

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXV — Nr. 9-10, NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1973
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXV, Nr. 9—10, NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1973

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector Mircea Chialda ; P. C. Pr. Conf. D. Popescu ; 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 Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la tiliul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. Grigorie Marcu, <i>Considerații asupra Noului Testament din 1648</i>	605
Pr. Prof. Ioan Rămureanu, <i>Creștinismul la români în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	619
Pr. Prof. Sebastian Chilea, <i>Ironia biblică și morală ironiei</i>	632
Pr. Constantin Gheorghe, <i>Iudaism și elenism în epistolele Sfântului Pavel</i>	648
Diac. Prof. Emilian Vasilescu, <i>Religia Iranului antic</i>	663
Pr. Doctorand Șt. Vlăduț Vasiliu, <i>Sinoadele în cultul și iconografia Bisericii Ortodoxe</i>	676
Pr. Doctorand Liviu Streza, <i>Slujba Botezului în ritul liturgic ortodox și în cel catolic</i>	685
Doctorand Sorin I. Petcu, <i>Ritualul împărtășirii în riturile liturgice apusene</i>	698
Doctorand Matei Corugă, <i>Teofilact de Ohrida și opera sa în literatura teologică românească</i>	714
Doctorand Gheorghe Burtan, <i>Rolul îndrumător al Vechiului Testament</i>	725

Din activitatea Institutelor teologice

<i>In memoriam : Profesorul Șerban Ionescu : Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic din Sibiu ; Noi doctori în teologie ; Concertul de colinde dinaintea praznicului Nașterii Domnului</i>	736
--	-----

Note bibliografice	757
-------------------------------------	-----

Cuprisul revistei «Studii Teologice» pe anul 1973	I—VIII
---	--------

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.

Pr. Prof. Grigorie Marcu

CONSIDERAȚII ASUPRA NOULUI TESTAMENT DIN 1648

Cine este preocupat de vechea literatură în limba română¹ nu poate ocoli *Noul Testament de la Bălgrad (1648)*, de la apariția căruia s-au împlinit recent 325 ani. Instalarea lui — evocatoare — în frământul de timidă dar spornică afirmare românească și ortodoxă, îi dezvăluie fără greș geneza și îi determină corect însemnătatea național-bisericească².

Noul Testament de la Bălgrad nu este un început, dar este neapărat — și : mai ales — *un debut*. Nu este un început deoarece începuturile traducerii în românește a cuvîntului revelat nici nu se cunosc. Știm doar atât că îi sînt mult anterioare. Cît de mult, a încercat — cu succes — să aprecieze, motivat științific, preotul profesor dr. Milan Šesan încă înainte cu mai bine de trei decenii³. Dacă cercetările sale merituose — de care ține seamă, cu cuvenita considerație, istoria literară actuală⁴ — au identificat urme indubitabile de cuvînt revelat în limba română pînă spre secolele XIV—XV, socotim că nu este imprecaut să admitem că din viața religioasă-bisericească a poporului acest vînt «întors» pe limba poporului nostru nu putea să lipsească sub nici un motiv, cu totul, nici în perioadele de afirmarea curentului românesc.

Ceea ce constituie un început cu neputință de determinat ca dat cronologic, devine debut în epoca de după descoperirea tiparului prin tipărirea *Noului Testament de la Bălgrad (1648)*. Mediul geotopografic al urzirii lui este ortodox-românesc-transilvănean, în condițiile cînd Principatul Transilvaniei era de apartenență confesională creștină calvinească.

Se știe că Reforma și-a recoltat curînd apreciabile opțiuni în Transilvania varianta luterană, între sași ; cea calvină, între unguri.

Principii calvini ai Transilvaniei și-au descoperit din bunăvreme o foarte activă vocație culturalizatoare. Practicînd o politică antihabsburgică, anticatolică și filoprotestantă, dedicîndu-se energic acțiunii de consolidare a puterii centrale și de îngrădire a influenței magnaților, ei se văd siliți să manifeste «o oarecare înțelegere față de păturile sociale de jos, în fața abuzurilor nobilimii»⁵.

1. Cum apreciază nu numai prof. univ. I. Chițimia, *Probleme ale literaturii române vechi*, București, Editura Academiei, 1972, p. 463. 2. *Ibidem*.

3. *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sîntei Scripturi*, 1939.

4. Așa, spre exemplu, I. Chițimia, *op. cit.*, p. 457 — și alții.

5. Vezi : *Din Istoria Transilvaniei*, București, Editura Academiei, 1960, p. 142 — și G. T. Pop (Gabriel Tepelea), *Contribuții la studierea limbii și literaturii vechi. Sînonimele în Noul Testament de la Bălgrad (1648)* ; în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 7—8, p. 742 ș. u.

În rețeaua propagandistică a acelei acțiuni culturalizatoare au fost prinși, inevitabil, transilvăneni. Pilduitoarea lor alipire față de «legea strămoșească», credința ortodoxă, îi făcea însă refractari față de orice tendință care urmărea să-i îndepărteze din «staulul» ei străvechi.

În fața acțiunilor procalvinizantă, românii ortodocși ardeleni au știut să-i tragă foloasele. Ocîrmuitorii lor bisericești au dovedit — în acele vremuri de cumpănă — simț și multă înțelepciune în problemele care li se puneau. Mărturisirea fidelității lor o găsim la vlădici ca : Ilie Iorest (1640—1643) și Sava Brancovici (1656—1659 și 1662—1680), care au dobîndit cununa sfințeniei (fiind canonizați în anul 1955, cu zi anuală de pomenire : 24 aprilie).

În fond, un singur dezacord dintre principiile calvinii transilvăneni și românii ortodocși ardeleni era atunci fără soluție — și fără perspective de soluționare : ceea ce primii calificau drept «credințe deșarte», ceilalți considerau irevocabil ca tradiții bisericești și unde era cazul, chiar mai mult decît atît : Sfîntă Tradiție. La rădăcina discuției stătea, așadar, poziția fiecăruia cu privire la izvoarele credinței creștine. Calvinii — în manieră protestantă — susțineau că numai Biblia este sursă a Revelației, sursa unică. Ortodocșii dimpotrivă : Biblia și Sfînta Tradiție.

Supuși solicitărilor oficiale politice — românii ortodocși ardeleni nici nu se puteau gîndi măcar, în împrejurările de-atunci, la o respingere rigidă. Au «rezistat», deci, așa cum se putea : recunoscînd și ei că Biblia este izvor al credinței ; sau, altfel exprimat : Biblia este izvor și al credinței ortodoxe răsăritene, credința împărtășită atunci de unanimitatea românilor transilvăneni.

Rîvna principilor calvinii de-a le aduce Sfînta Scriptură în versiune românească au acceptat-o ca atare, dar au transformat-o în instrument de afirmare a *unității poporului român* și a trebuinței inexorabile de desăvîrșire a *unității limbii române*.

Încercările de calvinizare a românilor ortodocși din Transilvania a luat brusc și brutal proporții de ofensivă⁶, mai ales se situează la începutul frămîntatului secol al XVII-lea, sub principele Gavriil Bethlen (1613—1629). El și-a propus să atragă pe români la calvinism cu ajutorul școlii și al cărților tipărite. De aceea, pe cale de hotărîre dietală — luată în anul 1624 — a deschis copiilor de iobagi posibilitatea de a urma școala⁷. Nemeșii care-i împiedicau au fost avertizați că dacă persistă în opreliștile cu care se împotriveau acestei dispoziții, aveau să sufere rigorile legii, fiind amendați. Tot el — și acest amănunt ne privește direct — a «tocmit» oameni învățați să traducă Sfînta Scriptură în limba română

6. Amănunte la G. T. Pop (Gabriel Țepelea) *op. cit.*, p. 743.

7. Școală inferioară, firește, dar suficientă pentru «dezghețarea» celor ținuți în starea de anapoleare atît de convenabilă nobilimii feudale a vremii. Școala aceasta împărțea suficiente cunoștințe de carte pentru cei ce riveau să devină învățători, dieci (cantori, sau cîntăreți de strană) și la nevoie chiar preoți. Pentru copiii nemeșilor și ai orașenilor înstăriți, existau «școli înalte» la Cluj, Alba Iulia, Adjud...» (Amănunte la G. T. Pop (G. Țepelea).

și a plănuit înființarea unei tiparnițe românești în Alba Iulia⁸. Murind și în anul 1629, a sistat traducerea pe care a inițiat-o⁹.

Principele Gheorghe Rakoczy I (1630—1648) a reluat ideea. Eforturile culturalizatoare depuse de el — așa cum le putea concepe atunci un principe calvin al Transilvaniei policonfesionale — nu pot fi ignorate și nici măcar minimalizate. De pe urma acelor strădanii de culturizare a păturilor de jos au tras folosință și românii ardeleni; dar numai parțial, căci Gheorghe Rakoczy I era principe calvin fiindcă ortodocșii români, deveniți obiect al intențiilor sale prozelitiste, făceau față eroic încercărilor de calvinizare, cu nici un chip nelăsându-se înduplecați să părăsească «o iotă sau o cirtă» din vistieria credinței străbune. Refuzul general de care s-a izbit Catehismul calvinesc din anul 1640, tipărit în românește, este mărturie grăitoare în acest sens. Replica i-a dat-o Mitropolitul Varlaam al Moldovei, stringînd sobor «dintr-amin două părțile, și din Țara Românească și (din) Țara Moldovei, nu atît că doară să poată ei clăti inima noastră, ce-i întărită și (în)rădăcinată pe temelia cea bună și tare a Bisericii noastre pravoslavnice, cît cuget și socotesc, cînd ai (de-aface) cu aceste minciuni și amăgitori, cu care cearcă și ispitesc în tot chipul, să poată afla pe neștine prostan și neștiutoriu, să-l sparie cu mărturia Sfintei Scripturi, care fără de cale le-au pus și rău tilcuesc spre a lor perire». El a socotit că «re «o datorie mare, să fac răspuns și să arăt strîmbătura și tilcul cel rău al lor, ce tilcuesc rău și strîmbează Scriptura Sfîntă... și să arăt întunerecul și neînțelegerea ce au întru Scriptura sfîntă, (pe) care o tilcuesc pe voia și pe volnicia lor»¹⁰.

N-a fost mai norocos zelosul principe transilvan nici cu tipărirea cuvîntului dumnezeiesc în limba română, pentru că omul pe care intenționa să-l folosească în această acțiune de calvinizare a cunoscut datoria de păstor al «turmei» dreptcredincioase. Cuvintele — cu adevărat «potrivite» — pe care i le va adresa într-o predoslovie celebră sînt «o capodoperă de abilitate în a evita orice angajare neortodoxă și a-l elogia, totodată, pe principele calvin în aceiași termeni cu care i-ar fi vorbit lui Vasile Lupu»¹¹.

Omul acesta — pentru noi, oamenii Bisericii: providențial — a fost *Mitropolitul Simion Ștefan* (1643—1654).

Preot în Bălgrad (Alba Iulia), după prăbușirea Sf. Ierarh Ilie Iorest soborul l-a ales mitropolit al Ardealului. Gheorghe Rakoczy I l-a «în-

8. Gavriil Bethlen s-a preocupat de reorganizarea tipografiei cu litere latine din Alba Iulia. Urmașul său, Gheorghe Rakoczy I, urmărind aceleași țeluri politice și culturale, i-a continuat opera. El s-a străduit să doteze tipografia din Alba Iulia cu meșteri pricepuți, aduși din Olanda. Pe de altă parte, a cerut concursul lui Matei Basarab pentru înființarea unei secții cu litere chirilice. — Amănunte la Nicolae Drăganu, *Histoire de la littérature*, București, 1938, p. 42; G. T. Pop (G. Tepelea), *Istoria literaturii române*, Vol. I. (1400—1780), Editura Academiei (Comitetul de redacție: Acad. Al. Rosetti, Mihai Pop, I. Pervain și Al. Piru), București, 1964, p. 338 ș. u.

9. I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 59.

10. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase*, p. 153; la I. Lupaș, *op. cit.*, p. 63.

11. George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, Vol. I, București, Editura Științifică, 1969, p. 157.

tărit» în scaun, dar condiționat. Cele 15 condiții pe care i le-a impus, urmăreau, în general, infiltrarea lentă de învățători calvinești în obștea credincioșilor ortodocși români. Majoritatea acelor condiții erau «umilitoare și primejdioase pentru Biserica noastră, dar sînt și unele de folos», ca cele privitoare la culturalizarea (în limbaj de epocă: «învățarea») poporului, la obligativitatea întrunirii sinoadelor și cu deosebire îndatorirea preoților de a predica în limba română¹². Mitropolitul Simion Ștefan avea să facă dovada că poseda destulă suplețe spre a evita consecințele dăunătoare.

Finanțarea tipăririi Noului Testament de la anul 1648 — și, în general, impulsul de a-i pregăti textul pentru apariție — a urmărit, nemărturisit, același scop prozelitistic. Reluînd ideea lui Gavriil Bethlen, urmașul său a hotărît ca Mitropolitul Simion Ștefan să fie executorul ei.

...Și a fost — în condiții care-i îndatorează pe urmași să-l pomenească de-a pururi, cu netrecătoare recunoștință, pentru fapta lui românească și ortodoxă.

Ostenitor cu tălmăcirea în românește a Noului Testament de la Bălgrad s-a vădit a fi ieromonahul Silvestru, — dar numai pînă la un loc. Probabil este una și aceeași persoană cu «Silvestru chipurile ieromonah», egumenul de la Mînăstirea Govora. Acesta a tipărit, în 1641, Sinaxarul de la sfîrșitul *Psaltirii slavone* de la Govora (1638). Tot el — «sub controlul lui Udriște Năsturel»¹³ — a tradus (din slavonă) *Evanghelia învățătoare*, tipărită de asemenea la Govora, în anul 1642¹⁴.

Predoslovie către cititori — a doua prefață a Noului Testament de la Bălgrad — arată că ieromonahul Silvestru, inițiatorul traducerii, a tălmăcit «din limba greacă». După ce acesta a încetat din viață, textele traduse de el au fost revizuite, spre a fi îmbunătățită traducerea, calitativ, acolo unde s-a simțit nevoia.

Nu cunoaștem nominal pe continuatorii operei lui Silvestru. Se știe că ei au fost «preoți cărturari și oameni înțelepți», capabili să facă o traducere «cu mare socotință». Ce poate să însemneze această savuroasă expresie, e lesne de stabilit: ținînd seamă tot timpul de textul grecesc, original — «de (versiunea) cea grecească nu ne-am depărtat», căci ea a fost «izvorul celorlalte» — continuatorii ieromonahului Silvestru au mai pus la contribuție, pentru reușita întreprinderii lor, o seamă de versiuni slavone și latine. *Vulgata* Fericitului Ieronim și o versiune slavonă moscovită sînt indicate nominal, explicit ca surse (auxiliare) ale traducerii în românește de la Bălgrad-Alba Iulia.

Se presupune că traducătorii Noului Testament de la Bălgrad au mai utilizat în paralelă și Biblia în limba maghiară, tipărită de calvini. Este posibil ca traducătorii să fi omis intenționat a o fi indicat ca sursă

12. Cf. I. Lupaș, *op. cit.*, p. 67.

13. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române...*, ed. 2, vol. I, p. 259 și *Istoria literaturii române*, vol. I (Rosetti și colab.), p. 106.

14. *Istoria literaturii române*, vol. I (Rosetti și colab.), p. 106.

din motive de prestigiu românesc și ortodox, «pentru a nu discredita cartea»¹⁵.

Se poate da ca sigură apoi utilizarea pentru părțile corespunzătoare a tipăriturilor românești premergătoare: *Tetraevangheliul lui Coresi*, poate *Cazania lui Varlaam*¹⁶.

Noul Testament de la Bălgrad prezintă — cum și era de așteptat — o certă însemnătate teologică. Aceasta este multiplă, cel puțin întreită: editorială, isagogică (introdactivă) și exegetică.

1. — *Însemnătatea editorială* a reieșit din cele expuse pînă aci: este pentru prima dată cînd întreg textul Noului Testament apare tipărit în românește.

Din punct de vedere tehnic grafic — raportată la posibilitățile de epocă — lucrarea este deosebit de reușită. Hîrtia de calitate și tiparul îngrijit fac din ea o lucrare frumoasă, atrăgătoare de 6 (nenumerate) + 330 file. Tipografia de cărți românești din Alba Iulia a dat prin ea — vor urma și altele (ca: *Psaltirea* din anul 1651) — măsura putințelor ei de specialitate.

Caracteristicile de detaliu sînt remarcabile. Filele de început ale singuraticelor cărți neotestamentare au frontoane florale în alb-negru. Titlul (suprascrierea) cărții respective și literele inițiale majuscule (cirilice) ale textului fiecărei cărți sînt imprimare cu culoare roșie.

«Oglinda» unei pagini complete constă din textul culegerii — care ocupă o suprafață de 12/23 cm, — o coloniță de aceeași lungime (23 cm), dar cu lățimea de abia 1 cm, pentru indicațiile cifrice de versete și o ultimă coloană, ceva mai largă (1 cm) pentru celelalte indicații.

Caracterele tipografice cirilice utilizate pentru culegerea textului Noului Testament de la Bălgrad corespund, dimensional, literei de tipar corp 12 (cicero), iar cele folosite la titlurile capitolelor și la celelalte indicații de amănunt (din coloanele laterale, sau resirate în text) se apropie de dimensiunile literei corp 10 (garmond), cu tendințe către corp 8 (petit).

În ceea ce privește compactarea, exemplarele pe care le cunoaștem sînt protejate de table de lemn îmbrăcate în piele de culoare cafeniu închis.

2. — *Însemnătatea isagogică* (introdactivă) — mai ales aceasta — o socotim atît de remarcabilă încît ar putea constitui, singură, obiectul unui studiu mai amplu.

S-a arătat mai sus ce cuprind cele două predoslovii (pe care le vom numi «de bază», căci mai apar și altele): una dedicată «măriei sale craiului» cu a cărei «îndemnare», «poruncă» și «cheltuială» s-a săvîrșit lucrarea; iar cealaltă, destinată cititorilor.

15. *Ibidem*, p. 105, n. 3. — Să se vadă și G. F. Tepelea, *Date noi despre izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad, 1648*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 124 ș. u.

16. Dar nu și *Palla* de la Orăștie, cum socotește — cu grăbire — I. Bălan, *Limba cărților bisericești*, Blaj, 1914, p. 139 ș. u. și după el Rosetti și colab. I, p. 105. Nu, — deoarece *Palla* cuprinde texte vechitamentare...

Predoslovîa către «craiu» — iscălită de Simion Ștefan cu titlul complet al funcției sale ecleziastice («arhiepiscop și mitropolit (al) scaunului Bălgradului, și a(l) Vadului, și a(l) Maramurășului și a toată țara Ardealului») — are o întindere de circa 5 p. text.

Predoslovîa a doua — «către cetitori» — este mult mai scurtă (circa 2½ p. de text). Ea începe prin a anunța că lucrul acesta l-a început ieromonahul Silvestru, căruia «curînd i s-au /în/timplat lui moarte...».

Traducătorii sînt oameni pricepuți în tehnica metodologică științifică. În p. 2 a Predoslovîei către cititori ei avertizează: «Aceasta încă voim să știți, că noi în acest Testament am pus suma la toate capetele (= capitolele), și în suma sînt stihuri, carele arată mai pre scurt lucrurile ce sînt scrise într-acele capete pentru ca să se afle mai îndegrabă ce vrea să caute, și în toate capetele toate soroacele le-am pus cu numele carele se chiamă slovenește stihuri. Pentru că mai în toate limbile vedem că au acest izvod de scriu cu stihuri pentru că foarte lesne/-i/ a găsi îndegrabă ce ve/r/i vrea să cauți...».

Pe aceeași pagină (a doua) a Predoslovîei către cititori, traducătorii previn că acele cuvinte pe care unii le spun «într-un chip, alții în alt chip», ei le-au păstrat «cum au fost în izvodul grecesc» (originar), cu această corectă motivare: «văzînd că alte limbi încă le țin așa».

Această pagină sfîrșește cu aliniatul care cuprinde *celebra asemănare a cuvintelor cu banii* (ultimele 4 rînduri ale textului respectiv trecînd pe pagina următoare).

Această a treia pagină cuprinde o mărturisire de înaltă conștiință a răspunderii cărturărești și totodată de-o evidentă delicatețe sufletească: «Mai apoi de toate rugăm pe cetitorii ceștii (= acestei) cărți să nu ne judece numai decît (= cu grăbire) pînă nu vor socoti izvoadele și veți afla pe ce cale am îmblat. — Adevăr (scil.: grăim) și noi oameni sîntem și am putut greși...», dar ne-am «silit de încît am putut să nu greșim».

Transpare din această mărturie de onestitate cărturărească invitația de-a confrunta ce s-a tradus cu *ceea ce trebuia* tradus: traducătorii se supun astfel controlului celor competenți să verifice calitatea muncii prestate.

În afară de cele două prefețe de bază — care în 6 file nenumerate formează obiectul aproape exclusiv al cercetărilor de istorie literară — Noul Testament de la Bălgrad mai cuprinde 23 de predoslovii de interes pur isagogic (însușind circa 55 de pagini din textul românesc de 330 file). La acestea mai trebuie adăugate «summa» *Apocalipsei*, de o pagină, precum și «summa» capitolelor, care iarăși însumează circa 30—50 pagini, — după evaluările lui Gabriel Țepelea¹⁷.

Aceste «introduceri» speciale la cărțile respective rețin atenția — formal — prin întinderea lor disproporționată. Astfel, dacă Evangheliei de la Matei îi sînt rezervate 4 pagini și Evangheliei de la Marcu aproape 2 pagini, pentru Evanghelia de la Luca traducătorii au scris doar zece rînduri convenționale (împuținate și acestea prin așezarea lor în triunghi

17. *Studii de istorie și limbă literară*, București, Editura Mînerva, 1970, p. 53.

cu virful răsturnat), iar pentru Evanghelia de la Ioan doar 22 rinduri convenționale (dispuse în aceeași manieră). Aproape la fel se prezintă lucrurile în ceea ce privește cartea Faptele Apostolilor (21 rinduri, în triunghi).

Urmează grupul Epistolelor Sobornicești. Maniera de înșiruire — cu preferință pentru acestea față de Epistolele Pauline — este larg atestată în vechile ediții ale Noului Testament.

Predoslovie la Epistola Sfintului Iacov e amplă: are 5 pagini de text. Epistolelor petrine le sînt rezervate 3 pagini (primei), respectiv 21 rinduri convenționale (cele de-a doua). Predoslovie Epistolelor ioaneice ocupă $5\frac{1}{2}$ pagini. Întinderea maximă o are Predoslovie «de Pavel și cărțile lui» ($7\frac{1}{2}$ pagini). Întinderile celorlalte predoslovii variază între $3\frac{1}{2}$ pagini (I Corinteni) și o pagină (II Corinteni, Apocalipsa), în funcție de discuțiile pe care traducătorii socoteau că le comportă subiectul. Și aici apar situații care sînt, formal, disproporționate, căci dacă Epistolelor către Efeseni, Filimon și Coloseni le sînt afectate cîte 2 pagini de text introductiv, Predoslovie Epistolei către Evrei are tot numai 2 pagini, iar Epistola către Galateni numai $1\frac{1}{4}$ pagină, ca și pentru I Tesaloniceni.

Predosloviile acestea nu se limitează la obișnuitele considerații asupra cuprinsului cărții (cărților) respective, ci ridică probleme isagogice și se străduiesc să le soluționeze. O fac cu cumpăt și de cele mai multe ori cu reală competență.

Astfel, problema limbii originare a Evangheliei I-a este insistent discutată: Scris-a Sfintul Matei «jidovește» (evreiește), sau grecește? Dacă a scris evreiește (respectiv, în aramaică), cine o va fi «întors» pe grecește? Demonstrația sa este sprijinită pe texte și citate patristice și postpatristice, în săvîrșirea cărora sînt puse la contribuție competențe de talia Sfintului Irineu, Tertulian, Origen, Sfintului Atanasie cel Mare, — pînă la Teofilact.

Predoslovie la Evanghelia după Marcu anunță, sentențios, că urmărește să stabilească trei lucruri: 1. De ce a scris Marcu? 2. Cine a fost Marcu? 3. Cîte părți are Evanghelia de la Marcu? În ceea ce privește identitatea autorului Evangheliei a doua e lămurit că acesta nu-i apostol, ci «ascultătoriu» (= ucenic) al lui Petru, «cum zic unii».

Referitor la cuprinsul Cărții Faptele Apostolilor — care, stricto sensu, nu corespunde întru totul suprascrierii actuale — citim această constatare de-o exemplară limpezime: «Spune-se în această carte ce au făcut sfinții apostoli, au toți de împreună, au cîte unul, cumu-i Petru și Ioan și Iacov și Pavel și lîngă aceștia alți oameni sfinți ca și diaconul Ștefan și Filip..., și Barnaba soțul lui Pavel, și ce au pățit pentru Hristos și pentru legea Lui, după suitul lui în ceriu...».

Epistola lui Iacov e scrisă «de un apostol», — afirmă traducătorii Noului Testament de la Bălgrad. În această privință, evident, ei se înșeală, ca și unii isagogi moderni și contemporani (romano-catolici). Decizia tridentină — care, practic, reduce la doi (pînă și în calendarul Bisericii Romano-Catolice) pe cei trei fruntași ai veacului apostolic purtă-

tori ai numelui «Iacov»¹⁸, dintre care doi apostoli — socotim că nu poate fi făcută răspunzătoare pentru această opțiune. Sîntem încredințați că traducătorii Noului Testament de la Bălgrad se arată a fi stăpîniți, unilateral — dar, creștinește, de înțeles — de convingerea că «ce-i scris de apostoli totu-i sfînt și destoinic» (Predoslovie la Epistola Sfîntului Iacov). Biserica Ortodoxă Română a hotărît, însă, demult și definitiv, că toate cele 27 de cărți canonice ale Noului Testament sînt și apostolice deoarece au ca autori *apostoli* (4 la număr : Sfînții Matei, Ioan, Pavel și Petru) și *ucenici ai apostolilor* (tot 4 : Sfînții Ioan-Marcu, medicul Luca, Iacov, așa-zisul «frate» al Domnului, primul episcop stabil al Ierusalimului, — și Iuda, fratele lui Iacov). Pe aceștia din urmă — și nu numai pe ei — îi cinstim ca pe unii ce sînt «întocmai cu apostolii».

În ceea ce privește Epistola I Petru, aceasta scrisu-o-au nemernicilor (= convertiților) rășchirați în Pont, în Galatia... etc.».

În Epistola I Ioan (cap. 5) este menținută Comma Joanneum.

Probleme de natura aceasta apar destule în surprinzător de substanțialele predoslovii parțiale ale Noului Testament de la Bălgrad. Am semnalat cîteva, cu scop ilustrativ — și atît! — în așteptarea explorării lor exhaustive, la nivelul exigențelor isagogice actuale¹⁹.

3. — *Însemnătatea exegetică* a Noului Testament de la Bălgrad poate fi pusă sub semnul întrebării în ceea ce privește tratarea ei, deoarece această lucrare nu este un comentariu.

Din punct de vedere creștinesc nu există lectură (sau audiere) biblică fără participare (comunitară și personală deopotrivă) : citim Sfînta Scriptură — pe cont propriu, liturgic sau în scopuri de studiu — ca să dobîndim folosință (sufletească, nu numai cărturărească). Citire neutră — ne ferim s-o calificăm : indiferentă — a cuvîntului revelat, pentru credinciosul creștin nu există (decît ca episodică și regretabilă accidentă). Folosința sufletească urmărită de noi în citirea Sfintei Scripturi este de fiecare dată condiționată de satisfacerea principiului formulat, ocazional, la interogativ, în dialogul consemnat de Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor VIII, 26 ș.u. : «Cum voi putea înțelege, de nu mă va călăuzi cineva» (VIII, 31).

Traducătorii Noului Testament de la Bălgrad sînt adînc preocupați de «înțelegerea» de către cititori a traducerii pe care au efectuat-o. În scopul înlesnirii și asigurării ei, au pus la contribuție metode și materiale identice celor pe care le calificăm — (uneori : cu nemărturisite subînțelesuri exclusive) — «moderne și contemporane». Predosloviile (mai ales cele parțiale) și toate explicațiile răzlete, abundente care se dau pas de pas (titlurile capitolelor etc.) servesc acestui scop : cel ce

18. Să se vadă, pentru amănunte, Vasile Gheorghiu, *Introducerea în sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 635 ș. u. *Studiul Noului Testament. Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice*. Tipărit cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1954, p. 177 ș. u. Grigorie Marcu, *Actualitatea Epistolei Sfîntului Iacov*, în «Mitropolla Ardealului», II (1957), nr. 1—2, p. 27 ș. u.

19. Să se vadă și G. Țepelea, *Studii de istorie...*, p. 66 ș. u.

citește, să înțeleagă ceea ce citește (fie că citirea se face personal, individual, fie mai ales ritual, liturgic, în comun, în biserică).

Să înțeleagă ortodox, în acest sens două detalii sînt grăitoare :

a) La p. 3, al. 3 al Predosloviei către cititori, traducătorii Noului Testament de la Bălgrad — în frunte, firește, cu Mitropolitul Simion Ștefan — formulează această încredințare de principiu : «Mai vîrtos de toate /s/pre aceasta ne-am silit să ținem înțelesul Duhului Sfînt, că Scriptura fără înțeles este ca și trupul fără suflet». (Subl. n.).

Nu putea fi exprimată mai clar și mai succint norma ermeneutică fundamentală : Să ne străduim a pătrunde — corect și deplin — ce mesaj urmărește hagiograful inspirat să ne transmită «întru neputința sloveii»? *Contextul și locurile* (textele) *paralele* sînt puse la contribuție de exegeză, în fond, *ca să reușim a răzbi la acest înțeles* fără de greș. Spre a ne putea da seama dacă am reușit, sau nu, confruntăm exegeza noastră cu învățătura (doctrina) de credință a Bisericii. Rezultatul confruntării consfințește — fără drept de apel — valoarea interpretării. Acordul deplin și ferm al exegezei personale cu învățătura Bisericii adeverește că am dobîndit acces la ceea ce traducătorii Noului Testament de la Bălgrad — în evidentă manieră concepțională și terminologică patristică — numesc (expresiv și foarte corect) «*înțelesul Duhului Sfînt*». Lipsit de accesul la luminile Lui, cuvîntul Scripturii «este ca și trupul fără suflet».

b) În ampla predoslovie la Epistola Sfîntului Iacov, traducătorii Noului Testament de la Bălgrad scriu : «Mulți s-au îndoit de destoinicia (= autenticitatea, sau, poate, competența) acestei cărți» îndeosebi fiindcă scrie în ea că omul păcătos se îndreaptă din fapte bune și nu numai de (= din) credință, «cum li se pare unora». Această învățătură «li se pare unora a fi împotriva lui Pavel apostolul...» (p. 2). Ceva mai departe, va adăuga ceea ce era de așteptat : din această pricină, «unii» se arătau dispuși «s-o lapede din/tre/ cărțile sfinte», adică s-o scoată din canonul Noului Testament.

Solafideismul protestant al Reformei este vădit vizat aci. Dar se pare că nu a fost sesizată trăsătura ortodoxă, manifestă, a acestui pasaj pe atît de pașnic redactat pe cît de ferm ortodox este conceput. Hotărît lucru : Mitropolitul Simion Ștefan și «preoții cărturari» asociați la săvîrșirea acestei lucrări binecuvîntate erau «oameni pricepuți» : ei își cunoșteau pe deplin datoria de paznici ai doctrinei ortodoxe și deplin înțelegeau să și-o facă, la nivelul exigenței pe care i-o pretinde Sfîntul Pavel celui ce «slujește lui Dumnezeu și oamenilor...» (cf. II Tim. IV, 5).

Anticipînd pretențioase ediții contemporane ale Legii celei nouă²⁰, Noul Testament de la Bălgrad pune în slujba înțelegerii corecte și com-

20. Un început bun a făcut Gala Galaction (Pr. prof. dr. Grigorie Pișculescu), cu registrul atașat traducerii din 1927 a Noului Testament. Este binevenit, apoi, nu numai *Indrumarul* (p. 759—782), ci și mai ales *Călduza biblică privind unele adevăruri de credință*. — *Indice* pentru Noul Testament (p. 783—798), — atașate ediției din anul 1972 a *Noului Testament* tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul

plete a cuvîntului revelat microexegeza bogatelor sale glose (a căror valorificare amănunțită poate, de asemenea, forma obiectul unui studiu de amploare și de virtuozitate teologică)²¹.

Apărută cu «porneala» și cu toată cheltuiala unui principe maghiar de confesiune calvină, Noul Testament de la Bălgrad rămîne pentru de-a pururi o operă ortodoxă românească de indiscutabil prestigiu teologic și istoric-literar.

Socotim că nu trebuie încheiată această evocare aniversară fără următoarele constatări :

1. — Mitropolitul Simion Ștefan a fost un caracter mlădios, dar niciodată maleabil. Mitropolitul Simion Ștefan a știut să se acomodeze la situația dată fără să prejudicieze întru nimic nici poziția sa de ocîrmuitor al unei biserici tolerate și nici pe aceea de fruntaș al unei «nații» deposedată dur de cele mai multe din drepturile ei firești. Mitropolitul Simion Ștefan a acceptat oferta culturalizatoare a crăului calvin, dar — «cu duhul blîndețelor» — i-a schimbat direcția de înriurire, transformînd-o din agent calvinizant în instrument românizant.

2. Mitropolitul Simion Ștefan și oamenii lui confirmă existența timpurie a unei vocații ecumeniste a românilor ortodocși transilvăneni. Germeii precumeniști ai acestei vocații transpar în calmul cu care vlădica de la Bălgrad acceptă oferta oficialităților — și nu mai puțin din discreția cu care trece sub tăcere — din considerente irenice — detaliul utilizării Bibliei calvine maghiare de către traducătorii anonimi ai Noului Testament de la Bălgrad, acceptînd însă, tacit, unele împrumuturi de cuvinte de certă proveniență maghiară în vocabularul lucrării lor²².

3. Încă Episcopul Nicolae Colan atrăsese atenția — într-un prestigios discurs de recepție la Academie²³ asupra faptului că «cine citește cu destulă luare-aminte predosloviile sfințelor noastre cărți de creștinească învățătură, se va încredința că ostenele strădalnicilor tâlmăcitori au purces și dintr-un alt gînd : din gîndul de a împinge cu un pas înainte procesul de dezvoltare a graiului românesc și din rîvna de-a trezi și a spori conștiința națională a celor de-un sînge și de-o lege — ori sub ce stăpînire ar fi trăit ei.

«Într-adevăr, — continuă ierarhul citat — ei știau ca și învățații noștri cronicari «că toți Români dintr-o fîntînă cură» și că «Români se

Bisericii Ortodoxe Române. De-altcun, combinația foarte utilă de text impletit cu explicații isagogice și exegetice (sumar;) pe care o practică nu numai edițiile ecumenice (TOB) ale Bibliei (respectiv, Noului Testament, — cum este cea franțuzească, din 1972), este pe cale de a se generaliza.

21. Din punct de vedere istoric literar, s-a făcut mult în această direcție, de către Gabriel Tepelea, Tului Racotă ș.a. (să se vadă studiile și lucrările lor la Ivașcu (*Op. cit.*), la Iosetti și colab. (*Op. cit.*), în listele bibliografice) și la alții...

22. Acad. Silviu Dragomir, *Răspuns...* la discurs academic de recepție, Academia Română, LXXXII, 1945, p. 36.

23. Academia Română, LXXXII, *Discursuri de recepție. Biserica neamului și unitatea limbii românești*. Discurs rostit, la 28 mai 1945, în ședință publică solemnă, de Episcopul Nicolae Colan. Cu răspunsul D-lui Silviu Dragomir, București, 1945, p. 1—22 + 23—36 ; citat de la p. 20—21.

înțeleg nu numai aceștia de aici (adică cei din Țara Românească), ci și cei din Ardeal, care încă și mai neași sunt» (din predoslovია *Bibliei* de la București). De aceea ei se adresau către «toată seminția românească» — precum mărturisește... prefața *Cazaniei* lui Varlaam; iar Mitropolitul Simion Ștefan al Bălgradului o spune atît de limpede în predoslovია sa, că s-a silit să izvodească Noul Testament așa — «cum să înțeleagă toți», căci «aimințria nime nu va putea lua înțrămare den cuvîntul sfînt» (prefața Psalmilor tipăriți la Alba Iulia, în 1651).

4. Mitropolitul Simion Ștefan trebuie să fi fost un ierarh instruit²⁴. Numai așa se explică faptul că și-a căutat colaboratori pentru traducerea Noului Testament (și curînd după aceea pentru Psaltirea apărută în anul 1651) «nu între ai săi, ale căror cunoștințe de carte scăzuseră așa încît nu se mai puteau afla oameni învățați ca aceia care dăduseră la 1582 *Palia*, ci între călugării din Țara Românească, pe care — cum spune Nicolae Iorga²⁵ — se vede că nu-i speria prea mult erezia, bine răsplătitoare, a Vlădicăi din Bălgrad».

Același mitropolit instruit știe să motiveze în pretențioasă manieră contemporană tălmăcirea Psaltirii precum urmează: «apa totu-i mai curată și mai limpede la izvor decît în părae, că dece (= din ce) să departă apa de izvor, totu-i mai înmestecată și mai turbure». Accesul la surse de mîna întîia garantează reușita oricărei lucrări științifice. Mitropolitul Simion Ștefan știe acest lucru; îl știe bine, de vreme ce îl practică. În sfîrșit — cum a subliniat cu uriașă-i competență științifică Nicolae Iorga²⁶ — aceluiași mitropolit a toată țara Ardealului îi datorăm «întîia formulare a nevoii și condițiilor unei singure limbi literare românești: «Aceasta încă vă rugăm, să luați aminte că Românii nu grăiesc în toate țările într-un chip, încă nici într-o țară toți într-un chip; pentru aceea cu nevoe poate scrie cineva să înțeleagă toți, grăind un lucru, unii într-un chip, alții într-alt chip: au veșmint, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip. Bine știm că *cuvintele trebuie să fie ca banii*, — că *banii aceia sînt buni care împlă în toate țările, așa și cuvintele, acelea sînt bune carele le înțeleg toți. Noi, drept aceea, ne-am silit, de în cât am putut, să izvodim așa cum să înțaleagă toți; iară să (= dacă) nu vor înțălege toți, nu-i de vina noastră, ce-i de vina celuiia ce-au răs-firat Românii printr-alte țări, de ș-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăiesc toți într-un chip».*

Cuvinte «vrednice de-o veșnică amintire...»²⁷.

5. Poporul român ținea eroid, în Ardeal, la limba lui maternă și se folosea de serviciile ei în exclusivitate. Dacă el «ar fi înțeles ungu-rește, n-ar mai fi fost de ce să facă atîtea cheltuieli cu tiparul în chirilice», — zice Nicolae Iorga²⁸. Biblia calvină în limba maghiară ar fi satisfăcut destul de bine «setea» lui de Scriptură inspirată.

24. Nu putem împărtași opinii contrarii, ca cea exprimată de unii autori, destul de recent, care-l presupun neinstruit. Nu simțim nevoia de a-i indica nominal. Fapt este că un ierarh care își leagă numele de opere ca *Noul Testament de la Bălgrad* și *Psaltirea* din 1651, nu putea să ignoreze nici istoria, nici filologia și nici teologia.

25. N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Ed. 2, București, 1929, p. 339.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

«Frumos tipărite» și «scoase în vânzare cu un preț mic, lipsite de orice ar fi putut să pară eres», Noul Testament de la Bălgrad și Psaltirea care i-a urmat trei ani mai târziu, «erau menite să răzbată în toate părțile românești, pentru care se și aleseseră numai acele cuvinte care erau ban bun, mergător pretutindeni»²⁹.

6. Mitropolitului Simion Ștefan îi mizea «revelator în spirit și viziunea de ansamblu în spațiu și cea de perspectivă în timp atunci când exprima năzuința unei limbi pe care să o înțeleagă toți, ale cărei cuvinte «să fie ca banii, că banii aceia sînt buni care îmblă în toate țările». *Zorile filologiei române* (Subl. n.) se iveau atunci, la 1648, așa cum la *răsăritul poeziei culte* (Subl. n.) zarea se împurpura de stihurile lui Dosoftei mitropolitul³⁰. De aceea, fapta lui a generat un suflu de expansiune culturală în largul perimetru al acestui (atunci) amenințat pămînt străbun care este (cum era și-atunci) *al nostru* din veci și pentru veci.

7. Mitropolitul Simion Ștefan și colaboratorii săi spun că s-au silit să izvodească Noul Testament așa «cum să-nțaleagă toți», căci (motiva trei ani mai târziu, în prefața la Psaltire) «aimintria nime nu va putea lua înțărămăre den cuvîntul sfânt».

În discursul de recepție academică pe care l-am citat, Episcopul Nicolae Colan († ca mitropolit al Ardealului în 15 aprilie 1967) afirma: «Asemenea mărturisiri vădesc în slova lor, uneori chinuită, mai mult decît o înaltă conștiință misionară religioasă. Ele ne dau dreptul să bănuim măcar, că cei ce le-au făcut erau frămîntați și de alte preocupări și aspirații decît cele legate de «spăsenia» sufletească a dreptcredincioșilor creștini»³¹.

Reluînd — neintenționat și nemărturisit — aceeași idee, eruditul critic literar contemporan G. Ivașcu scrie: «...ar trebui să datăm cu 1648 șirul traducerilor umaniste în cultură română. Dar problemele ridicate, faptul că se dă, în glose marginale, un început de *dicționar al neologismelor*, — primul de acest fel la noi, ca și ideile enunțate, rămîn anticipații strălucite pînă la comparația cuvintelor cu banii, reluată de Hașdeu în celebra sa teorie a circulației cuvintelor. Ca și cum Transilvania a fost predestinată să creeze filologia română, cercul de cărturari anonimi patronat de vlădica din Alba Iulia *dă prima expresie acestui geniu filologic* (Subl. n.), care se va prelungi apoi prin Samuil Micu, Cipariu, Densușianu și atîția alții...»³².

Acum, prin fapta Mitropolitului Simion Ștefan și a colaboratorilor săi, se așează «premisele unei continuități culturale» care escaladînd specificul bisericesc și rigiditatea directivelor de cancelarie, tinde — și reușește — să slujească «imperativul dezvoltării culturii românești în legătură cu ansamblul și conform cerințelor *întregii* vieți naționale. Simion Ștefan așa gîndește și așa afirmă în metafora lui cu «banii cei buni». Noul tip de cărturar, fie el mitropolit sau mare feudal, nu mai

29. *Ibidem*, p. 340.

30. G. Ivașcu, *op. cit.*, p. 2.

31. Episcopul Nicolae Colan, *op. cit.*, p. 21.

32. G. Ivașcu, *op. cit.*, p. 150—159.

slujește — dacă e un creator — doar unei instituții universale ca Biserica, sau intereselor domniei ce poruncește redactarea cronicii. El reprezintă în primul rând această realitate nouă a *culturii naționale*, slujește limba, poporul și literatura română. Ureche, Costin, Neculce, Stolnicul Cantacuzino, Cantemir scriu de pe poziții de clasă precise, cu limite ce le vin din optica acestei clase, dar îi simțim vorbind în numele unei realități mult mai complexe și, în măsura izbîndirii, ei reușesc să dea expresie unor idei și sentimente a căror *permanență* poate fi urmărită în evoluția ulterioară a limbii române. Acesta este și secretul prezenței lor în conștiința ideologică și literară a generațiilor următoare, dimensiunea lor impunînd, de la jumătatea secolului al XVII-lea și pînă în primele decenii ale secolului următor, cu care epoca face o unitate, *întîia pleiadă de clasici naționali*»³³.

Corifeii Școlii latiniste (ardelene) le sînt, oricum, ulteriori. Cei ce calcă ulterior același făgaș, sînt epigoni. *Existența și persistența* românească pe aceste plaiuri este o realitate cu vîrstă de ordinul mileniilor. Adevărul acesta a fost sesizat — și valorificat în sprijinul tezei continuității românilor în Dacia — cu mult înainte de a se fi produs intervențiile nu totdeauna romanțioase ale curentului latinist. Simion Ștefan, preotul Sava Popovici din Rășinari — fără să uităm pleiadele de deștepători de neam din Țările Române — sînt anteriori și cronologic și concepțional lui Șincai, Petru Maior, Samuil Micu Clain și emulilor lor³⁴.

8. Socotim util să se rețină, apoi, că «dacă preocupările de folosire a unei limbi accesibile românilor de pretutîndeni își găsesc loc în *Noul Testament* al lui Simion Ștefan, c o n s o l i d a r e a variantei munteștii la baza limbii literare se realizează prin tipărirea *Bibliei de la București* (1688), moment important în evoluția limbii române literare»³⁵.

9. Mitropolitul Simion Ștefan privește cutezător, dar fără provocatoare percuții de ostentație stilistică, îmbrățișînd în orizontul vederii sale prelungi t o a t e ținuturile locuite de români.

Constatarea aceasta obligă. Ne obligă să pătrundem ceva mai adînc în ceea ce am putea numi gena de «taină», sau stratul de profunzime al Predosloviei (întîia a) Noului Testament de la Bălgrad, considerată ca document de atitudine ortodoxă românească într-o etapă de culme a istoriei poporului român din Ardeal, capabilă s-o odrăsească și s-o împună ca pe-o evidență implacabilă generației contemporane mitropolitului bălgrădean.

În 1599—1600, Mihai Viteazul izbutise să unifice sub sceptrul său Țara Românească, Moldova și Transilvania. Marea faptă restauratoare a Daciei Felix — de durată efemeră — s-a destrămat politicește deodată

33. G. Ivașcu, *op. cit.*, p. 164.

34. Rosetti și colab., *op. cit.*, p. 38.

35. *Ibidem*, p. 37. Prof. univ. G. Istrate, — în studiul său : *Un moment important în istoria limbii române literare : Noul Testament de la Bălgrad (1648)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVIII (1972), nr. 9—12, p. 749 ș. u., — subliniază «Traducerea ardeleană, de la 1648, constituie, alături de *Cazania* de la Iași, etapa cea mai importantă, în evoluția limbii noastre literare, de la traducerea lui Coresi pînă la apariția *Bibliei de la București*. Lectura atentă a acestei cărți întărește ideea, exprimată de Sextil Pușcariu că *Noul Testament* de la Bălgrad «se distinge, mai mult chiar decît *Biblia* de la 1688, printr-o limbă frumoasă și îngrijită» (p. 774, n. 32). (*Raport către Comisia dicționarului*, în «Dicționarul limbii române», I, 1913, p. X).

cu prăvălirea capului cutezătorului voievod în pulberea Câmpiei Turzii. Ecourile ei, însă, aveau să dureze peste ani și peste secole, hrănind speranțe pe care le cunoaște și le încuviințează toată istoria noastră de după aceea. Ca într-o străfulgerare de vis, românii de pe ambele coline ale Carpaților au înțeles din epopeea lui Mihai Viteazul că *unitatea lor politică într-un stat național* e posibilă, toți trăgându-se din aceeași tulpină și aceeași limbă avînd.

În anul 1655, Mitropolitul Simion Ștefan nu mai trăia³⁶. Aceasta însemnează că la vremea cînd se consuma «miracolul» unificator de la Alba Iulia, el trebuie să fi fost adolescent, sau măcar copil mărișor. Laolaltă cu toată generația lui, el a trăit intens clipele acelea de înfrigurată ridicare a întregului popor român la conștiința unității lui. După ce «împărăția» lui Mihai Viteazul s-a destrămat sub izbiturile perfide ale trădării, a rămas — plutind oarecum în aer și încălzind cugetele tuturor românilor — speranța și năzuința repetării acelei experiențe unice. Slova arzîndă a Predosloviilor Noului Testament de la Bălgrad (ca și a Psaltirii care i-a urmat) a fișnit din această experiență de neuitat. Altă explicație — integral valabilă — nu se poate da afirmațiilor îndrăznețe și lucide ale mitropolitului transilvan³⁷.

*

Trebuie să o spunem că locul Mitropolitului Simion Ștefan este între sfîni. Cronologic este instalat între vlădicii Ilie Iorest (1640—1643) și Sava Brancovici (1656—1659 și 1662—1680). A mîndoi aceștia au intrat definitiv — încă în viață aflîndu-se — în conștiința contemporanilor care le-au cunoscut pe viu și le-au apreciat la cote maxime rîvna de vajnici apărători ai Ortodoxiei românești. Abia în zilele noastre (1955) au fost așezați la cinstea cuvenită, vădindu-se și prin acest act cît de cu priință le putea fi dacă zilele viețuirii lor ar fi fost luminoase.

Mitropolitul Simion Ștefan a avut ce învăța de la Sfîntul Ilie Iorest pentru ocrotirea năpăstuiților săi păstoriți.

Sfîntul Sava Brancovici, la rîndul său, a avut ce învăța de la înaintașul său de scaun vlădicesc : stăpînire de sine și statornicie, ca să cîștige înlesniri pentru popor și scutințe pentru Ortodoxie, — atît și așa cum se putea atunci.

Rar destin analog celui de care a avut parte mitropolitul bălgrădean Simion Ștefan.

Pomenirea lui va fi — «din neam în neam», — laolaltă cu cei ce au ajutat la împlinirea aspirațiilor sale, pentru ca într-adevăr astăzi să propășească.

36. Lupaș, *op. cit.*, p. 69.

37. Nicolae Colan, *op. cit.*, p. 21, sugerează această posibilitate, iar Grigorie Marcu : *Sfînta Scriptură în «pom» românesc*, în «Mitropolia Ardealului», III, 1958, p. 790 ș. r., o socotește ceva de sine înțeles.

CREȘTINISMUL LA ROMÂNI ÎN OPERA LUI DIMITRIE CANTEMIR

Marele învățat român de renume european Dimitrie Cantemir (26 octombrie 1673—21 august 1723), de la nașterea căruia s-au împlinit trei sute de ani, s-a ocupat de problema creștinismului la români printre altele în lucrarea *Descriptio Moldaviae*¹, redactată la Dimitrovka, în Rusia, în 1716 și în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*², redactat mai întâi în latinește, în 1717 și tradus apoi în românește la Dimitrovka, între anii 1719—1721³.

Referitor la etnogeneza românilor, de care leagă creștinarea lor, Cantemir susține cu teamei că ei se trag din daco-romani, dar acordă prioritate și importanță deosebită elementului roman. În mod eronat însă Cantemir socotește că dacii se trag din sciți, scriind textual: «Al dacilor neam, de pre carile părțile aceastea Dachia s-au numit, tot dintr-o rădăcină și dintr-o corenie (origine) cu scythii au fost»⁴. De asemenea Cantemir afirmă și în *Descriptio Moldaviae* că vechii daci se trag din sciți spunînd: — «e Scythis oriundos fuisse Dacos veteres»⁵. Datorită noilor cercetări, s-a putut stabili însă că geto-dacii nu erau sciți, ci constituiau ramura nordică a marelui neam al tracilor. Diferitele neamuri trace au locuit, cu multe secole înainte de Hristos, în Peninsula Balcanică pînă în sudul Macedoniei, în Dacia Carpatică, la nordul

1. Pentru citațiile pe care le facem în studiu, am folosit traducerea lui Gh. Guțu, Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, text latin cu traducere românească, București, Editura Academiei R. S. România, 1973; Vezi și traducerea: Constantin Măciucă, Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Studiu introductiv, antologie și note finale, București, 1967 și cea din 1965; Idem, Dimitrie Cantemir, București, 1972; Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, de Petre Pandrea, București, 1956 și cea de pe originalul latinesc, făcută de Gh. Pascu, ed. II-a, București, 1938.

2. Cea mai bună ediție este cea a lui Gr. Tocilescu, în 2 volume, *Opere*, ed. Academiei Române, vol. VIII: *Hronicul vechimii a româno-moldo-vlahilor*, publicat de pe original, București, 1901, din care am citat textele necesare. Părți importante din cele două vol. ale *Hronicului* a publicat D. Morărașu, București, 1943.

3. Studiul cel mai bun despre viața și opera lui Dimitrie Cantemir este al lui P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958. Sint utile, de asemenea, studiile: I. Mînea, *Dimitrie Cantemir. Omul. Scriitorul. Domnitorul*, Iași, 1926; George Pascu, *Viața și opera lui Dimitrie Cantemir*, București, 1924; Paul Simionescu, *Dimitrie Cantemir, domnitor și savant umanist*, București, 1969; Scarlat Callimachi; *Démètre Cantemir*, Bucarest, 1966; Constantin Măciucă, *Dimitrie Cantemir*, București, 1962; V. Chereșteșu, *Marele învățat, om politic și luptător Dimitrie Cantemir*, în «Studii. Revistă de știință, filozofie, arte», VI (1953), nr. 4, p. 75—89; N. Iorga, *Originalitatea lui Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935; Idem, *Despre Dimitrie Cantemir ...*, Vălenii de Munte, 1935. Alte studii referitoare la Dimitrie Cantemir, se găsesc la Constantin Șerban, *Pierre le Grand dans l'historiographie roumaine*, în «Revue roumaine d'histoire», XI (1972), nr. 5, p. 889—896.

4. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, ed. Gr. Tocilescu, București, 1901, cartea I, 1, p. 57.

5. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Studiu introductiv, antologie și note finale de Constantin Măciucă, București, 1967, p. 218; trad. lui Gh. Guțu, *op. cit.*, București, 1973, p. 336.

Dunării și în provinciile nord-vestice ale Asiei Mici. Împinși de cimerieni, geto-dacii, care locuiau în centre numite *dava* sau *para*, s-au răspândit în primul mileniu î.d.Hr. în spațiul est-european, pe care l-au presărat cu locuințele lor din Carpații nordici până în Moesia și munții Haemus (Balcani), iar în vestul Peninsulei Balcanice până la granița cu ilirii⁶.

Sciții (*Scythes*, numiți și *Scolotes*), care locuiau stepele de la nordul Mării Negre, din sudul Ucrainei, erau de origine iraniană (persană), fiind înrudiți și vecini cu sarmații sau sauromații, care locuiau la răsărit de sciți. Unele triburi scite s-au întins și pe teritoriul Daciei Carpatice și în Sciția Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea), dar ele au fost asimilate de geto-daci încă din secolul al VI-lea î.d.Hr.⁷.

Afirmînd că dacii descind din sciți, Cantemir atribuie dacilor păgîni, în mod cu totul eronat, aceleași divinități păgîne pe care le-au avut neamurile scite și vecinii slavi, înainte ca aceștia să îmbrățișeze creștinismul, începînd cu secolul al IX-lea.

Cantemir cunoștea, desigur, că răspîndirea creștinismului la româno-moldo-vlahi s-a făcut în legătură directă cu provinciile române sud-dunărene. El apără cu tărie originea romană a românilor din Dacia Carpatică, din Dacia Aureliană de la sudul Dunării, și a aromânilor sau cuțovlahilor, împrăștiati pe tot cuprinsul Peninsulei Balcanice⁸. Chiar în Predoslovîa *Hronicului vechimii româno-moldo-vlahilor*, Cantemir atrage în mod special atenția cititorilor, spunînd: «Poporul româno-moldo-vlahilor nu din glogozeala a nașteri de strînsură să fie scornit, ce din cetățeni romani, din ostași veterani și din mari familii să fie ales»⁹.

6. Pentru originea și ținuturile locuite pe un vast teritoriu de traco-geto-daci și de traco-frigenii din nord-vestul Asiei Mici, să se vadă următoarele: Ion I. Russu, *Die autochtonen Elemente in Wortschatz der rumänischen Dialekte*, în «Dacoromania. Jahrbuch für Ostliche Latinität», 1, Freiburg-München, 1973, p. 189—197; Idem, *Limba traco-dacilor*, ed. II-a, București, 1967, p. 17—37. Vezi și traducerea acestei lucrări în limba germană de Hildegard Beer, *Die Sprache der Thrako-Daker*, București, 1969; Idem, *Ilirii. Istoria, limba, onomastica, romantizarea*, București, 1969; Idem, *Etimologii trace. Nume de persoane și locuri*, Seria I, București, 1957; Idem, *Thracica. Note onomastice. I—II*, București, 1936; Cluj, 1939; Idem, *Onomasticon Dacias*, Sibiu, 1943; Idem, *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, Cluj, 1944—1948, p. 61—139; Idem, Granița etnică între traci și iliri, Sibiu, 1943; C. Poghire (București), *Sur les éléments du substrat roumain*, în «Dacoromania», 1 (1973), p. 197—209; Italo Ronea (Bonn), *Presunti o probabili iranensi nell'onomastica daco-getica secondo la Geografia di Tolomeo*, în «Dacoromania», 1 (1973), p. 237—251; Eugène Lozovan, *Villes, campagnes et routes de la Romanie Orientale*, la Fr. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, Bd. V, Berlin, 1962, p. 328; Diac. Prof. E. Vasilescu, *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 4, p. 634—650; J. Coman, *Zalmozis. Un grand problème gète*, Bucarest, 1939; Dimiter Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* (Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung, XIV), Wien, 1957; Idem, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, Sofia, 1952; Vladimir Gheorghiev, *Trakijskijat ezık* (La langue thrace), Sofia, 1957; Idem, *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, Roma, 1966, p. 125, ș. u.; C. I. Kațarov, D. Decel ș. a., *Izvori za starata istoria i geografija na Trakija i Makedonija* (Izvoarele pentru vechea istorie și geografie a Traciei și Macedoniei), Sofia, 1949.

7. E. Lozovan, *Byzance et la romanité scythique*, la Fr. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, Bd. II, Berlin, 1960, p. 197—224. Idem, *Aux origines du christianisme daco-scythique*, Bd. IV, Berlin, 1962, p. 146—165; Idem, *Willes, campagnes et routes de la Romanie Orientale*, Bd. V, Berlin, 1962, p. 327—362; Max Vasmer, *Die Iranier in Südrussland*, Leipzig, 1923; Idem, *Iranisches aus Südrussland*, în «Streiberg Festgabe», Leipzig, 1924, p. 367—375; G. Devoto, *Origini indo-europee*, Firenze, 1962; K. Kretschmer, *Scythas*, în «Paulys-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft», Zweite Reihe, R-S, Ed. II, Stuttgart, 1921, col. 923—942; Antoine Meillet, *Les dialectes indo-européens*, 2-e éd., Paris, 1922.

8. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, trad. cit., cartea VI, 20, p. 353. 9. *Ibidem*, Predoslovie, p. 25.

Pe parcursul lucrării, el revine de mai multe ori asupra originii latine a românilor, afirmând cu tărie: «Acestia dară mai suspomeniți și în toată lumea cu nume nemuritoriu vestiți romani (...) sînt moșii și strămoșii noștri, a moldovenilor, a muntenilor, ardelenilor și a tuturor oriunde se află a românilor precum și singur numele cel de moșie ne arată (români chemîndu-ne) și limba cea părintească (careia din cea romanească sau latinească iaste, nebiruit martur ni iaste)»¹⁰.

Într-un alt pasaj, Cantemir precizează și mai clar ținuturile pe unde s-au răspîndit românii, iar în legătură cu răspîndirea lor la sudul și la nordul Dunării expune opinia sa despre originea și vechimea creștinismului lor, spunînd: «Toate mărturiile istoricilor ... dovedesc precum Dachia a fost de la Traian împărat cu cetățeni și slujitori vechi romani descălecată și decia precum aciași romani să fie moșii, strămoșii românilor, carii și astăzi în părțile Dachii lăcuitori să află, adecă moldoveanii, muntenii, maramureșanii (ardelenii), românii de peste Dunăre și coșovlahii din țara grecească, căci toate aceste năroade dintr-aceiași romani ai lui Traian să fie (sînt), nu numai limba și graiul, ce și a tuturor vreamilor istorii mărtuniesc»¹¹.

Cantemir este adeptul părerii că împăratul Traian a colonizat Dacia nord-dunăreană a lui Decebal cu coloniști aduși din Roma și din Italia, afirmînd astfel: «Românii din Dachia și tot neamul lor oriunde se află să fie (sînt) adevărat romani, pe carii Ulpie Traian de la Roma și din toată Italia aducîndu-i, i-au așezat prin toată Dachia și încă și în Misia (Moesia-Bulgaria de azi) și aceiași romani să fie lăcuit (au locuit) necurmat într-însa, precum și pînă astăzi lăcuiesc»¹².

Cercetările istorice de după Cantemir, au stabilit însă că împăratul Traian nu a adus coloniști din Roma și din Italia, cum afirmă Cantemir, ci din provinciile de răsărit ale Imperiului roman, îndeosebi traci și iliri romanizați, din provinciile sud-dunărene, panoni, apoi coloniști romanizați din Siria și provinciile Asiei Mici și ceva mai puțin din Galia, Spania și Bretania. Desigur, unii comandanți de legiuni și unii funcționari administrativi superiori puteau fi și din Italia, sau din provinciile interioare ale Imperiului roman. Veteranii și coloniștii care s-au stabilit în Dacia, deși veneau din diferite provincii ale Imperiului, vorbeau limba latină pe care au impus-o geto-dacilor prin superioritatea culturii și civilizației și pe calea relațiilor administrative, militare, culturale și economice. Geto-dacii au rămas pe loc și au primit romanizarea. «Romanizarea nu este un fapt de rasă, afirmă cu dreptate istoricul P. P. Panaitescu, ci de cultură; ea a însemnat adoptarea limbii și culturii latine de băștinași, iar popoarele romanice sînt popoare de limbă, nu de rasă romană, care de altfel nici nu a existat. Cetățenii, veteranii și cu atît mai mult nobilii nu au fost decît un ferment al romanizării, baza poporului o formează băștinașii romanizați»¹³. Sîntem, de altfel, singurul popor descendent al romanilor care am păstrat pînă azi numele lor.

Cantemir cunoaște că în timpul împăratului Aurelian (270—275), o parte din populația romană, ostașii, funcționarii și pătura înstărită a ei, au părăsit Dacia Traiană și au fost așezați în sudul Dunării, în Dacia Aureliană, în anul 274, scriînd: «Românii de la Traian împărat în Dachia puși și așezați, mai pre urmă Avrelie împărat iarăși

10. *Ibidem*, cartea II. 1. p. 12; Vezi și II, 12. p. 106.

11. *Ibidem*, cartea III. 16. p. 153. 12. *Ibidem*, cartea III. 2. p. 111.

13. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 24. Vezi și Șt. Ștefănescu, *Originea, continuitatea și unitatea poporului român în concepția lui Dimitrie Cantemir*, în «Stud. i. Revistă de istorie», 26 (1973), nr. 5, p. 915—921.

să-i fi trecut (i-a trecut) peste Dunăre în Misiia (Moesia), la câțiva istorici ... pomenită o aflăm»¹⁴.

Cantemir se ocupă de problema originii și vechimii creștinismului la români în chip special în *Descriptio Moldaviae*, partea a III-a, intitulată *Despre starea bisericească și literară a Moldovei*, îndeosebi în capitolul I din partea a III-a intitulat *Despre religia moldovenilor*, precum și în unele capitole din scrierea *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*.

El începe cu afirmația că nu se cunoaște religia geto-dacilor, înainte de primirea creștinismului, deși autorii greci și latini ne-au lăsat prețioase mărturii din care s-o putem deduce și cunoaște. «Din pricina nepăsării strămoșilor noștri, zice Cantemir, nu știm ce religie au avut vechii locuitorii ai Moldovei, mai înainte ca soarele dreptății (Hristos) să fi răsărit prin părțile noastre. Dacă totuși credem că dacii se trag din sciți — părere împărtășită de toți istoricii pe care-i cunoaștem —, ne va fi permis poate să bănuim, printr-o presupunere care nu are nimic absurd, că ei s-au închinat aceluiași forțe divine la care cronicile rușilor ne spun că s-au închinat celelalte neamuri scitice»¹⁵.

Cantemir crede că religia creștină s-a introdus fără teama de a fi persecutată, în cele două Dacii, Dacia sud-dunăreană sau Aureliană și Dacia nord-dunăreană sau Carpatică, în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306—337), spunind: «Dar când anume credințele păgânești au încetat în Moldova și când acest neam a primit legea lui Hristos, nu se poate dovedi prin nici un fel de mărturie sigure ale istoricilor, dar este de admis că cultul public al religiei creștine n-a fost introdus în Dacia decât în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306—337), căci actele sinodului întrunit la Sardica dovedesc că în timpul lui Constanțiu (337—361), fiul lui Constantin cel Mare, ambele Dacii și-au avut episcopii lor, chiar dacă mulți (geto-daci) poate au urmat steagul lui Hristos cu mult mai înainte, pătrunși de cuvântările martirilor stropite cu sîngele lor»¹⁶.

După cum se vede, Cantemir nu exclude părerea ca unii misionari creștini să fi făcut misiune în cele două Dacii, sud-dunăreană și nord-dunăreană, chiar înaintea domniei lui Constantin cel Mare, convertind pe unii dintre geto-daci, când afirmă: «Mulți (geto-daci) poate au urmat steagul lui Hristos cu mult mai înainte, pătrunși de cuvântările martirilor stropite cu sîngele lor»¹⁷.

Se știe că creștinismul a devenit religie permisă (religio licita) în Imperiul roman în urma edictului de la Milan, publicat în ianuarie 313 de Constantin cel Mare și de cumnatul său Liciniu (308—324). În acest timp, Dacia nord-dunăreană nu mai făcea parte din Imperiul roman, deoarece Aurelian părăsise Dacia, în 274, mutînd armata, funcționarii și oamenii mai înstăriți în sudul Dunării, în Dacia Aureliană. Din 383, Dacia Aureliană a fost împărțită în provinciile: Dacia Ripensis (Mălueroasă, întrucît se întindea de-a lungul țărmlui Dunării) și Dacia Mediterranea (Interioară), avînd reședința la Sardica sau Serdica (Sofia).

Creștini izolați puteau exista totuși și în Dacia Carpatică, fără teama de a fi persecutați, ca în Imperiul roman, pînă la edictul de la Milan, din 313.

Cînd e vorba să se precizeze însă unde trebuie localizată Dacia Mediterranea, în capitala căreia, Sardica, s-a ținut sinodul din 343—344, și Dacia Ripensis, urmînd pe geograful și istoricul german Philippus Cluverius sau Gluverius (Cluver, 1580—

14. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, trad. cit., cartea III, p. 150.

15. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 337.

16. *Ibidem*, p. 337—338.

17. *Ibidem*, p. 338.

1623)¹⁸ și pe Abraam Ortelius (Oertel sau Ortell, 1527—1598), geograful regelui Filip al II-lea al Spaniei (1527—1598), supranumit Ptolomeul secolului al XV-lea, Cantemir comite unele erori geografice și istorice. El a confundat Dacia Ripensis, din sudul Dunării, corespunzătoare Serbiei de est și Bulgariei de vest de azi, cu regiunea care începe de la rful Tisa pe lângă malul Dunării, încadrând în ea regiunea Timișoarei, cu aproape jumătate din Țara Muntenească.

În Dacia nord-dunăreană (Traiană) intra, după Cantemir, cea mai mare parte din Muntenia, cu regiunea din jurul Brașovului, Moldova și Basarabia, iar Dacia Mediterranea (Interioară), cu reședința la Sardica (Sofia), din sudul Dunării, a confundat-o cu țara Ardealului. El afirmă textual: «Romani au împărțit Dacia în trei părți, adică Măluroasă (Ripensis), Muntoasă (Dacia Traiană) și de Mijloc (Dacia Mediterranea). Deci cea Măluroasă (precum Ortelie în cea veche a Dachii geografie arată) au fost începând din Tisa și s-au fost trăgând pe lângă malul Dunării (despre care și numele au luat) pînă unde dă apa Oltului în Dunăre : care loc cuprinde acum olatul Timișvarului, cu mai jumătate din Țara Muntenească ... Iar cea Muntoasă cuprindea Muntenia, regiunea din jurul Brașovului, Moldova și Basarabia. Iar cea din mijloc Dachie (Dacia Mediterranea) iaste țara Ardealului, pe care pentru aceea au numit-o Mediterranea, adică din mijlocul pămîntului, căci depărtată de Dunăre fiind, cu munții Carpatici, ca cu o coroană sau ca un brâu se încinge»¹⁹.

Urmînd apoi pe istoricul și umanistul italian Antonius Bonfinius (1427—1502), Cantemir vine cu alte precizări referitoare la sinodul de la Sardica, pe care-l datează greșit în 347, și la cele două Dacii, pe care le localizează din nou eronat, afirmînd următoarele: «În soborul care s-a ținut la Sardica, în 347, după Teodoret istoricul, erau doi arhiepiscopi a două părți a Dachii ... Acest nume, a doia Dachii, sau poate să se înțeleagă țara de peste Tisa în sus, pe Dunăre, căreia cești mai de curînd istorici grecești îi zic Panodachia, adică Dachia de Sus, sau altă Dachia episcop să se fi chemat atunci episcopul romanilor de peste Dunăre, pre care, zice Bonfin (Bonfinius), că trecînd Aurelian pre romanii din Dachia în Misia (Moesia), să o fi chemat Dachia. Ce aceasta, ori cum s-ar înțelege, gîlceavă nu clătim, fiind îndestulați cu aceasta numai să se dovedească, precum sub Constans (337—350), Dachia, sau una sau două au fost, nu numai între provinciile romanești (latinești) să se fi numărat, ce încă și păstori bisericești să fi avut și de pre aceale vremi, precum supt cel romanesc (latinesc), așa supt cel creștinesc stiaș să se fi știut»²⁰.

În cazul acesta, ar urma ca Sardica (Sofia), reședința Daciei Mediterranea, din sudul Dunării, unde s-a ținut Sinodul din 343—344, să fie situată undeva în Transilvania, iar «cei doi arhiepiscopi a două părți a Dachii», despre care face amintire Cantemir, să fi fost arhiepiscopii celor două Dacii, dintre care una, Dacia Mediterranea, aflătoare, după părerea sa, în Transilvania, fapt geografic și istoric eronat, care

18. Philippus Cluverius, *Introductionis in universam geographiam tam veterem quam novam*, libri sex, Leyda, 1629; altă ediție, Leyda, 1641, p. 242—243; P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viața și opera*, București, 1938, p. 242—245; Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Trad. Gh. Guțu, p. 346, n. 1.

19. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei româno-moldo-vlahilor*, ed. cit., Cartea I, 3, p. 69. Vezi și cartea IV, 12, p. 281, unde Cantemir afirmă din nou » «Dachia Mediterranie, care este Ardealul».

20. *Ibidem*, cartea III, 8, p. 250—251. A. Bonfinius, *Historia Pannonica sive Hungaricarum rerum Decades IV et Dimidia*, Coloniae Agrippinae, 1690.

diminuează intrucitva din valoarea științifică a lucrării *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*.

Cantemir vorbește desigur și despre o Dacie sud-dunăreană, urmînd de astă dată pe istoricul și umanistul italian Antonius Bonfinius, înființată de împăratul Aurelian pentru romanii pe care i-a trecut, după părăsirea Daciei, în 274, în sudul Dunării și i-a așezat în Moesia. Există, zice Cantemir și un «episcop al romanilor de peste Dunăre»²¹, pe care nu-l confundă cu vreunul din «cei doi arhiepiscopi»²², care au participat la «soborul de la Sardica», greșit datat de el în 347, ci lasă să se înțeleagă că acesta a trăit pe timpul împăratului Constans (337—350), fiul lui Constantin cel Mare, care a stăpînit Iliricul și jumătatea occidentală a Imperiului roman.

Cantemir își dă seama de aceste dificultăți și confuzii, dar pe el îl interesează să argumenteze îndeosebi că creștinarea geto-daco-romanilor din sudul și de la nordul Dunării s-a făcut concomitent cu romanizarea lor, spunînd lămurit: «Ce aceasta, onicum s-ar înțelege, gilceavă nu clătim, fiind îndestulați cu aceasta numai să se dovedească, precum sub Constans, Dachia, sau una sau două au fost, nu numai între provinciile romanești (latinești) să se fi numărat, ce încă și păstori bisericești să fi avut și de pre aceale vremi, precum supt cel romanesc (latinesc), așa supt cel creștinesc stiaș să se fi știut»²³.

În timpul nostru, cercetările istorice referitoare la pătrunderea creștinismului la geto-daco-romanii de la sudul și nordul Dunării au înregistrat mari progrese. Se poate afirma cu certitudine că creștinarea geto-daco-romanilor nord-dunăreni, s-a făcut în legătură directă cu creștinarea traco-geto-romanilor sud-dunăreni, care au început să îmbrățișeze creștinismului începînd cu secolul al II-lea d. Hr. Datorită prediciei Sf. Apostol Andrei, care a făcut misiune, după tradiție, în Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea) și prediciei Sfîntului Apostol Pavel, a colaboratorilor săi și a urmașilor acestora, creștinismul a pătruns din Macedonia, la nord, în Tracia, Iliria și Moesia. Atît de mult a progresat pătrunderea creștinismului în provinciile romane sud-dunărene, încît la începutul secolului al IV-lea, deci înainte de sinodul de la Sardica din 343—344, de care amintește și Cantemir, cunoaștem în aceste părți mai mulți episcopi care au participat la Sinodul I Ecumenic sau au fost martirizați²⁴ și numeroși creștini care au suferit ca martiri în cetățile Sciției Mici: Tomis, Durostorum

21. *Ibidem*, cartea III, 8, p. 251. 22. *Ibidem*, p. 250.

23. *Ibidem*, p. 251. Despre modul cum trebuie înțeleasă părăsirea Daciei de către împăratul Aurelian, vezi noile studii: Vladimir Iliescu, *Die Räumung Dakiens und die Bevölkerung nördlich der Donau im Lichte der Schriftquellen*, în «Dacoromania», 1 (1973), p. 5—28; Idem, *Părăsirea Daciei în lumina izvoarelor literare*, în «Studii și cercetări de Istorie-veche», 22 (1971), p. 425—442; Andrei Bodor, *Emperor Aurelian and the abandonment of Dacia*, în rev. cit., p. 29—40; Radu Vulpe, *Considerations historiques autour de l'évacuation de la Dacie par Aurélian*, rev. cit., p. 42—51; Em. Popescu, *Die Kontinuität im Lichte der epigraphischen Entdeckungen*, rev. cit., p. 69—77.

24. Vezi în această privință: *Passio Sancti Iraenei* (+ 6 aprilie 304), ed. Rudolf Knopf-Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen, 1929, p. 103—106, text latin; *Bibliotheca hagiographica Graeca*, ed. Fr. Halkin, 3-e ed., t. II, Bruxelles, 1957, p. 41; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, opera et studio H. Delehaye, aug. 23, în *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxellis, 1902, col. 917, text grec prescurtat; vezi și p. 640, 914—915, rînd 59, aug. 22; *Acta Sanctorum*, t. IX, Martii, t. III, Parisii et Romae, 1865, p. 554—555; Hieronymus, *Martyrologium Hieronymianum*, ed. J. B. de Rossi-L. Duchesne, în *Acta Sanctorum Novembris*, t. II, pars prior, Bruxellis, 1894, p. 40. Sfîntul Irineu de Sirmium este amintit și în actele Sfîntului Pollion, t. II, pars posterior, Bruxelles, 1931, p. 171; J. Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, în «Orientalia Christiana Periodica», t. XIII, Roma, 1947, nr. 3—4, p. 669—674; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 266—316; Hen. Gelzer — H. Hilgenfeld-Otto Cuntz, *Patrum Nicaenorum*

(Silistra), Axiopolis (Cernavodă), Dinogetia (Biseriçuța-Garvăn), Noviodunum (Isaccea), Halmyris (Cetatea Zaporojenilor)²⁵, sau în cetățile de pe valea Dunării din provinciile sud-dunărene ale Imperiului roman la: Sirmium (Mătrovița), Singidunum (Belgrad), Cibalae (Vincovți) și alte localități mai depărtate²⁶.

Creștinismul a făcut progrese atât de mari în provinciile sud-dunărene ale Imperiului roman, încît la Sinodul din Sardica din 343—344 aceste provincii au fost reprezentate de un mare număr de episcopi sud-dunăreni și ilirieni²⁷. Dacă Dimitrie

nomina, latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice. Index Patrum Nicaenorum restitutus, Lipsiae, 1890, p. LXIV și 56. Numele episcopilor Protogenes de Sardica, Dacus de Scupi și Pistus de Marcianopolis se află între semnăturile episcopilor de la Sinodul I de la Niceea din 325. Vezi: H. Gelzer — H. Hilgenfeld — O. Cuntz, *op. cit.*, p. 50—53, 55 și 69—70; Ernest Honigmann, *Une liste inédite des Pères de Nicée*, în «Byzantion» t. XX (1950). *Actes du VII-e Congrès des études byzantines*, Bruxelles, 1948, t. II, p. 63—71; Idem, *The original Lists of members of the Council of Nicaea, the robber-synod and the Council of Chalcedon*, în «Byzantion», t. V (1942—1943), 1, p. 20—80; Idem, *La liste originale des Pères de Nicée. A propos de l'évêché de «Sodoma» en Arabie*, în «Byzantion», XIV, (1939), 1, p. 17—76; Idem, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, în «Byzantion», XI (1936), 2, p. 429—449; Ed. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel* în «Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München», Philos. hist. Abt., Neue Folge, Heft XIII, München, 1937, p. 1—90; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 270—271; Idem, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 178, nota 91; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 143, 156, 160, 164 și 214.

25. H. Delehaye, *Les martyrs Epichtète et Astion*, în «Bulletin de la Section historique de l'Académie Roumaine», t. XIV (1920), p. 1—5; R. Netzhammer, *Epiktet und Astion, dio-klettantische Märtyrer am Donaudelta*, Zug, 1936, p. 3—22; Ch. Auner, *Dobrogea*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, 1, Paris, 1920, col. 1237—1238; Radu Vulpe, Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, București, 1968, p. 380; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 119; H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în «Analecta Bollandiana», t. XXXI (1912), fasc. II—III, p. 258—274; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 110—120; Victor H. Baumann, *Bazilica cu «martyricon» din epoca romanității Iuzii, descoperită la Niculișel (jud. Tulcea)*, în «Buletinul monumentelor istorice», 1972, nr. 2, p. 17—26; Idem, *Considerații preliminare asupra bazilicii creștine din satul Niculișel, în «Pontica»*, V (1972), p. 547—564; Idem, *Nouveaux témoignages chrétiens sur le limes nord-scythique: la basilique à martyrium de basse époque romaine découverte à Niculișel (dep. de Tulcea)*, în «Dacia», XVI (1972), p. 189—202; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Martiri creștini de la Niculișel, descoperiți în 1971*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 3—5, p. 464—471; I. Barnea, *Martyrion-ul de la Niculișel*, ibidem, nr. 1—2, p. 218—228; Diac. P. I. David, *Primii martiri creștini cunoscuți pe teritoriul Patriei noastre*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 277—281; P. Șt. Năsturel, *Quatre martyrs de Noviodunum (Scythie Mineure)*, în «Analecta Bollandiana», 91 (1973), p. 5—8; P. Diaconu, *Despre data pătimirii lui Zoticos, Attalos, Kamasis și Philippos*, în «Studii și cercetări de istorie veche», 24 (1973), nr. 4, p. 633—641; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918, p. 15—18; 22—23; 122—138; Idem, *Die christlichen Märtyrer am Ister*. Extras din vol. Omagial Gr. Antipa, București, 1938, p. 1—14; C. Auner, *op. cit.*, col. 1236—1240. Radu Vulpe, Ion Barnea, *Romanii la Dunărea de Jos*, p. 378—381; Pr. Prof. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXXVIII (1969), nr. 9—10, p. 966—1026.

26. Pentru martiri de la Sirmium și din jur, dintre anii 304—306, vezi Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358*, p. 260—370, cu bogate indicații bibliografice; Pr. Prof. Nicolae M. Popescu, *Viața Sfîntului Montanus presbiterul din Singidunum — un preot daco-roman*, în lucrarea *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 6—10. Furio Lenzl, *Introduzione del cristianesimo nell'Illirico*, Firenze, 1908; Balduin Saria, *Die Christianisierung des Donauraumes*, in Völker und Kulturen Südosteuropas, München, 1959, p. 18—23.

27. Pentru numele episcopilor sud-dunăreni și ilirieni, participanți la Sinodul din Sardica, a se vedea: *Concilium Sardicense. Nomina episcoporum*, ed. Cuthbertus Hamilton Turner, în «Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima», t. I, fasc. II, pars III, Oxonii,

Cantemir ar fi putul cunoaște actele Sinodului I Ecumenic de la Niceea, din 325 și ale sinodului de la Sardica din 343—344, desigur că el ne-ar fi dat informații mai precise despre vechimea și pătrunderea creștinismului la geto-daco-romani, dar nu le-a avut la îndemână la Dimitrovka, în Rusia.

Cantemir amintește în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor* despre pătrunderea creștinismului la goți, în secolul al IV-lea, fără să arate în ce măsură populația geto-daco-romană, care, îmbrățișind creștinismul și aflându-se în curs de romanizare, a contribuit la creștinarea vizigoților și ostrogoților. În legătură cu creștinarea goților, Cantemir amintește de episcopul lor, Ulfila (Wulfila), care a îmbrățișat arianismul²³, dar nu amintește nimic despre traducerea Bibliei în limba gotă, făcută pentru goții creștini de episcopul lor Ulfila, nici despre martiriul Sfântului Sava Gotul, înecat la 12 aprilie 372 în riul Buzău și nici despre alți numeroși martiri goți care au pățimit pentru credința în Hristos pe teritoriul țării noastre, a căror amintire, ne-a păstrat-o pînă azi calendarul got²⁰.

130, p. 555—560; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florentiae, 1759; Paris—Leipzig, 1901, col. 43—51; Catalogus alfabeticus Patrum Sardicensium ex monumentis contextus. Textul grec al Scrisorii Sinodului din Sardica adresată tuturor episcopilor s-a păstrat de Sfântul Atanasie (+ 373), în lucrarea sa, *Apologia contra arienilor*, 44—50, P. G., XXV, 324—341 și la Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 8 ed. Parmentier, *Theodorets Kirchengeschichte*, în «Die grichischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte», Band 44, Berlin, 1954, p. 101—119. Se găsește de asemenea la Mansi, *op. cit.*, t. III, 57—69, text grec și latin, precum în colecția alexandrină a diaconului Teodosie, la Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1210—1217. Vezi de asemenea textul latin în *Ad opera S. Leonis Magni appendix*, P. L., LXI, 840—850 și Cassiodorus, *Historia tripartita*. P. L., LXIX, 968—974. Vezi alte izvoare și studii la Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343—344...*, p. 157—182, îndeosebi notele 46—73.

28. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei româno-moldo-vlahilor*, cartea IV, 3, ed. cit., p. 226—264.

29. Vezi *Martirul Sfântului Sava Gotul*, în limba greacă, la Hippolyte Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în «Analecta Bollandiana» XXXI (Bruxelles, 1912), Fasc. II și III, p. 216—221. Vezi și *Martyrs de l'Eglise de Gothie*, loc. cit., p. 274—291; R. Knopf—G. Grüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3-e Aufl., Tübingen, 1922, p. 119—124; Vezi trad. latină de Fr. Zinus, în *Acta martyrum*, Ratisbonae, 1859, p. 617—620.

Pentru traducerea în limba română vezi: Pr. Conf. Ștefan C. Alexe, *1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 5—6, p. 556—568. Textul traducerii la p. 557—560; Pr. Prof. Vasile Sibiescu, *Sfântul Sava «Gotul». La 1600 de ani de la mucenicia sa*, în «Glasul Bisericii», XXXI (1972), nr. 3—4, p. 335—388. Traducerea la p. 385—388. În *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II, București, 1970, p. 710—715, sint traduse fragmente din cap. I, III, IV, VI, VII, VIII.

Pentru deosebirea dintre Sfântul Sava Gotul și Sfântul Sava Stratilatul, a se vedea Enrica Follieri, *Saba Goto e Saba Stratelata*, în «Analecta Bollandiana», LXXX (1962), p. 249—307.

Pentru creștinarea goților vezi și studiile: Pr. Prof. Mircea Păcuraru, *Creștinismul daco-roman în nordul Dunării în secolul IV. La 1600 de ani de la moartea Sf. Sava Gotul*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1972), nr. 3—4, p. 191—200; Pr. Prof. I. Ionescu, *Pomenirea Sfântului Martir Sava Gotul*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 180—193; Arhim. Epifanie Norocel, *1600 de ani de la moartea martirică a Sfântului Sava Gotul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVIII (1972), nr. 3—4, p. 146—158; E. A. Thompson, *The early Germans*, Oxford, 1968. Idem, *Christianity and the Northern Barbarian. The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963, p. 56—78; Idem, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford, 1966.

Pentru alți martiri goți și Calendarul got, în afară de studiile indicate, să se vadă: J. Mansion, *A propos des chrétiens de Gothie*, în «Analecta Bollandiana», XLVI (1928), fasc. III și IV, p. 365—366; Idem, *Les origines du christianisme chez les Gothes*, în loc. cit., XXXIII (1914), fasc. I, p. 5—30. Chap. III, p. 20—30: *Le Calendrier gothique*; H. Achelis *Der älteste deutsche Kalender*, în «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», Bd. I (1900), p. 309—373. Alte numere se găsesc în lucrările citate și la J. Zeiller, *op. cit.*, p. 407—518. *Martyres Gothorum Ecclesiae*, în *Fontes historiae Dacoromanae*, t. II, p. 726—727.

Pentru dovedirea latinității limbii române și a cuvintelor creștine latine care au pătruns în ea, Cantemir citează în capitolul *Despre limba moldovenilor*, din lucrarea *Descrierea Moldovei*, unele cuvinte latine de mare circulație în limba română, ca : *incipio* (încep), *albus* (alb), *civitas* (cetate), *dominus* (domn), *mensa* (masă), *verbum* (vorba), *caput* (cap), *venatio* (vînat), *homo* (om), *scamnum* (scaun), *vas* (vas), *serpens* (șarpe), *canis* (ciine), *mulier* (mujere), *gallina* (găină) ș.a., dar numai două cuvinte din vocabularul creștin : *dominus* (domn, Domnul), și «Dumnezeu», din *Domine Deus*, ceea ce este foarte puțin³⁰.

Cantemir recunoaște însă că și vechea populație geto-dacă a avut un rol însemnat în formarea limbii române, spunînd următoarele : «Dealminteri, este de observat că în limba locuitorilor Moldovei sînt cîteva cuvinte care, fiind necunoscute altă limbii latine cît și celorlalte limbi ale neamurilor vecine, cred, poate nu fără motiv, că sînt rămase din limba vechii Dacii»³¹. Nu există însă nici o probă că vreun termen de origină geto-dacă să fi pătruns ca termen creștin și să se fi menținut în limba română.

După Cantemir, credința Răsăritului creștin este foarte veche la româno-moldovlahi. «Moldovenii, zice Cantemir, se țin strîns de Biserica răsăriteană». «Astăzi tot poporul mărturisește legea creștină și se ține de Biserica răsăriteană. În nici un articol de credință el nu înclină spre alte erezii, nu lasă la o parte nimic din cele ce această credință îi poruncește și nu face nimic din cele ce ea oprește»³². Cantemir știe că credința Apusului nu se deosebea de credința Răsăritului, pentru că aceeași credință «a stăpînit în vremile de demult și în apus și că deci Occidentul și nu Orientul s-a abătut în decursul timpului de la adevărata credință a lui Hristos»³³. De aceea, în Moldova, afirmă Cantemir, «nu s-a văzut niciodată vreun eretic sau vreo erezie și cu altă mai puțin nu s-a putut dezvolta, probabil fiindcă acest neam n-a vrut să știe de teologia scolastică și de alte meșteșugiri sofistice ale dialecticilor, ci a crezut că vorbele simple ale Evangheliei și învățătura Sfinților Părinți sînt de ajuns, chiar și fără școală, spre mîntuirea sufletului»³⁴.

Cantemir are cuvinte foarte aspre la adresa romano-catolicilor, pentru faptul că s-au depărtat de Biserica Răsăritului, Biserica cea adevărată a lui Hristos, pe care ei o denigrează³⁵.

Dimitrie Cantemir aduce apoi diferite alte mărturii din practicarea cultului, în-deosebi a sfintej liturghii, spre a dovedi vechimea creștinismului la români și legăturile lui neîntrerupte cu Biserica Răsăritului. «*Simbolul credinței* îl rostesc la slujbă

Pentru episcopul Ulfila, vezi *Epistola episcopului Auxentius de Durostor, de fide, vita et obitu Ulfilae*, în «*Fontes Historiae Dacoromanae*», t. II, p. 110—111 ; Fr. Kauffman, *Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae* în «*Zusammenhang der Disertatio Maximini contra Ambrosium*» (Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte. Texte, I), Strasbourg, 1899, p. 75—76 ; Prof. Iorgu Stoian, *Auxentius episcop arian de Durostor*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LVI (1938), nr. 7—8, p. 329—345 ; B. Capelle, *La lettre d'Aurence sur Ulfila*, în «*Revue Bénédictine*», XXXIV (1922), p. 224—233. E. K. Chrisos (Tesalonic), *Gothia Romana, zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jahrhundert*, în «*Dacoromania*», 1 (1973), p. 52—64. Karl Kurt Klein, *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar. in Geschichtswirklichkeit und Glaubenswahrung*. Festschrift für Bischof D. Dr. h. c. Friedrich Müller, Stuttgart, 1967, p. 84—107 ; Idem, *Germanen in Südosteuropa* in «*Wölker und Kulturen Südosteuropas*», München, 1959, p. 32—56, mai ales p. 37—51 ; I. D. C. Coterlan, *Dacoromania Germanica. Probleme istoriografice. Contribuții la istoria teritoriilor carpato-danubiene între secolele III și VII*, Madrid, 1955.

30. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 363—367 ; Ștefan Glosu, *Dimitrie Cantemir. Studiu lingvistic*, București, 1973.

31. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 365.

32. *Ibidem*, p. 339.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

simpliciu, așa cum a fost conceput de Sfinții Părinți ai sinodului de la Niceea și resping adaosul papistănesc «și de la Fiul». Despre purcederea Duhului Sfânt cred întocmai ceea ce spune Sfântul Ioan Evanghelistul prin cuvintele lui Hristos. Și precum nu vor să primească purcederea «de la Fiul», adăogînd ceva la cuvintele Sfintei Scripturi, tot așa nu folosesc la slujbe nici formula introdusă de Palamas (1296—1359) «numai de la Tatăl»³⁶.

Cantemir trece apoi la cele șapte Taine, spunînd că locuitorii Moldovei «recunosc șapte Sfinte Taine și fac liturghia după tipicul Sfinților Părinți Vasile cel Mare și Ioan Hrisostomul. La aceasta folosesc pline dospită și se împărtășesc sub amîndouă formele (cu pline și vin)»³⁷.

Trecînd apoi la cinstirea icoanelor și la cultul sfinților, Cantemir afirmă că moldovenii «cinstesc sfintele icoane, nu cioplite, ci zugrăvite, dar închinăciunea nu se adresează decît ființei divine. Cred că Sfinții n-au ajuns încă la fericirea desăvîrșită, ci o așteaptă împreună cu Pavel în ziua aceea, adică la judecata de apoi, că în vremea aceasta nădejdea tare și încrederea într-însa le umple sufletele și le dă o bucurie negrăită, pînă într-atît încît, după vrednicia lor, nimic nu le lipsește. Nu recunosc purgatoriul, dar zic că păcatele ușoare se iartă și după moarte prin rugăciunile Bisericii și prin pomeni»³⁸.

După aceasta, Cantemir trece la citirea Sfintei Scripturi, spunînd : «Moldovenii admit și citesc în biserică Sfînta Scriptură, în traducerea celor șaptezeci (Septuaginta), respingînd Vulgata și toate celelalte traduceri»³⁹.

Cît privește practicarea postului, care s-a păstrat de la începuturile creștinismului, după exemplul Domnului Hristos care a postit patruzeci de zile, Cantemir spune astfel despre moldoveni : «Pe lingă că țin post în zilele de miercuri și vineri, mai postesc de patru ori pe an la intervale hotărîte ; în postul cel mare de patruzeci de zile și în primele zile ale lui august, închinat Fecioarei Maria, se abțin și de la pește. Sînt unii care, stăpîniți de o prea mare superstiție, nu se hrănesc cu carne nici luna și țin și alte posturi, de pildă ale Sfinților Atanasie, Grigorie și Dumitru, ba unele femei, chiar dacă nu îmbracă haina monahală, totuși, printr-o juruință de bunăvoie, nu se ating de carne toată viața»⁴⁰.

Cantemir a consemnat și unele practici vechi păgîne, unele zeități și unele farmece păgînești foarte vechi, care se trag de la daci sau de la romani, scriînd astfel : «Pe lingă aceasta, poporul de jos, ca în cele mai multe ținuturi pe care o învățătură mai aleasă nu le-a luminat încă, este și în Moldova aplecat spre superstiții și nu s-a curățit încă așa de bine de întinarea de alădată, încît să nu pomenească în cîntecele și litaniiile lor la nunți, la înmormîntări și la anumite date ale anului unele nume necunoscute, care amintesc cultul străvechi al Daciei. Așa sînt Lado și Mano, Zîna, Drăgaica, Doina, Hevile, Stahia, Dracul în Vale, Ursitele, Frumosele, Sînzienele, Joimăritele, Păpălugă, Chiraleisa, Colinda, Turca, Zburătorul, Miază-Noapte,

36. *Ibidem*. Cuvintele Mîntuitorului, necitate de Cantemir, sînt acestea : «Iar cînd va veni Mîngietorul (Duhul Sfînt), pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται va mărturisii despre Mine» (Ioan XV, 26). Despre Sf. Grigorie Palama, vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palamas. Cu trei tratate traduse*, Sibiu, 1938.

37. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 339.

38. *Ibidem*, p. 339—341

39. *Ibidem*, p. 341. *Septuaginta* a fost tradusă în sec. III—II î. d. Hr., la Alexandria, începînd din timpul regelui Ptolomeu II Filadelful (285—247). *Vulgata* este traducerea Sfintei Scripturi în limba latină, după Septuaginta, făcută de Fer. Ieronim (†420), între anii 390—410.

40. *Ibidem*, p. 341.

Striga, Tricolici, Legătura, Dezlegătura, Farmec, Descintec, Vergelat și altele de acest fel»⁴¹.

Interesantă este, fără îndoială, informația lui Cantemir că în Moldova s-a folosit în scris alfabetul latin, pînă la sinodul de la Florența (1439), afirmind următoarele: «Înainte de conciliul de la Florența, după exemplul celorlalte neamuri ale căror limbi provin din vorbirea romanilor, moldovenii se foloseau de caractere latine»⁴².

În continuare, Dimitrie Cantemir afirmă că mitropolitul Teoctist al Moldovei a îndemnat pe Alexandru cel Bun să înlocuiască literele latine cu cele slavone.

Desigur, Cantemir greșește, mai întîi, cînd datează sinodul unionist de la Florența (1439), în timpul lui Alexandru cel Bun (1400—1432), deoarece se știe că acesta murise de 1 ianuarie 1432. În timpul sinodului de la Ferrara-Florența (1438—1439), domneau împreună în Moldova de Sus și de Jos cei doi fii ai lui Alexandru cel Bun, Ilieș și Ștefan (1432—1443), care au trimis la acest sinod o delegație bisericească compusă din mitropolitul Damian al Moldovei (1437 — noiembrie 1447), trimis în Moldova de la Constantinopol, protopopul Constantin și boierul Neagoe. Ajunsă la Constantinopol, delegația Bisericii Moldovei s-a încadrat în marea delegație bizantină condusă de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul (1423—1448) și de patriarhul ecumenic Iosif al II-lea (1416—1439). Mitropolitul Damian al Moldovei, grec de neam, s-a alăturat majorității clericilor greci favorabili unirii cu latinii și a semnat actul de unire cu Biserica Romei, a cărei proclamare oficială s-a făcut luni 6 iulie 1439, în catedrala Santa Maria del Fiore din Florența, în timpul papei Eugeniu al IV-lea⁴³.

Trebuie să luăm în considerație apoi că nu mitropolitul Teoctist al Moldovei (1451—18 noiembrie 1477) putea sfătui pe Alexandru cel Bun să înlăture literele latine din scris și să le înlocuiască cu cele slavone, pentru faptul că el n-a păstrorit în timpul lui Alexandru cel Bun, ci mult mai tîrziu, între anii 1451—1477, fiind sfetnicul cel mai prețuit și apropiat al lui Ștefan cel Mare (1457—1504).

După Cantemir, înlocuirea literelor latine cu cele slavone a constituit o cauză de înapoiere culturală a Moldovei, «o barbarie», cum se exprimă el, pentru faptul că el cunoștea marile progrese culturale și științifice făcute în timpul său de Europa Occidentală, progrese mult apreciate de țarul Petru cel Mare (1682—1725), care a depus eforturi uriașe pentru europeanizarea Rusiei de atunci⁴⁴.

41. *Ibidem*. Vezi explicațiile și semnificațiile acestor zeități și practici păgânești, făcute de traducătorul lucrării *Descriptio Moldaviae*, C. Măciucă, p. 221—225, în note. Trad. Gh. Guțu, note, p. 340—345.

42. *Ibidem*, p. 371 : *Despre literele moldovenilor*, P. P. Panaitescu, op. cit., p. 24 ; Ilie Minea, *Dimitrie Cantemir*, p. 337. Sublinierea ne aparține.

43. *Note sur les signataires Grecs du décret d'union de Florence*, la Gennadios Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. L. Petit — X. A. Siderides — M. Jugie, t. III, Paris, 1930, p. 195 ; *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiastique de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438—1439)*, ed. V. Laurent, Paris, 1971, p. 162, 184, 302, 356, 406 ; J. Gill, *Le Concile de Florence*, Paris-Turnai, 1964, p. 86, n. 3, 219, 228, 235, 351. În limba engleză a apărut sub titlul : *The Council of Florence*, Cambridge, 1959 ; Idem, *Personalities of the Council of Florence and other essays*, Oxford, 1964 ; Pr. Prof. Ioan Râmureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 71—109, aici p. 78—79 ; Ilie Remus, *Mitropolitul Damian la Sinodul din Florența*, în «Revista Istorică», XV (1929), p. 61—66 ; Gruia, *Moldova la sinodul de unire din Florența 1439. Contribuțiuni nouă*, în «Revista Teologică», XI (1921), nr. 1—3, p. 57—71 ; C. Auner, *La Moldavie au concile de Florence*, în «Echos d'Orient», VII (1904), nr. 49, p. 321—328 ; nr. 50, p. 5—12 ; nr. 51, p. 72—77 ; nr. 52, p. 129—137 și în limba română în «Revista Catolică», IV (1915), nr. 1, p. 272—285 ; nr. 3, p. 379—408 ; nr. 4, p. 552—565.

44. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 271. Pentru bibliografia din limba română referitoare la relațiile lui Dimitrie Cantemir cu țarul Petru cel Mare, vezi

Încă din tinerețe, Cantemir se lepădase de haina culturii slavone. Învățând și scriind latinește, revenind la tradiția și glorioasa moștenire culturală lăsată de romani în Dacia. Este în afară de orice îndoială că, înainte de introducerea alfabetului slavon, românii au folosit alfabetul latin. Desigur, considerațiile lui Cantemir referitoare la utilizarea alfabetului latin în Moldova, pînă la sinodul de la Florența (1439), meriță toată atenția specialiștilor. Știm însă că limba slavă are origini mult mai vechi în țările române, care nu pot fi explicate numai prin introducerea ei după conciliul de la Florența și prin fenomenele culturale din Moldova, deoarece o găsim folosită, atît în Țara Românească cît și în Transilvania și Moldova, începînd cu secolul al X-lea.

În continuarea informațiilor despre Biserica Moldovei din *Descrierea Moldovei*, Cantemir arată că cea mai mare răspundere pentru bunăstarea Bisericii moldovene o are, potrivit cu cea mai veche tradiție a Bisericii Răsăritului, mitropolitul Moldovei, spunînd: «Calea duhovnicească de a conduce sufletele la cer a fost încredințată Mitropolitului, care, ca un păstor credincios și ca un slujitor neadormit al Domnului, cercetează bisericile de sub ascultarea lui, le dă episcopi, fără multă carte într-adevăr, dar plini de Duhul Sfînt, și nu nesocotește nimic din ceea ce vede că poate fi hrana și mîntuirea oilor sale»⁴⁵.

După cum spune Cantemir, domnul Moldovei avea, de asemenea, un rol important în supravegherea Bisericii Moldovei. «Trebile din afară, zice Cantemir, ale Bisericii Moldovei sînt în seama domnitorului însuși; el veghează cu rîvnă și cu grijă ca atît faptele cît și învățăturile date de clerici să corespundă preceptelor credinței ortodoxe; ca nimeni dintre ei să nu se abată din calea adevărului și, îmbrăcat în piele de oaie, să ascundă în sinea lui inimă de lup, ca păstorul să nu-și părăsească turma și să fie pricină de scandal prin exemple rele»⁴⁶.

Se remarcă în spusile lui Cantemir referitoare la «privegherea din afară», pe care o exercită domnul Moldovei asupra Bisericii, vechea tradiție a Bisericii Răsăritene, inaugurată de împăratul Constantin cel Mare care se socotea și el «episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii — Ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθισταμένος ἐπίσκοπος»⁴⁷. Această tradiție confirmă raporturile de colaborare armonioasă pe care le-a avut totdeauna atît Biserica Moldovei cît și Biserica din Țara Românească cu domnii și conducătorii politici ai celor două țări române în decursul timpului.

*

C. Șerban, *Pierre le Grand dans l'histoire roumaine*, în «Revue roumaine d'histoire», XI (1972), nr. 5, p. 889—896. Idem, *Démètre Cantemir dans l'histoire roumaine et étrangère*, ibidem XII (1973), nr. 5, p. 919—945; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 197—201; Idem, *Caracterele specifice ale literaturii slavo-române*, în «Romanoslovica», IX (1963), p. 267—351; Cantemir Dimitrie (1673—1723). *Bibliografie întocmită cu ocazia sărbătoririi a 300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, Iași, 1973; *Dimitrie Cantemir — domnitor român și savant de renume mondială*. *Bibliografie colectivă de Mariana Jora*, București, 1973.

45. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. cit., p. 351. 46. *Ibidem*.

47. Eusebiu de Cezareea, *Viața fericitului Constantin*, IV, 24, ed. Ivar A. Heikel, *Über das Leben Constantins*, în «Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte», Band 7, Leipzig, 1902, p. 128. O bibliografie bogată despre Constantin cel Mare este indicată la Pr. Prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31, îndeosebi p. 14—19, nota 2.

Din cele arătate rezultă că, după opinia lui Dimitrie Cantemir, creștinismul a pătruns la geto-daco-romani de la sudul și nordul Dunării în timpul lui Constantin cel Mare (306—337) și al fiilor săi Constantiu (337—361) și Constans (337—350). Creștini izolați au pătruns desigur la nordul Dunării și înainte de Constantin cel Mare. Datorită misionarilor veniți din provinciile creștine ale Asiei Mici, din Macedonia, Tracia, precum și din provinciile romane sud-dunărene, unii geto-daco-romani din Dacia Carpatică au putut să îmbrățișeze credința creștină chiar și înainte de Constantin cel Mare, având mai ales în vedere că la nordul marelui fluviu creștinii nu erau alți de urmăriți ca în Imperiul roman.

Creștinismul s-a dezvoltat la geto-daco-romani de la nordul Dunării în legătură directă cu episcopatele romane din sudul Dunării, a căror existență se constată încă de la începutul secolului al IV-lea. Unii episcopi romani din provinciile sud-dunărene ale imperiului sînt cunoscuți din actele Sinodului I de la Niceea, din 325, iar alții, mult mai numeroși, din actele Sinodului de la Sardica, din 343—344, acte pe care Cantemir nu le-a avut la îndemînă, ci amintește numai de doi episcopi care au participat la Sinodul din Sardica.

Misionarii care au răspîndit creștinismul la geto-daco-romani au predicat în limba latină, nu greacă, cum se constată după numărul important de cuvinte creștine de origine latină, care fac parte pînă azi din fondul principal de cuvinte al limbii române.

Pînă la Marea Schismă din 16 iulie 1054, credința a fost una și aceeași în Biserica Răsăritului și Biserica Apusului, formînd împreună o singură Biserică universală. După despărțirea din 1054, româno-moldo-vlahii au rămas credincioși vechii credințe a Bisericii universale, una și nedespărțită, respingînd inovațiile dogmatice, cultice și disciplinare-canonice introduse după 1054 de Biserica Romano-Catolică. Credincioșii noștri păstrează pînă azi vechea credință a Bisericii Răsăritului, așa cum a lăsat-o Domnul Hristos și Sfinții săi Apostoli, fără știrbire și adăogire, făcînd parte din marea familie a Bisericii Ortodoxe.



IRONIA BIBLICĂ ȘI MORALA IRONIEI

Prezența ironiei în Sfânta Scriptură este semnul că atitudinea ironică, susceptibilă de multiple clasificări, are și un anume aspect teologic și moralizator. Sfânta Scriptură este monumentul unic în care sînt exprimate modalitățile umane de a percepe și înțelege lumea, sufletul și Revelația. Laolaltă cu dogmele, Sfânta Scriptură cuprinde formele esențiale ale artelor, ale filozofiei. Fără să fie un tratat de estetică, de stilistică, de logică sau de retorică, de poezie sau de metafizică, Sfânta Scriptură cuprinde paradigme pentru discipline spirituale și umaniste. În Sfânta Scriptură ca nicăieri într-alte părți, găsim gîndirea vie, orientată divin, de-a lungul labirintului de erori la care este expus spiritul în călătoria lui temporală de-a lungul labirintului vieții. Sfânta Scriptură este «oglină» creștinului, o oglindă miraculoasă, care-ți arată într-o lumină necrutătoare nu numai viața ci simultan descoperă toate tainele inimii și toate faptele sale. Ea se substituie conștiinței clare și chiar se identifică cu aceasta, arătînd că Dumnezeu știe tot și că privește de sus cu o îngăduință infinită; iar încercarea noastră de a ne ascunde este și vinovată și de prisos. Cînd Domnul întrebă pe Cain: «Unde-i Abel, fratele tău?», Cain, care își ucisese fratele, răspunde mai întîi cu o minciună: «Nu știu!». Crima și minciuna sînt strîns unite, merg mîna în mîna, iar după minciună, o ironie la forma interogativă: «Au doară eu sînt păzitorul fratelui meu?» (Facere IV, 9; Cf. Ioan VIII, 44).

Acest scurt dialog ne dezvăluie esența ironiei. Ironia este conștiința clară a ceea ce știe celălalt și o atitudine de superioritate față de neștiința lui. Întrebarea Domnului este numai o aluzie tristă, dar din care se vede că știe tot, pe cînd răspunsul lui Cain, complet inadecvat, este o eludare stîngace, care vrea să se întemeieze pe o presupusă ignoranță a Domnului și pe o presupusă lipsă de răspundere a lui (Cain) față de soarta fratelui său. Cain vrea să sublinieze abil, cu prefăcută nevinovăție, că lui nu i-a fost încredințată soarta fratelui său și că deci întrebarea Domnului e fără obiect. Răspuns orgolios și cu aparențele unui fals triumf.

Este, evident, o ironie elementară care ține de cunoaștere, în care sînt implicate deopotrivă și nivelul ontic și nivelul gnoseologic, fără nici o disociere a structurilor și fără nici o preocupare artistică. Este ironia blindă și integral morală, care include nemijlocit expresia artistică, așa ca în atitudinea Domnului și în ironia elaborată a lui Cain, tristă și prea crudă ca să mai poată fi comică¹.

1. Ironia este, în general, considerată ca o modalitate a comicului alături de umor, satiră, sarcasm, ris, ridicol.

Biserica are o atitudine rezervată față de fenomenul comic și chiar față de ceea ce s-a numit «umorul sfinților». În special cu privire la ris Sfînta Scriptură, Sfinții Părinți, asceții și monahii sînt deosebit de severi. S-a pus întrebarea dacă Mintuitorul a ris — risul fiind, după Aristotel, caracteristica omului: «animalul care ride». După scrisoarea lui Lentulus «Mintuitorul n-a ris niciodată». Cf. Fr. Jansen, *Jésus a-t-il rit?*, în «Nouv. Revue Théol.», Louvain, 1929, nr. 56, p. 353; Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul mediu latin* — trad. de Ad. Armbruster, Edit. Univers, București, 1970, p. 181 și capitolul *Biserica și risul* p. 482—503. «Cei care nu rid» (ἀγέλαστοι) sînt, după aceștia, cei desăvîrșiți.

Ironia este un complex fenomen intelectual pe care evoluția culturii l-a adâncit și amplificat. Pentru înțelegerea acestui fenomen și mai ales pentru a întrezări raportul subtil în care se află cu morala, e necesar să urmărim această evoluție progresivă, care culminează cu cultura epocii noastre, o cultură profund ironică, tocmai pentru că această epocă este atât de inteligentă. Și orice inteligență este ironică sau predispusă pentru ironie.

Ce este ironia ?

Este o întrebare la care nu se poate răspunde decât căutând să aflăm mai întâi ce a fost ironia și apoi cum a devenit un rafinat procedeu al spiritului.

Etimologic εἶρων² este cel care întreabă, iar εἰρωνεία este întrebarea pe care el o pune prefăcându-se că nu știe, deși știe prea bine din capul locului. Ironia socratică era tocmai această voită simulare a ignoranței. «Știu că nu știu nimic» spunea Socrate, cu o disimulată autoironie.

Pe Socrate l-au stîrnit «aporile» sofistilor și arta lor de a minui antilogiile, de a descoperi opoziții la orice teză sau ipoteză dată, scoțind la iveală cu dibăcie antinomiile și contradicțiile. În felul acesta toate valorile absolute deveneau relative, toate normele se pulverizau și nu mai era posibilă nici o certitudine.

Socrate a văzut că tot răul provine din cauză că omul nu-și cunoaște adevăratele legi ale gândirii, nu stăpânește adevărurile fundamentale care nu permit nici o abatere și nici un fel de echivoc sau paradox, ca paradoxul mincinosului, cu care jonglău sofistii. Omul nu se cunoaște pe sine și nu știe ce e permis și nepermis, ce e bine și ce e rău.

De aceea Socrate își însușește enigma Pitiei : «cunoaște-te pe tine însuși» (γνώθι σεαυτόν) din care își face principiul fundamental al gândirii sale. «Scopul lui este ca omul să se cunoască bine pentru ca să se poarte bine. El urmărește o înțelepciune pur omenescă proporțională cu puterea noastră mărginită, nu o înțelepciune absolută și o știință universală și absolută, despre care declară ironic : «regret că n-o înțeleg» (Apol. 20 C). «Cunoaște-ți limitele, ferește-te de ὕβρις (orgoliu nemăsurat), lipsa de măsură, care este izvorul tuturor relelor, căci omul, asemenea înțelepților indieni, ajunge să se creadă că e Dumnezeu și astfel își atrage pedeapsa lui Nemesis, care pedepsește pe omul orgolios, necumpătat și infumurat. Pe Alcibiade îl sfătuiește să creadă că ceva se întâmplă numai «dacă vrea Dumnezeu» (ἐάν θεός ἐθέλη) (Alcib. 135. C—D; Theet. 151 D)³.

Ca un «lăune»⁴ care înțeapă și trezește spiritele, ca un priceput obstetrician care conduce o naștere, Socrate ațîță spiritele cu împunsăturile lui, le trezește interesul pentru adevăr, bine și frumos și maieutica lui, practică ca o obstetrică intelectuală, dă naștere unei adevărate beții dialectice, care tulbură adînc Atena. Pe la

2. Cel care pune întrebări viclene, este viclean ca o vulpe sau innoadă curse, pune lațuri (εἶρων = a pune laț la git, a împleti lațuri).

3. Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, Ed. Flammarion, Paris, 1955, p. 134 și 162—163. Cf. nota 81, vol. cit., p. 627 : *Socrate și gândirea indiană : a se cunoaște, întru Dumnezeu, nu a se crede Dumnezeu*. Studiile lui Godel (1953) arată cit de diferit este preceptul socratic de *atman* pe care Upanișadele îl concep ca identificarea eului cu Dumnezeu. Cf. nota 32 p. 627 : «ironia socratică este perfect definită în *Banchetul* (216—218) de către Alcibiade : «Toată viața lui printre oameni (Socrate) și-o petrece făcînd pe naivul și pe copilărosul. Așa încît obișnuitul său fel de a se purta era o formă de ignoranță, care îngăduia să reducă la absurd tezele adversarilor».

4. Socrate mărturisea că «zeii l-au alipit de Atenieni ca să le dea pînteni ca un tăun, care înțeapă și îndeamnă calul» (Apol. 30 C).

răspîntii și în pietele publice lumea nu discută altceva decît ideile sprintene și întrăripate ale «aporilor» socratice, cu care acesta i-a înfrînt pe sofisti.

Socrate însă este în istoria gîndirii descoperitorul moralei, ca știință a binelui și inițiatorul filozofiei conceptelor. Socrate a observat cel dintîi că știința morală se înlemeiază pe concepte universale metodic stabilite. Iar învățămîntul lui constă în a examina și a verifica nu concepte, ci oameni reali, ca să-i aducă la conștiința a ceea ce sînt ei înșiși, la viața morală. În dialogurile platonice el experimentează această metodă. *Charmide* este un model de tînar rezervat și Socrate îi arată că nu știe ce e rezerva și cumpătarea; *Laches* și *Nicias* sînt viteji, dar nu știu ce e curajul, *Euthyphron* este pios ca un sfînt, dar nu știe ce este evlavie. Socrate urmărește ca ei să devină conștienți de ei înșiși; «ironia lui constă în a dovedi că această sarcină este grea și că greșesc dacă socotesc că se cunosc pe ei înșiși; învățătura lui e ... că această sarcină este necesară, căci nimeni nu e rău fiindcă vrea să fie rău, și orice rău se trage dintr-o ignoranță de sine care se socoate drept știință»⁵. Nimeni nu face rău cu deplină știință, ci fiindcă nu știe ce e bine.

Trebuie să avem în vedere că pentru cei vechi, care identifică cunoașterea binelui cu virtutea, știința morală este condiția indispensabilă și îndestulătoare a moralității. Ei aveau despre știință o concepție mult mai cuprinzătoare, cu un sens mai larg: «a ști meseria de cizmar, zicea Socrate, nu înseamnă doar să cunoști anumite procedee de lucru, ci a ști să faci tu însuți pantofii». Știința morală a lor era o îmbinare între principiile teoretice și realizarea lor în aplicarea practică. Și în sensul acesta ei sînt de înțeles.

Sau dacă înțelegem prin știința morală o iluminare a sufletului asupra splendorii ideale a binelui, de care sufletul nu se mai poate despărți, pentru că toate celelalte sînt palide față de acest ideal, de asemenea ei ar fi de înțeles, dar condiția reală, actuală, a vieții umane este alta. Omul real este altul. Sfîntul Apostol Pavel, inspirat psiholog, a intuit profund dualitatea tragică a firii omenești (Rom. VII, 14—20).

Simpla cunoaștere a idealului moral, singură ideea de bine, nu duce la realizarea moralei. Marii teoreticieni ai moralei nu trăiesc după ideile morale. Trebuie să-l luăm pe om așa cum este, cu dispozițiile lui afective și voluntare, cu pasiunile și slăbiciunile lui, pe care alte energii le pot călăuzi, energii care se oglindesc în sufletul lui, dar nu-și au izvorul în om; în om ele își află numai corespondențe și potențialități.

Ironia socratică, detașată de acțiunea personală a lui Socrate și de mișcarea de gîndire inițiată de el, considerată în ea însăși ca metodă euristică, poate să apară ca un joc facil care din punct de vedere strict filozofic mai mult distruge decît construiește. Este o ingenioasă lecție de prudență și de modestie, «dar care compromite filozofia, care propune neputința omului fără să impună puterea lui Dumnezeu». Ea poate fi luată drept o scuză a nepriceperii și o satisfacție a leneșilor. Înțeleasă astfel, ironia socratică este departe de umilinta creștină și pascaliană, «care rodește fără să se laude»⁶.

Kierkegaard are dreptate cînd socotește că ironia socratică este unul din motivele majore ale condamnării sale. Această ironie pune prea multe lucruri la îndoială — fie ei oameni, colectivități, poeți, filozofi sau zei — prezentîndu-se astfel ca un refuz

5. Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Ed. Alcan, Paris, 1935, p. 93—96.

6. H. Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, P. U. F., Paris, 1961, pentru cuvîntul ironie.

de a participa la ordinea publică. Cetatea și ordinea publică detestă în mod natural ironia, constată Kierkegaard (*Der Begriff der Ironie*), însă acest portret este, după J. Maritain, un portret «fals». «Socrate, scrie Maritain, n-a fost un ironist în sensul kierkegaardian. Când Kierkegaard declară că desfătarea ironistului ar fi cea mai goală de conținut, că totuși această plăcere subiectivă e mai importantă, aceasta îl desfigurează pe Socrate. Socrate, folosind apropierea neprevăzute și respingerile neîntrerupte ale ironiei, nu susține o desfătare a subiectivității conștiente de zădărnicia lumii cunoașterii obiective și ușurată de orice nădejde de a cuceri rațional ființa lucrărilor. altfel spus, o victorie împotriva lui Hegel cu ajutorul negativității hegeliene însăși. Ironia sa totuși ocrotea ceva, dar ceva cu totul deosebit, rod al unei experiențe profunde și încomunicabile»⁷.

Ironia socratică era mijlocul defensiv al moralei sale, el apăra o morală la nivelul omului vremii sale cu mijloacele pe care lipsurile inerente i le puneau la îndemână. I-a trezit pe oameni la conștiința de sine și aceasta i-a făcut scrupuloși, nemulțumiți, bănuitori, îndoielnici, pentru că de îndată ce au încercat să se definească pe ei înșiși au constatat că nu mai sînt ce credeau că sînt. «...Socrate a murit și totuși moartea lui a rămas vie printre oameni; Socrate învie în inimile noastre, căci nimeni nu se poate apăra de muștrările conștiinței...»⁸.

Moartea sa a devenit un simbol exaltant, o enigmă și un scandal, o continuă muștrare de la Platon și Aristotel, pînă la Schelling, Hegel, Kierkegaard sau Nietzsche. o enigmă indescifrabilă, care ne îndreptățește să vedem în el deopotrivă un Socrate precreeștin, Socrate dionisiac, Socrate plebeu⁹.

Platon a făcut din Socrate protagonistul *Dialogurilor* sale și astfel l-a încredințat posterității în plină vervă, într-un dialog permanent, peste secole, cu toate generațiile. Este cel mai înalt omagiu adus dascălului său și în același timp forma sub care Socrate poate fi mai veridic cunoscut și totdeauna actual.

Platon însuși, preocupat de realități ideale, prea metoda maestrului și folosește ironia socratică (Parmenide) cînd își asumă doctrina acestuia ca adevărată, dar după aceea, cu o simulată seriozitate, o reduce la absurd, «realizînd pe calea ironiei socratice, amuzantă și jucăușă, două lucruri deodată: să fie și instructiv, educativ, παιδεία dar și voios, παιδιά ceea ce mai tîrziu se va numi o știință veselă» (Nietzsche).

Aristotel, deși predispus spre ironie¹⁰, n-a practicat-o ca Socrate și nici măcar cu rezerva elegantă a maestrului său, Platon. Pentru el, ironia este o figură retorică,

7. J. Maritain, *La philosophie morale*, ed. Gallimard, Paris, 1961, p. 20—21. Cf. René Le Senne, *Traité de morale générale* — ed. 4. P. U. F., 1961.

8. V. Jankélévitch. *L'ironie*, Alean, Paris, 1936, p. 5—6.

9. Asupra ironiei socratice, în afară de lucrarea amintită a lui S. A. Kierkegaard, *Der Begriff der Ironie*, Berlin, 1929: cf. Janké (*Das Wesen der Ironie*, 1929), pe care n-am avut-o la îndemînă și A. J. Festugière, *Socrate*, Ed. Flammarion, Paris, 1938.

10. «Ca înfățișare, Aristotel nu era eroul grec pe care ni-l închipuim cu ușurință privind statuia antică. Era, se spune, de statură mijlocie, avea o voce stinsă, ochii mici, membrele slabe, gura ironică». Cu puțin înainte de moartea lui Alexandru Macedon, partidul naționalist, condus încă de Demostene, l-a acuzat ipocrit, ca și pe Socrate, că are o credință falsă într-un zeu care nu cunoaște lumea, că nu crede în eficacitatea rugăciunii și că este trădător. Indiferent față de un martiriu inutil, ca cel al lui Socrate, s-a exilat de bună voie la proprietatea sa din Chalcis, în Eubeeea, «pentru ca atenienii să nu mai comită o a doua crimă împotriva filozofiei». Vezi Charles Lalo, *Aristotele*, Ed. Mollotée, Paris, 1938, p. 8—9. Această ultimă mărturisire (a murit în anul următor, 322) este dovadă că mînuia strălucit și ironia.

ceva asemenea glumei : «Gluma însăși, scrie Aristotel, nu este chiar fără folos în discuțiile pe care le susținem, și Gorgias nu greșea când spunea că trebuie să combatem argumentele serioase ale adversarilor prin glume și glumele lor prin argumente serioase ... Ironia are ceva mai nobil decât bufoneria ; căci una este o satisfacție pe care ne-o acordăm nouă înșine ; bufonul însă nu se gîndește decît la plăcerea altora»¹¹. Ca figură retorică ironia este «denumirea lucrurilor prin contrariile lor». Teofrast, succesorul lui Aristotel la Liceu și legatarul său, a moștenit, desigur nu numai biblioteca, ci și opera, și doctrina. La Teofrast, în *Caracterele* sale aflăm că ironia este acea figură retorică, acel fel de a vorbi «care exprimă contrariul celor semnificate de vorbe», un fel de fanfaronadă, în care dacă lăudărosul vrea să pară mai mult de cît este, dă prilej ironistului să-l micșoreze, observă Aristotel (*Elica Nic.* IV, 13, 1127 b. 27). Amîndoi însă greșesc față de adevăr, numai că unul merită să fie mai aspru pedepsit decît celălalt. În timp ce lăudărosul răstălmăcește și acționează stupid, Aristotel pretinde ca «ironicul» să procedeze delicat, cu farmec, să nu refuze o anume grație, presupunînd că nu e un grosolan sau un neîndeminatic. Cel mai bun lucru este, după Stagirit, să rămînem strict în limitele adevărului și să nu ne discredităm superioritatea morală pentru o ironie amabilă. Chiar dacă el consideră că ironia nu e atît de condamnată ca fanfaronada, ironicul i se cere o comportare nobilă, μεγαλοφύλια o nobilă mărinimie¹².

Ar putea să mai fie menționat dintre latini Cicero. — după care s-a spus că urmează «somnia medievala»¹³. Este o generalizare grabită și oarecum excesivă.

Este adevărat că religia creștină nu prea e favorabilă ironiei, mai ales că în primele secole creștine entuziasmul religios nu se putea acomoda ușor cu acest gen de comic în care omul este disprețuit și ridiculizat. Iubirea creștină a aproapelui cu toate lipsurile și metehnele lui, iubirea dușmanilor, iertarea, mila, fraternitatea, erau simțăminte necunoscute sufletului antic și ele nu se puteau împăca ușor cu egoismul rece și cu cruzimea ascunsă a ironiei. Într-o pagină densă și citată des, Harnak descrie creștinismul astfel : «Ce bogăție, ce plinătate !... Fiecare parte alcătuitoare pare cea mai importantă, ca să nu mai vorbim de importanța întregului ! Creștinismul este propovăduirea lui Dumnezeu-Tatăl Atotputernicul, a Fiului Său Hristos-Domnul, și a Învierii. Este Evanghelia Mîntuitorului și a izbăvirii, a mîntuirii și a unei noi creații, este vestirea îndumnezeirii omului. Este Evanghelia iubirii și a faptelor milostive. Este religia duhului și a puterii, a seriozității morale și a sfințeniei. Este religia autorității și a credinței absolute, dar este și religia rațiunii și a cunoașterii și mai este încă o religie a sfințelor taine. Este vestirea nașterii unui popor nou care preexista încă de la începuturi. Este religia unei cărți sfinte. Tot ce se numește religie el are cu prisosință și este, în același timp, tot ce se numește religie»¹⁴.

Miraculoasa putere a creștinismului primar era conștiința că lumea trăiește în nemijlocita prezență a Domnului Iisus, cel înviat : «Domnul este aproape» (Filip. IV, 5). Trup și Sînge, în Biserica Sa, este «fratele» cel Mare, cu care creștinul se leagă

11. Aristote, *Rhétorique d'Aristote avec la Rhétorique à Alexandre et un appendice sur l'enthymème*, vol. II, trad. de J. Barthelemy Saint Hilaire, Edit. Librairie philosophique de Lagrange, 1870, cartea III. cap. X'III, 10. Pasaj incomplet : ironia, în original : «(ironia) are ceva mai independent, mai liber și mai demn de un om liber». Distincția între ironie și bufonerie este foarte delicată și justă.

12. M. Wittmann, *Die Etik des Aristoteles Verlag, G. J. Manz, Regensburg, 1920, p. 204—205.*

13. Cuvîntul ironie în *Encyclopédie Larousse*, vol. VI, 1962.

14. *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1906, p. 261.

în Biserica Lui, ca într-o familie duhovnicească și cu care se identifică: *christianus alter Christus*. Vechile «aporii» ale gândirii și complicatele întrebări despre înțeleșurile vieții, așa cum sînt dezbătute în sistemele filozofice ale lui Platon sau Aristotel, ale stoicilor și ale scepticilor, au dispărut pentru gîndirea creștină. Revelația creștină descoperă sublimul vieții evlavioase în forma cea mai simplă a lui Dumnezeu-Omul. Este o viață plină de lumină mare, plină de avînt sacru și de forță religioasă. Mădular al Trupului Domnului Hristos, creștinul devine el însuși o biserică, «un templu al Duhului Sfînt» în care trăiește Hristos și în care și el (creștinul) trăiește prin Hristos. Sfîntul Apostol Pavel precizează amănunțit marea schimbare petrecută în viața creștinilor, după ce s-au botezat (I Cor. VI, 9—20).

Creștinismul imprimă vieții sensul grav al sfințeniei¹⁵. Viața nu e simplă și spontană expansiune, ea este încărcată de grele responsabilități, este «calea cea strîmă», «drumul Crucii», dar singurul drum al vieții celei adevărate pe care se poate înălța personalitatea umană. De aceea viața zilnică a creștinilor se desfășoară într-un atît de ireductibil contrast cu viața zilnică a păgînilor.

Viața anticilor era o intensă rețea de ceremonii publice și religioase, de spectacole teatrale, de jocuri și întreceri sportive în stadioane, de lupte de gladiatori în circuri, de variate socoteli financiare, de procese și adunări în care se vorbea mult, de discursuri în senat, de petreceri și banchete, de jertfe solemne, toate impregnate de un senzualism ostentativ și de o imoralitate respingătoare. Idealul omului antic, chiar al celui mai înțelept, era un himeric *carpe diem*.

Creștinii au fost atrași de latura tragică a vieții. Pentru ei, se împlineau sub ochii lor spusele Mîntuitorului în marea Sa cuvîntare eshatologică (Matei XXV, 35—46). Persecuțiile se succedau și viața de la o zi la alta devenise o tortură. Perspectiva muceniciei se întindea ca o umbră a Golgotei peste traiul lor. Fiecare creștin își ducea cu bărbăție crucea și aceasta îi înfrătea încă o dată, pentru că îi pregătea să vadă în suferința celuiilalt pe însuși Domnul Iisus și ceea ce făceau, făceau ca pentru El. Operele lor de caritate au stîrnit admirația, iar eroismul divin al martirilor a învins tragismul. Imperativul creștin era un ineluctabil *carpe vitam aeternam*.

Firește că într-un astfel de climat de o atît de adîncă seriozitate, ironia nu-și poate afla locul. Ironia din Sfînta Scriptură, cartea creștinismului primar, are un aspect special, care se caracterizează mai precis după ce vom cunoaște mai de aproape evoluția istorică a ironiei, formele ei mai subtile și mai acide.

Dar chiar dacă n-a cultivat ironia și spiritul epigramatic, creștinismul n-a fost scutit de ironii. Duhul ironiei este totdeauna treaz, n-a dormit nici în Evul mediu, în această «noapte» a inteligenței, luminată cu oapte.

Adversarii creștinismului primar și-au irosit multe săgeți ironice împotriva Întemeietorului creștinătății și împotriva Bisericii Sale. Fronton, Lucian de Samosata, Celsus, Crescens, Porfir au furnizat lui Iulian Apostatul o întregă panoplie de astfel de săgeți veninoase, confecționate din materiale ușor friabile. În locul dialogului socratic, condus cu arță și distincție morală, sub influența cinicilor, apare diatriba ironică și apologia de propagandă militantă; în locul analizei ideilor apare apoftegma hirsută și agresivă, ca La Lucian, care, în locul ironiei dialectice, utilizează blasfemia și cele mai detestabile exagerări ale radicalismului moral.

Menționăm pe cei mai cunoscuți, pentru că «în timp ce imperiul se folosea de sabie împotriva creștinilor și literații se foloseau de pană», «cea mai mare parte din

15. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 487—489.

lucrările polemice au dispărut în urma edictului lui Teodosie al II-lea (445) prin care ordona să fie arse toate scrierile împotriva creștinilor»¹⁶.

Avem totuși în literatura creștină din primele secole unele scrieri revelatoare cu privire la natura și utilizarea ironiei de inspirație creștină. Așa ar fi, de pildă, controversa în legătură cu filozofia păgînă. S-au aliniat în această dispută două puncte de vedere diametral opuse: primul, respingerea de *plano* a filozofiei păgîne, pe care o socotea răspunzătoare de toate ereziiile și rătăcirile; al doilea, dimpotrivă, considera filozofia păgînă nu numai folositoare, ci chiar necesară.

În secolul al II-lea Tațian denunța erorile filozofilor vechi și le combătea, Atenagora însă le găsea ca fiind prefigurări prețioase. În secolul următor Ipolit, Epifaniu, Dionisie, ucenicul lui Origen și încă alții văd în filozofie izvorul ereziiilor, dar Clement de Alexandria, Iustin, Eusebiu de Cezareea, Origen văd în filozofie nu numai o comoară pentru îmbogățirea minții, ci o mină bogată de material apologetic.

Și unii și alții se puteau referi la Sfintul Apostol Pavel. Cei dintii, bunăoară, puteau arăta că scrie Sfintul Apostol: «*Iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune. Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru Iudei sminteală; pentru păgîni, nebunie*» (I Cor. I, 22—23). Filozofii păgîni «*învață tot timpul și nu pot ajunge niciodată la deplina cunoștință a adevărului*» (II Tim. III, 7) și de aceea «*luați aminte să nu vă iure cineva mințile cu filozofia*» (Colos. II, 8)¹⁷. Tertulian numea pe filozofi «*patriarhii ereziiilor*» (*De Anima, III*). Ceilalți se puteau prevala de aceeași autoritate apostolică: «*Trebuie să fie între voi și eresuri*» (I Cor. XI, 19). Cînd Petru Damian arunca formula disprețuitoare: «*nu e nevoie să aprinzi o biată candelă ca să vezi soarele*», i se putea răspunde: Soarele adevărului luminează pretutindeni, este Cuvîntul «*care luminează pe tot omul care vine în lume*».

Cînd Autolic, personajul unei scrieri a lui Teofil de Antiohia, întreabă pe Teofil: «*Arată-mi pe Dumnezeu Tău!*», Teofil răspunde scurt: «*Arată-mi omul tău, omul din tine!*» aluzie ironică la cuvîntul evanghelic: «*Fericiți cei curați cu inima că aceea vor vedea pe Dumnezeu*». Autolic, dacă ar fi fost curat, ar fi văzut pe Dumnezeu și n-ar mai fi pus întrebarea.

Opoziția împotriva filozofiei în această epocă devine totală și culminează cu Lactanțiu, care acuză filozofia de *impostură*: «*nefiind de la început, filozofia nu este adevărată înțelepciune. Adevărata înțelepciune a fost de la început. Grecii, necunoscînd adevărul Sfintei Scripturi, n-au știut că înțelepciunea s-a alterat*»¹⁸.

Disputa se încheie tîrziu. Raportul dintre filozofie și credință a fost secole de-a rîndul dezbătut ilustrînd genul de ironie practicat în controversele creștine. Este ironia care se ascunde discret, ironia constructivă, în oare nu triumfă insul, ci se impune adevărul. Acest pasaj de la Clement Alexandrinul, preludiu al finalului în dispută, este ca o ilustrație în text; «*Înainte de venirea Domnului, scrie el, filozofia era necesară grecilor, în justiție; acum, ea este folositoare pentru evlavie, și este o introducere necesară pentru cei care vin la credință pe calea raționamentului, Dumnezeu*

16. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I, Ed. Desclée et Cie, Paris, 1927, p. 94.

17. Ferd. Prat comentează textul acesta: «*Filozofia nu este aici studiul sau dragostea de înțelepciune, ci un ansamblu de reverii pe care șarlatanii din Colose îl împodobeau poate cu numirea de filozofie ca să vrăjească mulțimile, la care vorbele mari și răsunătoare se impun todeauna. Apostolul le dă pe față adevărul lor nume de înșelăciuni zadarnice*». *Le Théologie de St. Paul*, I 6 p. 393—394.

18. Pr. Prof. Ioan Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București, 1944, p. 110—111; cf. și p. 130, 189, 26—29, 55.

este izvorul oricărui adevăr, dar pentru unele (adevănruri), în mod principal, ca pentru Vechiul și Noul Testament, pe cînd pentru altele, pe cale de consecință, ca pentru cele care țin de filozofie. Totodată este foarte probabil ca Dumnezeu să fi dat El însuși filozofia grecilor așteptînd ca mai tîrziu să-i cheme (la Evanghelie). În sfîrșit, filozofia a slujit grecilor ca pedagog, în felul în care Legea a fost pedagog pentru iudei» (*Strom.* I, 4)¹⁹.

Este o replică polemică, la capătul unei controverse. Fiecare afirmație are aici un ascuțit împotriiva adversarilor, dar este așa de bine mascat, încît ironia devine impersonală. Punctul de vedere al lui Clement a triumfat, Biserica și l-a însușit, autorul însă nu apare ca să-și sărbătorească triumful și să jubileze ca ironicii antici. Pentru că, de fapt, victoria o repurtează adevărul, care nu aparține nici onora, nici altora și care e deopotrivă superior și la onora și altora.

Substanța și structura atitudinii ironice de inspirație creștină, blindă, smerită pînă la umilință în fața adevărului obiectiv, se deosebește radical de retorica satisfăcută, arogantă, privind disprețuitor de sus, din discursurile lui Libanius sau din pamfletele sentențioase ale lui Iulian Apostatul, care, în orgoliul său nemăsurat, crede că a lichidat creștinismul, scurt, în numai trei mișcări: «am citit, am înțeles, am condamnat» (ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων)²⁰.

Ironia și satira dobîndesc o mlădiere caldă de dojană înțelegătoare, de muștrare «pentru îndreptare» chiar la un scriitor atît de năvalnic și de artist ca Fericitul Ieronim. Portretele sale satirice sînt de o virulență extraordinară, încît s-a putut spune despre el că «are stofa unui Juvenal» (Labriolle). Dar oricît de acide sînt ironiile lui, scopul lor nu e să umilească și să strivească pe vinovat, ci să purifice, să spele petele, să îndrepte diformitățile, să salveze²¹. Ironia lui are altă sursă, altă natură și altă finalitate decît ironia păgînă. Este o ironie creatoare.

Scolastica n-a ignorat ironia și nici n-a disprețuit-o. Toma de Aquino o analizează pe îndelete, așa cum îi este obiceiul (II, II, 2. 113 a.1) urmînd de aproape *Etica Nicomahică* a lui Aristotel (cartea IV): «Ironia, prin care cineva se socotește mai prejos de meritele sale reale, nu este un păcat»²². Totuși ea este o formă de minciună. Este integrată în capitolul general despre minciună și înțeleasă ca falsă modestie²³.

19. Citat de A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, vol. I Edit. Aubier, Paris, 1941, p. 167.

20. Iulian Apostolul vorbea limba greacă și abia știa latinește. Se considera grec și ar fi putut fi un scriitor în această limbă. Cuvintele citate sînt conținutul laconic (păstiat după Cezar), al unui bilet pe care l-a trimis episcopilor ca să-și bată joc de literatura creștină. Amănuntul este revelator: și ironistul și ironia s-au prefăcut în pulbere, iar ridicolul pe care voia să-l arunce asupra «Galileeanului» se introduce și cade asupra Apostatului și-l sfîrîmă, făcînd din tragedia lui o tragicomedie, la care nici nu ne întristăm și nici nu putem rîde (cf. Matei XXI, 42—45).

Cf. Léonce de Grandmaison, *Jésus Christ*, Edit. Beauchesne, Paris 1931, vol. II, p. 141.

21. P. de Labriolle, *Historie de la littérature latine chrétienne*, Edit. Les Belles-Lettres, Paris, 1924, p. 467; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Edit. Institutului Biblic, — București, 1956, p. 241—244.

22. Toma D'Aquino urmează pe Quintilian care a tradus prin *dissimulatio*. La Bruyère, traducînd *Caracterele* lui Teofrast, păstrează sensul de disimulare, pe care îl are la Aristotel: «ironicii care se micșorează în vorbire pe sine se înfățișează ca oameni de moravuri fine» (*Etic. Nic. IV*, trad. rom., București, 1944, p. 145—147) de aceea are aci sensul de falsă modestie, umilință voită. Incît «ironia, per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum» este definită de tomiștili moderni ca «mendacium per defectum... minus malum quam jactantia». Cf. B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, vol. II, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1938, p. 864—868.

23. *Rime* CIII, 66—73.

Dante, în *Divina Comedie*, își realizează visul din tinerețe de a face din vers «cravașă și bici»²⁴. Ironia lui devine răzbunătoare și profetică. Ironia dobândește o nouă dimensiune spirituală, care poate surprinde la un bun creștin ca Dante, dar nu surprinde la un poet care se consideră trimis să ardă păcatele ca medicul plăgile. Și aceasta nu pentru că Dante n-ar fi iubit pe oameni. I-a iubit, dar nu din toată inima, ci mai degrabă cu mintea, i-a iubit intelectual, așa cum deducea din raționalismul scolastic. I-a iubit abstract, nu i-a iubit ca frați de singe și de destin, dar i-a iubit. Biciurile lui necruțătoare, asprele lui reproșuri, invectivele dure, arată tocmai sinceritatea dragostei sale și strădania lui neobosită de a-i ajuta, de a le face numai bine și de a-i îndruma pe căile mântuirii.

Rabelais a amplificat ironia, dându-i proporții de vastă satiră socială²⁵, în timp ce contemporanul său Erasm adâncea incizia satirică, purtând laserul ironiei în ordinea principiilor și-a instituțiilor²⁶. Este momentul în care ironia în pas de dans cutreieră lumea și amenință cu răsturnarea falselor așezări, când se arată «nebulia» războaielor, asociată cu alte multe nebunii.

Pascal ridică ironia la o treaptă de noblețe și de rafinament rămasă pînă astăzi unică și ca poziție morală și ca expresie artistică. Pascal îl privește pe om din două laturi deosebite: din perspectiva măreției omului și din perspectiva mizeriei umane, din perspectiva Creatorului și din aceea a finalității umane. Acesta este omul și Pascal se înduioșează de tragicul uman când cu greu își croiește drumul, detestă pe cei care privesc viața ca un divertisment și nu «aprobă» decît «pe cei care caută gemînd». Ironia lui fulgurantă scinteiază cînd descoperă contrastul dintre menirea ideală a creaturii și caricatura pe care creatura și-o face singură. Este adevărat că «ironia pascaliană, mortală pentru erori, vatămă oarecum și valorile adevărate, ofensează civilizația în unele din aspectele ei, nu prea ține să menajeze slava lui Dumnezeu în lucrurile Lui ... Dar ce sondaje în adîncimile omenești și creștine! Cît de departe sîntem de ușurătatea carteziană, în care tragicul creștin este așa de puțin simțit!»²⁷.

Secolul următor, al XVIII-lea, este secolul ironiei, atît în Franța (La Bruyère, Montesquieu, Voltaire), cît și în Anglia lui Swift și în Germania ironiei romantice.

Cu Swift ironia dobândește suprema ei aciditate corosivă. Țara oamenilor mici, Liliput, Anglia în miniatură, este plină de extreme absurdități: împăratul liliputanilor, doar cu o unghie mai înalt ca supușii săi, își spune cu mîndrie «stăpînul universului», al cărui cap atinge cerul. Cele două partide politice se deosebesc după tocurele pantofilor: tocure joase și înalte. Catolicii și protestanții, «capete teșite» și «capete luguiate», se deosebesc după felul în care sparg oul la masă: unii la capătul

24. Fr. De Sanctis, care analizează ironia dantescă, constată că această ironie nu produce «risul» sau că risul lui Dante e «amar», «de sub glumă răsare indignarea, și adeseori în mîna lui, biciul se schimbă în pumnal»; cf. *Ist. Literaturii italiene*, trad. de Nina Façon, Edit. Universală, București, 1965, p. 236—242. De Sanctis reduce ironia la comic și ris, ceea ce e numai în parte adevărat. Pentru el risul serios și profund al lui *Aristo*, parodia și ironia estetică reprezintă conștiința unei lumi adulte și luminate. Risul lui *Aristo* și ironia sa sînt preludiile științei și formează «o coloană luminoasă în istoria spiritului omenesc» (*op. cit.*, p. 474—516).

25. *Gargantua și Pantagruel*, trad. rom. însoțite de excelente studii introductive semnate de N. Condeescu și Romulus Vulpesu.

26. Μωρίας ἔγκωμιον, *Stultitiae laus* (Lauda nebuniei), dedicată lui Thomas Morus, prietenul său, — Cf. J. Huizinga, *Erasmus*, deutsch von W. Kaegi, Basel, 1936, p. 94 ș. u.; A. Renaudet, *Erasm, sa pensée religieuse*, Paris, 1926; A. Oțetea, *Renașterea și Reforma*, București, p. 212—215, 235—238 etc.

27. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, vol. II, p. 83.

ascuțit, alții la cel lat al oului. În Laputa, insula zburătoare, savanții se ocupă cu lucrări inutile și absurde: unul vrea să extragă razele solare din castraveți, altul să retransforme deșeurile alimentare în alimente din care s-au format, altul elaborează o metodă de a construi casele începând cu acoperișul și terminând cu temelia...

Acest cleric fascinant prin amploarea și supletea geniului său, constată cu durere că pe vremea sa «religia-i o manta de vreme rea, cinstea o pereche de ghete uzate și pline de mocirlă, conștiința niște nădragi care ascund lubricitatea și scîrnăvia, dar care lesne se trag în jos, atît pentru una, cît și pentru cealaltă».

Cu Swift ironia devine un procedeu de critică socială care biciuiește nimicitor relele sociale și formele «de asupra și degradare morală a omenirii». Este critica societății burgheze atît din Anglia, cît și din toate celelalte țări²⁸.

Ironia romantică în Germania are un aspect vast. Este o orientare estetică, cu multiple implicații filozofice și artistice. Fr. Schlegel își construiește un întreg sistem estetic pe conceptul de ironie, înțelegând de el ca starea de conștiință a spiritului liber și creator, neîncătușat de nici o formă, care se joacă ironic, «insolent» și «cinic» cu toate formele. Hegel critică această ironie «genială și divină a lui Fr. Schlegel»²⁹ și a altora «care au trîncănit după el despre el sau mai trîncănesc încă, imitîndu-l», întrucît această negativitate duce la o «deșertăciune» a tot ce «e substanțial, moral, plin de conținut valoros»³⁰. Aceeași critică se îndreaptă și împotriva lui Solger. Prin ironie romantică Hegel înțelege umorul și estetica sa se îndreaptă spre alte țeluri.

Romanticii germani au căutat un mijloc de apărare împotriva lumii exterioare, în care se ascund nepătrunse amenințări și au găsit că acesta ar fi jocul. Viața, lumea, trebuie luate în joacă. Dar jocul trebuie jucat așa de bine încît să înșele nu numai pe alții, ci chiar pe noi înșine. «Să-i dovedim vieții că sîntem în stare s-o demascăm, să facem din ea o jucărie, să ne dovedim astfel suveranitatea spiritului». Romanticii vor numi această virtuozitate *ironie*.

Dar este aparent joc al vieții se desfășoară pe un fond grav, pe care îl pune în lumină Søren Kierkegaard, într-o concepție esențial teologică, fondată pe categoria existenței omului «în fața lui Dumnezeu». Prin aceasta, inserțiunea omului în istorie apare problematică și gravă. Omul tinde să depășească această stare, însă «în efortul său constant de a transcende fenomenul prin idee, adică în activitatea sa dialectică, individul este respins și trebuie să bată în retragere spre realitate; dar rea-

28. A. Anixt, *Istoria literaturii engleze*, trad. din limba rusă de Leon Levițchi și I. Preda, ediția II-a, Edit. Științifică, București, 1965, p. 235, 241. Cf. J. Swift, *Povestea unui poloboc* — satire și alte pamflete, trad. de Andrei Brezianu, Editura Univers, București, 1971, cu un valoros studiu introductiv; Virgil Nemoianu, *Calmul valorilor*, edit. Dacia, Cluj, 1971, p. 83—101.

29. K. E. Gilbert și Helmund Kuhn, *Istoria esteticii*, trad. de S. Mărculescu, Edit. Meridiane, București, 1972, cap. *Romantismul german*, p. 332. Cf. asupra ironiei la Friedrich Schlegel și la romanticii studii lui Alexandru Philippide, *Metamorfozele lui Friedrich Schlegel*, în vol. *Puncte cardinale europene — orizont romantic*, Edit. Eminescu, București, 1973, în special p. 95—126. Iar ca operă ironică, tipic romantică, făurită după estetica ironiei lui Schlegel, este *Veghile de noapte*, de Bonaventura (Ed. Junimea, Iași 1973). Bonaventura este un pseudonim. Autorul este necunoscut. O aprinsă discuție, care durează de multă vreme, s-a deschis asupra acestei enigme istoriografice. Se bănuiește că ar fi Schelling, Jean Paul Richter, Clemens Brentano sau chiar însuși Schlegel. Este o carte stranie, în întreaga literatură universală, asemănătoare cu *Lauda nebunii* a lui Erasmus.

30. *Prelegeri și estetică*, trad. de D. D. Roșca, Edit. Academiei R.S.R., București, 1966 p. 70—74; Cf. Albert Béguin, *Sufletul romantic și visul* tr. D. Țepeneag, Edit. Univers, București, 1970, p. 61 (K. F. Moritz) 156, 280 (Novalis), 295, 315.

litatea însăși n-are *altă valoare* decât să-i ofere neîncetată ocazia de a evada din realitate, fără ca acest lucru să se întâmple vreodată; individul este deci silit să-și reprime eforturile subiectivității și să le ascundă în *satisfacția sa personală*; dar aceasta este tocmai atitudinea care constituie ironia»³¹. Este un punct de vedere nesigur și ținând de alte date ale gândirii lui Kierkegaard.

Eminescu, fără să speculeze asupra ironiei, era în curent cu gândirea romantică, pe care o aflăm «incifrată» (Eminescu) în *Scrisoarea I-a*, în *Glossa* și în alte opere. Ironia lui Eminescu în poemul «deșertăciunilor» presupune o viziune dialectică hegeliană asupra istoriei, — «un mers ironic» al timpului, rezultat din «viclenia rațiunii» și introdus în «panorama vieții». Metafora «lumii ca teatru» de atâtea ori reluată în istoria literaturilor, își găsește la Eminescu o expresie ironică de o perfecțiune incomparabilă³².

În preajma secolului al XX-lea concepția modernă despre ironie este ridicată la rangul de principiu și înțeleasă ca atitudinea cea mai înaltă pe care o poate avea spiritul uman. Renan declara fără emfază că ironia este cea «atitudine de stăpîn prin care spiritul omenesc își afirmă superioritatea sa asupra lumii»³³.

La începutul aceluși secol Anatole France își construiește aproape întreaga sa operă pe «ironie», dar nu o ironie rece, ci o ironie asociată cu mila. «Cu cât meditez mai adînc asupra vieții omenesti, cu atît mai mult ajung să-mi dau seama că trebuie să-i dăm vieții ca mantori și ca judecători Ironia și Mila, așa cum egiptenii invocau pentru morții lor pe zeita Isis și pe zeita Nephtys. Ironia și Mila sînt două minunate sfătuitoare; una, care suride, ne face viața plăcută; cealaltă, care plînge, ne face viața sfîntă. Ironia, pe care o invoc, nu e crudă. Ea nu-și bate joc nici de dragoste, nici de frumusețe. Este blîndă și binevoitoare. Rîsul său potolește mînia și ea este dăscălița care ne învață cum să ne batem joc de răi și proști și că, fără ajutorul ei, am putea cădea în păcatul de a-i urî pe oameni»³⁴.

Și pentru ca tabloul sinoptic al ironiei să fie cît mai complet, e locul poate să mai amintim și ironia lui Bernard Shaw, ca și ironia romanului modern³⁵. În felul acesta ne putem da seama de spațiul imens pe care ironia îl ocupă în structura sufletului modern. Se pare că formează cea mai mare caracteristică a culturii și civilizației noastre, în așa fel încît s-a putut vorbi chiar de a morală a ironiei»³⁶.

31. Kierkegaard, *op. cit.*, tr. germană, p. 159.

32. Eugen Todoran, *Eminescu*, Edit. Minerva, București, 1972, cap. *Ironia și satira*, p. 381—422. Cf. T. Vianu, *Studii de literatură universală și comparată*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1963, ed. II, cap. *Lumea ca teatru* —, p. 123—136. Vera Călin, *Metamorfozele măștilor comice*, Edit. pentru literatură, București, 1966, cap. «Lumea răsturantă», p. 222—287.

33. «Ironia, măiestria prin care spiritul uman își stabilește superioritatea asupra lumii». Mefisto, în *Faust*, are cam aceeași părere.

34. *Le jardin d'Épicure*, p. 121. «Ironia este veselia reflexiei și bucuria înțelepciunii». Vezi *La vie lit.*, III, 32.

35. Cf. R. M. Albères, *Istoria romanului modern*, Edit. Univers, București, cap. «romanul istoric».

36. Fr. Paulhan, *La morale de l'ironie*, Alcan, Paris, ed. III, 1925. Autorul încearcă să disocieze unele elemente cu aspect de terapeutică psihologică, dar nu găsește o «morală» a ironiei. Morala este pentru el, o «artă d'ficilă și delicată» (p. 170) și «este evident că atitudinea ironică nu constituie prin ea însăși o morală» (p. 143). Ironia, ajutîndu-ne să comparăm valorile, e făcută pe măsura slăbiciunilor omenesti, ca să putem admira valorile superioare și «să înțelegem valoarea lucrărilor mici» (p. 164). Ironia apare în conflictul dintre om și lume, dintre eu și existență, în care orice existență implică o contradicție, iar «ironia este rezultatul acestei discordanțe» (p. 174). Năzuind spre o armonie superioară «se desființează prin ea însăși, potrivit cu legea evanescenței și aceasta este... o ironie în plus» (p. 174).

După acest preambul, din care se desprinde evoluția progresivă a conceptului de ironie, amplificarea și adîncirea lui de la o epocă la alta, ironia biblică apare ca o exemplificare superioară, pe care ar fi fost oportun poate s-o facem ori de cîte ori a apărut o conotație nouă cu care acest concept și-a îmbogățit conținutul, dar lucrul acesta nu ne-ar fi dus prea departe,

Ironia apare în Sfînta Scriptură, în Vechiul Testament, chiar de la primele ei consemnări. Domnul se folosește de ironie cînd spune despre Adam, căzut în păcat: «*Iată Adam s-a făcut ca unul din noi, cunoscînd binele și răul*» (Facere III, 22). Evident că Adam, un biet om căzut, slab și neputincios, nu poate fi asemănat decît ironic cu Domnul³⁷. Dar starea aceasta este dreapta urmare a absurdei sale tentative, care nu poate fi privită decît ironic.

Totuși în ironia Domnului se strecoară o undă de milă, este o ironie compătimitoare, fiindcă Domnul deja făgăduise pe Mîntuitorul (Fac. III, 15) și se îngrijea de îmbrăcămîntea lui Adam (Fac. III, 21). Pe pămînt, omul are posibilitatea de a se pocăi și de a se «îndrepta» înaintea Domnului.

Ironică este și amestecarea limbilor la facerea turnului Babel (Fac. XI, 1—9).

Scriitorii iudei minuesc cu îndemnare ironia, mult gustată de orientali. Judecata lui Solomon, în cazul celor două femei și copilul «furat», este tipică pentru o ironie dezvoltată, pusă în scenă după gustul orientalilor (III Regi III, 16—28).

Sau ironiile Sfîntului Prooroc Ilie, care mustră poporul: «*Pină cînd veți șchio-păta de amîndouă picioarele?*» (III Reg. XVIII, 21) și cînd slujitorii lui Baal strigau către idol: «*Auzi-ne*» Sfîntul Ilie «*a început să rîdă de ei și zicea: «Strigați mai tare că doară-i Dumnezeu! Poate stă de vorbă cu cineva, sau poate se îndeletnicește cu ceva, sau este în călătorie, sau poate doarme; strigați tare să se trezească*» (III Regi XVII, 27).

Iov, adresîndu-se lui Țofar și prietenilor acestuia, îi judecă ironic: «*Cu adevărat numai voi sînteți înțelepți și înțelepciunea va muri odată cu voi*» (Iov XII, 2), adică exact dimpotrivă.

37. Iezuiții îi reproșau lui Pascal că a recurs la ironie și dispreț, ceea ce, după părerea lor, este lipsit de dragoste creștină. La această Pascal răspunde: «Am văzut scrisorile pe care voi le publicați năvalnic împotriva celor scrise de mine către un prieten, cu privire la morala voastră, în care unul dintre principalele puncte din apărarea voastră este că nu m-am exprimat cu seriozitatea cuvenită despre maximele voastre: aceasta o repetați într-una și mergeți pînă acolo că ziceți că am luat în bătaie de joc cele sfînte...»

Dar, în privința aceasta, să observăm că, între primele cuvinte pe care Dumnezeu le-a folosit către om după căderea în păcat, este un cuvînt de *bătaie de joc*, o *ironie usturătoare*, după Sfinții Părinți. Căci după ce Adam a călcat porunca Domnului «sperînd să devină asemenea cu Dumnezeu, cum îl făcuse demonul să sperde, din Sfînta Scriptură se vede că Dumnezeu, drept pedeapsă, l-a făcut supus morții, și după ce l-a coborît la această mizerabilă stare care se datora păcatului său, și-a bătut joc de el, în starea în care era, prin aceste cuvinte de batjocură: *Ecce Adam quasi unus ex nobis*. Ceea ce este o *ironie sîngeroasă și adînc simțită* cu care Dumnezeu îl înșepa viu, după părerea Sf. Ioan Gură de Aur și alți interpreți. Adam, zicea Rupert, *merita să fie batjocorit cu această ironie și el avea să-și vadă nebunia mai viu prin această expresie ironică decît printr-o expresie serioasă*. Și Hugues de Saint-Victor, spunînd același lucru, adaugă că *această ironie i se cuvenea după prosteașca lui înfumurare; și că acest fel de luare în ris este o acțiune de justiție, cînd acela, față de care este folosită, a meritat-o*. Vezi Pascal, *Lettres écrites à un provincial*, ediție îngrijită de A. Adam, Editura Flammarion, Paris, 1937, *Onzième lettre*, p. 148, 150.

La profeți această figură stilistică apare într-o formă proprie stilului profetic. Isaia, prorocind împotriva Babilonului «cîntă» un «cîntec de ocară împotriva împăratului Babilonului» (Isaia XIV, 4, 11—18; cf. V, 1—18).

«Plîngerile Fiului Omului», ale lui Iezechil, ne prezintă o ironie străbătută de milă (Iezechil XXVIII, 2—12. 18—26).

Psalmul XLIX al lui Asaf, este un ironic avertisment că Domnul va veni, «dar nu tăcînd» (versetul 2).

În Noul Testament, în Sfintele Evanghelii, ironia este frecventă, avînd însă o marcată densitate a trăsăturilor, mai ales cînd vizează sensul ezoteric al vieții. Este un climat moral nou, din care a dispărut umbra urii și obsesia răzbnunării.

În convorbirea cu Nicodim, după ce expune concis învățătura Sa despre «nașterea» spre mîntuire, Mîntuitorul întrebă blind, dar cu o fină mustrare, ușor ironică: «Tu ești învățătorul lui Israel și nu le știi acestea? (Ioan III, 4—10).

«Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintîi piatra asupra ei» (Ioan VIII, 7) spune Domnul celor ce voiau să ucidă pe femeia păcătoasă. Este o scenă unică, pe care Mîntuitorul o domină măret. Conștiințele se trezesc, intuiesc prezența lui Dumnezeu, văd ochiul Lui care vede toate, citesc în ochii Mîntuitorului sentința care cade asupra lor și simt arsura ironiei Lui, care le acordă doar creditul unui examen de conștiință.

«De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, iar birna din ochiul tău n-o ieși în seamă?» (Luca VI, 41) zice Domnul, demascînd ironic întreaga categorie a «fățarnicilor».

Cînd i se întinde Mîntuitorului o cursă diabolică, după toate aparentele, mortală atunci cînd este întrebat dacă se cade a da dajdie Cezarului sau nu se cade, El răspunde cu o mișcare simplă, dar de o evidentă forță dumnezeiască: privește o monedă și rostește un principiu etern: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21).

Eludează ironic capcana, trece ca în zbor peste ea și-i găsește rezolvarea tocmai acolo unde cursa nu mai are nici un rost. O nouă demascare, în care se restabilește echilibrul tulburat de o falsă antiteză.

În disputele Sale Mîntuitorul este afectuos cu cei care sincer caută pe Dumnezeu, însă de o ironie incisivă cu cei care pretind că-L cunosc pe Dumnezeu, dar de fapt trăiesc ca și cum nu L-ar cunoaște. El demască necruțător impostura (cf. Matei XXV, 1—46).

Multe din parabolele Sale au un sens ironic față de deprinderile, curente (Matei XXV), unele personaje, evanghelice reacționează ironic, ca Natanail (Ioan I, 46—47) sau orbul din naștere (Ioan IX, 27).

În fascinantul capitol al optulea, al Sfîntului Evanghelist Ioan, de o înțeleasă dialectică fără termen de comparație, în care parcă se înfruntă cerul cu infernul, replicile ironice se succed vertiginos. Ironiile Mîntuitorului sînt nimicoțoare, dar efectul acesta este obținut o dată cu revelarea unui nou adevăr dumnezeiesc. Pentru instalarea acestui adevăr e necesar să fie bine curățit terenul, să fie smulse și arse bălăriile, îndepărtați bolovanii și vechiturile aruncate acolo, nivelat și măturat. Opera aceasta de ecarisaj nu se face fără rezistențe și împotriviri. Tenacitatea vechilor forme parazitare a fost totdeauna surprinzător de înrădăcinată.

Atitudinea ironică a Mîntuitorului se desemnează însă mai limpede tocmai acolo unde ne-am așteptat mai puțin, și anume de-a lungul Sfîntelor Sale Patimi. Nici una

din umilințele fizice la care este supus nu-L atinge moral și nu-L înjosește. Lumina interioară, care devine din ce în ce mai vie, strălucește sub purpura derizorie, fruntea încununată cu spini își păstrează întreaga ei seninătate, obrazul lovit de o brută se întoarce blînd ca pentru o nouă lovitură și pune o întrebare mai calmă, mai logică și mai demnă decît întrebările sinedrîștilor și ale lui Pilat: «*Dacă am vorbit rău, dovedește că este rău, iar dacă am vorbit bine de ce mă bați?*» (Ioan XVIII, 23). Dilemă la care n-au putut răspunde niciodată cei care L-au lovit.

Tot atît de acuzatoare ca și spusele Domnului sînt tăcerile Sale. Tace înaintea arhierelui, tace înaintea lui Irod, tace înaintea lui Pilat. (Matei XXVI, 63; Luca XXIII, 10; Ioan XVIII, 38). Este biciuit și flagelat, dar tăcerile Sale sînt de data aceasta mai arzătoare ca bicele călăilor și mai amenințătoare decît funia făcută bici, cu care a izgonit pe profanatori templului (Matei XXI, 12).

Este ironia în acțiune. Totul este răsturnat, toate se petrec altfel decît fuseseră plănuite. Era proiectată o comedie și a sffrșit ironic într-o tragedie mai mare decît toate tragediile lumii (Matei XXVI, 67—68; Ioan XIX, 2—3; Matei XXVII, 40—49).

Pină și inscripția de pe Cruce, printr-o ironică fatalitate, este alta decît cea gîndită de ucigași (Ioan XIX, 19—22).

În celelalte cărți ale Noului Testament ironia apare rar. Tragedia continuă și sublimul tragic nu se poate armoniza cu parodia ironică.

În Faptele Apostolilor se menționează un episod ironic, anume cînd Sfîntul Apostol Pavel vorbește în Areopagul din Atena și vrea să istorisească viața și lucrarea Mîntuitorului cel înviat. Și atunci «*auzînd ei despre învierea morților, unii l-au luat în ris, alții i-au spus: Te vom asculta despre acestea și altă dată*» (Fapte XVII, 32).

Tot Faptele Apostolilor ne relatează mișcătorul moment cînd Sfîntul Apostol Pavel se apără înaintea lui Festus și a lui Agripa. Este o atmosferă de înaltă distincție morală, care cinstește cultura antică, în care Sfîntul Pavel este ascultat nu numai cu bunăvoință, ci chiar cu o îndatoritoare amabilitate. Sfîntul Pavel se avîntă, este locul, dar Festus izbucnește uimit: «*Pavele, ești nebun! Învățătura ta cea multă te duce la sminteală*». Dar Sfîntul Apostol răspunde: «*Nu sînt nebun, prea puternice Festus, ci grăiesc cuvintele adevărului și ale înțelepciunii. Craiul știe despre acestea și în fața lui vorbesc fără stială, fiind încredințat că nimic nu i-a rămas ascuns, pentru că aceste lucruri nu s-au întîmplat într-un ungher. Crezi tu, craiule Agripa, în prooroci? Știu că crezi. Atunci Agripa rostește către Pavel: Cu puțin de nu mă îndupleci să mă fac și eu creștin. Iar Pavel: Ori cu puțin ori cu mult — eu m-aș ruga lui Dumnezeu ca nu numai tu, ci toți care mă ascultați astăzi să fiți astfel cum sînt eu, afară doar de aceste lanțuri*» (Fapte XXVI, 24—30).

Am transcris textul în întregime pentru că acest moment este atît de intens și formează o unitate așa de vie că nu poate fi rezumat. Este o specie nouă de ironie și de duioasă autoironie, care își va face drum și se va impune în viața creștină³⁸.

Ironia biblică îmbogățește astfel mult vechiul concept de ironie epigramatică și satirică, așa cum era la greci și la romani. Eliberează mai întîi ironia de capriciu și de subiectivitate, care fatal duc spre absurd, adică nicăieri. Sfînta Scriptură subli-

38. Pentru textele cu sens ironic din Sfînta Scriptură, vezi art. *Ironie*, semnat de H. Lesêtre, în *Dictionnaire de la Bible*, vol. III, unde sînt numai indicate unele dintre textele discutate aici.

niază de la primele ei rinduri înclinarea noastră spre absurd³⁰. Domnul l-a mustrat pe Adam pentru această înclinare și a trimis mai apoi pe Fiul Său, care să ne arate ce sîntem și care ne este destinația, într-o lume în care totul își are rostul său. Domnul nu este ironic prin firea Sa, nu face ironii de dragul ironiei, ci pentru că noi ne abatem de la menirea noastră.

Ironiile Mîntuitorului se exercită totdeauna în numele Tatălui; El lucrează și gîndește ceea ce Tatăl a hotărît. Tatăl este prezent și «lucrează» împreună cu El, este un ideal moral permanent și activ, este criteriul suprem și central de referință al tuturor învățăturilor și actelor Sale.

De aceea ironia Sa nu disprețuiește, nu ofensează, nu indignează. ci arde o rană, dar arde ca fierul roșu, arde veninul șarpelui. Nu urmărește nici o satisfacție personală. nu-L mîină nici un fel de orgoliu, nu e în prada nici-unui gînd de răzbunare, nici un fel de subiectivism nu-L stăpînește, ci numai voia Tatălui și fericierea noastră. Mai mult chiar, Mîntuitorul manifestă, în ironia Sa, o totală umilință față de Adevărul Absolut, dusă pînă la identificare cu vinovatul, luînd asupra-Și «osînda» și «ocara»!

Aceasta ține de aproape de marea Sa descoperire: El nu confruntă insul cu alt ins, nu opune omul altui om, pentru că această opoziție este generatoare de ură. Mîntuitorul îl pune pe om în fața lui Dumnezeu, arătîndu-ne ce sîntem și ce ar trebui să fim. Umlința Mîntuitorului și asocierea lui cu cel vinovat, șterge orice urmă de mîndrie umană și de afirmare de sine a eului orgolios. Vinovatul nu se vede umilit cînd Domnul Iisus se umilește mai adînc decît vinovatul, deși El este cel vinovat. Aci răsare nobila înfrățire a dragostei Sale.

Ironia antică este purificată astfel de cruzimea rece și de disprețul ei distant, este umanizată. Mîntuitorul nu-l strivește pe om cu superioritatea Sa, nu-l privește de sus, nepăsător, dimpotrivă, se smereste și se coboară pînă la treapta cea mai de jos a căderii umane (Filip. II, 4—11), își însușește condiția umană dintr-o dragoste extraordinară pentru noi, de care numai Dumnezeu este în stare. Smerit și ascultător pînă la moarte acceptă superioritatea celor mici și abia aci se vede cît de mare este El cu adevărat. Iubirea lui cuprinde nu numai ce e vrednic de iubire, iubirea pentru iubire, ci se extinde infinit și spre cele mai nevrednice de dragoste. Cele două orientări ale umilinței sale se unesc în salvarea noastră în care triumfă fără să se mîndrească.

Ironia antică își consideră misiunea încheiată atunci cînd îl biciuia pe om, *castigat ridendo mores*. Știa într-adevăr să lovească, dar nu știa nimic despre ce însemnează a primi loviturile de bici cu sfîrcurile împletite. Nu știa că această îndeletnicire nu provoacă rîsul. Sub loviturile de bici, sub ploaia de lovituri, n-a fost nicio-dată locul potrivit pentru haz. Rîsul și biciul nu pot să întemeieze morala.

Mîntuitorul le cunoștea prea bine pe amîndouă și tocmai de aceea n-a rîs nicio-dată. Le cunoștea zădărnicia, și de aceea a îndurat loviturile.

El însuși a pus mîna pe bici (Ioan II, 15), a simulat că poate lovi, dar n-a lovit. Știa ce e durerea, și-I era milă. Chiar cînd ironiile Sale ating culmile polemice, cînd invecitivele se rostogolesc în valuri de fulgere răzbunătoare, sfînta Sa mînie se concentrează într-un vaiet de jale, de compătimitire. (Matei XXIII, 23, 25, 27, 29—39). Ne

39. Cf. Nicolae Balotă, *Lupta cu absurdul*, Edit. Univers, București, 1971, cu judicioase observații critice asupra absurdului în gîndirea și literatura contemporană occidentală și asupra ironiei romantice, p. 66—69.

aflăm parcă în preziua Judecării celei din urmă, când se va da sentința definitivă, și Mîntuitorul regretă adînc că mulți vor fi osîndiți. El vede focul Gheenei (Matei XXIII, 33) și suferă la gîndul că mulți vor merge acolo. Îl doare nepăsarea noastră față de darurile lui Dumnezeu și-L indignează ușurătatea cu care noi denaturăm tot ce e bine, frumos, adevărat și sfînt. E chinuit cînd vede că omul nu-și dă seama de ireversibila curgere a vremii și nu se trezește în el simțul răspunderii.

Ca să ne trezească pe noi din acest letargic somn, ironia Mîntuitorului devine severă și biciuitoare, anticipează biciuirea la care El însuși va fi supus și după El și ucenicii Lui (Matei XXIII, 34), devine ironie flagelantă, șuerătoare, tăioasă, implacabilă, dar dreaptă. Căci nu există altă cale de răzbanare a ultrajului celor sfinte și nici altă cale de a-l întoarce pe rătăcit pe calea mîntuirii.

Dar și de data aceasta, ironia Lui are un caracter medicinal. Este amară ca o chinină, doare ca înțepătura unei injecții, însă numai așa se poate administra leacul. Doare, dar face bine. Este singura modalitate potrivită pentru noi.

Ironia biblică este aptă să aducă și ironiei teologice moderne ameliorări asemănătoare cu cele aduse în vechime, să-i infuzeze sensuri grave, să-i dezvăluie profunde adevăruri și eterne trăsături ale sufletului omenească⁴⁰.

În general, ironia nu este incompatibilă cu seriozitatea⁴¹, pentru că adesea, ca în cazul ironiei biblice, nimic nu e mai serios ca ironia. Nu e totdeauna atît de profundă și de stabilă, dar aparențele ei dau naștere la întrebări, trezesc spiritul și pe neașteptate îl obligă să gîndească, să vadă erorile, să demaște impostura. Fiind de esență socială, ea este mijlocul de dezvăluire a contradicțiilor sociale⁴², a abuzurilor și nedreptăților. Este mijlocul defensiv al moralei și al ordinei, este forma cea mai suplă a criticii sociale și a criticii morale.

Pe de altă parte ironia are un rol capital în dezvoltarea armonioasă și echilibrată a spiritului uman. Este ca un catalizator care asigură o statornică egalitate sufletească față de exagerările de tot felul, cînd lucrurile mici sînt văzute prea mari, cînd cele mari sînt socotite prea mici, cînd sentimentele oscilează sau sînt false. Puțin sfîntă prin natura ei, ea este adaptată slăbiciunilor omenești și constituie un principiu de ordine și de măsură, care duce spre desăvîrșire.

40. Ironia modernă este deosebit de complexă. În ea se adună toate paradoxurile filozofice, literare și sociale, în așa fel că nu poate fi definită. Este un fel de minciună în care da înseamnă nu și invers. Iată, bunăoară, cum o descrie J. P. Sartre: «În ironie omul neantizează în unitatea aceluiași act, ceea ce stabilește, lasă să se creadă ca să nu fie crezut, afirmă ca să nege și neagă ca să afirme». *L'Être et le Néant*, p. 85.

41. Vl. Jankélé Vitch, *op. cit.*, p. 134, 139—140.

42. Cf. I. B. Borev, *Sistemul categoriilor estetice*, Edit. Științifică, București, 1963, p. 289, 296.

IUDAISM ȘI ELENISM ÎN EPISTOLELE SFÎNTULUI PAVEL

O sarcină deosebit de importantă pentru exeget este, fără îndoială, reconstituirea ambianței literare și doctrinale a scrierilor pe care dorește să le comenteze. Pentru a clarifica sensul mai profund al unui text și a-l pune în adevărata sa lumină, el trebuie să recurgă neapărat la analogii din literaturile contemporane. În același timp, el este obligat să țină în mod deosebit seama de complexul condițiilor politice și sociale, precum și de aspectul cultural al mediului în care a fost creată și s-a dezvoltat literatura studiată. Or, nicăieri nu întâlnim o mai variată și completă interferență de gândire, ca în lumea antică. Pentru a putea explica formulele literare și a înțelege corect conținutul doctrinal al Epistolelor Sfântului Apostol Pavel, trebuie cercetate curentele vremii sale: iudaismul, iudaismul elenistic și elenismul.

Aceste curente de gândire și de viață sînt, în mare măsură, creații de masă. Ele s-au născut și s-au dezvoltat în sinul anumitor popoare, au trăit într-o anumită epocă și s-au manifestat în viața popoarelor respective — în școli și tribune publice, în tribunale, în temple și în sinagogi, în scrieri, — toate urmărind să cîștige multimea. S-o instruiască și s-o educe într-un anumit spirit.

Iudaismul. — Prin iudaism se înțelege religia, literatura și istoria poporului evreu din epoca de după exilul babilonic. Această epocă se întinde de la reîntoarcerea iudeilor din exil (538 î. Hr.), pînă la eșecul răscoalei lui Barkohba, sub împăratul Adrian (135 d. Hr.). Studiul acestei perioade are o foarte mare importanță, pentru că iudaismul este, dintr-un anumit punct de vedere, preludiul creștinismului. Multe din ideile, din formele de cult și din instituțiile Vechiului Testament au fost preluate, ca o zestre legitimă și necesară, de Noul Testament și au fost ridicate de acesta pe o treaptă superioară.

Creștinismul se formează și se dezvoltă în cadrul iudaismului. Literatura biblică a Vechiului Testament a influențat profund literatura creștină. Cuvîntările pline de mîine ale proorocilor și poeziile lirice de înaltă valoare artistică din cartea Psalmilor stau astăzi alături de cele mai bune opere ale literaturii universale¹.

În epoca de care ne ocupăm, iudaismul este reprezentat printr-o bogată și variată literatură. Pe primul plan se situează cele 39 de cărți canonice, dintre care unele sînt istorice (Pentateuhul lui Moise, Iosua, Judecătorii, Rut, I, II, III și IV Regi, I și II Cronici, Ezdra, Neemia și Estera), altele sînt profetice, Isaia, Ieremia, Ezechiel, Daniel, Osea, Ioel, Amos, Avdie Iona, Miheea, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi), altele sînt didactice sau poetice (Psalmii, Iov, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cîntarea Cîntărilor și Plîngerile lui Ieremia). Alături de acestea, stau cele 14 cărți bune de cîlit (*ἀναγιγνωσκόμενα*), pe care romano-catolicii le numesc deuterocanonice și care, la rîndul lor, se împart după cuprins în cărți istorice: Tobit, Iudit, III Ezdra, I, II și III Macabei, Istoria Susanei, Istoria omorîrii balaurului și a sfîrșimării lui Bel; profetice: Baruh și Epistola lui Ieremia; didactice: Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul); poetice: Cîntarea celor trei tineri și Rugăciunea lui Manase. Protestanții socotesc că aceste 14 scrieri sînt apocrife.

1. V. I. Avdiev, *Istoria Orientului Antic*, Edit. de Stat, București, 1951, p. 241.

În afara acestora există și o literatură apocrifă. Prin cărți apocrife se înțeleg scrierile care cuprind fie lucruri ce se pretind ascunse, secrete, neînțelese de oricine, fie scrieri ai căror autori erau necunoscuți. Ele erau atribuite de obicei patriarhilor, profeților sau altor personalități biblice de seamă și tratau învățături secrete sau revelații particulare. Numărul scrierilor de acest fel a fost mare. Sfântul Irineu (*Adversus Haereses*, I, 17) vorbește despre «mulțimea nenumărată» a apocrifelor la iudei². Ele erau însă tot alit de numeroase și la păgâni. Dintre apocrifele de origine iudaică, erau în circulație: a) apocrife cu cuprins profetic: Cărțile Sibiline și Cartea Enoh; b) apocrife cu conținut istoric: Cartea IV-a a Macabeilor și Cartea Jubileelor sau Mica Geneză; c) apocrife iudaice cu conținut poetic: Psaltirea lui Solomon; d) apocrife tendențioase, lipsite de orice suport real sau istoric: Apocalipsa lui Beruh, Cartea IV-a Ezdra și Înălțarea lui Moise la cer.

Mai exista de asemenea o literatură rabinică: Talmudul (palestinean și babilonian), cu antecedentele lui: Halaka (comentar în conexiune cu textul), Mișna, To-sefta, Hagada, Midrașim și Targumii.

Iudaismul elenistic. — Grecii numeau barbari toate popoarele străine de națiunea lor. În sensul acesta, adresându-se romanilor, Sfântul Apostol Pavel scrie: «Dator sint și elinilor și barbarilor» (Romani I, 14). La rindul lor, iudeii calificau drept greci pe toți aceia care nu erau de un sânge cu ei. De aici această expresie foarte frecventă: iudei și greci, pentru a designa lumea întreagă, din punct de vedere iudeu. Dar când iudeii palestinieni voiau să se distingă de coreligionarii lor din diaspora, care vorbeau grecește, ei îi numeau eleniști și își rezervau numai pentru ei titlul de evrei.

Încă de pe vremea Sfinților Apostoli se observă, chiar între creștini, o animozitate între aceste două categorii de iudei: «În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii, eleniștii (iudei) murmurau împotriva evreilor, pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea de aceștia la slujirea cea de fiecare zi» (Fapte VI, 1).

Trăind în afara granițelor vechiului teritoriu iudeu, adică în diaspora, acești iudei eleniști au fost influențați de cultura mediului în care trăiau, iar unii dintre ei au căutat chiar o apropiere între iudaism și filozofia greacă. Reprezentantul eminent al acestui fenomen cultural a fost iudeul alexandrin Filon, care a încercat să demonstreze că ideile propovăduite de filozofia greacă nu sint cu desăvîrșire noi, ci se găsesc în germane în Biblie. Gînditorii alexandrini din această epocă își reprezentau divinitatea ca pe un principiu abstract, separat de lume, dar acționînd asupra acesteia prin intermediul forței divine a Cuvîntului sau Logosului, care era identificat cu «sufletul universal» și cu Creatorul lumii, legendă lumea de Dumnezeu³.

Iudaismului elenistic i se datorează Septuaginta, traducerea lui Aquila și Teodotion și operele istorice scrise de Demetrius, Eupolemos, Antapanus, Ariste, Cleodemus, Iason de Cirene și Iosif Flaviu. La aceste scrieri se adaugă și cîteva opere poetice, ca *Praeparatio evangelica*, filozofice și apologetice, care reflectă în felul lor, ideile și preocupările religioase ale epocii.

Se știe că înainte de a deveni vas ales al harului divin și de a vesti numele lui Iisus Hristos înaintea neamurilor și a regiilor și a fiilor lui Israel (Fapte IX, 15), Sfîntul Apostol Pavel a fost fariseu Saul. Ca uenic al lui Gamaliel, despre care Sfîntul Evanghelist Luca spune că era «un învățător de Lege, cînsit la tot poporul» (Fapte V, 34), Saul era plin de rîvnă pentru datinile strămoșești (Galat. I, 14). Cu toate

2. *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1955, p. 258.

3. V. S. Serghiev, *Istoria Greciei Antice*, București, 1951, p. 336.

acestea, literatura vremii sale nu i-a rămas străină, ci și-a avut partea ei de influență asupra gândirii și operei sale de mai târziu.

Din iudaism și, mai precis, din Vechiul Testament, Sfântul Apostol Pavel a luat primele noțiuni fundamentale ale sistemului său de gândire și de viață: noțiunile de Dumnezeu, de revelație, de mântuire, de sfințenie.

Noțiunea de Dumnezeu făcea parte din zestrea de oredință a neamului său. Credința monoteistă a părinților, a moșilor și strămoșilor săi, pe care a mărturisit-o din pruncie, o afirmă cu toată claritatea în epistolele sale: «Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din care sînt toate» (I Cor. VIII, 6). Ideea monoteistă este afirmată cu aceeași claritate și cînd vorbește despre darurile și lucrările felurite ale Duhului Sfînt: «Același Dumnezeu care lucrează toate în toți» (I Cor. XII, 6). Cu aceeași tărie exprimă el această idee și în Epistola I către Timotei: «Căci unul este Dumnezeu» (I Tim. II, 5; I, 17).

Dumnezeu este creatorul întregii lumi și autorul prim al unității ontologice a neamului omenesc: «Dumnezeu a făcut lumea și toate cele ce sînt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pămîntului... Și a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pămîntului» (Fapte, XVII, 24, 26); «Pentru că de la El și prin El și în El sînt toate» (Romani XI, 36); «Toate sînt de la Dumnezeu» (I Cor. XI, 12 și II Cor. V, 18); «Dumnezeu (este) Zidătorul a toate» (Efes. III, 9). El dă tuturor ființelor viață (I Tim. VI, 13). Acest Dumnezeu unic, creator și dătător de viață este și Tatăl tuturor (Efes. IV, 6), atît al evreilor cît și al păgînilor (Romani III, 29).

Dumnezeu pe care îl propovăduiește Sfîntul Apostol Pavel este acela al Vechiului Legămînt, este Dumnezeul lui Avraam, al lui Iacob, al lui Moise, al Profetilor, este Dumnezeul unic, este singurul Dumnezeu viu și adevărat (I Cor. VIII, 4—6; X, 26; Rom. I, 20, 23; I Tes. I, 9; I Tim. VI, 15, 16). Dumnezeu este numit, în mod special, Dumnezeul lui Israel, în sensul că a încheiat cu acest popor o alianță specială și că acestui popor i-a încredințat depozitul profetilor și făgăduințelor (Rom. III, 2; IX, 4, 5). Vechiul Testament are autoritatea unei revelații divine (I Cor. XV, 4; Gal. III, 8), descoperind oamenilor voia unui Dumnezeu sfînt cu care nu poți să ai pace decît în sfințenia perfectă a sufletului⁴.

Pe lîngă unitatea dumnezeirii, Apostolul Pavel a propovăduit, așa cum am văzut (Fapte XVII, 24—26), și unitatea neamului omenesc. După cum toți oamenii au același Tată Ceresc, la fel toți descind din același strămoș comun. Astfel explică el universalitatea păcatului, care a intrat în lume prin strămoșul nostru comun, Adam⁵: «De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea și așa moartea a trecut la toți oamenii, pentru că în acela toți au păcătuit» (Rom. V, 12). Universalitatea păcatului și a morții erau cunoscute și în Vechiul Testament și Apostolul însuși invocă o mulțime de mărturii pentru dovedirea ei (Rom. III). Boala și moartea în iudaism reprezentau răsplata păcatului, dar cel care săvîrșea păcatul avea îndatorirea de a se pocăi și a se întoarce la Dumnezeu.

Ideile largi, pe care le va profesa mai târziu Sfîntul Apostol Pavel, pot fi o reminiscență a învățăturilor primite de la primul său dascăl Gamaliel, care era un spirit practic și moderat⁶. Ceea ce Sfîntul Apostol Pavel a învățat la școala rabiniilor a fost, înainte de toate, teologia și dreptul⁷. Studiul dreptului nu avea încă, în

4. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 1881, p. 30.

5. Pr. Sofron Vlad, *Principii misionare și sociale în Epistolele Sfîntului Apostol Pavel*, în *Studii Teologice*, VII (1955), nr. 5—6, p. 285.

6. E. Renan, *Les Apôtres*, Paris, p. 163.

7. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1925, p. 148.

acel timp, la iudei, caracterul exclusiv teoretic pe care-l va avea mai târziu, ci era în întregime orientat către chestiunile practice, a căror soluționare era însăși rațiunea sa de a fi. Tânărul Saul a fost instruit de către Gamaliel în toată dogmatica iudaică. Ideea că Israel este poporul ales i-a rămas adînc întipărită în minte și a fost nedezlăpîtă de inima sa toată viața. Faptul că era fariseu nu l-a determinat însă să împărtășească atitudinea zeloților palestinieni față de dominația romană, cu care el se acomodează de bună voie, pentru că ea nu a fost o piedică la realizarea unei vieți conforme principiilor Legii mozaice. Autoritatea romană, care pentru zeloții din Palestina părea sacrilegiu și vexațiune, era pentru iudeii din diaspora puterea protectoare care le asigura păstrarea datinilor strămoșești și libera exercitare a cultului.

Eșecul încercărilor iudeilor palestinieni de a se elibera de sub jugul stăpînirii romane a dat vederilor de viitor ale iudaismului, ca religie, un caracter eshatologic. În scrierile apocrife domină ideea că împărăția lui Dumnezeu va fi rezultatul unei acțiuni divine și nu al unor încercări sau combinații politice. Obiectul atenției Sfîntului Apostol Pavel nu este deci un conflict între puteri politice sau militare, ci o transformare a naturii umane și a cosmosului, prin zdrobirea puterilor demoniace și printr-o înnoire asemănătoare aceleia care se va face la învierea morților.

Elenismul. — (ἐλληνισμός). În vocabularul biblic și iudaic, prin elenism se înțelege adaptarea sau imitarea obiceiurilor și manierelor grecești. Din cartea a doua a Macabeilor, aflăm că el a fost introdus în Palestina pe vremea dui Antioh Epifaniu, de către arhierueul Iason: «Că, cu veselie, tocmai sub cetate, a întemeiat școală și pe cei mai tari dintre tineri îi silea să învețe obiceiurile și jocurile elinești. Și într-acest chip se întărea elenismul și sporeau obiceiurile celor de alt neam, pentru acea prea mare necurăție a acestui Iason, păgîn și nu arhierueu. Așa încît preoții nu se mai sîrguiau spre slujbele altarului; ci nebăgînd seamă de casa Domnului și părăsind jertfele, se grăbeau să se împărtășească cu priveliștea cea fără de lege a luptei la disc, după ce se auzea chemarea crainicilor. Și dalina pîrintească nebăgînd-o în seamă, măririle cele elinești mai bune le socoteau» (II Macabei, IV 12—16).

Dar năpădirea Palestinei de către elenism începuse cu mult înainte. Cînd fenicienii, cei mai mari negustori și cei mai abili colonizatori ai antichității, au început să decadă, grecii au preluat comerțul și spiritul lor colonizator. Legăturile Palestinei cu lumea greacă au început prin comerț. Încă înainte de Alexandru cel Mare exista deja o așezare greacă la Acra, aproape de cîmpia Esdrelonului, care este răscrucea Palestinei. Chiar în acea epocă, grecii făceau un comerț destul de activ cu orașele de pe coasta palestiniană: Gaza, Ascalon și Dora. Cu toate acestea, invazia masivă a elenismului — ca tip de cultură și civilizație — nu începe decît odată cu marile cuceriri ale lui Alexandru cel Mare (sec. IV — III î. Hr.). Aceste cuceriri deschid o nouă epocă în istoria lumii mediteraneene, epoca elenistică⁹.

Elenismul reprezintă sinteza culturilor și religiilor elenice și orientale. Nu aparținerea la un neam sau altul, nu originea sau religia erau considerate drept criteriu al valorii omului, ci poziția în stat, averea și gradul de cultură. Noțiunea de elen s-a lărgit simțitor. Acest nume îl purta orice om instruit, care vorbea limba greacă, limba cultă a acelei vremi¹⁰.

Părerile istoricilor asupra elenismului sînt diferite: unii¹⁰ îl definesc ca «uniunea spiritului elen cu cel răsăritean»; alții¹¹ îl consideră ca «transformarea grecității

8. V. S. Sergheev, *op. cit.*, p. 275. 9. *Ibidem*, p. 289.

10. Karl Neumann, *Dezvoltarea și sarcinile istoriei antice*, la V. S. Sergheev, *op. cit.*, p. 290.

11. Julius-Karest, *Istoria elenismului*, la V. S. Sergheev, *op. cit.*, p. 290.

naționale într-un element pur cultural, care ia drept patrie a sa, lumea întreagă»; în sfârșit, alții¹² afirmă că esența elenismului constă în «extinderea dominației și culturii grecești printre popoarele culte, dar decadente» ale Orientului.

Meritul elenismului constă în faptul că a încercat să pună un fundament unic culturii și civilizației omenirii, absorbind într-insul tot ceea ce gândirea dobîndise pînă atunci în eforturile sale literare, științifice și religioase. Mai pretutindeni domina idealul perfecțiunii umane. În punctul acesta, elenismul s-a întîlnit cu creștinismul. Dar pe cînd elenismul căuta să realizeze acest obiectiv prin metoda subtilității și clarității de tip raționalist filozofic, creștinismul excelează prin stimularea totală a gândirii, simțirii și voinței în elanul sfînt al mîntuirii. Elenismul căuta satisfacție de inteligibilitate rațională, pe cînd creștinismul, întemeiat pe autoritatea revelației divine și stăpînit de idealul înfrățirii oamenilor, aspiră la promovarea tuturor energiilor spirituale, la un integralism spiritual menit să readucă pe om la perfecțiunea originară¹³, la asemănarea cu Dumnezeu.

Aceste două poziții spirituale s-au întîlnit în comunități creștine ca cele din Efes, Corint, Egipt, Roma, cultura elenistă fiind absorbită în cele din urmă de creștinism. Prețuind valori spirituale, ca adevărul, binele și frumosul, crezînd în acțiunea providențiatoare a lui Dumnezeu în lume și încercînd să lege viața omului de aceea a divinității, elenismul a îndeplinit o funcție pregătitoare pentru expansiunea creștinismului. Reprezentînd aspirația sufletului omenesc spre universalitate, el s-a întîlnit cu creștinismul în năzuința de a realiza o lume mai bună, opusă celei existente, care era măcinată de înspăimîntătoare contradicții sociale.

Mediul social era lipsit de un ideal comun, clasele exploatoare trăind în lux și trîndăvie, iar milioane de oameni fiind reduși la sclavie și lipsuri și jinduind spre o lume mai dreaptă. O mare parte din conștiința lumii elenice năzuia deci către răsturnarea orînduirii sclavagiste prin luptă și spre întronizarea de raporturi frățești între oameni; o altă parte, sub influența unor idei profetice-religioase, căuta mîntuirea într-o altă viață, dincolo de cea pămîntească. Astfel problema vieții de apoi și, inseparabil de ea, problema morții, au format încă o verigă de legătură între elenism și creștinism.

Intr-adevăr, principalele sisteme filozofice ale elenismului — stoicismul și cinismul —, conțineau multe teze mistico-religioase, iar problema vieții de apoi constituie baza misterelor eleusine ale Demetrei și a cultului eroului trac. Aceste sisteme se contopiseră într-un curent mistico-religios, care a căpătat o largă răspîndire în lumea elenistă¹⁴. Elenismul a creat astfel climatul cultural în care antichitatea și-a pregătit condițiile spirituale ce vor servi drept vehicul pentru exprimarea dogmelor creștine și vor ușura trecerea de la lumea antică la lumea cea nouă inaugurată de creștinism. Între ideile filozofice și religioase specifice elenismului și cele absorbite din contactul cu celelalte popoare, s-a produs o interferență spirituală cu implicații în toate sferele vieții.

Creștinismul apare ca un «apostolat», avînd conștiința unei chemări divine pentru misiune între oameni. El este împotriva aristocrației speculative și pune problema salvării, ca purtător de valori divine încă nerealizate. Prin transfigurarea religios-morală a omului se poate transfigura întreaga lume.

12. Droysen, *Istoria elenismului*, vol. I, Moscova, 1890, p. 399.

13. Pr. N. C. Buzescu, *Premisele unei filozofii creștine la Clement Alexandrinul*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 3—4, p. 193.

14. V. S. Sergeev, *op. cit.*, p. 337.

În afară de izvorul revelației dăvine supranaturale, aflat în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, cultura creștină s-a hrănit din două izvoare secundare: din spiritualismul iudaic și din filozofia greacă, pe care a izbutit să le unifice într-o sinteză superioară și originală¹⁵. Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan Evanghelistul sînt primii martori ai acestei sinteze. Avertismentul adresat creștinilor din Colose de către Sfântul Apostol Pavel: «Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filozofia și cu înșelăciunea deșartă, după predania oamenilor, după stihile lumii și nu după Hristos.» (Colos. II, 8), nu însemna subestimarea filozofiei ca mijloc de cunoaștere, ci îndrumarea spre filozofia creștină. Filozofia — după Sfântul Apostol Pavel — este un dar al lui Dumnezeu: «Darurile sînt felurite, dar același Duh... Căci unuia i se dă prin Duhul Sfînt cuvînt de înțelepciune, iar altuia, după același Duh, cuvîntul cunoștinței, și unuia, i se dă într-un același Duh credința...» (I Cor. XII, 4 și 8—9).

După cum însuși mărturisește (Fapte XXI, 39), Sfântul Pavel era iudeu din Tarsul Ciliciei — «cetățean al unei cetăți care nu este neînsemnată» —, era deci un iudeu elenist care vorbea tot atît de bine și limba greacă și care cunoștea, pe lîngă valorile eterne descoperite prin revelație dumnezeiască, și valorile umane promovate de cultura vremii sale.

Limba ebraică devenise de mult o limbă moartă. Nu încapă nici o discuție că limba curentă vorbită în Ierusalim era aramaica, pe care Apostolul Pavel face dovada că o cunoștea perfect, așa cum face dovada că cunoștea și ebraica biblică, pe care o învățase în școală, prin studiu.

În ceea ce privește limba greacă, utilizată de Sfântul Pavel, ca de altfel și de ceilalți autori ai cărților Noului Testament, exegeza creștină este îmbogățită de îndelungata controversă de ordin filologic și lingvistic, dintre partizanii iudaismului, care susțin că greaca folosită de Sfântul Apostol Pavel ar constitui un dialect particular plămădit din semitisme, și grecizanți, care văd în ea limba populară a lumii eleniste. În ceea ce privește limba, teologia biblică contemporană este orientată în mod clar către elenism: «toate epistolele pauline au fost redactate în limba greacă a epocii eleniste, cunoscută și vorbită în veacul I al erei noastre în întreg Imperiul roman, inclusiv în cetatea de reședință a cezarilor — cu precizarea că ea conține într-adevăr și unele semitisme și latinisme, iar prezența înnoitoare de sens a cuvintelor grecești, pe care o exercită elementul creștin, se resimte peste tot»¹⁶.

Din cuprinsul epistolelor sale, constatăm că Sfîntul Apostol Pavel nu vorbește o limbă greoaie, plină de termeni vechi, uzați, ci o limbă cursivă, vie, nuanțată, o limbă a ideilor noi. Dacă faptul în sine nu reclamă discuții și comentarii, în ceea ce privește limba, poate fi interesant de semnalat cîțiva factori care au contribuit la determinarea poziției actuale, cu atît mai mult, cu cît unii comentatori moderni înclină spre un punct de vedere semitic¹⁷, în ceea ce privește ideologia.

Se știe că Sfîntul Apostol Pavel, înainte de a deveni Apostol, a fost rabin iudeu și că a moștenit de la tatăl său dreptul de cetățean roman (Fapte XXII, 28). Cetățenia romană, pe care numai el a avut-o între Apostoli, i-a asigurat prestigiul, încrederea, siguranța de sine pe care o avea un «civis romanus» și dreptul de a sta sub protecția legilor, în cazuri în care alții și-ar fi pierdut libertatea și poate chiar și

15. Pr. N. C. Buzescu, *op. cit.*, p. 195

16. *Studiul Noului Testament*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1954, p. 79—80.

17. R. De Langhe, *Iudaisme cu Hellenisme en rapport avec le Nouveau Testament*, în «Recherches Bibliques», Desclée de Brouwer, Louvain, 1938, p. 154—183.

viața¹⁸. Această cetățenie i-a asigurat nu numai libertatea și viața, în împrejurări dintre cele mai critice, ci i-a dat și o concepție politică deosebită de a evreilor obișnuiți. Aceștia vedeau în Imperiul roman pe cuceritorul și asupra lor, pe stăpînul străin și păgîn. Pentru Apostolul neamurilor, Imperiul roman era o realitate pozitivă, o putere legitimă și — din multe puncte de vedere — chiar utilă. De aceea el cere creștinilor supunere loială față de legile statului și chiar rugăciuni pentru împărat și pentru ceilalți dregători (I Tim. II, 1—2), loialitatea civică fiind socotită ca o «rînduială a lui Dumnezeu», iar reprezentanții puterii de stat fiind considerați ca «slujitori ai lui Dumnezeu spre bine» (Rom. XIII, 2, 4). Putința de a face misiune «în toată lumea, care era Imperiul roman, de a se bucura de pace, de siguranță, de drumuri bune, de protecția legilor, Apostolul o datora puterii statului roman, pe care providența divină îl făcea util luorului lui Iisus Hristos prin apostoli»¹⁹.

Faptul că s-a născut în Tarsul Ciliciei, după cum el însuși mărturisește: «Eu sînt iudeu din Tarsul Ciliciei, cetățean al unei cetăți care nu este neînsemnată» (Fapte XXI, 39), nu ne îndreptățește totuși pe deplin să-l socotim ca un iudeu tipic din diaspora elenistică. Căci nu în școala sinagogală din Tars a dobîndit Saul primele cunoștințe biblice, ci în școala din Ierusalim, unde și-a petrecut primii ani ai copilăriei, unde a învățat ebraica biblică și aramaica curentă și unde s-a inițiat în dătinile strămoșești, ca elev eminent al marelui rabin Gamaliel. Aci, la Ierusalim, a aprofundat înăruul Saul noțiunile religioase primite în familie. Luînd cuvîntul înaintea iudeilor, de pe treptele fortăreței Antonia din vecinătatea templului, la Ierusalim, în anul 58, Sfîntul Pavel declara «în limba evreiască»: «Eu sînt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei și crescut în cetatea aceasta, învățînd la picioarele lui Gamaliel în chip amănunțit Legea părintească» (Fapte XXII, 3). După doi ani, la Cezareea Palestinei, luînd cuvîntul înaintea procuratorului roman Porcius Festus și a regelui iudeu Irod Agripa, el se apără în același sens: «Viețuirea mea din tinerețe, cum a fost ea de la început în poporul meu și în Ierusalim, o știu toți iudeii. Dacă vor să spună adevărul ei știu despre mine, de mult, că am trăit ca fariseu după școala cea mai exactă a religiei noastre» (Fapte XXVI, 4—5).

Insistența Apostolului asupra cuvintelor *ἐκ νεότητος, ἀπ' ἀρχῆς, ἐν τῷ Ἱεροσολύμοις, προγενέσκοντες με, ἄνωθεν*, sensul formulei *ἀναθεθραμμένους δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτη* și faptul că o soră de a sa locuia de asemenea în Ierusalim, dovedesc suficient că nașterea sa în Tars n-a fost decît un accident în viața lui și că adevărata lui patrie și orașul copilăriei sale a fost Ierusalimul²⁰. În legătură cu aceasta, A. Sabatier scrie: «Pavel nu este deloc copilul orașului Tars, ci este fariseul din Ierusalim»²¹, iar istoricul român Eusebiu Popovici²² scrie: «Deși născut în Tars, în Cilicia, Pavel nu era elenist ci evraist».

Apostolul a putut intra în contact cu elenismul chiar la Ierusalim, în discuțiile cu iudeii din diaspora veniți în cetatea sfîntă cu prilejul marilor sărbători. Un prim contact cu creștinii eleniști i-a fost prilejuit, în mod cert, de întîlnirea cu Sfîntul Arhidiacon Ștefan, a cărui pledoarie misionară a ascultat-o în Sinedriu și la a cărui ucidere cu pietre a luat parte activă și oficială (Fapte VI, 11—VIII, 1).

18. J. Festugière et Pierre Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, vol. I, Paris, 1935, p. 54—57.

19. T. M. Popescu, *Sfîntul Pavel, Apostolul neamurilor*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 10, p. 379. 20. R. de Langhe, *op. cit.*, p. 177. 21. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 27.

22. *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, trad. de Ath. Mironescu, Mînăstirea Cernica, 1931, p. 155.

Cartea Faptelor Apostolilor notează faptul că un alt contact al său cu elenismul — de data aceasta după convertire — s-a produs în orașul Antiohia și apoi la Tars, în a doua ședere a sa în acest oraș. Dar, la această dată, el era deja un om format și matur, ca fariseu iudeu și persecutor al Bisericii: «Căci ați auzit despre purtarea mea de altădată întru iudaism, că prigoneam peste măsură Biserica lui Dumnezeu și o pustiam, și spoream în iudaism mai mult decât mulți din cei care erau de vârsta mea în neamul meu, fiind mult rivnitor al datinilor mele părintești» (Galat. I, 13—14). «Oricine își poate închipui că contactele cu elenismul la această vîrstă sînt mai mult de suprafață și provoacă cu totul alte reacții decît acelea pe care le-ar fi putut avea, dacă ar fi copilărit în Tars. Este deci lămurit că trăsăturile eleniste din Epistolele pauline nu se pot explica prin reminiscențe naturale și amintiri înregistrate la Tars în cursul copilăriei sale.

De altfel, manuscrisele din deșertul Iuda nu sînt mai puțin revelatoare și ne obligă la rîndul lor a «iudaiza» într-o măsură mai mare comentariile noastre asupra temelor Epistolelor pauline. Astfel tema despre dreptate și justificare își găsește un corespondent remarcabil în aceste documente. Cercetătorii teologiei Sfîntului Apostol Pavel au semnalat de asemenea o oarecare înrudire, sau cel puțin o similitudine tulburătoare, în privința angeologiei, a luptei duhului împotriva cărnii, ori a antitezelor lumină-întuneric, duh-carne, viață-moarte, har-blestem etc. Numeroase expresii, cum ar fi de exemplu cele din Epistola către Efeseni IV, 17; V, 20 și VI, 10—19, își găsesc asemănări în textele de la Qumran.

După concluziile multor cercetători, manuscrisele de la Marea Moartă²³, ne fac să constatăm în mod concret utilitatea și necesitatea unei reîntoarceri la iudaism, pentru a putea înțelege mai bine ideile fundamentale ale sistemului de gîndire al Sfîntului Apostol Pavel. Astfel se susține că ideea de «înțelepciune» de la Sfîntul Apostol Pavel și-a avut sursa de inspirație în iudaism și în special în cel apocaliptic și că tot din aceeași sursă ar proveni expresia $\mu\acute{o}\nu\varphi\ \sigma\omicron\varphi\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\tilde{\rho}$ din doxologia cu care se încheie Epistola către Romani²⁴.

Nu se poate vorbi altfel nici despre ideea de gnoză. Studiul textelor demonstrează că Sfîntul Apostol Pavel este tributar tot iudaismului și în această privință. Însăși atitudinea sa față de experiențele harismatice de la Corint și înalta lor prețuire este supusă influențelor de origine iudaică. De-a lungul neobositelor și permanentelor sale strădăniți misionare între neamuri, Apostolul face uz de îndoită zestre agonisită în vremea întunecată de fanatismul persecutării lui Hristos, folosind-o spre izbînda Evangheliei totdeauna pe cea iudaică și rar de tot și în mod cu totul întîmplător pe cea elenistică, făcînd abstracție, bineînțeles, de limba elină.

Sfîntul Apostol Pavel cunoaște foarte bine versiunea grecească a Vechiului Testament²⁵ — Septuaginta — și recurge frecvent la ea, pentru a demonstra — pe bază de texte biblice, citate atît textual, cît și liber — veritatea temelor dezbătute în epistolele sale. Studiile de teologie biblică a Noului Testament sînt de acord că textele din Vechiul Testament, pe care Sfîntul Apostol Pavel le citează în epistolele sale, sînt folosite în sens: a) literal, b) mistic și c) acomodat.

23. W. C. van Unnik, *Aramaetmen bij Paulus*, în «Vox Theologica» 1943, p. 117—126 și Dom. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul*, Bruges — Paris, 1949, p. X.

24. J. Dupont, $\mu\acute{o}\nu\varphi\ \sigma\omicron\varphi\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\tilde{\rho}$ (Rom. XVI, 27), în «Ephemerides Theologicae», t. XXII, Louvanienses, 1946, p. 362—375.

25. Pr. Gr. T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 301.

a) Sensul literal folosește citate cu însemnarea lor proprie sau metaforică. Este cel mai des întrebuințat de Sfântul Apostol Pavel. Seria de citate aflate în Epistola către Romani III, 10 ș.u. ilustrează foarte clar importanța pe care el o acordă sensului literal al Sfintei Scripturi.

b) Sensul mistic nu se oprește la cuvinte, ci la ideile exprimate. «Cultura și literatura iudaică creaseră, în decursul istoriei, o serie întreagă de realizări pozitive în domeniul vieții religioase, în comparație cu epocile anterioare. Pe lângă Legea mozaică, baza organizării vieții religioase și sociale a evreilor, se formase o bogată tradiție de interpretare a textelor sacre, care trebuiau explicate pe înțelesul oamenilor vremii și raportate la nevoile zilnice ale vieții. Acest fel de comentariu forma așa-numita metodă de cercetare și explicare «midrasch», pe care Sfântul Pavel a deprins-o la școala lui Gamaliel. După această metodă, faptele istorice relatate în Sfânta Scriptură au, pe lângă sensul lor literal și unul spiritual. Dar forma cea mai frecventă era exegeza «hagadică». Exegeza hagadică era interpretarea liberă a Sfintei Scripturi în sinagogi, era un fel de predică cu temă biblică. Exemple de hagadă sînt nenumărate în Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Ca exeget, Sfântul Pavel nu se oprește la «litera care omoră», ci caută «spiritul care dă viață». Așa se face că el lărgește și spiritualizează semnificația citatelor din Vechiul Testament²⁶. Pentru el, primul om — Adam — este preînchipuirea sau tipul lui Hristos (Rom. V, 14; I Cor. XV, 22, 45, 49); șederea israelitenilor sub nor și trecerea lor prin Marea Roșie prefigurează Iaina Botezului; mana pe care au mîncat-o evreii în pustie este simbolul Sfintei Euharistii (I Cor. X, 1—5), iar relația dintre Hristos și Biserică este prefigurată în legătura matrimonială originală (comp. Efes. V, 32 cu Facere II, 24).

c) Căutarea sensului acomodată este tot o influență hagadică iudaică. Se folosește textul Sfintei Scripturi, trecîndu-se de la sensul lui real, la un fapt analog. Uneori, Sfântul Apostol Pavel face aluzie la texte din Vechiul Testament, fără să le dea înțelesul original. Astfel, în Romani X, 6—9 citează un text din Deuteronom XXX, 11—14, cu vădită voință de acomodare la ideile care-l preocupă. În textul din Deuteronom, este vorba de Legea lui Iahve care a fost trimisă din cer; Sfântul Pavel aplică textul la Iisus Hristos, care vine din cer. Moise vorbește despre Lege, în timp ce Apostolul acomodează textul la Hristos și la Evanghelie. Tot așa, în Romani X, 18, aplică la propovăduirea Apostolilor textul din Psalmul XVIII, 4. În I Corinteni IX, 9 și I Timotei V, 18, el folosește în sens acomodată textul din Deuteronom XXV, 4; în II Corinteni III, 7—8 folosește textul din Exod XXXIV, 35 etc.

În raport cu ceea ce a scris, Sfântul Apostol Pavel folosește foarte puține citate din literatura elină profană. Teologii moderni le reduc la trei, dintre care două se află în I Corinteni XV, 33 și Tit I, 12, iar altul în cuprinsul cuvîntării rostite de Sfântul Pavel în areopagul din Atena (Fapte XVII, 28—29). Aceste citate sînt:

a) Proverbul «Tovărășiile rele strică obiceiurile bune», citat în I Corinteni XV, 33, l-a împrumutat fie din folclorul vremii, fiind foarte răspîndit, fie din opera Thais a poetului comic Menandru²⁷.

26. Arhim. M. Șuparschi, *Atitudinea Sfântului Apostol Pavel față de înțelepciunea ome-nească*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 447.

27. Poet de seamă al comediei grecești, a trăit la Atena cam între anii 342—292 î. e. n. Din opera lui s-au păstrat numai fragmente. Amănunte în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C. I. Balmuş, Edit. Academiei, București, 1963, p. 630, nota 301.

b) Citatul din Epistola către Tit I, 12 «Cretanii sînt pururea mincinoși, fiare rele, pîntece leneșe»²⁸, l-a împrumutat din opera «De oraculi» a lui Epimenides, poet și filozof cretan din secolul VI î. Hr., pe care Sfîntul Apostol Pavel îl numește «unul dintre ei, prooroc al lor»²⁹.

c) Sentința din Faptele Apostolilor XVII, 28 «Din neamul lui Dumnezeu sîntem și noi» a fost identificată la scriitorul cilician Aratus (sec. III î. Hr.), la filozoful stoic Cleanthes (sec. III î. Hr.), care a fost discipolul lui Zenon și cu oarecare aproximație la marele poet grec Pindar (521—441 î. Hr.). Clement Alexandrinul³⁰ spune că această sentință este a lui Aratus. Desigur că Sfîntul Apostol Pavel a recurs la aceste citate doar din tact misionar. El «știe că pentru greci, poezii treceau drept părinți ai înțelepciunii înalte. Aducînd în sprijinul spuselor sale părerea unora dintre cei mai prețuiți înțelepți ai lor, Sfîntul Pavel voia să-și croiască drum și să răzbată mai repede în inima ascultătorilor și să le înduplece mai ușor voința în direcția idealului evanghelic»³¹.

Numai citatul din Faptele Apostolilor XVII, 28 «Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem, precum au zis și unii dintre poezii voștri: că al Lui neam și sîntem», prezintă însemnătate doctrinară, în sensul că și păgînii luminați aveau conștiința obîrșiei comune și a menirii divine a neamului omenesc³².

Prezența acestor citate în vorbirea și în Epistolele Sfîntului Pavel constituie o indicație prețioasă asupra largii pregătiri cărturăreștii pe care și-o dobîndise înainte de convertire. Într-adevăr, marele Apostol a fost un cunoscător profund al culturii grecești³³. El cunoștea bine nivelul cultural al neamurilor în mijlocul cărora avea să-și desfășoare activitatea misionară. Felul cum se comportă la Atena aruncă o lumină foarte clară asupra orientării sale: modul de argumentare, ordinea, procedeul superior folosit în împărțirea învățăturilor dovedesc cunoașterea culturii grecești. «Apostolul Pavel era bine orientat asupra filozofiei grecești. Mai mult decît în orice altă parte, Pavel folosește aci, cu multă exactitate, idei, expresii și termeni cunoscuți în filozofie. Toate acestea pledează în favoarea unei temeinice culturi grecești a Sfîntului Pavel. Fără o bună inițiere în tezaurul cultural al vremii sale, toată truda acestuia s-ar li izbit de obstacole neînchipuit de grele, dacă nu chiar de netrecut. Paul Allard³⁴ scrie că «Sfîntul Apostol Pavel era familiar cu clasicii. În scrierile sale sau în discursurile sale, el citează pe Epimenide, Aratus, Euripide»³⁵.

Th. Daeschel³⁶ afirmă că Apostolul Pavel avea o «superioară cultură elenistă

28. Cretanii erau pururea mincinoși, fiindcă spuneau că ei cunosc mormîntul lui Zeus. Or, Zeus, în concepția grecilor, nu murise.

29. Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 149—151, ne informează că Epimenide era de neam cretan, fiind originar din Cnosos și că «unii scriitorii spun că cretanii îi aduceau sacrificii ca unui zeu; căci ei spuneau că el avea puterea supranaturală de a cunoaște viitorul... Se spune de asemenea că el a prezis spartanilor înfringerea lor de către arcadieni».

30. *Stromate*, I, 9, 15, P. G., VIII, 808.

31. Pr. D. I. Belu, *Calitățile de îndrumător duhovnicesc ale Sfîntului Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», VII (1955) nr. 9—10, p. 578.

32. Pr. Gr. T. Marcu, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, p. 115.

33. Iustin Moiescu, *Activitatea Sfîntului Apostol Pavel în Atena*, în «Candela» 1946, p. 61.

34. Vezi lucrarea sa, *Julien l'Apostat*, vol. II, Paris, 1903, p. 371; Cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, p. 223.

35. *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Leipzig, 1913, p. 22.

36. *Τὰ Χριστ' ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκουμεν οὐκ ἐκπονοῦμεν ἴε*. Știm și cunoaștem ce e bun, dar nu-l practicăm. (*Euripides*, Hippolytus 382 sq.) în T. Simenschy: *Un dicționar al înțelepciunii*, Ed. Junimea. Iași, 1973, vol. III, p. 115. *Publius Ovidius Naso*: «Sed gravat in vitam nova vis: aliudque cupido, Mens alius suadet: video mēliora proboque, Deteriora sequor». în

îmbinată cu erudiția rabinică». A. Deissmann³⁷ susține că «el a luat mult din cultura de alunci». J. B. Colon spune că «Sfântul Pavel avea o cultură elenistă destul de profundă unită cu un dezvoltat simț al adaptării. El știa vorbi fiecăruia limba care-i convenea»³⁸. R. W. Farrar³⁹ adaugă că «El (Pavel) posedă cunoștințe temeinice asupra comorilor sufletești ale poporului său, cunoașterea suficientă a limbii grecești... și cunoașterea moravurilor și obiceiurilor tuturor claselor și popoarelor». F. Prat⁴⁰ conchide că contactul prelungit «cu cultura elenică avea să-i lărgescă orizontul intelectual, fără să-i ia nimic din profunzimea sentimentului religios sorbit în cetatea sfântă». A. Sabatier constată chiar o înrudire între maniera de a scrie a Sfântului Apostol Pavel și aceea a lui Tucidide; dar ea nu dovedește decît asemănarea naturală dintre cele două genii⁴¹.

Sfântul Apostol Pavel n-a putut învăța dialectica sa în școala sofistilor sau a retoricilor. Dialectica paulină are mai multă analogie cu cea a Talmudului și cu a rabinilor, decît cu aceea a lui Platon sau Aristotel. Și dacă el scrie grecește, el gîndește încă în aramaică și, împrumutînd de la greci vocabularul și unele elemente exterioare, și-a creat o limbă și o gîndire proprie și originală, vulcanică și violentă

Se mai remarcă în Epistolele Sfântului Apostol Pavel o predilecție deosebită pentru imagini și metafore împrumutate de la jocurile sportive și de la întrecerile atletice. «Stadionul cu întrecerile lui sportive, armura lucitoare și ținuta falnică a legionarului roman și în genere orașul cu forfota lui, acestea sînt elementele care furnizează stilului său metaforele și coloratura vioaie pe care noi i le admirăm aîta astăzi»⁴². Or, cînd se cunoaște disprețul mărturisit de iudei pentru frumusețea trupului și pentru exercitiile fizice, această simplă trăsătură ne-ar tenta poate să credem că și formația sa spirituală ar fi în mod precis greacă. Din contră, aceasta ne arată o admirabilă sinteză a ceea ce este mai bun în iudaism și elenism⁴³.

Creștinismul pe care îl propovăduiește Apostolul Pavel exprimă deopotrivă alți cele mai bune aspirații ale iudeilor, încredințate prin revelația divină, cît și cele ale grecilor cunoscute din înțelepciunea omenească. Insuși Sfîntul Apostol Pavel pune în relief, cu toată puterea, originea sistemului său de gîndire: «Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc, dar nu cu înțelepciunea cuvîntării, ca să nu rămînă stearpă Crucea lui Hristos. Căci cuvîntul Crucii, pentru cei ce pier este nebulnie; iar pentru noi, cei ce ne mîntuim, este puterea lui Dumnezeu. Căci scris este: «Pierde-voi înțelepciunea înțeleptilor și știința celor învățați voi nimici-o. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebulnă înțelepciunea lumii acesleia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit

«Metamorfoze» VII, 19. L. A. Seneca : «Quid est hoc, Lucilli, quod nos allo tendentes alio trahit, et eo, unde recedere cupimus, repellit? Quid colluctatur cum animo nostre nec permittit nobis quidquam velle?» Ep. III. Epictet : «Omni păcătoș ceea ce vrea nu face; iar ce nu vrea face», vezi Pr. Gr. T. Marcu : *Sf. Apostol Pavel despre modelul de viațire creștinească*, în «Studiul Teologice» IX (1957), nr. 1—2, p. 6. A se compara cu spusele Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani, VII, 15, 10—19. De asemenea : *Menenius Agrippa* : Membrele și stomacul, în *Titus Livius* : De la întemeierea Romei, în Proză narativă latină, traducere de I. Teodorescu, Ed. Univers, București, 1972, p. 40 comp. cu Rom. XII, 4 și Efes. IV, 16.

37. *Paulus*, vol. II, Tübingen, 1925, p. 62.

38. *Saint Paul*, în «Dictionnaire de théologie catholique», vol. XI, partea II-a, col. 2347.

39. *Viața și operele Sfîntului Apostol Pavel*, trad. de Nicodim Munteanu, vol. I, Minăstirea Neamț, 1941, p. 398.

40. *Saint Paul*, Paris, 1943, p. 5.

41. *Op. cit.*, p. 26.

42. Pr. Gr. T. Marcu, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, p. 76.

43. G. Bardy, *Hellénisme*, în «Dictionnaire de la Bible», Suplément, vol. III, col. 1476.

să mintuiască Dumnezeu pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune. Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru păgâni, nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini, pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor și slăbiciunea lui Dumnezeu este mai puternică decât tăria lor» (I Cor. I, 17—25).

Este aici o admirabilă gândire. Creștinismul este mai întâi el însuși și nu vrea să fie comparat decât cu el însuși⁴⁴. Desigur el se coboară, prin rădăcinile sale cele mai adânci, în revelația divină a Vechiului Testament și în tradiția iudaică. Hristos este fiul lui David, fiul lui Avraam. Profetii au anunțat venirea Sa și El a realizat toate profetiile mesianice. Dar El este și Fiul lui Dumnezeu și aceasta îl distinge de toți profetii care i-au pregătit calea: «După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul» (Evr. I, 1).

Dintre dogmele creștine care își găsesc o exprimare clară în Epistolele pauline, amintim: 1. Creația, în care Mîntuitorul Iisus Hristos preexistent are un rol foarte important (Rom. VIII, 3; II Cor. VII, 9; Galat. IV, 4; Colos. I, 15); 2. Păcatul original și moartea care derivă din el (Rom. V, 12—21); 3. Cele două firi, divină și umană, în persoana lui Iisus Hristos (Filip. II, 6—7; Colos. II, 9); 4. Răscumpărarea omului prin moartea și învierea lui Iisus Hristos, temă fundamentală a teologiei pauline (Rom. III, 25; Efes. V, 2; Evr. X, 12—14), Jertfa Sa pe cruce (Galat. I, 4; II, 20; Efes. V, 2; I Tim. II 6; Tit II, 13), fiind întru totul eficace și realizând împăcarea omului cu Dumnezeu (Rom. X, 10—11); 5. Credința (Rom. III, 22, 30; IX, 30; Galat. III, 8, 24; Efes. II, 8—9; II Tes. II, 13) și Sfintele Taine, mai cu seamă Botezul (Rom. VI, 3—8; Galat. III, 27—28; Tit III, 5—7) și Euharistia (I Cor. XI, 23—26) ca mijloace de mîntuire; 6. Biserica, trup al lui Hristos (Galat. III, 26—28; Efes. I, 22—23; Colos. III, 11); 7. Viața în Hristos a credincioșilor și filiația lor adoptivă, dar reală, prin nașterea din Duh sau renaștere (Rom. VIII, 14—17; Tit III, 5) și prin trăire în Dumnezeu (Efes. IV, 12—16; Colos. II, 9)⁴⁵ etc.

Termenul de conștiință (ἡ συνείδησις) este împrumutat din cultura elină. Iudaismul n-a creat un termen corespunzător, Legea fiind singurul criteriu după care se judeca orice faptă. Primul scriitor la care se întâlnește acest termen a fost Menandru, în maxima «Conștiința este un zeu pentru orice muritor»⁴⁶.

Providența însăși l-a ales și pregătit pe Sfîntul Apostol Pavel pentru misiunea care trebuia să fie temeluită între neamuri: predicarea Evangheliei în lumea elenică. Reunind în persoana sa calitățile reprezentative ale iudeilor și elinilor, Sfîntul Apostol Pavel, ca iudeu, este desăvîrșit: «La opt zile, am fost lăsat împrejur; sînt din neamul lui Israel, din seminția lui Veniamin, evreu din evrei, după Lege fariseu» (Filip. III, 5). El nu încetează niciodată să-și revendice cu mîndrie originea.

Intr-o elocvență filipică la adresa iudaizanților, care-l contestau, scrie: «Sînt ei evrei? Evreu sînt și eu. Sînt ei israeliți? Israelit sînt și eu. Sînt ei sămînta lui Avraam? Sînt și eu» (II Cor. XI, 22); iar în sinedriu a strigat: «Bărbați, frați! Eu sînt fariseu, fiu de fariseu» (Fapte, XXIII, 6). Dacă ar putea să-i convertească, el ar accepta să fie anatema pentru frații săi cei de un neam cu el, după trup, «care sînt

44. *Ibidem*, col. 1477.

45. Diac. E. Vasilescu, *Epistolele Sfîntului Apostol Pavel. Idei misionare și sociale*, în «Mîntuirea Moldovei și Sucevei» XLV (1969), nr. 10—12, p. 600—601.

46. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, 1933, p. 56.

israeliți, ale cărora sînt înfierea și slava și legămintele și darea Legii și slujba dumnezeiască și făgăduintele, ai cărora sînt părinții și din care este Hristos după trup» (Rom. IX, 3—5); «în ce privește rîvna, prigonitor al Bisericii; în ce privește dreptatea cea din Lege, fără prihană în viețuirea mea» (Filip. III, 6). Chiar după convertirea sa miraculoasă, el păstrează pentru poporul ales, căruia îi aparține, o predicție specială. Afirmația sa că «în Hristos nu mai este nici iudeu, nici elin» (Gal. III, 28; Rom. X, 12), nu este o formulă goală de semnificație, pentru că pretutindeni unde predică el anunță tuturor vestea cea bună a mîntuirii în Hristos și nu vrea să lase să apese greutatea prescripțiilor sacramentale mozaice asupra grecilor convertiți. Privilegiul rezervat iudeilor este doar dreptul de a primi cei dintii cuvîntul vieții veșnice și nu este vina Apostolului Pavel dacă foarte adesea ei îl resping cu dispreț. Se pot înmulți exemplele care arată că Apostolul Pavel este într-adevăr un iudeu⁴⁷.

Cu toate acestea, acest iudeu gîndește adesea ca un elin. Orizontul lui este larg și atitudinea sa îngăduitoare. El manifestă o înțelegere și o simpatie adînc umană pentru toate «cite sînt de cinste, cite sînt drepte..., cite sînt cu nume bun, orice virtute și orice laudă...» (Filip. IV, 8). El cunoaște atît de bine înțelepciunea omenească, încît procuratorul Festus îi spune că învățătura lui cea multă îl face să dea în nebunie (Fapte XXVI, 24); dar Sfîntul Pavel știe că «cuvîntul său și propovăduirea sa nu stăteau în cuvinte convingătoare ale înțelepciunii omenești» (I Cor. II, 4), «ci în cuvinte învățate ale Duhului Sfînt» (I Cor. II, 13).

Este într-adevăr un lucru minunat cum noua învățătură propovăduită de Apostolul Pavel își recrutează adepții atît din lumea iudaică, cît și din cea elenistă, cum «dună e într-o comunitate de frați categoriile sociale și neamurile cele mai diferite: bogați și săraci, robi și slobozi, iudei și păgîni, învățați și neînvățați și cum reușește să ciștige lumea la Domnul Iisus, trăind totuși în afara civilizației elenice și în același timp în afara iudaismului, neamestecîndu-se și neconfundîndu-se cu nici una.

Nu este lipsit de interes să amintim și de existența unei pretinse corespondențe dintre filozoful latin Seneca și Apostolul creștin Pavel. Cu privire la aceste pretinse relații s-a scris o întreagă literatură, atestîndu-se sau tăgăduindu-se existența lor. Se poate spune totuși că nu există nici un argument serios spre a dovedi realitatea legăturilor dintre ei. Cu privire la corespondența menționată, este în afară de orice îndoială că ne găsim în fața unei lucrări apocrife, a unui fals grosolan, care poate fi constatat cu ușurință de oricine este familiarizat cu limba și cu stilul filozofului⁴⁸. Păreră că ar fi existat unele relații de prietenie între Sfîntul Pavel și acest ilustru reprezentant al stoicismului a putut fi sugerată de împrejurările relatate în Faptele Apostolilor XVIII, 12—16, unde se spune că Sfîntul Apostol Pavel a fost apărut împotriva iudeilor de Galion⁴⁹, proconsulul Ahaiei, care era fratele lui Seneca. Această părere a fost pusă de unii comentatori în legătură și cu cele consemnate în Epistola către Filipeni (IV, 22): «Vă îmbrățișează pe voi toți sfinții, mai ales cei din casa Cesarului».

47. G. Bardy, *op. cit.*, col. 1476.

48. Isac Davidsohn, *Studiu introductiv la L. Annaeus Seneca, Scrisori către Luciliu*, trad. și note de Gh. Guțu. Edit. de Stat, București, 1967, p. XXIII—XXIV.

49. Galion sau Gallio era fratele cel mai mare al lui Seneca. Devenit senator, el ajunge consul și apoi proconsul (governator) al provinciei Ahaia (Grecia de sud), prin anul 52. Din puținele mărturii care-l privesc, rezultă că a fost un bărbat onest și sever, adept al filozofiei stoice și excelent orator. Vezi Eugen Cizek, *Seneca*, Ed. Albatros, București, 1972, p. 29—30.

Fără îndoială, Seneca a fost cel mai bun dintre filozofii pe care i-a produs Roma⁵⁰. El știa totodată să fie pe placul poporului și avea o putere de convingere extraordinară. El a formulat idei valoroase, care-l apropie mult de creștinism: egalitatea naturală a oamenilor, unitatea neamului omenesc, caracterul imoral al nedreptății și tiraniei, noblețea compasiunii pentru suferința aproapelui, frumusețea prieteniei adevărate etc. Ideea egalității și solidarității umane, la Seneca, se întemeiază pe afirmația că omul este un lucru sfânt pentru semenul său: homo sacra res homini⁵¹.

A. Fleury⁵² socotea că Seneca a fost influențat pînă la limită de creștinism. După el, filozoful roman trebuie să fi fost chiar creștin. Supoziția aceasta nu poate însă să fie verosimilă, deoarece Seneca a trăit și a murit ca un stoic, iar viața lui nu a corespuns deloc nici cu preceptele sale morale, nici cu cele creștine. Astfel, Seneca predica disprețul de bogății, de glorie și onoruri, dar în același timp a agonisit averi imense⁵³. Forțat să se sinucidă, el și-a confirmat propriile sale precepte că omul ar fi liber să-și curme firul vieții, că moartea ar reprezenta garanția cea mai înaltă a libertății și virtuții înțeleptului, cînd acestea sînt amenințate de forțe externe. Firește, sinuciderea voluntară este și rămîne o formulă inacceptabilă nu numai pentru creștinism, ci pentru orice gîndire morală consecventă, ea fiind o abandonare a tuturor obligațiilor care stau la temelia vieții morale⁵⁴.

Alți cercetători, E. Havet⁵⁵, afirmă că stoicismul, al cărui ilustru reprezentant a fost Seneca, ar constitui chintesența creștinismului. După el, ca și după alți compariști, creștinismul n-ar fi decît un conglomerat rezultat din împreunarea monoteismului iudaic cu elenismul, indeosebi cu platonismul și cu stoicismul. H. A. Winkler⁵⁶ susține că doctrina despre nemurire și celelalte teme ale creștinismului ar fi fost împrumutate direct din stoicism. Paul Wendland⁵⁷, Joh. Weiss⁵⁸ și Rudolf Bultmann⁵⁹ constată o strînsă înrudire între Epistolele Sfîntului Apostol Pavel și stoicism, socotindu-le tributare acestuia. Teodor von Zahn⁶⁰ și K. Kuiper⁶¹ susțin că Epictet și-a însușit anumite idei religioase și oarecare precepte morale din Noul Testament. Dar asemenea opinii au fost combătute de olandezul Van den Bergh Eysinga⁶², căruia i s-au alăturat și alți învățați germani susținînd teza: creștinismul n-a influențat stoicismul.

Învățați ca Th. Nægeli⁶³, P. Feine⁶⁴ și A. Bonhöfer⁶⁵ au demonstrat că nici terminologia paulină nu a fost influențată de filozofia greco-romană. «Ipoteza, după

50. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, vol. I, Paris, 1930, p. 25.

51. *Scrisoarea XCV-a către Luciliu*.

52. *Saint Paul et Sénèque*, Paris, 1853, vol. I, p. 59.

53. I. M. Marinescu, *Răsfoind scriitorii clasici*, Edit. Casa Școalelor, București, 1942, p. 119.

54. I. Davidsohn, *op. cit.*, p. LXI.

55. *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1873, p. 317.

56. *Der Stoizismus eine Wurzel des Christentums*, Leipzig, p. 52.

57. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912, p. 243.

58. *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909, la Pr. Gr. T. Marcu, *Antropologia Paulină*, p. 305.

59. *Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische*, Göttingen, 1910, p. 67-108.

60. *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erlangen-Leipzig, 1895, la Pr. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 305.

61. *Epictetus en de christelijke moral*, Amsterdam, 1906, Pr. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 307.

62. *Epictetus en het Nieuwe Testament*, 1907, in *loc. cit.*, p. 307.

63. *Wortschatz der Paulus*, 28, in *loc. cit.*

64. *Stoizismus und Christentum*, in «Theologische Literaturblatt», 1905, col. 73, in *loc. cit.*

65. *Epiktet und das Neue Testament*, in *loc. cit.*

care limba Sfântului Apostol Pavel ar fi fost influențată de vreun poet, filozof sau orator antic, trebuie negată din capul locului; astăzi nimeni nu mai ia în serios vreo pretinsă influență lexicală a celor vechi, fie Platon, fie Demostene, asupra limbii pauline... Chiar în domeniile înrudite, terminologia stoică diferă de cea neotestamentară⁶⁶.

Cercetători ca G. Heinrich, C. F. Nögen, A. Bonhöfer, K. Deissner, A. J. Festugière, H. Greeven și R. Kopf, cu neînsemnate deosebiri de vederi, sînt de acord că nu poate fi vorba de o dependență a creștinismului de stoicism; ele pot fi comparate, dar nu egalate, creștinismul fiind cu totul superior stoicismului⁶⁷. În ceea ce privește elementele fundamentale ale epistolelor sale, Sfântul Apostol Pavel nu datorește prea mult iudaismului și cu atât mai puțin elenismului. Gîndirea sa nu este produsul curentelor epocii sale, ci este o lucrare deosebită a harului Sfântului Duh. Nu este el cel care trăiește, ci Iisus Hristos trăiește în el (Galat. II, 20); — «Prin Hristos sînt ceea ce sînt», spune Apostolul însuși (I Cor. XV, 10).

Cum curge apa unui fluviu printre malurile sale, fără să fie un produs al lor⁶⁸, așa își croiește drum opera Sfântului Apostol Pavel printre iudaism și elenism, fără să izvorască din ele. Epistolele sale nu sînt formate din diferite înrîuriri și izvoare; ci sînt personale și spontane, rodul chemării deosebite de pe drumul Damascului: «Cuvîntul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvînte convingătoare ale înțelepciunii omenești, ci în dovada Duhului ... nu în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu. Noi propovăduim celor desăvîrșiți înțelepciunea, dar nu înțelepciunea acestui veac» (I Cor. II, 4—7).

Sfîntul Apostol Pavel opune Evanghelia creștină «înțelepciunii» lumii — prin care înțelege, totdeauna, politeismul, goana după plăceri și căutarea de slavă deșartă — și predică idealul mîntuirii și al unei vieți în duhul iubirii de Dumnezeu și de oameni, care sună nou și straniu în urechile elinilor plini de orgoliul filozofiei și al romanilor plini de orgoliul puterii⁶⁹. Evanghelia propovăduită de Apostolul neamurilor nu este de obîrșie omenească (Gal. I, 11), ci a primit-o prin descoperire divină directă.

Concluzia care se desprinde din cele expuse mai sus este aceea pe care o mărturisește însuși Apostolul Pavel: «Cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobîndesc pe iudei. Cu cei de sub Lege, ca unul de sub Lege, ca să dobîndesc pe cei de sub Lege. Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără Lege, deși nu sînt fără Legea lui Dumnezeu, ci avînd Legea lui Hristos, ca să dobîndesc pe cei ce nu au Legea» (I Cor. IX, 20—22).

În viața și Epistolele Sfîntului Apostol Pavel, nici iudaismul și nici elenismul nu au fost deci hotărîtoare, ci totul în el a fost Hristos, așa cum singur mărturisește: «Și de acum nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20).



66. Pr. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 304, nota 4. 67. *Ibidem*.

68. Pr. C. Provilan, *Sfîntul Apostol Pavel*, Buzău, 1921, p. 14.

69. T. M. Popescu, *Sfîntul Pavel, Apostolul neamurilor*, p. 369.

RELIGIA IRANULUI ANTIC

Legăturile din ce în ce mai strânse între statul român și cel iranian fac necesară cunoașterea cât mai largă la noi în țară a trecutului și prezentului iranianilor, sub diverse aspecte: economic, social, cultural, spiritual. În această perspectivă și fiindcă s-a prelinș cindva că religia Iranului antic a avut o profundă influență asupra iudaismului și creștinismului, vom căuta să prezentăm în cele ce urmează această religie, din cele mai vechi timpuri pînă la căderea Iranului sub stăpînirea arabă (secolul al VII-lea).

1. *Schiță istorică.* — Denumirea Iran este o prescurtare din *Iran sahr*, care însemnează «țara arienilor», iranianii fiind într-adevăr de origine ariană, indo-euro-peană, și frați buni cu indienii, cu care au conlocuit cindva prin podișul Pamirului, înainte ca indienii să fi coborît pe valea Indului, prin secolul al XV-lea î. Hr., poate chiar mai devreme. Cercetările arheologice mai noi au dat la iveală pe podișul iranian urme de civilizație datînd încă din mileniul al V-lea î. Hr., totuși primele urme de populații indo-europene s-au găsit pe acest podiș numai de prin mileniul al II-lea î. Hr.

Arienii din Iran erau împărțiți în mari triburi, printre care se distingeau mezii, perșii, parții și sacii (probabil de neam scitic). Cei mai importanți dintre ei erau mezii, așezați în nord-vest, și perșii, stabiliți în sud-vest, în cîmpiile Fars, de unde le-a venit și numele de perși. Prin secolul al VII-lea î. Hr., mezii au ajuns să formeze un fel de imperiu, care se întindea între Mesopotamia și India, avînd capitală Ecbatana. În secolul următor însă, pe la anul 550, mezii fură învinși de perși, care aveau în fruntea lor pe Cyrus (558—528). În felul acesta, luă naștere statul persan, care ajunsese la o mare dezvoltare. Cyrus distruge în anul 538 regatul neo-babilonean și creează un nou imperiu. Cu el ia naștere dinastia *Ahemenizilor*. Urmașul său, Cambyse (528—522), cucerește Egiptul. Apoi Darius (521—486) duce la apogeu puterea persană. Xerxe însă (486—465) este înfrînt de greci la Salamina. Cu el începe decadența persană, care se accentuează sub Antaxerxe I Longimanul (465—424). Alexandru cel Mare (356—323) înfrînge definitiv pe perși în anul 331 și astfel imperiul persan este desființat. Perșii s-au ridicat din nou sub domnia *Arsacizilor* (250 î. d. Hr. — 226 d. Hr.), care au avut mult de luptat cu romanii, și mai ales sub domnia *Sassanizilor* (226—650). În anul 650, Persia cade sub stăpînirea arabilor, devenind cu vremea aproape complet islamizată.

Vechii iraniei sînt prezentați de scriitorii antici ca fiind puternici la trup și cu voință tare, ciștigată în lupta cu o climă aspră și în viața lor de nomazi, în munți și pe stepă. Erau oameni viteji, muncitori, practici. Chiar și în speculațiile lor teologice urmăreau mai mult scopuri practice. Conduși de oameni înțelepți, care au stabilit rînduieii civilizației, vechii iraniei au ajuns la o cultură înfloritoare.

2. *Izvoare.* — Dintre scriitorii antici, Herodot are un pasaj celebru (*Istoriei*, I, 131), în care acesta spune ce a aflat el despre religia perșilor. La fel Plutarh, în lucrarea sa *De Iside et Osiride* (46—47). Unele mențiuni se găsesc și la diferiți scriitori romani, sirieni, armeni și arabi.

O oarecare importanță au și inscripțiile gravate pe stinci, din epocile ahemenidă și sassanidă, mai ales inscripțiile lui Darius I, din Behistan și Naqsh-i Rostem, și cele ale marelui-preot sassanid Karter, de la sfârșitul secolului al III-lea d. Hr.

Dar principalul izvor rămâne *Avesta*, cartea sacră a zoroastrismului. *Avesta* (din *apastak*, «text fundamental», «prescripție») este o culegere de lucrări religioase din epoci diferite și cu conținut variat. Ea reprezintă numai o parte dintr-o literatură mai vastă care s-a pierdut¹. Multă vreme, cuprinsul *Avestei* a fost transmis oral, adunarea într-un canon scris făcându-se abia în secolul al III-lea d. Hr., sub Sassanizi, iar redactarea definitivă s-a făcut în sec. al VII-lea d. Hr. Partea cea mai veche din *Avesta* este formată din așa-numitele *gathas*, atribuite direct lui Zoroastru. *Avesta* este cunoscută și sub numirea de *Zend-Avesta* («*Avesta* și *Comentar*») și este împărțită în patru părți. Primele trei părți, care formează *Marea Avesta*, cuprind texte liturgice, iar a patra, *Mica Avesta*, cuprinde texte scurte, formule de rugăciuni, un calendar etc.

Mai sînt și alte scrieri mai noi, redactate în *pehlevi*² prin secolele al IX-lea și al X-lea, dar cuprinzînd și material mai vechi și fiind mult respectate de adepții zoroastrismului. Cele mai importante dintre acestea sînt: *Bundahish* («Istoria creației»), *Mainyo-i-Khard* («Spiritul de înțelepciune»), *Denkart* («Faptele religiei»), un fel de enciclopedie religioasă, și *Arta-Virai-Namak*, un fel de *Divina commedia* a zoroastrismului, în care raiul și iadul sînt descrise așa cum le-ar fi văzut înțeleptul Viraf într-o viziune sub influența narcoticelor.

Unele mituri și legende iraniene pot fi cunoscute și din marea epopee persană *Shah Namak* («Cartea regilor») a lui Firdousi (pe la 930—1020), primul mare scriitor persan.

3. *Religia iraniienilor înainte de Zoroastru*. — Religia iraniienilor antichi este legată de numele lui Zoroastru, reformatorul vechii religii iraniene, care va fi trăit prin secolul al VI-lea î. Hr. și despre care vom vorbi mai jos. Zoroastru însă a folosit elementele religiei populare iraniene, pe care a căutat să le spiritualizeze. Să vedem deci care sînt aceste elemente.

a) *Divinitățile*. Principala divinitate a iraniienilor înainte de Zoroastru era *Ahura Mazda* («Stăpînul înțelept»), corespunzînd zeului indian Varuna. *Ahura Mazda* era zeu al cerului din timpul zilei, creator, protector al regilor. În al doilea rînd era *Mithra* («contract»), zeu al cerului nocturn, care apoi devine și el zeu al cerului din timpul zilei și este pus în legătură cu soarele. Zeu al ordinii sociale, dar și al luptei și al victoriei în războaie, *Mithra*. În cultul său avea mare importanță sacrificiul taurului.

Alte divinități ale vechilor iranieni din această perioadă erau: *Sroasha* («disciplina»); *Vayu* («vîntul»), divinitate a atmosferei, dar și a vieții și a morții; *Vata*, altă divinitate a vîntului; *Anahita*, zeiță a fecundității, reprezentată ca o femeie foarte frumoasă și puternică; *Zervan* («timpul»), zeu al destinului, cultul său ajungînd cu vremea să fie impregnat de fatalism; *Fravashis*, suflete ale morților, împlinind funcția de protectori și favorizînd fecunditatea.

1. Tradiția mazdeeană pune pe seama lui Alexandru cel Mare jefuirea și risipirea literaturii zoroastriene, după ce acesta ar fi pus să i se interpreteze în grecește părți din conținutul ei (R. P. de Ménasce, *L'Eglise mazdéenne dans l'empire sassanide*, în «Cahiers d'histoire mondiale», II, 3, 1955, p. 558).

2. Persana mijlocie, limba iraniană din timpul Sassanizilor.

Ca observație generală, se remarcă, încă din această perioadă, o tendință dualistă a religiei iraniene.

b) *Cultul*. În perioada de care ne ocupăm, religia vechilor iranieni nu avea temple, nici statui ale zeilor. Ceva mai târziu apar unele reprezentări antropomorfe ale zeilor. Funcțiile sacerdotale erau împlinite de șeful tribului sau de rege. Într-un anumit loc, închis, era întreținut un foc permanent. De cinci ori pe zi, un preot punea pe acest foc lemn frumos mirositor de santal. Ceremonia era însoțită de anumite rugăciuni. Riturile focului par să fi avut un rol foarte important, fiind socotite ca purificatoare și reînnoitoare ale vieții. Un rol important avea în cult și băutura sacră *haoma*, pe care o întîlnim și la vechii indieni sub denumirea *soma*. Acestei băuturi i se atribuia însușirea de a da sănătate, putere, viață și de a înlătura moartea. Erau și sacrificii singeroase, în special de tauri și de cai. Ca sărbătoare principală era aceea a Anului Nou. În centrul cultului acestei sărbători era omorîrea rituală a balaurului care provoca seceta, reținînd ploaia.

4. *Zoroastru*. — Nu se știe nimic sigur despre viața lui Zoroastru (*Zarathustra*, după numirea persană). Cercetătorii actuali nu se îndoiesc de existența lui istorică, dar nu pot da mai nimic ca sigur în legătură cu ea³. O biografie a sa, care se află în Avesta, este cu totul legendară. După tradițiile iraniene, Zoroastru ar fi trăit în secolul al VI-lea î. Hr. Numele său, Zarathustra, ar însemna «cel cu cămile bătrîne». Ar fi aparținut unei familii de proprietari de vite, care se numeau Spitama («cei foarte albi»)⁴. Ridicîndu-se pentru apărarea săracilor și împotriva prea marelui număr de jertfe singeroase din animale, s-a izbit de o puternică rezistență din partea preoților religiei populare iraniene și a fost nevoit să fugă din tribul său, găsind înțelegere și oblăduire la principele-preot Vishtaspa, șeful altui trib. Între timp, s-ar fi căsătorit cu o principesă și ar fi avut trei fiice. Tradiția iraniană spune că Zoroastru ar fi murit la vârsta de 77 de ani într-o luptă în care își apăra comunitatea de vrăjmașii doctrinei sale.

5. *Doctrina zoroastriană*. — Învățătura lui Zoroastru, așa cum reiese din Avesta și așa cum am spus mai sus, se prezintă ca o încercare de spiritualizare a religiei tradiționale iraniene și de transpunere a ei pe un plan umanitar și social. Astfel, el s-a ridicat împotriva cultului popular al așa-numiților *daivas* («demoni») și chiar împotriva cultului divinităților foarte populare Mithra și Anahita. De asemenea, s-a ridicat împotriva sacrificiului tradițional al băuturii sacre *haoma*, care era însoțit de bogale sacrificii singeroase.

Așa cum s-a dezvoltat din învățătura lui Zoroastru, doctrina zoroastriană este cuprinsă în Avesta. Ceea ce este fundamental aici este *dualismul*, conflictul între bine

3. «Nu există reformator mai misterios, în persoana sa istorică, decît Zoroastru» — spune prof. G. Dumézil. «Nu se știe nici patria sa, nici timpul cînd a trăit, nimic sigur asupra vieții sale, cel mult că era preot și că a avut norocul să convertească un prinț din Iranul oriental» (*La civilisation iranienne*, lucrare colectivă. Payot, Paris, 1952, p. 61). La fel Morijan Molé, după un studiu foarte aprofundat asupra celor mai vechi scrieri zoroastriene, ajunge la concluzia : «Nimic, sau aproape nimic, în textele studiate, nu îngăduie să se scoată concluzii de ordin istoric. Nu știm mai mult despre viața reală a lui Zoroastru și a protectorului său decît atunci cînd scriam primul rînd al primului nostru capitol ; știm — sau credem că știm — încă mai puțin». (*Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 524).

4. «Probabil — spune A. Carnoy — pentru că arienii puri erau mîndri de a fi blonzi» (*La religion de l'Iran*, în M. Brillant — R. Aigrin. *Histoire des Religions*, vol. II, Bloud et Gay, Paris, 1954, p. 226).

și rău, conceput ca lupta între două împărății: împărăția binelui, stăpînită de *Ahura-Mazdah* (în grecește *Ormazd*) și împărăția răului, stăpînită de *Angro-Mainyu* (în grecește *Ahriman*). Acest dualism, pur spiritual în părțile cele mai vechi ale Avestei, este conceput mai târziu ca reflectîndu-se în creație și degenerează astfel într-un dualism fizic.

Ahura-Mazdah, care stăpînește împărăția binelui, este conceput în chip aproape monoteist și înfățișat în chip de împărat ceresc, așezat pe un disc solar înaripat. El este creatorul cerului și al pămîntului și autorul ordinii din lume. Sub raport moral, el este sfînt, curat, drept. El a creat în lume numai ce este bun, curat, drept. El locuiește în cer, care este numit «locuința cîntecelor» sau «locuința dorințelor». Acolo el primește laudele credincioșilor și le împlinește dorințele. Tot acolo va primi după moarte pe cei dreți, răsplătindu-i cu hrana și băutura nemuritorilor. Am putea spune că nici un zeu al antichității nu s-a apropiat atît de mult de monoteism ca Ahura-Mazdah, exceptînd firește pe Iahve al iudeilor.

Monoteismul avestic — dacă se poate spune așa — este însă deficient. Ceilalți zei ai religiei tradiționale iraniene nu lipsesc, ci numai se subordonează zeului principal sau apar ca idei personificate sau atribute ale divinității. Așa sînt cei șase *Amesha Spentas* («spirite ale sfînteniei și nemuririi»), un fel de vasali în jurul regelui Ahura Mazdah, dintre care cel mai important este *Sroasha*, căpetenia care luptă împotriva demonilor, zeul-preot care a rînduit sacrificiile, care călăuzește morții în viața viitoare și asistă la judecarea lor.

Pe o treaptă inferioară față de *Amesha Spentas* stau *Yazatas* («vrednici de venerație»), altă categorie de idei personificate, între care se remarcă *Mithra*, devenit judecătorul morților, și *Anahita*, zeița apelor și a fecundității, care ne amintește de zeița Ishtar a babilonienilor, din cultul său făcînd parte prostituția «sacră». Tot dintre *Yazatas* face parte și *Atar* («focul»), ființă pură, care purifică totul.

În fine, tot din împărăția binelui fac parte *Fravashis*, ființe complexe, create înaintea oamenilor și trăind și după moartea lor. Sînt un fel de îngeri păzitori. Fiecare om și chiar fiecare zeu are o astfel de zeităte personală, care-l ferește de demoni și-l ajută.

Împărăția răului este și ea ierarhizată în chip riguros, avînd în fruntea sa pe *Angro-Mainyu* («spiritul rău»), principiul răului, al nesupunerii, care vrea să distrugă creatura cea bună a lui Ahura-Mazdah. El locuiește în întuneric, în fundul prăpastiei, și împinge pe oameni la fapte rele. El a pus otrava în plante și a dat oamenilor 4333 de feluri de boli.

Angro-Mainyu stă și el în fruntea unei armate, formată din demoni masculini și feminini, vrăjitori și vrăjitoare, genii rele de tot felul. Generalii acestei armate sînt *daevas* («demoni»), dintre care șase mai importanți, corespunzînd celor șase *Amesha Spentas* din împărăția binelui. Imperiul acestor demoni este foarte mare și se mărește necontenit, pentru că la el se adaugă, pe lângă sufletele păcătoșilor, și inamicii istorici ai iraniienilor: turanienii, grecii, romanii, turcii și arabii. Toți aceștia apar ca soldați ai lui Angro-Mainyu.

Lupta între Ahura-Mazdah și Angro-Mainyu, între împărăția binelui și împărăția răului, a pornit de mult, încă de la începutul lumii. Căci, după cosmogonia avestică, Ahura-Mazdah a propus lui Angro-Mainyu o pace de 9000 de ani, pentru ca să procedeze la crearea lumii, dar Angro-Mainyu a refuzat și s-a început războiul. Ahura-

Mazdah a lovit pe Angro-Mainyu cu o rugăciune atotputernică, *Ahuna Vairya*⁵, făcându-l să rămână amețit timp de 3000 de ani, timp în care Ahura-Mazdah creează lumea materială. Când s-a trezit Angro-Mainyu a procedat și el la o contra-creație, făcând tot ce este rău în lume: boli, muște, furnici veninoase, secetă, frig, minciuni, necredință etc.

Lupta aceasta dintre principiul binelui și principiul răului s-a continuat peste veacuri. Cu apariția lui Zoroastru însă a început o eră nouă în lume. Armatele lui Angro-Mainyu au început să-și piardă din putere. Datorită învățăturii profetului, binele triumfă din ce în ce mai mult asupra răului. Triumful definitiv asupra răului va veni însă peste alți 3000 de ani prin *Saoshiant*. Oamenii trebuie să ajute și ei pe Ahura-Mazdah în lupta sa cu Angro-Mainyu. Acesta este rostul purificărilor, al sacrificiilor, al moralei și al legislației.

6. *Morala avestică*. — Morala avestică este plină de precepte înalte, amestecate cu ciudătenii de tot felul. Esențialul este ca omul să fie de partea lui Ahura-Mazdah prin împlinirea exactă a cultului și a preceptelor morale, nu de partea lui Agro-Mainyu. Fiind de partea lui Ahura-Mazdah, omul contribuie la triumful binelui asupra răului. Sacrificiile au și ele același scop, de a ajuta pe Ahura-Mazdah și spiritele bune în lupta lor împotriva armatei lui Angro-Mainyu.

Partea importantă în morala avestică este însă ferirea de necurătenie. Aici mai ales se amestecă preceptele înalte cu practici absurde. Apa, focul, corpul omenesc și toate obiectele care aparțin omului pot deveni impure sub diferite forme, îndeosebi prin atingerea de cadavre. Pentru curățirea de impuritate se prescrie izolarea și o întreagă serie de spălări cu un ritual foarte complicat. Sunt cazuri în care impuritatea este socotită ca atât de mare, încât nu mai este posibilă nici o curățire și atunci omul trebuie sechestrat pe toată viața, ba poate fi și omorât.

Ca precepte morale propriu-zise, morala avestică recomandă munca intensă a pământului, îngrijirea vitelor, dărnicia față de coreligionari, cinstea, credincioșia, castitatea, dar nu asceza, care slăbește trupul⁶. Mila față de săraci și ospitalitatea față de străini sînt de asemenea recomandate. În schimb, Zoroastru predica războiul sfînt și datoria de a pedepsi pe cei răi. «Mazdeismul — spune prof. J. Duchesne-Guillemain — nu este religia cu totul morală care poate să pară»⁷. Mai ales că, în textele mai

5. Formula *Ahuna Vairya* a dat mult de lucru cercetătorilor, unul dintre ei spunînd că aceasta este «în interpretarea ei parsistă, chintesența și baza primitivă a revelației avestice» (Ladislav Gaál, *La formule Ahuna Vairya de l'Avesta*, în «Acta Orientalia Accademiae Scientiarum Hungaricae», t. I, 1950, fasc. I, p. 80). S-a încercat chiar ca această formulă să fie apropiată, ca sens, de cea mahomedană: «Nu este alt Dumnezeu decît Allah și Mahomed este trimisul lui Dumnezeu» (*Ibidem*, p. 83).

6. Este discuție asupra ascezei sau lipsei de asceză în zoroastrism. Reitzenstein a susținut mai demult ideea existenței misticii și ascezei în Iranul clasic. A fost însă combătut de alți cercetători, care au arătat că misticismul și asceza au pătruns în Iran mai tîrziu, sub influența grecilor, a evreilor și, în oarecare măsură, a Indiei. M. L. Chaumont a găsit în zoroastrismul sassanid (sec. III—VII) și chiar după aceea tendințe spre ascetism (*Vestiges d'un courant ascétique dans le Zoroastrisme sassanide*, în «Revue de l'Histoire des Religions», LXXVIII, 1959, nr. 1, p. 1—24). În schimb, specialistul iranian M. Molé n-a găsit un ascetism moral în cărțile pehlevi (sec. IX—X): «În studiul nostru asupra textelor pehlevi — spune acesta — n-am găsit două morale distincte, una pesimistă și ascetică, cealaltă optimistă și hedonistă. Nici una nici cealaltă nu există aici» (*Un ascétisme moral dans les livres pehlevi ?*, în «Revue de l'Histoire des Religions», LXXVIII, 1959, nr. 2, p. 189).

7. *La religion de l'Iran ancien* («Mana», Introduction à l'Histoire des Religions, I, 3), Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 133.

noi mazdeene, redactate în pehlevi, sînt recomandate căsătoriile consagvine, fiind justificate prin dorința de a se păstra puritatea rasei, de a spori șansele de bună înțelegere între soți și de iubire pentru copii etc. Acest obicei pare să fi fost străin doctrinei lui Zoroastru, dar este menționat de scriitorii greci și latini. Astăzi, la puținii zoroastrieni care mai există și despre care vom vorbi mai departe, acest obicei a dispărut.

7. *Cultul*. — a) *Locurile de cult*. În Avesta nu este menționată existența templelor. Totuși, pe timpul Ahemenizilor existau temple ale focului și statui ale lui Ahura-Mazdah. Existau temple mari pentru Focul-rege și numeroase temple mici pentru simplul foc sfînt. În temple era o urnă în care ardea focul, întreținut de preoți. Un foc exista la cea mai mare parte dintre rituri, care se împlîneau cu fața spre foc. Preoții care oficiau la altarele focului își puneau mănuși și un vâl pe față în dreptul nasului și gurii, ca să nu spurce prin suflarea lor elementul sacru, focul.

b) *Preoții*. Preoții zoroastrieni formau o castă, ai cărei membri, în timpurile mai vechi, nu se căsătoreau decît între ei. Numai mai tîrziu au început să ia în căsătorie tinere din alte clase sociale. Preotul zoroastrian se numea în vremurile mai vechi *magu*, ceva mai tîrziu *mobed*. Preoția se transmitea din tată în fiu printr-o dublă inițiere. Prima inițiere, în treapta de *herbad*, se făcea înainte de vîrsta de 15 ani și dădea dreptul la împlinirea diferitelor servicii religioase⁸. A doua inițiere se făcea mai tîrziu, în treapta de *mobed* și dădea dreptul la oficierea celor mai importante servicii religioase. Ceremoniile de inițiere clericală erau foarte complicate. Preoții formau, pe timpul Ahemenizilor, un grup social foarte respectat, beneficiind de anumite privilegii și împlinind unele funcții politice. Pe timpul Sassanizilor, zoroastrismul devine religie de stat și acum clerul zoroastrian capătă o importanță și mai mare formînd, după spusele lui Ammian Marcellin, un fel de stat în stat, conducîndu-se după legile lor proprii și persecutînd pe eretici⁹ și pe adepții altor religii, în special pe creștini, care erau acuzați că trădează interesele imperiului persan în folosul romanilor¹⁰.

c) *Riturile*. În general, cultul consta din citiri din Avesta cu glas tare și tot felul de rugăciuni. Sacrificiile sîngeroase, practicate în vremurile mai vechi, au fost interzise de Zoroastru, dar s-au practicat în stil mare în timpul Ahemenizilor și încă și astăzi sînt la resturile de zoroastrieni urme de sacrificii sîngeroase, la o anumită sărbătoare sacrificîndu-se în fiecare casă un berbec sau o capră, iar în lipsa acestora un pui de găină. Sacrificiul *haoma*, interzis și acesta de Zoroastru, din cauza dezordinilor produse de această băutură amețitoare, a fost reluat sub o formă nouă, aceea de *parahom*, nelăsîndu-se să mai fermenteze sucul plantei respective și amestecîndu-se acest suc cu lapte și apă. Prepararea și consumarea băuturii *parahom* se făcea cu un

8. Funcția de *herbad* era în primul rînd pedagogică, de instruire religioasă a tinerilor zoroastrieni (M. L. Chaumont, *Recherches sur le clergé zoroastrien: Le herbad*, în «Revue de l'Histoire de Religions», t. CLVIII (1960), nr. 1, p. 55—80, nr. 2, p. 161—179).

9. Între aceștia erau adepții mișcării social-religioase numită *Mazdak*, apărută în Iran în a doua jumătate a sec. al V-lea d. Hr. În lucrarea sa *Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien* (Nakladatevstvi Československé Akademie Ved, Praha, 1957, 317 p.), Otakar Klima a scos în evidență în chip pregnant caracterul eminent economic, social și cultural al mișcării mazdakiste. «Nu este aștept — spune acesta — ca mazdakismul să fie numit o mișcare religioasă (subliniat în text), deși căpeteniile mazdakiste sprijineau învățătura lor pe idei religioase» (p. 297).

10. Se pare că opoziția mazdeenilor față de creștinism nu era numai de ordin național. «Antagonismul era de ordin religios», spune R. P. de Ménéscé (*Op. cit.*, p. 559).

ritual deosebit. Nașterea unui copil și căsătoria erau de asemenea prilejuri de ceremonii. Când copiii ajungeau la pubertate, se săvârșea un rit de inițiere, care dura nouă zile și în cadrul căruia se acorda tinerilor centura *kushti*, pe care trebuia să o poarte toată viața, afară de timpul nopții.

În religia zoroastriană erau multe sărbători, dintre care cea mai importantă era vechea sărbătoare iraniană a Anului Nou. Fiecare zi a anului și fiecare lună erau puse sub protecția câte unui patron dintre *yazatas*.

8. *Cultul morților*. — a) *Eshatologia avestică*. Avesta cuprinde o întreagă eshatologie. Potrivit acesteia, după moarte, sufletul mortului rămâne trei zile lângă cadavru, la căpățiiul lui. După aceea își ia drumul ajungând la un pod imens, întins peste o prăpastie. Înainte de a porni pe acest pod, sufletul este judecat și cântărit pe o balanță. La ușurarea sau îngreunarea faptelor lui contribuie și cei în viață, dar mai ales holărâsc faptele sale bune sau rele. Dacă balanța nu se înclină nici într-o parte nici în cealaltă, dacă adică faptele bune și cele rele sînt la fel de multe, sufletul este trimis în *hamestagan* («locuința greutăților egale»), unde nu va suferi decît de frig și de cald¹¹. Dacă balanța se înclină într-o parte sau în alta, sufletul merge spre un loc plin de fericire sau spre unul de chinuri. Dar, înainte de aceasta, trebuie să treacă podul *chinvat* («care discernе»). Acest pod se lărgеște din ce în ce mai mult pentru cei buni, iar pentru cei răi se strîmtează necontenit pînă ce ajunge ca o lamă de brici. Sufletul celui rău se prăbușește în prăpastie, zăpăcit de zgomotele pe care le fac demonii așteptîndu-și prada. Sufletul celui bun se urcă pe podul larg spre *garonman* («locuința cîntecelor») sau *behesht* («foarte bunul»). Fericirea celor drepti în acest rai zoroastrian nu este descrisă cu amănunțime, dar suferințele celor răi fac obiectul unei amănunțite descrieri mai ales în scrierea lui Arda Viraf. Acesta arată că, în iad, sufletele celor răi stau atît de înghesuite încît urechea este apropiată de ochi și sînt numeroase ca firele din coama unui cal. Totuși ele nici nu se văd, nici nu se aud. Fiecare suflet se crede singur și suferă atît de mult, încît după trei zile se întrebă dacă n-au trecut cei 9000 de ani a se elibera.

Căci, după teologia zoroastriană, chinurile iadului nu vor dura veșnic. Ci va veni învierea tuturor morților, cînd se vor împlini 9000 de ani de la creația efectuată de Angro-Mainyu. Atunci va apare *Saoshiant*, care va prezida la învierea generală a morților și la judecata generală. Un imens val de plumb topit va trece apoi peste toată natura. Cei drepti vor simți aceasta ca o baie de lapte, în vreme ce pentru cei răi va fi o baie de plumb topit propriu-zisă, care îi va purifica, făcîndu-i și pe ei vrednici de fericirea celor drepti. Angro-Mainyu și ceata spiritelor rele, precum și iadul însuși, vor fi nimicîți de foc. Răul dispărînd din lume, va începe o epocă fericită, în care oamenii nu se vor mai leme de moarte și vor trăi fericiți un «timp infinit».

b) *Riturile de înmormîntare*. Cu puțin timp înainte morții, erau aduși la căpățiiul muribundului doi preoți ca să-i citească rugăciuni. Dacă muribundul putea să recite după ei rugăciunile, era sigur că nu va merge în iad. I se dădeau apoi cîteva picături de *haoma*. După ce muribundul își dădea sufletul, cadavrul era spălat cu

11. Această «locuință a greutăților egale» a fost comparată cu purgatoriul din eshatologia romano-catolică, însuși cuvîntul *hamestagan* fiind tradus în chip greșit prin «purgatoriu». «Este încercat de a-l traduce prin «purgatoriu» — spune prof. J. Duchesne-Guillemain. «Infernul mazdeian poate fi comparat cu purgatoriul creștin, deoarece este temporar ca și acesta» (Op. cit., p. 335).

gomez (urină de vacă) și îmbrăcat într-o haină de bumbac alb. Se făcea sărutarea mortului de către rudele sale, după care nimeni nu mai avea voie să se atingă de cadavru, decît cioclii, care puneau cadavru pe niște plăci de piatră sau direct pe pămînt. Se aducea un ciine, care trebuia să miroase fața mortului pentru a alunga duhul cel rău, *Nasu*, demonul morților. Ritul acesta, numit «al privirii cîinelui», trebuia repetat de mai multe ori. Cadavru era ținut în camera mortuară a familiei sau a satului timp de trei zile, crezîndu-se că în acest timp sufletul mortului dă tîrcoale în jurul lui, neștiind pe ce cale să apuce. Apoi cadavru era dus în procesiune la faimosul «Turn al tăcerii», construit în cercuri concentrice, unde vulturii isprăveau repede de mîncat carnea de pe oase. Oasele erau aruncate apoi în puțul central al clădirii. După aceea, membrii familiei trebuia să facă o baie și să nu mănince carne timp de trei zile. Monumentul cel mai solemn avea loc în dimineața zilei a patra, cînd se considera că sufletul mortului a ajuns în lumea cealaltă și se prezintă la judecată. Se împlineau servicii religioase speciale și se aduceau ofrande pentru îngerii care judecau sufletul și pentru îngerul care însoțea sufletul în lumea cealaltă. Nu era îngăduit să se plîngă pentru morți. Slujbele de pomenire aveau loc în zilele a 10-a, a 30-a după moarte și la aniversare.

9. *Situația actuală a Zoroastrismului.* — În Iran, denumit oficial pînă în 1935 Persia, religia cea mai răspîdită este islamismul. Creștini nu sînt decît armenii și arameenii din regiunea Urmia. Evreii sînt în număr mic. Mazdeenii, rămășițe din vechiul zoroastrism, formează mici comunități stabilite la Yezd și în Kirman, de unde unii dintre ei s-au răspîdit în marile orașe Teheran, Isfahan, Șiraz. După un recensămint din 1963, sînt în Teheran aproape 10.000 de mazdeeni, numărul lor total fiind în Iran 17.296¹². Mai demult, zoroastrienii din Iran erau numiți *ghebri* («necredincioși»). Ei socoteau însă numirea aceasta ca insultătoare și își spuneau *behdin* («de religie bună»). După revoluția persană (1905—1911), s-a dat în chip oficial comunităților mazdeene din Iran numirea *Zerdoushti* («zoroastrian»).

În secolul al VIII-lea d. Hr. sau poate începînd din secolul al X-lea — după părerea prof. J. Duchesne-Guillemin¹³ — o parte dintre zoroastrienii din Iran au fugit în India, ca să scape de persecuțiile pe care le îndurau din partea mahomedanilor, și s-au stabilit la Bombay și în cîteva orașe și sate mai spre sud, fiind, după un recensămint din 1951, în număr de 97.750 în Bombay și Gujarat, și 13.744 în restul Indiei, precum și circa 5000 în Pakistan¹⁴. Zoroastrienii din India, numiți *parsi*, după locul lor de origine, Persia, au făcut progrese rapide, fiind comercianți, colaborînd cu englezii, îmbogățindu-se și renunțînd la unele tradiții devenite anaonice. Cei din Iran însă, sub stăpînirea musulmană, au dus o viață din ce în ce mai grea. Pînă în secolul al XV-lea, contactul între parsiiștii din India și coreligionarii lor din Iran pare să fi fost rupt aproape complet. Apoi a fost reluat, cu întreruperi, ghebrii din Iran trimițînd cărți religioase parsiiștilor din India și aceștia, la rîndul lor, intervenind adesea pentru a se crea o soartă mai bună coreligionarilor lor din Iran. Așa, de pildă, au obținut, cu greu, din partea guvernului iranian desființarea tributului care apăsa asupra vieții ghebriilor.

În secolul al XVIII-lea, parsismul s-a scindat în două secte, pe o chestiune de calendar, dar și pentru că una dintre secte ținea la anumite practici vechi religioase

12. După M. Boyce, *Zoroastrism*, în C. J. Bleeker — G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 214. 13. *Op. cit.*, p. 15.

14. După M. Boyce, *op. cit.*, vol. II, p. 216.

iranieni, iar cealaltă le ignora. În secolul al XIX-lea, luând contact cu europenii și cu misionarii creștini, și prin aceștia cu vechile scrieri religioase zoroastriene, parsiștii au început să se apere de acuzația ce li se aducea din partea misionarilor creștini că sînt dualiști, susținînd că sînt monoteiști și fiind încurajați în această direcție și de unii cercetători occidentali.

Cu vremea, datorită progresului în studiile zoroastriene, s-a produs o scindare a credincioșilor zoroastrieni în reformiști și conservatori, pe chestiunea rugăciunilor, devenite neinteligibile¹⁵, și mai ales pe aceea a rugăciunilor și ceremoniilor pentru morți. Fără să se ajungă la o schismă, controversa între reformiști și conservatori durează pînă astăzi. Dar, în general, și unii și alții se silesc să păstreze esențialul din vechiul cult zoroastrian, îndeosebi purificările rituale. Se pare că zoroastrismul, atît cel din India cît și cel din Iran, nu face prozelitism, dar nici nu cunoaște apostazia de la credința zoroastriană.

10. *Mandeismul*. — În strînsă legătură cu religia vechilor iranieni stau sectele religioase gnostice *mandeismul* și *maniheismul*, dintre care cea dinlău și-a prelungit existența pînă astăzi, făcînd obiectul unor întinse cercetări și discuții între specialiști¹⁶. Importanța acestei secte religioase stă în faptul că este ultimul rest din gnosticismul antic și că începuturile ei au fost puse în legătură cu începuturile creștinismului.

Mandeismul este religia unui mic număr de credincioși, care trăiesc într-o provincie a Irakului de sud și în provincia alăturată din Iran. Mai demult cercetătorii apreciau la 8000 credincioșii acestei religii. Mai de curînd însă, numărul acestora a fost apreciat de 4—5.000 sau chiar 2—3.000; ceea ce ar putea să însemneze că numărul lor a scăzut treptat. Sînt cunoscuți mai ales ca argintari, fierari și constructori de bărci.

Numele mandeismului vine de la cuvîntul *Manda*, care înseamnă «cunoaștere» (γνώσις). Despre trecutul acestei religii, prea puține lucruri se pot da ca sigure. Din această cauză, s-au emis o întreagă serie de ipoteze contradictorii, care au încă și astăzi susținători. Se nădăjduia că se vor obține unele lămuriri din cercetarea atentă a scrierilor descoperite la Marea Moartă. Totuși nici din această parte n-a venit mai multă lumină. Nici chiar lucrarea cea mai recentă asupra mandeismului, despre care s-a spus că este o *summa* în subiect, aceea a lui Kurt Rudolph, *Die Mandäer*¹⁷, nu vine decît cu o «ipoteză de lucru», potrivit căreia, mandeismul ar fi izvorit, prin secolul al II-lea î. Hr., dintr-o gnoză precreștină pătrunsă de elemente irano-mesopotamiene și ebraice-erelice.

Scrierile religioase ale mandeilor sînt redactate într-un dialect deosebit al limbii aramaice orientale. Aceste scrieri sînt anonime, păstrîndu-se în copii ce s-au adunat în bibliotecile europene. După toate aparențele, scrierile religioase mandeene au fost compuse după cucerirea arabă în secolul al VII-lea d. Hr., dar conțin tradiții mai vechi. Principalele texte editate și traduse din literatura mandeeană sînt: 1. *Ginza* («Tezaurul»), numită și *Sidra Rabba* («Cartea Mare») și care cuprinde tradiții de tot felul și din epoci foarte diferite; 2. *Sidra a Jahia* («Cartea lui Ioan»), altă culegere de tradiții, legende, allegorii, primul editor dîndu-i acest nume de la faptul că ea cu-

15. De pildă, la serviciul religios al căsătoriei, preotul pronunță o rugăciune în limba avestică, pe care nimeni nu o înțelege, nici chiar oficiantul.

16. E. Vasilescu, *Lucrări și discuții noi asupra mandeismului și a raporturilor acestei religii cu creștinismul*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 90—96.

17. 2 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960—1961, 304 p. (I), 498 p. (II).

prinde și tradiții mandeene cu privire la Sf. Ioan Bolezătorul ; 3. *Qolasta* («Liturgiile»), care cuprinde rugăciunile și regulile de urmat în ceremoniile religioase ale botezului și ale înmormântării.

Doctrina mandeeană este foarte complicată și încâlcită, fiind un amestec de pan-teism, dualism și politeism, cu predominarea dualismului. Punctul central al doctrinei mandeene este învățătura despre o divinitate supremă, ale cărei numări sînt diferite după diferitele stratificări ale mandeismului : *Marele Mana*, *Regele luminii*, *Prima viață*. Marelui Mana îi corespunde o *Copie* sau *Imagine* a sa, care este uneori personificată dar nu are caractere de feminitate. Alături de *Copie* stă marea *Nitulta*, care pare să fie o personificare a fecundității dată de ploile de primăvară. Soarele este socotit în teologia mandeeană ca o divinitate răufăcătoare ; la fel luna și celelalte planete¹⁸.

Lumea, în cosmogonia mandeeană, nu este creată de *Marele Mana*, ci de diferite *Uthra*, ființe cerești derivate din ființa primă bună, dar îndepărtate de ea și de curățenia sa absolută ; de aceea lumea nu este bună și este plină de suferință. Spiritul omenesc, *mana*, derivă din *Lumina pură*. El se află în trupul omenesc ca într-o închisoare, suferă și tinde să se libereze de trup. În ființa omului se duce lupta între *Lumină* și *Intuneric*, adică între elementele provenite de la *Regele luminii* și cele venite de la influențele planetare rele.

Morala religiei mandeene este dominată de aceste concepții cosmologice și antropologice. Literatura mandeeană este plină de precepte care îndeamnă la eliberarea spiritului divin din carcera pămîntească. Din această aspirație spre divin au ieșit în literatura mandeeană frumoase opere lirice. De asemenea, această aspirație a dus la interzicerea doliului. Din moment ce eliberarea sufletului de trup este o întoarcere a sufletului întru ale sale, nu mai au rost lamentațiile și doliul.

Preceptele morale ale mandeismului, înalte și curate, sînt mult influențate de cele creștine. Se deosebesc însă de acestea în câteva puncte importante. Astfel, *morala* mandeeană combate așa-numitele «sfaturi evanghelice» și face obligatorie căsătoria. De asemenea, ca și *morala* zoroastriană, condamnă postul, admitînd numai postul «spiritual», adică abținerea de la păcat. Sclavia este interzisă.

d) *Cultură*. Mandeii au puține biserici (*maskena*) și acestea sînt mici, în ele intrînd numai preoții și păstrîndu-se obiectele sacre. Credincioșii rămîn afară. Ierarhia religioasă mandeeană are trei grade : *scanda*, un fel de diaconi, aleși de obicei din familiile preoților, *tarmidha*, preoții, și *ganzibra* («vistiernicul»), un fel de episcop, ales dintre preoți. Și femeile pot să fie preotese, cu condiția să fi fost virgine înainte de a primi primul grad sacerdotal și de a se fi căsătorit cu un *tarmidha* înainte de a primi al doilea grad.

În privința riturilor, se observă că mai ales curățenia exterioară este mult prețuită. Se recomandă credincioșilor haine albe și botezul frecvent, acesta fiind obligatoriu pentru participarea la adunarea festivă. De altfel, cea mai mare parte a riturilor mandeene este consacrată botezului, care se face prin cufundarea de trei ori în apa unui rîu, fără invocarea Sfintei Treimi, și considerîndu-se că rîul, oricare ar fi el, este Iordanul, toate rîurile curgînd dintr-un Iordan ceresc. În legătură cu botezul

18. Giuseppe Furlani, *I planeti e lo zodiaco nella religione dei mandei*, în «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei» — CCCXLV, Roma, 1948, p. 119—187 ; H. — Ch. Puech, *Les planètes et le Zodiaque dans la religion des Mandéens*, în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CXXXVII, nr. 2, april.—iun. 1950, p. 268.

la mandeeni este și un rit de «pecetluire» cu ulei și un fel de împărtășire cu piine, fără sare și nedospită (*pitha*), și cu apă din rîul în care s-a făcut botezul. Aceste forme de cult au fost împrumutate din creștinismul primar, cînd nu se ajunsese la o formă mai precisă și dezvoltată a cultului creștin¹⁹. Rîtul cel mai important însă, în legătură cu botezul, este *kusta*, declarația solemnă a neofitului de a fi credincios învățurii mandeene. Mandeeni sînt datori să facă rugăciuni în fiecare zi, mai ales dimineața, și au o mare sărbătoare numită *Pantschea*, în care credincioșii trebuie să se îmbăieze de trei ori pe zi, înainte de mese, și să se îmbrace în alb.

e) *Mandeism și creștinism*. S-a discutat mult asupra unor preținse influențe ale mandeismului asupra creștinismului, îndeosebi asupra Evangheliei a patra. Învățați ca Peterson, Lietzman, M.-J. Lagrange, A. Loisy și alții au demonstrat însă inexistența unor astfel de influențe. Ba dimpotrivă, analiza scrierilor mandeene duce la constatarea precisă a unor influențe ale Noului Testament asupra acestor scrieri, care nu pot fi datate, nici una dintre ele, înainte de sec. al III-lea d. Hr. Chiar principalul text mandeean în care se dezvoltă ideea de *Rege al luminii* — idee care ar fi pătruns în Sf. Evanghelii — nu poate fi mai veche de sec. al IV-lea d. Hr., iar alte texte la care se referă R. Bullmann și alți critici contemporani sînt posterioare apariției islamismului (sec. VII d. Hr.), cuprinzînd chiar influențe islamice. Și este vrednic de menționat faptul că și cel mai competent cercetător al mandeismului, Kurt Rudolph, face și el distincție netă între mandeism și creștinism, observînd că botezul creștin, ca și acela al Sf. Ioan Botezătorul, se administrează o dată, pe cînd în mandeism și în alte secte «baptiste» se administrează de mai multe ori sau chiar foarte des. De asemenea, K. Rudolph face distincție netă între mintuirea creștină și mintuirea mandeeană, prima constînd din mintuirea de păcat, în vreme ce a doua este o eliberare de puterile demonice care luptă împotriva divinității. În general însă, problema mandeeană rămîne încă, probabil pentru multă vreme, o «problemă deschisă», așa cum au constatat diverși cercetători.

11. *Maniheismul*. Maniheismul este acea mișcare religioasă apărută în sec. al III-lea în Iran și care reprezintă un vast sincretism religios, o gnoză încă mai complicată decît aceea a lui Basilide, a lui Valentin sau a lui Bardesanes, apărute în sînul creștinismului.

Mani, întemeietorul maniheismului, s-a născut în anul 216 d. Hr. în Babilon, care pe atunci era stăpînit de perși. Se trăgea dintr-o familie iraniană, parthă. Tine-rețea și-a petrecut-o printre mandei din regiunea Eufratului de jos, unde trăise și tatăl său, care era chiar adept al mandeismului. O viziune avută în anul 245 i-ar fi revelat lui Mani misiunea sa specială religioasă: aceea de a crea o religie națională persană. Începu să predice învățătura sa în Iran, la curtea regelui Sapur I, care îl ascultă un timp cu bunăvoință, dar apoi, după sfatul preoților mazdeeni, îl alungă din țară. În exil Mani peregrină prin diferite regiuni îndepărtate: India, Turchestan, Tibet, China, pînă cînd, la anul 275, după moartea regelui Sapur, se înapoie în Iran, unde partizanii îl așteptau. Dar Bahram, al doilea succesori al regelui Sapur, îl băgă în închisoare, unde muri la 20 martie 276, în vîrstă de 60 de ani²⁰.

19. «Ritul mandeean, în forma sa, este comparativ recent», spune Eric Segelberg. «Nucleul ritului, actul central al scufundării, este desigur mai vechi... ungerea și împărtășirea au fost adăugate sub influența unor diferite tradiții gnostice, creștine sau chiar persane» (*Maşubta. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Almquist & Wiksells, Uppsala, 1958, p. 183—184).

20. S-a pretins multă vreme că Mani a fost crucificat. Este o simplă legendă menită să provoace confuzie între maniheism și creștinism. Astăzi se știe sigur că Mani a murit în in-

În ce privește *doctrina*, Mani nu a avut pretenția că întemeiază o religie cu totul nouă. El spunea că adevărul este unul, dar a fost revelat în parte prin Buddha, Zoroastru și Iisus. El se dădea drept «Paracletul» despre care se vorbește în Evanghelia de la Ioan și care ar avea misiunea să sintetizeze cele trei doctrine într-o religie universală. Sistemul său este foarte greu de expus, fiind înclicat și confuz, cum nu mai este nici un sistem gnostic. În fond, Mani înăsprea dualismul mazdeean, trecându-l de pe tărîmul moral pe cel fizic. Binele și răul devin în maniheism lumina și întunericul, lumina fiind de asemenea identificată cu spiritul și întunericul cu materia. Cele două principii își stau împotriva coetern și ireductibile, pătrunzînd cu natura lor toate elementele universului și ființa omenească, încît nu mai sînt două ierarhii ale universului, una bună și una păcătoasă, ci în fiecare ființă se dă lupta între bine și rău²¹.

În ce privește *organizarea și cultul*, în maniheism se distingeau două clase de credincioși: «cei aleși» sau monahii, și «auditorii». Cei din urmă trebuia să-și plece genunchii și să servească pe cei dinții. Se practica postul și rugăciunea și se recomanda abținerea de la carne, vin și căsătorie. Se practica și un fel de mărturisire a păcatelor. Nu se aduceau sacrificii. Sărbătoarea principală, la care se adunau toți credincioșii, era închinată fondatorului și se numea *Bema* («catedra»), pentru că un scaun gol și încărcat de podoabe reprezenta prezenta invizibilă a lui Mani în mijlocul credincioșilor săi. Această mare sărbătoare anuală imita Paștile creștin, fiind socotită ca o comemorare a «patimii» întemeietorului, prin care acesta a intrat în «Paradisul Luminii».

Maniheismul a fost foarte răspîndit. În Orient s-a întins pînă în India, Turkestan, Mongolia și China, iar în Occident pînă în Africa și Spania, căzîndu-i victimă (pentru un timp) Fericitul Augustin și Priscillian. După secolul al VI-lea, maniheismul nu s-a mai răspîndit în Occident, iar după sec. al IX-lea nu s-a mai răspîndit nici în Orient, dar a supraviețuit în sectele catarilor și albigenzilor în Europa, în pavlicianismul din Asia Mică și în bogomilismul răspîndit în Balcani.

12. *Concluzii*. — Religia vechilor iranieni prezintă un deosebit interes prin tendințele ei monoteiste, prin eshatologia ei optimistă, prin accentul pe care îl pune pe lupta împotriva răului etc. S-a exagerat însă de către unii cercetători, căutîndu-se asemănări între zoroastrism și iudeo-creștinism și pretinzîndu-se că zoroastrismul a avut o puternică influență asupra iudaismului și a creștinismului. Astfel, în secolul trecut și, uneori, și în secolul nostru, Zoroastru a fost prezentat ca monoteist. Astăzi însă nu se mai poate afirma decît că au existat în Iran, încă înainte de Zoroastru, numai «tendințe» spre monoteism²². Doctrina avestică opune clar Ființei supreme un principiu aproape egal: principiul răului, iar numeroșii Amesha Spentas, Yazatas, Fravashis nu sînt de fapt decît zeități minore, adorate realmente de poporul iranian în antichitate. Și, de altfel, doctrina însăși a lui Zoroastru n-a devenit niciodată populară.

chisoare, «ca rezultat al unei captivități extenuante» (L. J. Ort., *Mani. A religio-historical description of his personality*, E. J. Brill, Leiden, 1967, p. 286).

21. În lucrări mai noi, ca aceea a lui Otakar Klíma (*Manis Zeit und Leben*, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie des Wissenschaften, Prag, 1962, 560 p.), se accentuează caracterul politic, social și economic al doctrinei și activității lui Mani, care urmărea să dea imperiului persan o religie unitară, cu elemente împrumutate din diverse religii, în special din zoroastrism, iudaism și creștinism.

22. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 2.

De asemenea, sînt vrednice de admirat unele inițiative ale lui Zoroastru și unele precepte înalte din Avesta. De pildă, profetul iranian se ridică împotriva jertfelor sîngeroase, la fel ca profeții Vechiului Testament, dar el n-o făcea atît pentru motive de ordin religios și moral, cît pentru motive de ordin economic și social. El căuta să vină în ajutorul crescătorilor de vite, păgubiți de numărul prea mare de jertfe sîngeroase aduse zeilor. Cît despre frumoasele precepte morale ale Avestei, nu trebuie să uităm că Zoroastru predica războiul sfînt împotriva celor care nu admiteau credința sa și că, departe de a recomanda iertarea, el recomanda ca răul să fie tratat cu rău și binele cu bine. «Dumnezeul lui — spune prof. J. Duchesne-Guillemin — nu este încă un Dumnezeu al iubirii, este încă un Dumnezeu al dreptății ... Zarathustra n-a bănuț nimic din sublimele paradoxuri ale Predicii de pe Munte»²³.

În ce privește preținsele influențe masive pe care Zoroastrismul le-ar fi exercitat asupra iudaismului și creștinismului, lucrurile s-au lămurit cu vremea, încît «cea mai mare parte dintre semitizantii de astăzi sînt de acord în a spune că evoluția ideilor iudaice poate să se explice fără intervenție externă»²⁴. De fapt, singura carte din Biblie care poate fi considerată ca influențată de zoroastrism este cartea Tobit, a cărei acțiune se petrece în parte în Iran și în care Asmodeu, duhul cel rău (Aeshma daeva), joacă un anumit rol. Dar cartea Tobit nu face parte dintre cărțile canonice ale Vechiului Testament, iar în ce privește anghelologia iudaică, la care se referă cei mai mulți cercetători, s-a făcut dovadă că aceasta nu a fost împrumutată din zoroastrism. «Satan și demonii săi — spune prof. J. Duchesne-Guillemin, la care ne referim mereu ca la o autoritate indiscutabilă — seamănă desigur mult cu Angromainyu și ceata lui. Dar fără îndoială că nu este vorba de împrumuturi»²⁵.

În fine, s-a mai făcut observația că în zoroastrism se acordă o prea mică parte sentimentului iubirii, entuziasmului religios, totul fiind bazat pe rațiune, pe aprecierea rece a faptelor morale; ceea ce a pus zoroastrismul în inferioritate chiar față de budism și mahomedanism, și cu atît mai mult față de creștinism²⁶.

23. *Ibidem*, p. 13—14 și 148.

24. A. Carnoy, *La religion de l'Iran*, în M. Brillant — R. Aigrin, *Histoire des religions*, vol. II, Bloud et Gay, Paris, 1954, p. 258.

25. *La religion de l'Iran antique*, p. 261.

26. În afară de lucrările indicate am folosit și :

1. *In general* : Clément Huart și Louis Delaporte, *L'Iran antique. Elam et la Perse et la civilisation iranienne* (Ediție nouă), Albin Michel, Paris, 1952 ; manualele de istoria religiilor publicate de Chantepie de la Saussaye, N. Söderblom, J. Huby, N. Turchi, C. Clemens, P. T. Venturi și I. Mihălcescu.

2. *Pentru mandeism* : M. J. Lagrange, *La gnose mandéenne*, în «Revue biblique», XXXVI, 1927, nr. 3, p. 321—349, nr. 4, p. 481—515, XXXVII, 1928, nr. 1, p. 5—36 ; E. B. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, în «Revue biblique», XXXVII, 1928, nr. 1, p. 37—62, nr. 2, p. 198—220 ; A. Loisy, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934 ; Pr. Prof. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a patra. Studiu critic-exegetic*, Cluj, 1937, p. 113—137.

3. *Pentru maniheism* : Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, trad. de S. Pétremond și J. Marty, Ed. Payot, Paris, 1949 ; Jes P. Asmussen, *Manichaeism*, în C. J. Bleeker și G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 580—610.

SINOADELE ÎN CULTUL ȘI ICONOGRAFIA BISERICII ORTODOXE *

Sinoadele — ecumenice și locale sau particulare — constituie unul din capitolele cele mai interesante și mai bogate din viața spirituală a Bisericii. Între acestea, Sinoadele ecumenice — șapte la număr — au jalonat și frământat o epocă de circa 460 de ani (325—787), promovind și reliefind istoria creștină ca puține alte evenimente. Hotărârile lor doctrinale, disciplinare și liturgice au constituit și constituie și astăzi o «magna charta» a vieții Bisericii creștine și imprimă valoare deosebită celor șapte Sinoade ecumenice, fiind un izvor nesecat pentru credința, disciplina și morala creștină și continuind să exercite și azi, o binecuvîntată influență asupra credinței și vieții bisericești.

Coincizînd, în timp, cu perioadele a doua și a treia patristice, adică cu viața și creațiile, de o excepțională valoare, ale unor Părinți bisericești ca : Sfîntul Antonie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sofronie al Ierusalimului, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul și alții, sinoadele au beneficiat în chip fericit de luminile și adîncimile lor spirituale; operele multora dintre ei au constituit material documentar și au oferit formule adecvate pentru sinoade, în problemele discutate; alții dintre Părinți au făcut parte din adunările sinodale sau au prezidat ședințele lor de lucru. Așa se explică înaltul nivel spiritual și speculativ al sinoadelor ecumenice, precum și deosebita lor autoritate bisericească.

Sinoadele ecumenice și-au exercitat și își exercită, începînd cu primul dintre ele, autoritatea și influența, neînterupt, de mai bine de 16 veacuri, în Biserica și în cultura creștină. Scopul lor principal a fost păstrarea unității de credință și a disciplinei sub aceeași cupolă a Ortodoxiei și menținerea sau restaurarea climatului de înțelegere și dragoste între conducătorii diferitelor Biserici, pe de o parte, și între creștinii în ansamblu, pe de alta ¹.

Importanța hotărîrilor acestor sinoade, unanim apreciată și recunoscută în istoria creștinismului ortodox, a făcut ca Biserica să immortalizeze, pentru totdeauna, alît în cultul, cit și în iconografia ei, amintirea lor, alît de binefăcătoare pentru doctrina, morala și disciplina ei.

1. *Sinoadele în cultul Bisericii Ortodoxe.* — O primă formă de cinstire a sinoadelor este pomenirea lor în cultul creștin. Biserica Ortodoxă are în calendarul ei mai multe zile liturgice, special consacrate comemorării și cinstirii celor mai importante dintre cele șapte sinoade ecumenice, și anume :

1. *Duminica a șaptea după Paști*, închinată amintirii celor 318 Părinți de la înălțul sobor ecumenic din Niceea (325), amintire care este cinstită și în Bisericele Orientale, necalcedoniene.

2. *Duminica înălța după 16 iulie*, închinată amintirii Sfinților Părinți de la Sinodul al patrulea ecumenic, de la Calcedon (451).

* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele Ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 291.

3. *Duminica întâia după 11 octombrie*, închinată cinstirii Sfinților Părinți de la Sinodul al șaptelea ecumenic, de la Niceea (787).

1. În Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, comemorarea primului Sinod Ecumenic de la Niceea este făcută în a șaptea duminică după Sfintele Paști. La armeni aceasta are loc simbăta care precede săptămîna de pregătire a înălțării Sfintei Cruci. La siriieni comemorarea aceasta se face în ziua de 29 mai, fiind unită cu cinstirea Sfintului Dionisie din Alexandria. În Biserica Coptă (Egipt), amintirea Sinodului întâi Ecumenic se face la 9 noiembrie, în însăși ziua Sfintului Dionisie.

În «Sinaxarul de la Sirmond», editat de H. Delehay, se fixează la 29 mai «pomenirea sau amintirea Sfinților Părinți, care la primul sinod, acela de la Niceea, au proclamat pe Fiul consubstanțial cu Dumnezeu-Tatăl și au condamnat pe nelegiuitul Arie, căpetenia ereziei...»². Alte redactări din secolele al XII-lea, al XIII-lea și al XIV-lea (*Codex Parisiensis* din 1575 și *Codex Vindobonensis*) plasează aceeași comemorare la 26 sau la 28 mai. Un altul, *Codex Coisleanus*, 223, din 1301, pune la 7 mai această sărbătorire, fără nici o referire la sărbătoarea Paștilor, iar în alte manuscrise asemănătoare, sărbătoarea e plasată la 14 ianuarie, la 25 martie etc.

Duminica sărbătoririi primului Sinod Ecumenic este denumită și «duminica celor 318 sfinți Părinți de la Sfintul întiul sobor din Niceea». Plasarea ei la anumite date fixe în luna mai, se explică prin faptul că la acele date a căzut duminica a șaptea după Paști în anii respectivi.

2. A doua sărbătoare închinată unui sinod ecumenic în calendarul bizantin este duminica dintre 13—19 iulie, în care se pune slujba Sfinților Părinți de la Sinodul al patrulea ecumenic (Calcedon, 451)³. S. Salaville, face precizarea că în această duminică pe primul plan se află sărbătorirea Sinodului al 4-lea Ecumenic, dar se adaugă și cea a sinoadelor al doilea, al treilea, al cincilea și al șaselea ecumenic, neumbrind amintirea Sinodului al patrulea din Calcedon⁴.

Evangeliiarul bizantin din secolul al XI-lea (*Codex 426 din Metokhion — Constantinopol*), precizează că în duminica dintre 13—19 iulie inclusiv se face amintirea «celor 360 de Sfinți Părinți adunați în cel de al patrulea sfint și mare sinod ecumenic din Calcedon»⁵, cînd, după regula Bisericii, se pune Evanghelia de la Matei, V, 14—16: «Voi sinteți lumina lumii». Același Evangeliiar precizează că «între 6 și 12 iulie se sărbătorește unirea marii Biserici». Este vorba de reunirea a două părți opuse — nicolaïții și eutimienii — mult timp despărțiți în timpul certeii tetragamice de pe timpul lui Leon al VI-lea Înteptul, reunire care a fost celebrată la «Sfînta Sofia» din Constantinopol într-o duminică din iulie, anul 920.

Evangeliiarul din secolul al XI-lea continuă, punînd în legătură cele trei sărbători ale lui «Tomus unionis», ale celui de-al patrulea Sinod ecumenic și ale sinodului din Constantinopol, de la anul 536, denumit, din eroare, Sinodul al cincilea ecumenic.

În duminica următoare Biserica Ortodoxă pomenește pe Sfinții Părinți care, la al cincilea Sinod Ecumenic, s-au unit împotriva lui Sever de Antiohia.

În ciuda confuziilor sigure referitoare la aceste indicații de timp. *Evangeliiarul* din secolul al XI-lea menționează trei duminici din iulie, numite — se pare — după adevărata lor succesiune în calendar, unde sînt indicate, una după alta, sărbătorile la

2. S. Salaville, *La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rit byzantin*, în «Echos d'Orient», XXIV (1925), p. 446. Cf. Virgil Maxim, *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia byzantina*, Romae, 1942.

3. *Minetul lunii iulie*, Ediția a III-a, București, 1928. p. 196—209.

4. S. Salaville, *op. cit.*, p. 445.

5. *Ibidem*, p. 446—447.

rind, amintirea împăcării din 920, aceea a Sinodului din Calcedon și apoi aceea a Sinodului din anul 536, greșit numit «sinodul al cincilea ecumenic».

În prima dintre «duminicile cu date schimbătoare» care cad între 6 și 12 iulie se sărbătorește deci refacerea unității marii Biserici, în a doua, de la 13—19 iulie se prăznuiește comemorarea Sinodului al patrulea Ecumenic din Calcedon, iar în a treia, de la 20—26 iulie, «al cincilea sinod... împotriva nelegiuitului Sever».

În *Calendarul Constantinopolitan* sau *Minoghiul Evangheliar* de la mijlocul secolului al VIII-lea (după 740), publicat de Morcelli, în 1788, se spune că la 16 iulie se face comemorarea comună a celor 630 de sfinți Părinți de la Calcedon; 318 Părinți de la Niceea (325), a celor de la Constantinopol (381) și a celor de la Efes, din 431⁶.

Sînt menționate aici, deci, *sărbătoarea comună a primelor patru sinoade ecumenice*, la 16 iulie, cu plasarea în primul plan a sinodului de la Calcedon (451), precizînd că în duminica următoare se face sărbătorirea sinodului din Constantinopol, de la 536. Amintirea particulară a sinodului din 536, fixată în duminica de după 16 iulie, este în strînsă legătură istorică cu sinodul din Calcedon.

Este foarte probabil că cea mai veche dintre toate comemorările sinodale este cea de la 16 iulie 518 — a sinodului al patrulea ecumenic de la Calcedon cînd credincioșii au cerut patriarhului Ioan să restabilească autoritatea Sinodului al patrulea Ecumenic și să-l alunge pe Sever de Antiohia⁷.

Al cincilea sinod sărbătorit este cel local, din 536, de la Constantinopol (2 mai — 4 iulie), care a condamnat pe Sever de Antiohia, Petru de Apamea, Antîm de Constantinopol și monahul Zoaras, sinod confirmat la 6 august 536 prin novela XLII a Împăratului Justinian cel Mare (527—565).

Minoghiul lui Vasile (primul sfert al secolului al XI-lea) fixează comemorarea «celor 65 de părinți reuniți la al cincilea sinod», ținut sub patriarhul Mina al Constantinopolului la 25 iunie⁸.

Cea de a doua sesiune a Sinodului al șaselea Ecumenic (680—681) este amintit în *Sinaxar* la 14 septembrie⁹.

3. *Sinodul al șaptelea Ecumenic*, ținut la Niceea, în 787, este celebrat printr-un serviciu special, în prima duminică de după 11 octombrie, care cade între 11 și 17 octombrie inclusiv¹⁰. Sinodul acesta mai este amintit și într-un «Apostol» în manuscris, din secolele al XI-lea — al XII-lea (Codex Sinaiticus, 282)¹¹.

În concluzie, se poate afirma că în sărbătoarea de la 16 iulie trebuie văzută, de fapt, adevărata sărbătoare a Sinoadelor Ecumenice¹².

Sinaxarele zilelor respective prezintă importanța lor¹³, iar Părinții participanți sînt cinstiți ca sfinți de către Biserică, în totalitatea lor, cei mai importanți fiind pomeniți nominal, pentru meritele lor deosebite.

6. *Ibidem*, p. 449.

7. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. VIII, Florența, 1763, col. 1058, după S. Salaville, *op. cit.*, p. 455.

8. S. Salaville, *op. cit.*, p. 461.

9. Cf. Hippolyte Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis Synaxariis selectis, opera et studio*, H. D., Bruxelles, 1902, col. 43—44 după S. Salaville, *op. cit.*, p. 461.

10. Vezi *Mineul lunii octombrie*, ed. II-a, București, 1929, p. 138—148.

11. La S. Salaville, *op. cit.*, p. 466.

12. Nicodème l'Haglorite, *Συναξαριστής*, éd. de Zante, 1868, tom. III, p. 179, nota 1 la S. Salaville, *op. cit.*, p. 468.

13. Vezi : *Penticostarul*, ed. V-a, București, 1936, p. 268—269 ; *Mineii lunii iulie...*, p. 205 ; *Mineii lunii octombrie...*, p. 142.

II. *Sinoadele în iconografia Bisericii Ortodoxe.* — O altă formă de cinstire a sinoadelor este și zugrăvirea lor în iconografia bisericească.

Arta creștină, în diferitele ei manifestări, printre care se numără și iconografia, a reprezentat încă de timpuriu, în biserici și palate episcopale ori domnești, imagini ale sinoadelor ecumenice ori locale, ca o recunoaștere, din partea Bisericii creștine, a importanței deosebite a acestora pentru viața și activitatea ei ulterioară.

Prima reprezentare a sinoadelor ecumenice, cunoscută în istoria creștinismului este semnalată la Constantinopol, în anul 711, chiar de la venirea pe tronul imperial a armeanului Vartan, devenit împărat sub sumele de Philippikos Bardanes-Monotelitul (711—713), urmașul împăratului Justinian al II-lea. Noul suveran n-a vrut să pășească pragul palatului imperial înainte de a fi înlăturat din el tabloul lui Augusteon, reprezentând Sinodul al șaselea Ecumenic, care condamnase erezia monotelită. Dimpotrivă, sub arcada lui Million din palatul împărătesc, el a încuviințat să fie pictat în picioare, cu patriarhul Serghie, în centrul celorlalte cinci sinoade ecumenice¹⁴.

Diaconul Agathon, un contemporan, de la care deținem aceste amănunte, precizează că acest tablou al Sinodului al VI-lea ecumenic se găsea «de mulți ani, fixat acolo, în vestibulul palatului imperial»¹⁵.

Frescele celor șase sinoade ecumenice au rămas la Million pînă în anul 764, pentru că *Viața Sfântului Ștefan cel Tânăr* († 28 noiembrie 764) semnalează că atunci — la 766 sau 767 — Constantin Copronimul (740—775) le-a acoperit cu var și le-a șters¹⁶. Acest text este interesant deoarece el prezintă aceste picturi ca pe o expunere populară a doctrinei ortodoxe, pusă la îndemîna tuturor în acest loc public. Tiranul iconoclast le-a înlocuit cu un tablou de circ. Se pare că tabloul de care s-a amintit, reprezentînd Sinodul al VI-lea Ecumenic, a fost așezat, în locul respectiv, puțin după anul 681 — anul tinereii Sinodului al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol¹⁷.

La 3 iunie 713, Philippikos Bardanes a fost detronat și i s-au scos ochii. I-a urmat la tron Atanasie II Artemios (713—715) și cu el Ortodoxia s-a întărit. Una dintre primele sale acțiuni a fost restabilirea tabloului Sinodului al VI-lea Ecumenic. Diaconul Agathon vorbește clar despre acest lucru, pentru că, imediat după menționarea suirii pe tron a lui Anaslasiu, el semnalează faptul restabilirii tabloului Sinodului al VI-lea Ecumenic, ca un simbol al păcii Bisericii¹⁸.

Cum era pictată această reprezentare a sinodului al VI-lea și a celorlalte cinci și care era valoarea sa artistică, este imposibil de spus, pentru că nu a mai rămas nimic din acest valoros tablou, datorat lui Augusteon.

Dar, cu aproape două secole mai târziu, către 880, un manuscris al *Cuvîntărilor* Sfântului Grigorie de Nazianz (manuscrisul grec 510 de la Biblioteca Națională din Paris) oferă o miniatură, care poate să dea o idee despre ceea ce ar fi putut să fie marele tablou al lui Augusteon. Bazat pe autori mai vechi, S. Salaville descrie astfel miniatura care reprezintă Sinodul al II-lea Ecumenic din Constantinopol: «Pe tronul imperial, aurit în întregime, acoperit cu pietre prețioase și tapetat cu o stofă purpurie, brodată cu verde, este așezată Sfînta Evanghelie, deschisă și cu dungi albastre. În partea de jos și la stînga estradei aurite, ornată în egală măsură cu pietre prețioase, este așezat în primul rînd împăratul Teodosie (ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ), cu aureolă aurită, îmbrăcat cu veșmintele imperiale și, alături sau în fața sa, formînd un semicerc împrejurul tronului imperial, sint așezați prelații celui de-al doilea Sinod Ecumenic

14. S. Salaville, *L'Iconographie des «sept conciles oecumeniques*, in «Echos d'Orient», XXV (1926), nr. 142, Paris, 1926, p. 144, nota 1.

15. *L'Épilogue du diacre Agathon*, la S. Salaville, *op. cit.*, p. 144, nota 2.

16. S. Salaville, *op. cit.*, p. 144, nota 4.

17. *Ibidem*, p. 144.

18. *Ibidem*, p. 146.

din Constantinopol (ΣΥΝΟΔΟΣ ΔΕΧΤΕΡΑ), reuniți în 381 pentru a condamna doctrinele greșite ale lui Macedonius. În josul scăriiilor este un altar de formă cubică, pictat în albastru, sub care este pusă între două rulouri, o carte închisă, legată în roșu, cu muchiile galbene. Mai jos, cu un genunchi pe pământ, cu capul ușor lăsat și cu un braț întins în direcția împăratului, se află ereziarhul Macedonie (ΜΑΚΕΔΟΝΙΟΣ), îmbrăcat într-o lungă tunică albastră, cu marginea purpurie, acoperit cu o mantie roz. Toată partea inferioară, din dreapta miniaturii, a fost îndepărtată; după mărturia lui Banduri, se putea vedea aici reprezentat odinioară un alt eretic, Apolinarie, condamnat de același sinod și împotriva căruia a scris, în egală măsură, Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁹. «Cele două sururi situate sub altarul de jos, de ambele părți ale unei cărți închise, simbolizează probabil hotărârile primelor două sinoade ecumenice care au confirmat și explicat depozitul sfânt al doctrinei creștine universale. Aceasta este, cel puțin, interpretarea care ni s-a părut cea mai naturală», încheie Salaville²⁰.

La Betleem, în biserica «Nașterii Domnului», decorația în mozaic a naosului, care datează de după secolul al XII²¹, conține inscripții pictate rezumând hotărârile principale ale sinoadelor de la Laodiceea, Gangra, Cartagina, Antiohia, Ancira și Sardica²².

Într-o lucrare dedicată monumentelor de la Sfântul Munte Atos²³, sint descrise două dintre cele mai reușite reprezentări ale Sinoadelor Ecumenice din iconografia ortodoxă și anume: a) *Sinodul I Ecumenic*, pictat pe bolta de sud a peretelui de est din trapeza mănăstirii Lavra (pictată la 1512)²⁴, purtând o inscripție din care rezultă că această pictură reprezintă «sfântul și marele Sinod întiiul Ecumenic, ținut sub marea împărat Constantin». b) *Sinoadele I și II Ecumenice*, pictate în pronaosul mănăstirii Dochiaru, la 1568, pe peretele de est²⁵, ambele purtând inscripții explicative.

Trecând acum la monumentele bisericesti din țara noastră, vom preciza că la multe dintre acestea se găsesc pictate unul sau mai multe sinoade ecumenice.

a) *Monumentele din Țara Românească* 1. *La Mănăstirea Cozia* în naos, sint reprezentate toate cele șapte Sinoade Ecumenice, reparlitate astfel: două la est, două la nord și trei la sud²⁶. Sint picturi originale, datînd din secolul al XIV-lea. Figurile sinodalilor sint înalte, cu chipuri foarte diferențiate unul de celălalt și de un caracter particular, care nu se mai găsește în nici o altă parte a Țării Românești.

În reprezentarea Sinoadelor din naosul bisericii mari a Mănăstirii Cozia, majoritatea figurilor sint foarte personale, mai ales cele ale împăraților, care sint adevărate portrete; altitudinile vij nu lipsesc și multe dintre personaje ne atrag atenția în mod deosebit: episcopii poartă costume brodate cu cruci mărginite cu perle și țin în mîini cărți legate artistic; inscripții foarte detaliate însoțesc și completează reprezentările, depășind simplul rol decorativ care li se va acorda mai tîrziu²⁷.

2. *La Mănăstirea Hurezi* în biserica mare, în pronaos, printre alte scene se află și reprezentarea a trei Sinoade Ecumenice (primul, al patrulea și al șaptelea)²⁸. Din-

19. *Ibidem*, p. 147. 20. S. Salaville, *op. cit.*, p. 147.

21. De Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*, Paris, 1860, p. 63—106, pl. III.

22. F. Cabrol et H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, tom. II, partea a II-a Paris, 1914, col. 2488; Vezi și tom. I, col. 1929, col. 2707, tom. II, col. 829.

23. Gabriel Millet, *Monuments de l'Athos*, tom. I, Paris, 1927.

24. *Ibidem*, p. 140, pl. 2.

25. *Ibidem*, p. 239, planșa 3.

26. Prof. I. D. Ștefănescu, *Contribution à l'étude des peintures murales valaques* (Transylvanie, district de Vilcea, Tîrgoviște et région de Bucarest), Paris, 1928, p. 15 și 21. Vezi planșa III, fig. 1—2 din lucrare.

27. *Ibidem*, p. 25—26.

28. *Ibidem*, p. 36. Vezi și Vasile Drăguț, Vasile Florea, Dan Grigorescu și Marin Mihaileache, *Pictura românească în imagini*, Editura Meridiane, București, 1970, p. 94.

tre acestea, cel mai important este tabloul Sinodului al VII-lea Ecumenic, care a restabilit cultul sfințelor icoane.

3. *La Mănăstirea Snagov*, iconografia pronaosului vădește evidente înrudiri cu cea a pronaosului bisericii mari a Mănăstirii Cozia, de la sfârșitul secolului al XIV-lea, lucru firesc, fiind vorba, ca și la Cozia, de o biserică mănăstirească. Părțile superioare ale pronaosului mănăstirii Snagov sînt decorate cu *Acatistul Maicii Domnului*, cu *Viețile Sfinților* și cu *Sinoade Ecumenice*. Aci, ca și la Cozia, sînt pictate toate cele șapte sinoade ecumenice. Ele sînt reprezentate astfel: pe peretele de vest primele cinci sinoade, pe cel de nord-vest cel de al șaselea sinod și pe cel de sud-vest cel de al șaptelea²⁹.

Reprezentările de la Snagov sînt cele mai bine realizate, din punct de vedere artistic, din întreaga pictură bisericească din Țara Românească.

4. *La Biserica Domnească «Sfîntul Nicolae» din Curtea de Argeș*, întîlnim cele mai vechi reprezentări ale sinoadelor ecumenice din pictura bisericească de la romani, deoarece, cum este bine cunoscut, acest monument istoric și de artă veche românească este cel mai vechi edificiu religios păstrat în întregime, de pe la mijlocul secolului al XIV-lea. Picturile acestei biserici datează din a doua jumătate a acestui secol, ele fiind terminate în timpul domniei lui Vladislav I Vlaicu (1364 — cca. 1377). Acestea sînt, de asemenea, printre cele mai vechi din Țara Românească. În pronaosul acestui monument, se păstrează încă fragmente din reprezentările Sinoadelor Ecumenice, pe peretele de nord și pe cel de sud³⁰.

5. *La biserica «Buna vestire» din Rîmniceul Vlcea*, picturile datează din prima jumătate a secolului al XVIII-lea (executate în anul 1747). În pronaosul acestei biserici găsim reprezentate și cele șapte sinoade ecumenice, panourile respective fiind destul de bine păstrate³¹.

6. *La Catedrala mitropolitană din București* (sec. XVII) în pridvorul deschis al acestei biserici, găsim reprezentate toate cele șapte sinoade ecumenice, pe peretele de nord, est și sud, în ordinea lor cronologică. Picturile sînt destul de bine păstrate, de proporții mari și în culori vii, figurile sînt bine creionate de mîna sigură a unui artist priceput.

b) *Monumentele din Moldova*. Pictura religioasă din Moldova este frecvent punctată de reprezentări ale sinoadelor. Majoritatea monumentelor mai reprezentative din Moldova au în pronaosurile lor pictate Sinoadele Ecumenice.

1. *La biserica «Sfîntul Nicolae» din Bălinești* (sec. XV) în pronaos, pe peretele de est, în trei registre suprapuse, sînt reprezentate trei dintre sinoadele ecumenice³².

2. *La biserica «Sfîntul Nicolae» din Popăuți* (Botoșani), tot în pronaos, găsim reprezentate toate cele șapte Sinoade Ecumenice. Astfel, în partea superioară a pereților, patru dintre Sinoadele Ecumenice ocupă timpanele de bolți³³. Celelalte trei Sinoade Ecumenice se găsesc la est și la nord, în registrul al doilea.

29. Prof. I. D. Ștefănescu, *Le Monastère de Snagov ; le décor peint de l'église*, în «Revista Istorică Română», vol. XIV, 1944, fascicula III, p. 302 ; Cf. Mîrcea Deac, *Mănăstirea Snagov*, Editura Meridiane, București, 1969, p. 29.

30. Ana-Maria Muzicescu și Grigore Ionescu, *Biserica domnească din Curtea de Argeș*, Editura Meridiane, București, 1967, p. 24 ; Prof. I. D. Ștefănescu, *Contribution à l'étude des peintures...*, p. 15.

31. Prof. I. D. Ștefănescu, *Contribution...*, p. 61.

32. Prof. I. D. Ștefănescu, *L'Evolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX-e siècle*, *Nouvelles recherches — Etude iconographique*, tom I, Paris, 1929, p. 15.

33. *Ibidem*, p. 23 și 25 ; Vezi și planșele nr. 18 și 21 din lucrare.

3. *La biserica fostei Mănăstiri Humor* (sec. XVI), Sinoadele Ecumenice se găsesc pictate tot în pronaos, în timpanele care formează primul registru de picturi ³⁴.

4. *La biserica «Sfântul Dumitru» din Suceava*, ctitoria lui Petru Rareș, găsim reprezentate Sinoadele Ecumenice. Ele se înfățișează privitorului pe perețele de est al pronaosului bisericii și nu prezintă nimic specific sau particular față de celelalte ³⁵.

5. *La biserica «Sfântul Gheorghe» din Hirldu* (sec. XVI) găsim reprezentate numai șase din cele șapte Sinoade Ecumenice. Ele sînt pictate tot în pronaosul bisericii. Pe perețele de est se găsesc zugrăvite cinci sinoade, iar pe cel de nord altul ³⁶.

6. *La biserica mare a Mănăstirii Neamț*, ctitoria marelui Ștefan, găsim, tot în pronaos, pe pereții de nord, est și sud, toate cele șapte Sinoade Ecumenice ³⁷.

7. *La Mănăstirea Hlincea*, monument care datează din secolul al XVI, picturile originale, executate între 1659—1660, înfățișează și cele șapte Sinoade Ecumenice, distribuite în pronaosul bisericii ³⁸.

8. *La Mănăstirea Cetățuia*, se află pictate toate cele șapte Sinoade Ecumenice. În timpanele pronaosului au fost zugrăvite patru sinoade, iar celelalte trei în registrul superior al pereților de est, sud și nord ³⁹.

9. *La biserica «Golia» din Iași*, ale cărei picturi datează din anul 1838, în pronaos, pe pereții de nord și sud, au fost pictate toate cele șapte Sinoade Ecumenice ⁴⁰.

De asemenea, *la biserica din Părhăuși și la Probota*, în pronaos, sînt reprezentate Sinoadele Ecumenice.

10. *La Mănăstirea Sucevița*, picturile din pridvor și pronaos sînt foarte interesante, mai ales prin ampla desfășurare iconografică a *Sinaxarului*. În contrast cu impresia de real și feeric totodată, pe care o lasă *Sinaxarul*, pictura bolților din pronaos — Pantocratorul și Filoxenia lui Avraam în cele două cupole, cele șapte Sinoade Ecumenice, în spațiul dintre calote și arcuri, figuri de sfinți — rămîne pe linia tradițională, executată însă în stilul simplu, grafic, caracteristic întregii picturi de la Sucevița.

În spațiul dintre calote și arcurile longitudinale ale bolților, sînt reprezentate sinoadele ecumenice și anume: întiul la est, al doilea spre nord, în stînga scenei Sfintei Treimi, al treilea la sud, în dreapta aceleiași scene, al patrulea tot la sud, în dreapta figuri Pantocratorului. Celelalte trei sinoade ecumenice sînt pictate astfel: al cincilea și al șaselea pe perețele de vest deasupra ușii de intrare și al șaptelea pe perețele de nord.

Tot hieratismul somptuos al picturii bizantine s-a păstrat în figurația sinoadelor ecumenice de la Sucevița. Scenele sînt aproape identice și tocmai această repetiție — primele patru sinoade de pe boltă dau impresia unei singure scene vaste — creează o continuitate de viziune, care contribuie la măreția ansamblului. Curba băncilor pe care stau personajele urmează curba bolților, creînd astfel senzația unei perspective suficiente pentru a sugera adîncimea scenei ⁴¹.

34. *Pictura românească în imagini...*, p. 58 și 61; Prof. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 33.

35. *Ibidem*, p. 43. 36. *Ibidem*, p. 56.

37. *Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei — Mănăstirea Neamț*, Iași, 1968, p. 8—9; Prof. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 58.

38. Prof. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 60; Cf. Nicolae Grigoraș și Pr. D. Miron, *Biserica Mănăstirii Hlincea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 1—2, p. 90; O. Tăfală, *Mănăstirea Hlincea*, în «Insemnări ieșene», I, nr. 10, p. 489.

39. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 61. 40. *Ibidem*, p. 63.

41. Ana-Maria Muzicescu, *Mănăstirea Sucevița*, ed. II a, Editura Meridiane, București, 1967, p. 23; A. M. Muzicescu și M. Berza, *Mănăstirea Sucevița*, Editura Academiei R. P. R., București, 1958, p. 133. Vezi și fig. 117—118 de la p. 140; cf. I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 137—138.

11. *La Minăstirea Moldovița*, în pronaosul luminos al bisericii, în partea superioară a pereților și în timpane, sînt redată cele șapte sinoade ecumenice, zugrăvite într-o manieră care respectă întru totul erminia bizantină⁴².

După enumerarea monumentelor mai importante din țară, care păstrează în ansamblurile lor iconografice reprezentări ale Sinoadelor Ecumenice, vom încerca să facem câteva precizări necesare.

Mai întîi trebuie să arătăm că de obicei încăperea care adăpostește aceste picturi este pronaosul bisericii. Sînt și cazuri, ca de pildă la catedrala mitropolitană din București, cînd aceste sinoade au fost pictate în pridvorul monumentului, sau în naos, ca la biserica mare a Mînăstirii Cozia. Dar, la cele mai multe din monumentele de care ne-am ocupat, sinoadele sînt reprezentate în pronaos.

În ceea ce privește modul obișnuit al reprezentării acestor sinoade, acesta este următorul: se pictează o casă, deasupra căreia veghează Sfîntul Duh, reprezentat în chip de porumbel. În încăperea principală sînt pictate figurile persoanelor care au luat parte la adunarea sinodală respectivă. În centru, împăratul stă așezat pe tron, la dreapta și la stînga lui, episcopii, așezați și ei la același nivel cu împăratul sau patriarhul care a prezidat sinodul; îndărătul lor se văd preoți, monahi și laici, iar în față, jos, ereticul sau ereticii care, prin învățăturile lor greșite, au cauzat convocarea sinodului. În fund, garda imperială, în zale strălucitoare, cu sulite profilate pe fondul întunecat al cerului.

Aceasta este schema generală de pictură. Diferențierile se observă numai în ceea ce privește personajele din pictură.

La Sinodul I, împăratul este Sfîntul Constantin cel Mare, iar episcopii îmbrăcați în haine arhieresti sînt: Silvestru al Romei, Alexandru al Constantinopolului, Alexandru al Alexandriei, Eustatie al Antiohiei, Măcarie al Ierusalimului, Sfîntul Pafnutie Mărturisitorul, Sfîntul Iacov al Misaviei, Sfîntul Pavel al Neocezareei, Sfîntul Nicolae al Mirelor-Lichiei. În mijlocul lor, un filozof mirîndu-se și înaintea lui Sfîntul Spiridon al Trimitundeii, stînd cu o mîină întinsă spre el și cu cealaltă stringînd o cărămidă, din care focul iese în sus, apa curge printre degete, iar pămîntul îi rămîne în mîină. Se mai pictează, de asemenea, Arie, îmbrăcat în podoabă preotească, iar înaintea lui, Sfîntul Nicolae, cu mîna dreaptă întinsă, ca să-l lovească cu palma. Cei ce gîndeau ca Arie stau în rînd cu el, mai jos decît toți ceilalți, iar Sfîntul Atanasie, tînăr, fără barbă, în veșminte de diacon, scrie începutul Simbolului Credinței: «Cred întru unul Dumnezeu...».

La Sinodul al II-lea, împăratul este Teodosie cel Mare, iar Sfîntii Părinți care figurează sînt: Sfîntul Timotei al Alexandriei, Meletie al Antiohiei, Chiril al Ierusalimului și Grigorie Teologul, patriarhul Constantinopolului. Se continuă scrierea Simbolului de credință, de la cuvintele «Și întru Duhul Sfînt...».

La Sinodul al III-lea, împăratul este Teodosie cel Mic, tînăr, fără barbă, împreună cu Sfîntul Chiril al Alexandriei, Juvenalie al Ierusalimului și alții. Înaintea tuturor se găsește Nestorie, pictat bătrîn, în veșminte arhieresti, discutînd cu sinodalii. În spatele lui, ceilalți eretici sînt pictați în grup, avînd pe umerii lor diavoli.

La Sinodul al IV-lea, împăratul Marian, este pictat ca un bătrîn, care are lîngă el curtea, boierii lui cu căciuli pe cap și pălării și bărbile rase. Sinodalii sînt: Anatolie al Constantinopolului, Maxim al Antiohiei, Juvenalie al Ierusalimului, apoi trimișii papei Leon al Romei: Pashasin, Lucentiu și Bonifaciu preotul. Înaintea lor stă

42. Corina Nicolescu, *Minăstirea Moldovița*, ed. II-a, Editura Meridiane, București, 1967, p. 20, fig. 27.

Dioscur, în veșminte arhieresti și Eutihie, discutând aprig cu sinodalii. Pe umerii ereticilor stau diavolii, care îi țin de capete pe eretici.

La Sinodul al V-lea, împăratul pictat este Justinian cel Mare. Cu el sînt papa Vigiliu, Eutihie al Constantinopolului și alți Sfinți Părinți care discută cu Origen.

La Sinodul al VI-lea, împăratul Constantin Pogonatul, este pictat bătrîn cu părul cărunt, cu barba în două șuvițe. Se mai văd, de asemenea Sfîntul Gheorghe al Constantinopolului, Teodor și Gheorghe trimișii papei și alți Sfinți Părinți, iar în fața lor eretici discutînd cu înverșunare.

La Sinodul al VII-lea, împăratul Constantin, este pictat copil, împreună cu mama lui, împărăteasa Irîna. Ei țin în mîini icoana lui Iisus Hristos și respectiv a Sfintei Fecioare Maria. Scena înfățișează și pe Tarasie, patriarhul Constantinopolului, trimișii papei, patru preoți și alți Sfinți Părinți, care țin în mîini icoane. În mijlocul lor, un arhieru stă, scriind: «Oricare nu se va închina sfîntelor icoane și cinstitei cruci, să fie anatema»⁴³.

*

Datorită importanței lor excepționale pentru viața Bisericii, ca o binemerităd recunoștință, Biserica a cinstit și cinstește, prin cultul și iconografia sa, sinoadele, alăt pe cele ecumenice, cît și pe cele locale, aceste adunări generale ale reprezentanților tuturor Bisericilor autocefale, care au discutat și fixat norme pentru doctrina, cultul și disciplina bisericească.

Cultul bisericesc, prin slujbele închinat acestor sinoade, constituie o primă formă de cinstire a acestor soboare creștine, foruri supreme pentru definiții dogmatice și hotărîri disciplinare, care, în epoca patristică, au corespuns unor nevoi urgente de dezvoltare misionară a comunităților și de precizare a învățăturii bisericești. Aceste sinoade au transmis Bisericii un prețios tezaur de învățătură și de disciplină, care alimentează și azi viața Bisericii. Acest tezaur, supus la nenumărate încercări din partea erezilor, a schismelor, a confesiunilor, a speculațiilor filozofice și a evoluției generale a culturii umane, a rezistat și s-a dezvoltat necesar și binefăcător în istoria și viața Bisericii.

Pe de altă parte, iconografia creștină constituie o a doua formă de cinstire a Sinoadelor, prin zugrăvirea lor în sfintele noastre locașuri de cult, unde pot fi văzute de toți credincioșii, care astfel își pot da mai bine seama de importanța lor covrșitoare pentru istoria și viața Bisericii în lume.

Sinoadele ecumenice sînt deosebit de actuale și în vremea noastră, o epocă ecumenistă prin excelență, caracterizată printr-o continuă tendință de cunoaștere și apropiere între oameni și popoare.

Ele au marele merit de a fi promovat unitatea și pacea între creștini, care nici în epoca patristică nu erau și nici astăzi nu sînt, întotdeauna, modele de înțelegere și coeziune. Ele făceau aceasta nu numai prin cuvîntările împăraților și prin hotărîrile disciplinare, ci și prin definiții dogmatice⁴⁴.

Pentru toate aceste motive, Biserica creștină ortodoxă a cinstit, cinstește și va cinsti mereu, amintirea Părinților adunați în soboarele ecumenice și locale, prin cultul său și prin iconografia ortodoxă.

43. Episcop Ghenadie Enăceanu, *Iconografia. Artă de a zugrăvi biserici și icoane bisericești*, București. 1903, p. 131—132 și 221—224; Vezi și Vasile Grecu, *Versiunile românești ale erminilor de pictură bizantină*, 1924, p. 21. Idem, *Manualul de pictură al lui Dionisie din Furna*, în «Codrul Cosminului», VII (1931—1932), p. 49—50.

44. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *op. cit.*, 323—325.

SLUJBA BOTEZULUI ÎN RITUL LITURGIC ORTODOX ȘI ÎN CEL CATOLIC STUDIU COMPARATIV*

I. *Slujba botezului în ritul liturgic bizantin.* — Biserica Ortodoxă se dovedește păstrătoare fidelă a tradiției primare și în privința slujbei botezului.

Slujba propriu-zisă a botezului — uniă cu cea a mirungerii, cuprinde rugăciunile pentru sfințirea apei de botez, binecuvîntarea untdelemnului «bucuriei» și ungerea prebaptismală a candidatului cu el, afundarea întreită a pruncului în apa sfințită, ungerea lui cu Sfîntul mir, lecturile biblice (Apostolul și Evanghelia), spălarea și tunderea simbolică a pruncului, ectenia pentru nași și apolisul slujbei.

După încheierea slujbei botezului urmează nemijlocit împărtășirea cu Sfînta Euharistie, aceasta pentru ca renașterea spirituală dobîndită prin botez să fie plinită prin unirea reală cu trupul și sîngele lui Hristos.

În apus, începînd din secolele XII—XIII mirungerea și împărtășirea copiilor a fost amînată pînă la 7—12 ani. Se pune însă problema celor care mor pînă la vîrsta de 12 ani și nu au primit aceste taine obligatorii pentru mîntuire.

Lucrările celor trei taine ale inițierii se desăvîrșesc unele pe altele. «Ne renaștem la viața spirituală prin moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu întrupat, pe care le retrăim în botez, sîntem apoi sfințiți și întăriți prin harul dumnezeiescului Duh revărsat peste noi în taina Sfîntului Mir, ca odinioară asupra Sfîntilor Apostoli și ne încorporăm definitiv la Biserica lui Hristos, luînd arvuna și chezașia învierii și a vieții veșnice prin împărtășirea cu Sfîntul Său Trup și Sînge»².

II. *Rînduiala veche a botezului la catolici, după «Rituale Romanum»*³. — O scurtă privire istorică asupra rînduiei romane a botezului, pornind de la cea rînduială lungă, care se administra gradat pe o perioadă de timp, rînduială caracteristică catehumenatului și menținută pînă în secolele XII—XIII și ajungînd la cea care a fost în uz pînă de curînd, ne va înlesni înțelegerea primei părți a rînduiei pe care o vom descrie.

Pregătirile individuale, care se făceau în cadrul instruirii religioasă-morale a catehumenilor, se terminau prin ceremonii speciale, numite «scrutinii» sau cercetări (examene). După desființarea catehumenatului cuvîntul *scrutinium* și-a pierdut din înțelesul de examinare, rămînînd numai ca un complex de ceremonii premergătoare botezului⁴.

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul, să fie publicată.

1. Pentru amănuntele de ritual a se vedea Molitfelnicul ortodox (ed. Buc. 1971, p. 17—30). — Despre Simbolismul ritualului vezi deosebi Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Rînduiele Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și Mirungerii și explicarea lor*, în «Mitropolia Olteniei», 1969, nr. 3—4, p. 193—200.

2. Pr. Prof. Ene Braniște, *Rînduiele Bisericii Ortodoxe...*, op. cit., p. 200.

3. *Rituale Romanum*, Pauli V Pontificis Maximi Jussu editum... Editio Justa Typicam, Romae-Tornacl-Parisiis, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Desclée et Socii, S. Sedis Apost. et. S. Rituum Congreg. Typographi, 1928.

4. Vezi Ludwig Elsenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, II, Freiburg im Breisgau, 1833, p. 250—256.

La Roma erau în uzul vechi trei scrutiniile, care aveau loc în cadrul unor liturghii speciale, în zilele stabilite, liturghii care se săvârșesc azi în duminicile a treia, a patra și a cincea din postul mare ⁵.

Cu ocazia primului scrutiniu, care avea loc în miercurea săptămânii a treia din post, se primea candidatul în catehumenat prin însemnarea cu Sf. Cruce, darea sării binecuvântate și rostirea unui exorcism. Al doilea scrutiniu, din miercurea săptămânii a patra din post, oferea prilejul primirii începuturilor Evangheliei, Simbolului credinței (Niceo-Constantinopolitan) și rugăciunii domnești. Ultimul, din dimineața sîmbetei mari, era rezervat catehizației făcute de episcop, rostirii simbolului de credință, ritualului «effeta», asociate de la început cu actul botezului, lepădarea de satana și ungerea cu untdelemnul catehumenilor ⁶.

Începînd cu epoca lui Carol cel Mare, această rînduială a fost înlocuită cu alta prescurtată, caracterizată prin omiterea scrutiniului deschiderii urechilor (al doilea) și concentrarea celorlalte într-o singură rînduială.

Conform «Ritualului Roman», la administrarea botezului Biserica Romano-Catolică folosea două rînduiele, una pentru copii și alta pentru adulți, deosebite numai prin conținutul și numărul rugăciunilor și exorcismelor rostite.

1. *Rînduiala romană a botezului copiilor înainte de Conciliul II Vatican*. — Liturghiștii apuseni au împărțit actele săvîrșite la botezul copiilor în patru părți, după originea lor: ritualul catehumenatului, fotizomenatului, actul botezului și ritualul postbaptismal.

a) *Ritualul catehumenatului* cuprinde ceremoniile săvîrșite odinioară pentru catehumeni și se încheie cu rugăciunea care se rostește după oferirea sării.

Din pietate față de Sfînta Taină, preotul își spală minile, îmbracă superpeliciul și stola violetă și se îndreaptă spre ușa bisericii sau tindă, unde se săvîrșește prima parte a rînduielei botezului. Intrarea în biserică a celor care se botează este încă oprită pentru că mai sînt încă sub povara păcatului strămoșesc și amenințarea diavolului, înainte de a se fi lepădat de ingerul robiei și a se dedica în întregime lui Hristos ⁷.

Nașii l-au adus pe copil la locașul văzut al lui Dumnezeu, care este simbolul casei spirituale a lui Dumnezeu. De aceea, preotul pune prima întrebare: «*Ce ceri de la Biserica lui Dumnezeu ?*» ⁸. Răspunsul: «*Credința*» dovedește necesitatea primirii darului ascultării credinței, așa cum l-au primit și Apostolii de la Mîntuitorul. «*Credința ce-ți dă ?*» — întreabă preotul —, iar cel ce se botează sau nașul răspunde: «*Viața veșnică*», descoperind țelul suprem dorit de credință. Cel care crede în Hristos cu o credință lucrătoare în iubire, are făgăduința vieții veșnice. De aceea, preotul continuă cu enunțarea poruncii iubirii: «*Așadar, de vrei să intri în viață, păzește poruncile: Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău...*».

Pentru a rupe legăturile satanei cu cel ce se botează, preotul suflă de trei ori peste fața lui, rostind cuvintele: «*Ieși din el, duh necurat, și fă loc Sfîntului Duh Mîngietorului*».

Trecînd din slujba satanei, în cea de ostaș al lui Hristos, candidatul primește «semnul mării și biruinței» prin însemnarea crucii, cu degetul, pe frunte și pe piept de către preot, zicînd: «*Primește semnul crucii, atît pe frunte cît și în inimă, primește credința poruncilor cerești și așa să te porți de acum înainte, încît să poți deveni templu al lui Dumnezeu*».

5. *Ibidem*, p. 251.

6. *Ibidem*, p. 252—255.

7. *Ibidem*, p. 287.

8. *Rituale Romanum*, ed. cit. cap. II, p. 16.

Insemnarea cu semnul crucii, referirea la moravuri și amintirea stării creștine harice sînt în legătură intimă⁹.

Actul însemnării este urmat de o rugăciune către Dumnezeu ca să-l înzestreze pe candidat cu harul necesar păstrării cu credință, în toată viața, a învățături creștine în care a fost introdus, făcîndu-se părtaș prin păzirea poruncilor, bucuriei renașterii la învierea obștească¹⁰.

Preotul pune apoi mîna pe capul candidatului, simbolizînd cuprinderea lui «în stăpînirea Bisericii» și se roagă ca această stăpînire să fie de durată, invocînd harul lui Dumnezeu în ajutor, spre a-l scoate din legăturile satanei și urmările păcatului.

Ultimul act din ritualul catehumenatului este oferirea sării binecuvîntate (exorcizate) celui care se boalează. Sarea, prin importanța sa naturală, simbolizează efectele harului care se primește la botez. Punerea și în gura catehumenului arată în chip vădit că el va dobîndi, prin învățatura credinței și prin darul harului, să fie izbăvit de putreziciunea păcatului, să primească gustul faptelor bune și să se bucure de hrana înțelepciunii divine¹¹.

Prin exorcismul rostit la binecuvîntarea sării: «*Alung de la tine pe satana substanța sării...*», preotul alungă puterea vrășmașului, dar se roagă ca Dumnezeu să sfințească sarea și să devină ea însăși un «sacrament tămăduitor spre alungarea dușmănului rău», un leac desăvîrșit, care să rămînă mereu lucrător în inima creștinului. Harul se imploră și prin formula de oferire a sării: «*Primește sarea înțelepciunii; să fie pentru tine un mijloc haric, spre viață veșnică*»¹².

Acest act se încheie cu rugăciunea: «*Dumnezeul părinților noștri...*», prin care se cere de la Dumnezeu hrana cerească pentru catehumen, spre a fi rîvnitor spre cele bune și a putea ajunge «la baia nașterii celei de a doua»¹³.

b) *Ritualul fotizomenatului* (al celor luminați), păstrează parțial actele care se săvîrșeau înainte pentru candidații la botez (φωτισμένοι sau *competenți*). O asemenea origine o are și exorcismul cu care începe această parte a botezului și care este mult mai scurt decît exorcismele rînduiei ortodoxe.

Preotul înseamnă din nou copilul pe frunte, zicînd: «*Și acest semn al crucii, care-l dăm noi pe frunte, tu, diavol blestemat, să nu îndrăznești să-l strici niciodată. Prin același Hristos, Domnul nostru*»¹⁴.

După cum la ieșirea din Egipt s-au uns cu singele mielului ușile evreilor, pentru ca îngerul morții să nu intre la ei, tot astfel se înseamnă acum fruntea celui ce se botează cu semnul Sfintei Cruci, pentru ca vrășmașul să nu vatăme acest semn și să pătrundă în templul Duhului Sfînt¹⁵.

Punînd mîna pe capul lui, se roagă lui Dumnezeu să-și reverse mila sa, ca să-l facă pe copil «să fie luminat cu strălucirea cunoașterii» Sale, Cel ce a făcut să strălucească din întuneric lumina și a făcut ziuă în inimile noastre (II Cor. IV, 6).

Cu aceasta se încheie partea săvîrșită în afara bisericii sau în tindă.

Preotul introduce pe prunc în biserică, zicînd: «*N. — Intră în biserică lui Dumnezeu, ca să ai parte cu Hristos, în viața veșnică*»¹⁶.

9. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 269.

10. *Ibidem.*

11. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 270.

12. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 19.

13. *Ibidem*, p. 20.

14. *Ibidem*, p. 21.

15. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 272.

16. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 22.

În fața baplistierului preotul și nașii rostesc «*Simbolul apostolic*» și «*Tatăl nostru*». Prin această rostire nașii vor vedea nu altă o mărturisire a propriei lor credințe, ci mai ales o amintire a obligației asumate, de a veghea cu grijă asupra credinței și vieții creștinești a celui care se botează.

Se rostește apoi ultimul exorcism, care amintește diavolului că cel care se botează urmează să fie ridicat în Biserica lui Dumnezeu cea Sfântă și să devină templul Duhului Sfânt, unde nu este loc pentru slujitorul întunericului.

Acest exorcism este intim legat de actul următor, numit «*effeta*» (deschiderea urechilor). Preotul ia salivă cu degetul și atinge mai întâi urechile copilului zicînd: «*Effeta, ce este de deschis*», prin care se sugerează că omul lăuntric să primească învățătura mîntuirii, căci «din inimă credem în mîntuire, iar credința este din auzite, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos» (Rom. X, 17)¹⁷. Atinge apoi nările zicînd: «*Întru miros de bună mireasmă. Iar tu diavole fugi; căci se va apropia judecata lui Dumnezeu*». Prin aceasta se mărturisește dorința ca acel care se botează să fie mereu în stare să simtă, în viața sa, buna mireasmă spirituală a adevăratei cunoștințe de Dumnezeu.

Această alungare din nou a satanei se datorește doctrinei despre urmările păcatului strămoșesc, potrivit căreia sufletul a pierdut chipul lui Dumnezeu și e sub robia satanei.

Acest ritual amintește vindecarea surdomutului de către Mîntuitorul (Marcu VII, 31—37), prin atingerea cu salivă a limbii lui.

Acest ritual este descris și explicat și de Sf. Ambrozie al Milanului, în cartea sa «*De Mysteriis*» sub numele de «Măsterul deschiderii», iar scopul săvîrșirii lui este de a dăruia har celui care se botează, de a pricepe și răspunde corect la întrebările de lepădare și credință care îi urmează¹⁸.

c) *Actul botezului* este precedat de «lepădarea de satana», de ungerea cu untdelemnul catehumenilor și de mărturisirea solemnă a credinței.

După ce s-au citit altele exorcisme asupra catehumenului, acum el însuși, autonom se opune vrășmașului, lucrurilor lui, adică păcatelor și trufiei lui, îndemnului la păcat. Prin această întreită lepădare de satana, de toate lucrurile lui și de toată trufia lui răspunzînd întrebărilor preotului (el sau nașii) cel care se botează a început lupta împotriva diavolului (păcatului), pe care de acum înainte trebuie să o ducă toată viața.

Acest ritual al lepădării de satana este la fel ca în botezul ortodox, cu deosebirea că se întrebă o singură dată, fragmentat, nu de trei ori. El este menționat de comentatorii liturgici vechi, ca Origen (*Omilia* la Numeri XII, 4), Tertulian (*De Spectaculis* 4)¹⁹, Pseudo-Dionisie (*Ierarhia bisericească* cap. 2 și 3); Sf. Cîril al Ierusalimului (*Catehezele mystagogice*) ș. a.

În lupta împotriva celui rău, cel care se botează are nevoie de întărire supranaturală, care i se dă prin ungerea cu untdelemnul catehumenilor²⁰. Această ungere prebaptismală o face preotul, cu degetul, în chipul crucii, la piept și la umeri rostind formula: «*Te ung cu untdelemnul mîntuirii în Iisus Hristos Domnul nostru, ca să ai viață veșnică*»²¹.

17. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 273.

18. Vezi trad. rom. a acestei opere, de Pr. Prof. Ene Braniște și Prof. I. Voiusa, în «*Studii Teologice*», XVII (1965), nr. 5—6, p. 286—302. 19. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 257.

20. Acest untdelemn de măsline este sfințit de episcop sau în cazuri speciale, cu aprobarea episcopului, putea să-l sfințească și preotul.

21. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 25, punctul 15.

Untdelemnul acesta simbolizează harul Sf. Duh. După Toma de Aquino, se ung «pe piept, pentru ca prin harul Sf. Duh să lapede rădăcirea și neștiința și să primească dreapta credință; între umeri pentru ca prin darul Sf. Duh să scuture toată delăsarea și lenea și să se deprindă cu faptele cele bune, deoarece credința fără fapte este moartă»²².

După ungere preotul șterge cu bumbac locul unde a fost uns pruncul, își ia sloala albă și se apropie de baptistier spre a primi, înainte de botez, întreita mărturisire de credință a celui ce se botează, care răspunde prin nași, la trei întrebări: «Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul, Făcătorul cerului și al pământului?»; «Crezi în Iisus Hristos, Fiul său unul născut, Domnul nostru, care S-a născut și a pățimit pe Cruce?»; «Crezi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică Catolică, în împărțirea sfinților (credincioșilor), în iertarea păcatelor, în învierea trupului și viața veșnică?»²³.

Cel care se botează a renunțat, prin lepădarea de Satana, cu desăvârșire la împărăția întunericului și de acum se îndreaptă definitiv spre împărăția luminii, prin mărturisirea solemnă a lui Dumnezeu în Treime. Aderarea la împărăția lui Dumnezeu se face în același mod ca și lepădarea de Satana.

Spre a întări caracterul voluntar al botezului și libertatea omului, ritualul roman conține întrebarea expusă, înainte de actul botezului: «N. — Vrei să te botezi?»²⁴.

Precum se vede nu am găsit pînă acum nici o mențiune privind sfințirea apei. Spre deosebire de ortodocși, romano-catolicii pînă acum sfințeau apa botezului o singură dată pe an (la Sfintele Paști) și ea se păstra în biserică, în baptistier.

Rituale Romanum arată că administrarea botezului se face prin întreită turnare, dar unde se mai obișnuiește încă, prin întreită scufundare, ceea ce denotă că practica primară și aici era prin scufundare²⁵. Acest lucru este recunoscut și de liturgiștii moderni²⁶. Înlocuirea vechii practici s-a intensificat din secolul al XIII-lea, ajungîndu-se la practica stropirii (turnării).

După ce l-a întrebat dacă dorește botezul, preotul toarnă de trei ori peste pruncul, ținut de nași, apă baptismală, zicînd formula: «Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh»²⁷.

Simbolismul vechi al botezului, prin care întreita scufundare închipuia cele trei zile cît a stat Domnul în mormînt, păstrat și azi în ortodoxie, este înlocuit, în evul mediu, în apus, punîndu-se accent pe legătura botezului cu păcatul strămoșesc. «După cum primul păcat s-a înfăptuit din plăcere, prin învoire și prin faptă, tot astfel trebuie să se opereze și purificarea de păcatul strămoșesc, printr-o întreită spălare»²⁸.

d) *Ritualul postbaptismal* este alcătuit din trei acte: ungerea cu mir (crismația), oferirea veșmîntului alb și a luminării aprinse, simbolizînd roadele botezului.

Este necesar să amintim că, și în apus, pînă în secolul IV, Taina Sf. Mir, era introdusă în cadrul botezului, după actul scufundării, cu singura deosebire că la apuseni o putea administra numai episcopul. Acest lucru se putea împlini ușor în timpul botezului catehumenilor care se săvîrșea în zile stabilite, mai ales la praznice mari. Numărul redus al episcopilor față de nevoile tainei botezului, botezul din necesitate, grija ca pruncii să nu moară nebotezați, a făcut să se despartă botezul de Taina Sf. Mir. S-a dat însă aprobarea preotului de a unge pe neofit cu crismă (mir), în cadrul botezului, rămînînd ca Taina Sf. Mir (confirmația) să se facă de episcop mai tîrziu, desăvîrșind crismația preotului.

22. Toma de Aquino, *Summa Teologica*, 3q. 66, a. 10 ad. 2, la L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 275. 23. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 25, punctul 17. 24. *Ibidem*, punctul 18.

25. *Ibidem*, p. 26, punctul 20. 26. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 258.

27. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 26, punctul 19. 28. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 276.

Preotul luînd mirul (crisma)²⁹, unge creștetul pruncului în chipul crucii, zicînd : «*Dumnezeu cel atotputernic, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care te-a rîndscut din apă și din Duhul Sfînt și care ți-a dat iertare tuturor păcatelor, însuși să te ungă cu untulelemn sfînt al mîntuirii, în același Hristos Domnul nostru, spre viața veșnică*»³⁰.

Prin ungerea cu Sf. Mir cel botezat a pășit în cea mai intimă comuniune de viață cu Hristos-Unsul, înglobîndu-se în trupul lui Hristos ca un mădular al Acestuia. Aceasta însemnează și părășia la demnitatea împărătească și preoțească a lui Hristos (preoția universală)³¹.

Ungerea aceasta mijlocînd harul, are ca efect păstrarea calității de creștin dobîndită prin botez.

După ungere, preotul șterge locul uns și dă celui botezat un veșmînt alb (scutec de in), zicînd : «*Primește haina albă, pe care să o porți nepătată în fața judecării Domnului nostru Iisus Hristos, ca să ai viață veșnică. Amin*»³² Acest veșmînt alb simbolizează măreția învierii întru care ne naștem prin botez, strălucirea și frumusețea cu care se îmbracă sufletul prin botez și nevinovăția și puritatea sufletească pe care cel botezat trebuie să le păstreze toată viața.

Neofitii adulți, purtau haina albă pînă în Sîmbăta din săptămîna Paștilor.

Ultimul act solemn din rînduiala botezului copiilor este oferirea luminării aprinse (nașului) prin cuvintele : «*Primește luminarea aprinsă și în neprihănire păzește botezul tău : Ține poruncile lui Dumnezeu, ca atunci cînd stăpînul va veni la nuntă, să poți alerga în întîmpinarea lui, împreună cu toți sfinții, la ospățul ceresc și să trăiești în vecii vecilor*»³³.

Simbolismul acestui act este explicat de cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «*Altădată erăți întuneric, iar acum sînteți lumină întru Domnul ; umblați ca fiii ai luminii !*». (Efes. V, 8).

Botezul se încheie cu urarea de binecuvîntare : «*Mergi în pace și Domnul să fie cu tine*».

După cum s-a putut observa, această rînduială a botezului roman se deosebește în structură de cea ortodoxă, atît prin unele acte care se săvîrșesc în plus, cît și prin altele care lipsesc. Totuși, datorită originii lor comune, cele două rînduieli au destule puncte comune.

2. *Rînduiala romană a botezului adulților, înainte de Conciliul II Vatican.* — În această rînduială se vedește năzuința Bisericii romane de a dezvolta solemnitatea botezului, potrivit însemnătății actului. În acest sens se exprimă preferința de a fi săvîrșită această rînduială de către episcop, cu respectarea timpului rînduit din vechime. Cel care botează și cel care se botează, din respect pentru această taină este bine să fie nemînoați. Preotul poate îmbrăca în mod special pluvialul violet, schimbîndu-l în cel alb, înainte de întrebările referitoare la credință³⁴.

Structura rînduielii botezului adulților este în esență la fel cu cea a botezului copiilor, descrisă pînă aci.

Prima deosebire a acestei rînduieli este însuși începutul ei, care constă dintr-o pregătire specială a preotului și a însoțitorilor lui, pe treptele altarului, prin rugăciuni,

29. Spre deosebire de untdelemnul catehumenilor, crisma (*Χρῖσμα*) este mir preparat special din untdelemn și mirodenii și sfințit numai de episcop.

30. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 26, punctul 23.

31. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 276.

32. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 26, punctul 24.

33. *Ibidem*, p. 27, punctul 25.

34. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 277.

spre a fi vrednici de a administra o taină ca aceasta. Se rotesc psalmii 8, 28 și 41, precedați de stihul: «*Dumnezeule, ia aminte spre ajutorul meu*» și un antifon luat din *Ezechil* (XXXVI, 25): «*Vârșă-voi peste voi apă curată și vă veți curăți de toată întinăriunea voastră*». Apoi urmează: «*Doamne miluiește*» în grecește, de trei ori, Tatăl nostru, și trei rugăciuni speciale prin care preotul se roagă pentru credința celui care se botează și pentru efectele botezului de care se va bucura acesta³⁵.

Preotul întreabă apoi pe catehumen: «*Cum te numești?*» și repetă aceleași întrebări ca în rânduiala botezului copiilor. Afirmatia preotului: «*Dacă vrei să ai viață veșnică...*» este mai dezvoltată, lămurindu-se pe scurt credința în Sfânta Treime.

Urmează apoi lepădarea de satana și mărturisirea credinței.

Actele catehumenului sînt îmbogățite prin «insuflație», «exsuflație», apoi prin însemnarea catehumenului și pe alte părți ale trupului, nu numai pe frunte și piept³⁶.

După «exsuflația» existentă și la botezul copiilor, se adaugă, ca replică pozitivă, o «insuflație» prin cuvintele: «*Primește duhul cel bun prin această insuflație și prin binecuvîntarea lui Dumnezeu*»³⁷.

Se însemnează apoi cu Sf. Cruce pe frunte și pe piept, făcîndu-se în rugăciunea rostită o aluzie la religia de la care a venit cel care se botează.

Rugăciunea următoare se face pentru ca Dumnezeu să-i descopere catehumenului calea adevărului și credința cea dreaptă, fiind urmată apoi de a doua însemnare cu semnul crucii pe frunte, urechi, ochi, nas, gură, piept și umeri, cu formule speciale pentru fiecare, iar după aceasta, de trei ori pe întreg trupul, zicînd: «*Pe tine întreg te însemnez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, ca să ai viață veșnică și să trăiești în vecii vecilor*»³⁸.

Rugăciunii: «*Doamne, ascultă rugăciunile noastre...*», rostită la botezul copiilor, i se adaugă încă una, specială pentru adulți, încheind rinduiala însemnării.

Punerea minilor și oferirea sămii se face întocmai ca la copii, cu deosebirea că la cei ce vin dintre politeiști se citește o rugăciune specială.

Exorcismul ritualului fotizomenatului a păstrat vechea formă din Sacramentariul gelasian, lucru adecvat botezului adulților, căci aceștia au și păcate personale, fiind mai mult prinși în mreжіle satanei decît copiii. Exorcismele au formule deosebite pentru bărbați și pentru femei³⁹.

Preotul zice catehumenului: «*Rogu-te, alesule, îngenunche și zi Tatăl nostru*», iar acesta zice pînă la «*ne miluiește de cel rău*». Preotul zice apoi: «*Ridică-te, împlinește-ți rugăciunea și zi: Amin*». Apoi, nașul și preotul fac semnul crucii pe fruntea celui care se botează, zicînd: «*În numele Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh*»⁴⁰.

Urmează o rugăciune și un exorcism, care se mai repetă de două ori la fel ca rostirea rugăciunii domnești și a însemnării cu semnul crucii.

Rugăciunea: «*Evlavia veșnică și prea dreaptă*», folosită și la copii, încheie actul exorcizării (conjurației).

În continuare, ritualul botezului se desfășoară la fel ca la copii, cu adăugirea unei întreite alungări a satanei, rostită după ungerea cu untdelemnul catehumenilor.

Dacă botezul este săvîrșit de un episcop, se administrează atunci celor botezați taina Sfîntului Mir, iar dacă se săvîrșește dămîneața, în cadrul Sfîntei Liturghii, se poate și cumineca.

35. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 32—35.

36. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 278.

37. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 37.

38. *Ibidem*, p. 40.

39. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 279.

40. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 45.

5. *Noua rînduială a botezului din Biserica Catholică*. Problema revizuirii celor două rînduieli vechi ale botezului din Biserica romano-catolică, descrise pînă acum, a fost pusă oficial în discuție în cadrul lucrărilor celui de al II-lea Conciliu al Vaticanului. Conform indicațiilor date de Conciliu în decretul «De sacra liturgia», apusenii și-au revizuit vechea rînduială a botezului adulților și au alcătuit o nouă rînduială pentru botezul copiilor.

Noile rituri romane, aprobate de Sinoadele post-conciliare, nu sînt universal obligatorii, ci sînt rituri model, pe care conferințele episcopale regionale le pot adapta după necesitățile locale. Conferințele episcopale urmăresc rîmînerea în cadrul acestor rînduieli model, însă o depășire a acestui cadru nu este exclusă, dacă se propune ceva izvorit din tradiția locală.

«Calea aceasta — mărturisește B. Fischer — este mai complicată decît dacă s-ar impune, în chip centralist, unul și același ritual pentru întreaga lume, însă cu siguranță că este mai corect, nu numai din punct de vedere pastoral, ci și teologic, deoarece corespunde unei gîndiri eclesiologice despre «Ecclesia circumdata varietate», pe care Răsăritul nu o pierduse niciodată și pe care noi cei din Apus o recucrim anevoios în era postvaticanică»⁴¹.

Vom începe prezentarea acestor schimbări liturgice, cu *botezul adulților*, a cărui rînduială nouă nu o posedăm. Lipsurile vechii rînduieli și îndreptările aduse după Conciliu sînt expuse, printr-un referat, în cadrul celui de al doilea simpozion ecumenic de la Regensburg, din iulie 1970, de Prof. german Balthasar Fischer.

Cauza care a generat lipsurile acestei rînduieli — arată Fischer — este faptul că s-a concentrat într-o singură ceremonie, ceea ce înainte se făcea adesea pe o perioadă de mai mulți ani. Din această cauză, canonul 755 din Codex îngăduia episcopului să aprobe administrarea botezului copiilor la adulți. Astfel, întreaga pregătire catehetică pierdea din dimensiunea ei spirituală, devenind un simplu proces didactic.

Printre măsurile luate de Conciliu amintim: dreptul conferinței episcopale de a omite ungera prebaptismală, întregirea formulei ungerii postbaptismale, preferarea scufundării înaintea stropirii și îngăduirea, pe o perioadă experimentală de trei ani, a administrării mirungerii nemijlocit după botez de către preot, ca în ritual bizantin⁴².

*Noua rînduială a botezului copiilor*⁴³ se deosebește prin structura ei de cea veche. Pentru prima dată Biserica apusului va boteza copiii după un nou ritual, adecvat pruncilor, nu după unul prescurtat din cel al adulților.

Condiția primă cerută la botez este credința, mărturisită de nași pentru prunc. În cadrul noului ritual rolul nașilor a trecut pe locul al doilea, accentuîndu-se rolul părinților celui care se botează. Părinții participă activ la slujba botezului, prezentînd pe copil Bisericii și le revin următoarele obligații: *ei cer public botezul copilului lor; însemnează fruntea lui cu semnul crucii; dau răspunsuri la lepădări și mărturisirea credinței; duc copilul la fîntîna botezului, poartă lumînarea aprinsă și primesc binecuvîntarea de la sfîrșit, specială pentru ei*⁴⁴.

41. Balthasar Fischer, *Die neuen römischen Riten der Erwachsenen — und Kindertaufe*, în volumul *Taufe und Firmung*, editat de Ernest Chr. Suttner, Regensburg, 1971, p. 167.

42. *Ibidem*, p. 169—170.

43. Vezi «*Lexikon für Theologie und Kirche*» (Das zweite Vatikanische Konzil), Freiburg, 1966, vol. I, cap. III, p. 67.

44. Vezi *Die Liturgie der Kindertaufe in den Katholischen Diözesen der deutschsprachenden Gebiete*, Editată în Einsiedeln, Köln, Freiburg, etc., 1969, p. 16—17.

Părinții și nașii nu răspund în locul copilului la întrebările de la mărturisirea credinței, ci mărturisesc propria lor credință, în fața comunității, pentru a se arăta că solul matern este propice pentru creșterea ulterioară a pruncului în credința în care a fost botezat. Dacă părinții nu mărturisesc credința Bisericii catolice, în cadrul convorbirilor dinaintea botezului se amână botezul pînă cînd cineva din rude se va obliga că va crește pruncul în această credință⁴⁵, devenind apoi nașul lui.

Existența nașilor este susținută de o necesitate din punct de vedere teologic, «pentru a se învedera caracterul eclesial al faptului, care depășește familia tru-pească»⁴⁶. Nașii trebuie să aibă «maturitatea credinței și a vieții», cerute de această misiune, să fi primit tainele botezului, mirungerii și euharistiei și să aparțină Bisericii catolice. Un creștin credincios, din altă Biserică, poate fi naș numai împreună cu un catolic⁴⁷.

Trebuie să mai adăugăm că se cere preoților să mobilizeze cît mai mulți membri ai Bisericii ca să ia parte la botez, manifestîndu-și credința și bucuria primirii unui nou membru.

În privința săvîrșitorului, și în noul ritual se păstrează vechiul obicei de a fi și diaconul săvîrșitor ordinar, iar în cazuri grele poate fi orice om, chiar necredincios. Menționăm de asemenea faptul că libertatea de improvizație a săvîrșitorului în formularea rugăciunilor este dusă uneori pînă la extremă. Astfel, multe rugăciuni și formule de adresare nu au o formă fixă, pentru a fi rostită de toți la fel. Slujitorului i se dă posibilitatea să se exprime cum crede mai adecvat împrejurărilor, ceea ce conține formulele model, cînd se spune: «să zică cam așa» sau «poate zice așa».

Și noul ritual al botezului copiilor, pe care îl vom descrie, este împărțit în patru părți: riturile introductive, serviciul divin oral, slujba tainei și riturile de încheiere.

a) *Riturile introductive*: Părinții, însoțiți de nași, aduc copilul la botez, așteptînd pe slujitor, preot sau diacon, la intrarea în biserică. În timp ce preotul vine în întîmpinarea lor, se cîntă un psalm sau alte cîntări⁴⁸.

Preotul salută comunitatea care participă la botez și apoi prin cîteva cuvinte le vorbește părinților despre bucuria lor la nașterea copilului, care este un dar al lui Dumnezeu.

Părinții sînt rugați apoi să declare public numele pe care doresc să-l dea pruncului și să spună ce vor de la Biserică lui Dumnezeu. Ei pot răspunde: «botezul», «harul lui Hristos», «primirea în Biserică», «viața veșnică» sau «să devină un fiu al lui Dumnezeu».

Preotul se adresează părinților în felul următor: «*Iubiți părinți, ați cerut botezul pentru copilul dumneavoastră. Prin aceasta vă declarați dispuși să-l creșteți în credință. Să învețe să-l iubească pe Dumnezeu și pe aproapele, așa cum ne-a dat pildă Hristos. Vă dați seama de răspunderea aceasta?*» Ei răspund: «Da». La fel sînt întrebări și nașii, dacă sînt dispuși să ajute pe părinți la educarea religioasă a copilului⁴⁹.

Această convorbire se încheie prin următoarea rugăciune: «*Atotputernice, veșnice Dumnezeule, Tu dăruiești credință, fără de care nu există botez. Să ascultăm*

45. Balthasar Fischer, op. cit., p. 172—173.

46. *Ibidem*, p. 172.

47. *Die Liturgie der Kindertaufe...*, p. 19—20.

48. Aceste cîntări de la botez sînt publicate, împreună cu lecturile biblice în suplimentul la *Die Liturgie der Kindertaufe...* op. cit.

49. *Die Liturgie der Kindertaufe...*, p. 31 ș. u.

acum cuvîntul Tău, pentru ca să sporească în noi credința prin Hristos, Domnul nostru. Amin».

b) *Serviciul divin oral*, săvîrșit înaintea actului botezului, are rolul de a întări credința părinților și a nașilor, înaintea acestui moment și de a implora roadele tainei, prin rugăciunea comună.

Aceasta constă din una sau mai multe lecturi biblice din Noul și Vechiul Testament, precedate de o cîntare adecvată. Urmează apoi omîlia, care caută să introducă în misterul botezului și consecințele lui. După aceasta, pot fi invitați toți la meditație prin tăcere, cîntîndu-se apoi și o cîntare potrivită.

Urmează apoi aceeași însemnare, cu semnul crucii, ca în vechiul ritual, numai că formula diferă. Această însemnare o începe preotul și-l urmează părinții și nașii. Preotul zice: «N., comunitatea creștină (parohia noastră) te primește cu mare bucurie. În numele ei te însemnez cu semnul crucii. După mine te vor însemna părinții (și nașii) tăi cu acest semn al lui Hristos, Mîntuitorul, pe fruntea ta»

Cel care se botează intră în comuniunea (comunitatea) sfinților, mijlocitori către Dumnezeu, de aceea rugăciunea de cerere care urmează este o invocare către sfinții patroni ai copiilor și alți sfinți, fiind o rugăciune comună. Preotul se roagă: «Sfîntă Marie, Maica lui Dumnezeu», iar cei prezenți continuă: «Roagă-te pentru ei» invocîndu-se astfel mai mulți sfinți și se încheie prin: «Toți sfinții lui Dumnezeu», «Rugați-vă pentru ei».

Anunțînd apropierea actului botezului, preotul îndeamnă pe toți la rugăciune, cerîndu-se mila lui Dumnezeu, prin una din trei rugăciuni rînduite, la citirea căreia preotul pune ambele mîini pe capul copilului. Rugăciunile acestea (trei) au caracter de exorcisme, fiind deosebite însă de cele din vechea rînduială, prin blîndețea lor, lipsindu-le blestemul satanei.

Această schimbare s-a făcut în sensul exorcismelor răsăritene, pentru că dialogul direct cu diavolul, din vechiul ritual, trezea impresia «că diavolul s-ar fi sălășluit în acest copil și acum ar fi fost alungat, pentru a face loc Sfîntului Duh, ajutătorul»⁵⁰. Vechile exorcisme, avînd la bază învățătura catolică despre păcatul strămoșesc, nu puteau deosebi posedarea de supunerea față de puterea vrășmașului. De aceea, noile exorcisme cuprind rugăciunea către Dumnezeu, de a scoate pe acești copii din puterea satanei și a-i izbăvi de păcatul strămoșesc.

Noul ritual a omis, față de vechiul ritual, două acte cu caracter exorcistic: suflarea peste copil și darea sării sfințite.

După exorcism urmează ungerea cu untelemnul catehumenilor, care se poate și omite. În cazul că se omite, preotul pune mîna, în tăcere, pe fiecare copil.

Este evident că numai actele introductive se săvîrșesc la ușa bisericii, celelalte acte au loc în biserică, iar actul botezului la baptistier (fîntina botezului).

c) *Slujba tainei* (actul Botezului). Noul ritual al botezului copiilor conține o adăugire însemnată din punct de vedere teologic, dar și practic: *Sfințirea apei botezului*, în cadrul ritualului însuși. Este o revenire la practica primară, păstrată cu sfințenie în Biserica Ortodoxă.

Preotul amintește celor care asistă la botez despre planul de mîntuire al lui Dumnezeu, care sfințește prin apă sufletul și trupul omului, citind apoi rugăciunea de sfințire a apei⁵¹.

50. Balthasar Fischer, *op. cit.*, p. 174.

51. *Die Liturgie der Kindertaufe...*, p. 36.

Și de data aceasta preotul are posibilitatea de a alege una din cele patru variante ale rugăciunii de sfințire a apei.

Înainte de botezul copilului are loc lepădarea de satana, într-o formulă nouă și mărturisirea credinței, a părinților și nașilor. Părinții și nașii, cei care vor crește în credința lor pe copil în amintirea botezului lor sînt rugați de preot să se lepede de cel rău și să mărturisească credința în Iisus Hristos⁵². Iată una din cele trei variante ale formulei de lepădare: — «Vă lepădați de cel rău, ca să puteți trăi în libertatea lui Dumnezeu?»; «Vă lepădați de ademenirile celui rău, ca să nu dobîndească putere asupra dumneavoastră?»; «Vă lepădați de satana, urzitorul răului?»⁵³.

Mărturisirea credinței se face întocmai ca în ritualul vechi, adăugînd preotul, după cele trei întrebări, următoarele: «Acesta este credința noastră, credința Bisericii pe care o mărturisim noi toți în Hristos»⁵⁴.

Mărturisirea de credință făcută de părinți și nași este repetată și de cei ce asistă la botez, rostind împreună cu preotul, sau cîntînd o cântare de credință, prevăzută în rînduială.

Aderarea la tradiția primară, privind semnificația simbolică a actului botezului, care este «moartea și învierea împreună cu Hristos», a determinat revenirea la practica botezului prin scufundare, care este considerată de preferat față de cea prin stro-pire. În această privință ne asociem mărturisirii unui apusean, care spune: «Totuși, este destul (deocamdată) dacă se deschide din nou o poartă vechiului obicei, cel pușin în ordinea rangului»⁵⁵.

Apare însă, în noul ritual și o neconcordanță cu principiile canonice referitoare la botez. Se spune aici: «Pe cît se poate, ar fi bine ca mama să aducă acum copilul (la botez); în cazul acesta nașii pun mina dreaptă pe copil»⁵⁶. Dacă mama ține copilul la botez, apare acel grad de rudenie spirituală, mamă sufletească, care o obligă automat la desfacerea căsătoriei între cei doi soți. Această avertizare era consemnată în vechiul ritual roman⁵⁷.

Preotul anunță săvîrșirea actului și botează copilul, prin întreită scufundare, rostind aceeași formulă ca înainte: «N., te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh».

d) *Riturile de încheiere* (postbaptismale). Între riturile postbaptismale, ungerea cu mir are o semnificație deosebită, ea sugerînd preoția împărătească dobîndită de cel botezat și apartenența lui la poporul lui Dumnezeu, precum se vede și din formula dezvoltată, care se rostește acum⁵⁸.

Avînd aceeași semnificații simbolice, ca în vechiul ritual, oferirea veșmîntului alb și a luminării aprinse se fac cu alte formule de adresare. După aceste acte se menționează voluntar «ritualul effeta», dar și acesta modificat.

Încheierea acestui ritual al botezului este o adăugire interesantă sau mai bine-zis o revenire spre forma primară, și se săvîrșește în fața altarului. Aici preotul le spune părinților și nașilor că această taină va fi plinită (desăvîrșită) numai prin mirungere și Sf. Euharistie. Se cîntă apoi «Tatăl nostru», după care preotul rostește una din cele patru binecuvîntări prevăzute în rînduială, întîi asupra mamei, care mulțumește lui Dumnezeu pentru nașterea ușoară, apoi asupra tatălui, spre a fi pildă

52. *Ibidem*, p. 41.53. *Ibidem*.54. *Ibidem*, p. 42.55. Balthasar Fischer, *op. cit.*, p. 170.56. *Die Liturgie der Kindertaufe...*, p. 43.57. *Rituale Romanum*, ed. cit., p. 28, punctul 31.58. *Die Liturgie der Kindertaufe...*, p. 44.

de viață creștină copiilor lui, și în sfârșit asupra nașilor (fraților, rudeniilor etc.) spre a fi feriți de rău și a avea pacea lui Hristos.

Binecuvîntarea se termină cu urarea: «*Mergeți în pace*», la care toți răspund: «*Să mulțumim lui Dumnezeu*»⁵⁹.

III. *Considerații ecumeniste.* — După ce am văzut rînduiala și semnificațiile slujbei botezului din Biserica ortodoxă și din cea catolică, vom încerca să facem cîteva observații privind punctele comune între rînduielele baptismale ale celor două Biserici. Desigur, oricît am încerca, nu vom găsi argumente ca să putem spune că rînduielele botezului expuse aci sînt absolut identice în ambele Biserici. Dar puncte de tangență vom găsi, datorită originii lor comune, care se află în rînduiala vechii Biserici creștine.

În vechea rînduială a botezului roman, a adulților și a copiilor, găsim și acte comune cu cele din rînduiala ortodoxă, dar și omîteri sau adăugiri. Despre aceste rînduiele vechi ne vorbesc critic acum toți cei care au acceptat deciziile Conciliului II Vatican și ne vorbește însuși faptul că ele au fost revizuite complet.

Ceea ce ne interesează mai mult este noul ritual al botezului copiilor. În această nouă structură a rînduielei botezului copiilor se pot observa două tendințe, dintre care una care înseamnă o revenire la doctrina veche a Bisericii despre botez și deci la unitatea cu ortodoxia.

S-au lăsat la o parte implicațiile doctrinei catolice despre păcatul strămoșesc, care dominau simbolismul actului botezului, și s-a revenit la vechea înțelegere paulină, despre sensul botezului, adică: «*Moarte și înviere împreună cu Hristos*». Deci o revenire la rînduiala primară a Bisericii, atît de fidel păstrată la ortodocși.

Înțeles astfel, botezul cere și o revenire la practica cea mai adecvată acestui simbolism, adică afundarea, care capătă, cel puțin onorific, locul întii în fața stropirii sau turnării.

De asemenea, în doctrina celor două Biserici despre efectele botezului nu sînt deosebiri esențiale. Faptul acesta a determinat acceptarea de către ortodocși a valabilității botezului catolic, în cazul de trecere a unui credincios catolic la ortodoxie, cu toate fluctuațiile temporare și discuțiile care au avut loc în această privință⁶⁰.

O altă importantă revenire la practica inițială a Bisericii creștine în noua rînduială romană a Botezului copiilor, este sfințirea apei la fiecare botez, iar nu odată pe an, ca pînă acum. Aceasta se face printr-o rugăciune de cerere, care amintește conținutul ecteniei mari din rînduiala ortodoxă a botezului, și printr-una din cele patru formulare de rugăciuni speciale pentru sfințire, dintre care slujitorii pot să aleagă.

Pericopele biblice prevăzute în cadrul serviciului dăvin oral sînt o revenire spre practica citirii Apostolului și Evangheliei din ritualul ortodox.

La sfîrșitul slujbei s-a simțit nevoia unei încheieri mai solemne, printr-o binecuvîntare adecvată, nu numai prin simpla concediere a celui botezat. Așa s-au alcătuit patru formule de binecuvîntare, care se adresează părinților, nașilor și credincioșilor prezenți.

O altă tendință care se străvede din noul ritual este aceea a diversificării și adaptării acestei rînduielei la tradițiile locale, la diferite situații, în cadrul unui model

59. *Ibidem*, p. 49.

60. Pentru variațiile atitudinii diferitelor Biserici ortodoxe în ceea ce privește validitatea botezului catolic; vezi de ex. — Pr. Prof. D. Stăniloae, «*Iconomia*» în *Biserica Ortodoxă*, în «*Ortodoxia*», XV (1963), 2, p. 152 ș. u.

universal, aprobat de Conciliu. În câteva momente, preolul are posibilitatea de a alege formularul de rugăciune care i se pare cel mai adecvat, și chiar de a rosti cu cuvinte proprii unele formule care precedă actele mari.

De remarcat este, de asemenea, reducerea importanței rolului nașilor la botez, luându-le locul părinții, care aduc ei pe copil la botez. Nu se suprapun oare calitatea de părinte trupesc cu cea de părinte duhovnicesc, lucru interzis de canoane? ⁶¹. Nașul participă prin simpla punere a miinilor pe copil, în timp ce acesta este adus la botez.

Cu toate acestea, luând în considerație punctele comune din cele două rinduiele ale botezului, trebuie să recunoaștem că ele sînt mult mai numeroase și mult mai importante, atît în ceea ce privește doctrina, cît și în ceea ce privește practica sau ritualul liturgic, ceea ce constituie o bază puternică de plecare spre acțiunea de apropiere dintre cele două Biserici, pentru care se acționează astăzi din ambele părți ⁶².

Deseori la Adunările Generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor se subliniază ideea că toți creștinii — clerici și mireni — sînt membrii aceluiași popor al lui Dumnezeu. În acest context este menționat și botezul. Chemarea comună a poporului lui Dumnezeu se manifestă în botezarea tuturor membrilor săi în același și unic nume al lui Iisus Hristos ⁶³. Deci se poate spune că *botezul* este originea comună a *fiilor lui Dumnezeu*, care îi încadrează pe toți în Biserica Universală a lui Hristos.

Importanța cunoașterii și înțelegerii profunde a acestei taine, acceptată de toate confesiunile, a fost arătată de comisia «*Credință și Organizație*», a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. S-a ajuns la concluzia «că o discuție teologică asupra botezului ar avea o importanță vitală atît pentru viața Bisericii cît și pentru dezvoltarea unității bisericești» ⁶⁴. O înțelegere mai profundă a botezului duce la înțelegerea chemării și misiunii proprii a Bisericii, scoțindu-se în lumină mai mult unitatea ei în Hristos.

Studiile făcute de această comisie nu pornesc de la deosebirile dintre diferite confesiuni privind această taină, ci insistă asupra relației dintre slujirea lui Hristos și botez.

Prin botez noi participăm la slujirea lui Hristos. Concluziile studiilor acestei Comisii sînt următoarele :

A fi botezat înseamnă a trăi *în și pentru* Hristos, a trăi *în și pentru* Biserică și a trăi *în și pentru* lume. Deci botezul este punctul comun de plecare în apropierea dintre creștini, ca fii ai aceluiași Dumnezeu și în el se găsește implicată misiunea și slujirea membrilor tuturor Bisericilor în lume.

Aceasta a fost, de altfel, și ideea și convingerea de la care s-a plecat și în atmosfera căreia s-au desfășurat lucrările celui de al doilea Simpozion ecumenic de la Regensburg (iulie 1970), organizat de Comisia pentru Relațiile cu Bisericile ortodoxe a Sinodului episcopilor catolici germani din R.F. Germania în unire cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, și care a avut ca temă de discuție *Botezul și mirungerea* ca taine ale inițierii creștine ⁶⁵.

61. Cf. Canonul 53 Trulan, Sintagma Ateniană VI, 139 ; vezi și Pr. Ioan Petreună, *Rudenia spirituală*, Arad, 1941, p. 6, nota 1.

62. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Die Transparenz der Kirche für Christus aufgrund der Taufe*, în volumul *Taufe und Firmung*, editat de Ernst Ch. Suttner, Regensburg, 1971, p. 111—124.

63. Lukas Vischer. *We are baptized*, op. cit., p. 44. 64. *Ibidem*.

65. Vezi referatul despre acest Simpozion, de Pr. Prof. E. Braniște, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 674—677.

RITUALUL ÎMPĂRTĂȘIRII ÎN RITURILE LITURGICE APUSENE*

I. *Rînduiala împărtășirii în Biserica primară (sec. I—V)*. — Ritul liturgic creștin a cunoscut de-a lungul secolelor o continuă dezvoltare, atât în structura sfintelor slujbe, cât și în modul săvîrșirii acestora.

În ce privește rînduiala liturghiei primelor patru secole creștine, aceasta a fost uniformă în întreaga Biserică, fără a exclude, însă, existența unor variații în ritualul slujbelor de la o Biserică la alta sau de la o provincie la alta¹.

Ritualul Sfintei Împărtășiri, din cadrul sfintei Liturghii, se desfășura după o rînduială stabilită încă din epoca Sfinților Apostoli, care celebrau Sfînta Euharistie în cadrul agapelor (meselor frățești) prin frîngerea pîinii și binecuvîntarea paharului cu vin, aceasta constituind elementul nou și specific cultului creștin.

Faptul că Sfîntul Policarp al Smirnei coliturghisește cu papa Anicet, la Roma (sec. II), dovedește atât caracterul unitar al ritului liturgic din cele două mari regiuni ale creștinătății de atunci, Orient și Occident, cât și existența unei rînduielei a sfintei liturghii, încă din secolul al II-lea.

Numeroase citate din scrierile Sfinților Părinți, atestă săvîrșirea sfintei liturghii în zilele de sărbătoare, iar pe alocuri și mai des, precum și folosirea pîinii dospite și a vinului, pe care credincioșii le aduceau ca ofrandă la altarul Domnului pentru pregătirea Jerfiei Euharistice².

Sfinții Părinți amintesc de existența unui «canon» euharistic, adică a unei rînduielei stabilite, în cadrul căreia se afla inclusă și rugăciunea de sfințire a darurilor (anafora), precum și formulele speciale care se rosteau în momentul împărtășirii clericilor și credincioșilor³.

Rînduielele liturgice cele mai vechi prevăd împărtășirea clericilor în altar, în fața sfintei mese, iar credincioșii primeau Sfintele Taine afară, în fața altarului. Se păstra o anumită ordine ierarhică, împărtășindu-se mai întii episcopul sau preotul care a slujit, care, la rîndul său, împărtășea și pe ceilalți clerici coliturghisitori, iar credincioșii veneau în fața altarului spre a fi împărtășiiți, mai întii bărbații, apoi femeile. Cei ce se împărtășeau primeau Sfînta Euharistie sub cele două forme, adică Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge, episcopul punîndu-le mai întii Sfîntul Trup în palma

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

1. F. Cabrol, *La Messe en Occident*, Paris, 1932, p. 35—37.

2. Eusebiu, *Istoria Bisericii*, P. G., 20, 5, 24, 16—17; Tertulian, *De Idololatria*, VII, P. L., I, 669; Idem, *De cultu feminarum*, I, II, 11, P. L., I, 1329; Idem, *De anima*, IX, P. L., II 659; Idem, *De corona militis*, III, P. L., II, 79; Idem, *De spectaculis*, XXV, P. L., I, 57; Idem, *De oratione*, XIX, P. L., I, 1182. Cf. Prof. Pr. Ene Braniște, *Curs de Liturgică și Tipic cu noțiuni de Artă creștină*, București, 1965, p. 243 ș. u.; Pr. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 114 ș. u.; Protos. Gr. Băbuș, *Agapa și Liturghia în Biserica primară*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 459.

3. O rînduială a liturghiei primelor patru secole creștine, considerată a fi cea mai completă, o găsim în *Constituțiile Apostolice*, VIII, 13—15; vezi textul grecesc la J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnæ, 1935—1937, p. 196, 233 și trad. rom. de Pr. I. Mihălcescu, Ec. Matei Păslaru și Ec. G. N. Nițu, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, 1927.

deaptă, așezată în formă de cruce peste cea stîngă, și rostind formula «Trupul lui Hristos», iar cel ce primea răspundea *Amin*⁴. După ce se împărtășeau cu Sfîntul Trup se apropiu și sorbeau cîteva picături din Sfîntul Singe, din potirul oferit de un diacon, care rostea : «*Singele lui Hristos, paharul vieții... Amin*». În timpul împărtășirii, se cînta imnul «*Gustați și vedeți că bun este Domnul, Aliluia*» (Psalm XXXIII). La sfîrșit se rostea o rugăciune de mulțumire, apoi se spunea : «*Mergeți în pace*»⁵.

În unele părți, femeile aveau palma acoperită cu un giulgiu de culoare albă, în care luau Sfînta Taină și acasă, pentru a se împărtăși în cursul săptămîinii⁶.

Din secolul al IV-lea uniformitatea cultului începe să se fărîmîteze, cauzele fiind multiple. Invazia popoarelor migratoare, care au suprimat legăturile dintre Bisericile marilor provincii ale lumii creștine, hotărîrile unor sinoade locale (regionale), care au favorizat formarea riturilor liturgice locale în Orientul creștin, mai ales după Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon 451), căderea imperiului roman și reformele liturgice făcute de diferiți papi, începînd prin înlocuirea limbii grecești din slujbele religioase cu limba latină ; diversificarea cultică s-a accentuat după despărțirea celor două Biserici (1054) și sfîrșește cu Reforma din secolul al XVI-lea.

II. *Formarea riturilor liturgice apusene.* — Vechiul rit liturgic apusean a fost de origine apostolică, făcînd parte din trunchiul liturgic al Bisericii Ecumenice, liturghia romană avînd același izvor comun, ca toate celelalte, liturghia apostolică.

Nu știm precis data cînd Biserica Romei iese din ecumenicitatea liturgică a Bisericii creștine, creîndu-și o liturghie aparte. Liturghiștii înclină să creadă că poate fi vorba de o reformă liturgică în Apus, încă din secolul al IV-lea, începută de papa Damasius (366—384), continuată de papa Gelasius (492—496) și terminată la începutul secolului al VII-lea de Sfîntul Grigore cel Mare (590—604).

Cert este că din secolul al V-lea, în Apus întîlnim două rituri liturgice, cu liturghiile diferite : *Liturghia romană*, în uz la Roma și alta în uzul Bisericilor din restul Italiei de azi, căreia liturghiștii îi spun de obicei *Liturghia de rit galican*⁷.

Procesul evolutiv al structurii liturghiei romane continuă pînă în secolul al XI-lea, definitivîndu-se în evul mediu, prin metamorfoza produsă în ritul roman, din care se formează alte liturghii, care au adoptat forme locale, cum sînt : *Liturghia de la Lyon, Paris, York, liturghiile din uzul ordinelor călugărești (Franciscani, Cartusieni etc.)* precum și *Missa romană*, adică actuala liturghie a Bisericii Romano-Catolice.

Cît privește ritul galican, părerile liturghiștilor concordă, în general, în ideea că acest rit a preexistat ritului roman, liturghia galicană fiind adusă din Orient, în Occi-

4. Despre împărtășirea din mina episcopului, vezi : Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a XXIII-a*, p. 21—22, în P. G., XXXIII, 1124 vezi și textul grecesc la J. M. Quasten, *op. cit.*, p. 93—97, 108—109, și trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 576—577 ; Teodor de Mopsuestia, *Catehezele baptismale*, la A. Rucker, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Teodorus, episcopus Mopsuestenus...* Monasterii (Münster), 1936, p. 36 : Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea tainelor de inițiere (Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie), în literatura creștină* (curs dactilografiat pentru doctorat), București, 1970/1971, p. 5 ș. u.

5. Pentru rînduiala împărtășirii din primele secole vezi : *Ritualul împărtășirii în riturile liturgice orientale*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 1—2 p. 82—88.

6. Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCII. Ad Caesarianam Patritiam*, P. G., XXXII, 485 ; Tertulian, *De oratione*, XIX, P. L., I, 1182 ; Idem, *Ad uxorem*, I, II, V, P. L., I, 1296 ; Idem *De corona militis*, III, P. L., II, 79—80 ; Idem, *De idololatria*, VII, P. L., I, 669 ; Sf. Ciprian, *De lapsis*, XXIV, P. L., IV, 466.

7. Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghiile catolice în comparație cu cele ortodoxe*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 1, p. 119—120 ; H. Leclercq în *La Messe, în Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, VI, 645 și XI, 701—702 ; J. Rahman, *Les Liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, III-ème partie (Les Liturgies des Eglises d'Occident), p. 659 ș. u.

dent, în cursul secolelor al II-lea — al IV-lea, de către episcopi de origine orientală, care au păstorit în nordul Italiei de azi, ca Irineu de Lugdunum (Lyon) sau Auxențiu de Milan (sec IV); ritul acesta a influențat și vechiul rit roman.

Liturghia galicană s-a folosit mai întâi în Bisericile din vechea Galie, ca cea din Lugdunum (Lyon) și Mediolanum (Milan), de unde a fost împrumutată și de către Bisericile transalpine, trecînd cu mici variante în Bretania (nordul Franței), Irlanda, Anglia, Spania și chiar în unele centre creștine din Africa.

Prin acțiunea sistematică a papilor, ritul liturgic galican a fost înlocuit treptat cu ritul roman, menținîndu-se numai în Italia, la Milano și în Spania, la Toledo.

La Milano se folosește *Liturghia ambroziană* sau a Sfîntului Ambrozie, iar la Toledo *Liturghia mozarabă* sau *gato-hispanică*, numită și *isidoriană*, pentru că este atribuită Sfîntului Isidor de Sevilla.

În evul mediu structura Liturghiei galicane suferă schimbări esențiale prin adăsurii sau modificări, dînd naștere la mai multe liturghii locale, ca : *Liturghia merovingiană* și *Liturghiile celtice*, folosite în insulele britanice⁸.

Liturghiile apusene, formate alît din trunchiul liturgic roman cit și din cel anglican, păstrează numeroase elemente împrumutate din liturghiile orientale și mai ales din cele bizantine, cum sînt : rugăciunea pentru Biserică, sărutarea păcii anaforaia, Sanctus, formula de instituire a Sfintei Euharistii, terminată printr-o doxologie, imnul «*Gustați și vedeți...*» (Psalm XXXIII), care se cîntă în timpul împărtășirii, ș.a.⁹.

Criza spirituală, politică și bisericească, prin care trece Biserica Apuseană în secolul al XVI-lea, a declanșat Reforma religioasă, înfăptuită de Luther în Germania și de Calvin și Zwîngli în Elveția.

Spiritul de reformă se generalizează tot mai mult, majoritatea problemelor de ordin bisericesc fiind observate și rezolvate numai prin prisma reformei.

Incepînd cu reformularea dogmelor, reformatorii sfîrșesc cu reorganizarea cultului divin, care suferă o simplificare totală. Momentul culminant din liturghie nu-l mai ocupă săvîrșirea Jertfei Euharistice, ci propovăduirea cuvîntului (rostirea predicii), căreia i se dă o importanță deosebită.

Ideea de totală independență în materie de interpretare a Sfintei Scripturi și de formulare a dogmelor, a facilitat crearea comunităților religioase, protestante, cu o teologie dogmatică, o mărturisire de credință și o organizație religioasă, independentă de la o comunitate la alta, de la o țară la alta¹⁰.

Avînd drept criteriu liturghiile aflate în uzul fiecărei Biserici sau confesiuni religioase, putem să reducem numărul riturilor liturgice din Apus la trei, și anume :

1. *Ritul roman*, propriu Bisericii Romano Catolice și Bisericii Vechi-Catolice.
2. *Ritul galican*, astăzi dispărut, păstrat numai în două Biserici, cu liturghii diferite, sub denumirile de : a) *Ritul ambrozian*, din Biserica Milanului și b) *Ritul mozarab*, din Biserica din Toledo-Spania ;
3. *Ritul liturgic protestant* cu următoarele subdiviziuni : a) *Ritul luteran*, propriu comunităților religioase de confesiune luterană ; b) *Ritul calvin*, propriu comunităților religioase de confesiune calvină ; c) *Ritul anglican*, propriu Bisericii Anglicane.

8. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. și loc cit.* F. Cabrol, *op. cit.*, p. 35—37. I. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 660.

9. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. și loc. cit.* Despre reforma liturgică în Apus în sec. XI—XV, vezi și Prof. Teodor M. Popescu, Pr. Prof. T. Bodogae, Prof. Gheorghe Gh. Stănescu, *Istoria bisericească universală*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1956, vol. II, 126 ș. u.

10. Prof. Teodor M. Popescu și colaboratorii, *op. și loc. cit.*

III. *Rinduiala Sfintei Euharistii în riturile liturgice apusene de azi*. 1. În ritul roman (catolic).

Conceptii dogmatice cu privire la Sfinta Euharistie, care stau la baza inovațiilor liturgice la catolici. În deplin acord cu teologia ortodoxă, teologia romano-catolică admite prezența reală a Mîntuitorului în elementele euharistice, prin prefacerea acestora în Trupul și Singele Domnului (transsubstantiatio), singura deosebire fiind numai aceea a modului de interpretare al acestei prefaceri. Teologia romano-catolică a căutat să raționalizeze misterul prefacerii, ajutîndu-se de teoria aristotelică a transsubstantiațiunii, cu care au tradus pe grecescul μεταβολή (prefacere), pentru a putea face distincție între *substanță*, care se prefacă și *accidenți*, care rămîn invariabili¹¹.

În ce privește problema inovațiilor introduse în cultul divin bisericesc, încă din secolul al IX-lea, liturgia romană suferă unele transformări în structura sa liturgică, fără ca acestea să afecteze prea mult raporturile intercomuniunii din Biserica Ecumenică. Deși tendințele inovatoare s-au manifestat de timpuriu în Biserica Romano-Catolică, acestea au luat un caracter oficial abia după Marea Schismă de la 1054 constituind un motiv de îndelungate polemici între Răsărit și Apus, și una dintre principalele cauze ale îndepărtării Bisericii Romano-Catolice de tradiția veche liturgică.

a) Spre deosebire de tradiția Bisericii Ortodoxe, romano-catolicii pregătesc Sfinta Euharistie cu azimă, în loc de piine dospită, sprijinind această practică pe interpretarea greșită pe care o fac între Evangheliile, cu privire la data cînd a avut loc Cina cea de Taină¹².

b) În liturgia romană, formula de sfințire a elementelor euharistice o constituie, nu rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh, din cadrul epiclezei, așa cum este în toate celelalte rituri liturgice creștine, ci cuvintele rostite de Mîntuitorul la Cina cea de Taină: «*Luați, mîncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți...*» etc. Este vorba de o deosebire teoretică și practică, ei susținînd prin aceasta *teoria verbală*, în locul *teoriei spirituale*, valabilă în teologia dogmatică ortodoxă¹³.

c) *Practica binației*. În Biserica Romano-Catolică se săvîrșesc mai multe liturghii în aceeași zi și la același altar¹⁴, practică în discordanță cu tradiția veche creștină și ieșită din tendința de a reliefa funcția sacramentală a ierarhiei, aceea de *Sacerdos Corporis Christi*¹⁵ și de a sublinia totodată separația clerului de credincioși, care a culminat prin secolul al XIII-lea cu interzicerea accesului laicilor la împărtășirea

11. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran și Pr. Prof. I. Petreută, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, București, 1958, p. 881 ș. u.; Hr. Andrușos, *Simbolică*, Trad. rom. de Prof. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 204 ș. u.; Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale cu privire la Sfintele Taine*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 4, p. 509.

12. Această practică a existat în uzul liturgic din Apus înainte de sec. XI (în Spania sec. VII, în Anglia, sec. VIII și în Germania, sec. IX), fără a fi cunoscută și în Răsărit, deoarece Fotie nu o enumeră printre inovațiile liturgice introduse în ritul roman: Cf. Prof. N. Chițescu și colab., *op. cit.*, supra, p. 868 și u. Vezi și Pr. Prof. Ene Braniște, *Curs de Liturgică și Tipic...* p. 240—241; Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Cele patru Evangheliile dovada pentru folosirea pîinii dospite la Sf. Euharistie*, în «Studii Teologice» III (1951), 9—10, p. 552—558; Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 295; P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1927, p. 145—146.

13. Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943, p. 77 ș. u.

14. Vezi Pr. Prof. P. Vintilescu, *Binația Liturgică*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 3—6.

15. Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale...*, în rev. cit., p. 511. Idem, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 133. N. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933. S. Salaville, *Liturgies orientales et occidentales, La Messe*, Paris, 1942, vol. II, p. 21.

cu Sfântul Singe, dreptul împărțirii sub ambele specii păstrându-l numai ierarhia, iar credincioșilor administrându-li-se Sfânta Taină numai sub forma pîinii (hostiei).

d) Bazîndu-se pe filozofia scolastică, în special pe *Summa Theologiae* a lui Toma d'Aquino, romano-catolicii motivează această inovație prin așa-zisa teorie a *concomitenței*, care spune că sîngele se află implicit în trup, la care mai adaugă și motive de ordin practic, și anume pericolul de a se vărsa pe jos Sfântul Singe, precum și greutatea de a se păstra ori procura vinul, în unele regiuni ale globului¹⁶.

e) Învățătura de credință romano-catolică prevede împărțirea copiilor numai la vîrsta cînd pot să înțeleagă sensul și însemnătatea tainei¹⁷.

Este evident că toate argumentele de ordin teoretic și practic, aduse de teologii catolici în sprijinul inovațiilor lor liturgice nu sînt în concordanță nici cu Sfânta Scriptură și nici cu Sfînta Tradiție, Sfînta Euharistie fiind taina prin exce'entă, care condiționează mintuirea tuturilor celor ce se împărțășesc (Ioan VI, 53), deci și copiii, iar primirea tainei sub ambele specii, a pîinii și a vinului, este practică de origină apostolică, poruncită de Mîntuitorul și practică neînterupt în Biserica pîmară și în Biserica universală, pînă în secolele al XII-lea — al XIII-lea¹⁸.

Fiind conștientă de aceasta, după Conciliul II Vatican, pe baza dispozițiilor cuprinse în *Constituția despre cult* (De Sacra Liturgia), s-a admis din nou laicilor împărțășirea sub ambele forme, dar nu ca o regulă generală, ci numai ca o exce'ție¹⁹.

Totodată, în baza tendinței de a lărgi drepturile laicilor în Biserică, prin hotărîrea *Immense Caritatis*, publicată de Vatican la 29 martie 1973, episcopii pot îngădui laicilor, bărbați și femei, să administreze Sfînta Împărțășanie. Credincioșii, ca și preoții, pot să se împărțășească de două ori în aceeași zi, în cazuri excepționale, nuntă, inmormintare, congrese. Postul euharistic a fost mărginit la o oră înainte de împărțășire, bătrîni sau bolnavii beneficiînd de o reducere la un sfert de oră. Se atrage atenția asupra purtării de grijă ca să nu cadă ceva pe jos din taina primită în mînă și să nu fie neglijate rugăciunile de mulțumire de după împărțășire²⁰.

Ritualul împărțășirii în ritual roman. Probabil că unul dintre motivele cele mai importante care au determinat declanșarea reformei liturgice din Apus, începînd din secolul al IV-lea înainte, a fost efortul susținut al papilor de a suprima ritul liturgic galican și tot ceea ce se numea pe atunci rit liturgic cu caracter local.

Pentru pregătirea sfințelor daruri²¹, în ritual roman se folosesc cinci mici pînișoare subțiri, de azimă (hostii) și vin amestecat cu puțină apă. Hostiile sînt de formă rotundă, puțin mai mari decît o monedă (în vechime purtau imprimat pe ele semnul sfinței cruci, practică dispărută astăzi); ele sînt numite și *corona* sau *modum denarii*, deoarece, cu timpul, ofranda pîinii și a vinului a fost înlocuită cu ofranda în bani, care se făcea sub formă de chetă, în vremea ofertoriului²². Vînul se aducea înainte

16. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 290, 297. Despre cele trei moduri de interpretare a actului împărțășirii din cadrul Liturghiei romane (*Sacramentaliter, Spiritualiter și Sacramentaliter et Spiritualiter*), vezi: Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale...*, în rev. cit., p. 511. P. Battifol, *op. cit.*, p. 290—295.

17. Prof. N. Chișescu și colab., *op. cit.*, p. 886—887.

18. Origen, *Omilia IV-a la Iosua, De transitu Iordanis*, P.G., XI, 843; Sf. Ciprian, *De Lapsis*, XXV, P.L. IV 484; Fer. Ieronim, *Ad Luciferianum* P. L., XXIII, 187; Sf. Paulin de Nolla, *Epistola XXXII-a*, P. L., 333. Cf. și *Constituțiile Apostolice*, text la J. M. Quasten, *op. cit.*, p. 196 și urm.

19. *Constituția De Sacra Liturgia*, art. 55.

20. Vezi «Le Monde», din 29 martie 1973.

21. Despre deosebirile de structură tipiconală dintre Misa solemnă și Marea Missă, vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghiile catolice...*, p. 123—124.

22. *Ibidem*, p. 123; Cf. Battifol, *op. cit.*, p. 147, 149; J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 512.

vreme în burdufuri, numite *amulae* și se păstra într-un vas, numit *scyphus*, iar înainte de a se întrebuița se strecura printr-o sită (colatorium)²³.

Sfințirea darurilor se face în cadrul canonului euharistic, în timpul rugăciunii *quo pridie*, care cuprinde o scurtă relatare a instituirii Sfintei Euharistii, tot aici fiind incluse și cuvintele Mântuitorului de la Cină, considerate ca formulă sacramentală, care operează prefacerea cinstitelor daruri. Când preotul rostește «*Luați, mâncați...*» și «*Beți dintru acesta toți...*», face semnul sfintei cruci deasupra hostiei și a potirului, îngenunchiază, rostește o rugăciune, se ridică și înalță pe rînd, discul și potirul, spre a li văzute de credincioși, moment corespunzător cu cel din liturgia bizantină, când preotul rostește formula «*Ale Tale dintru ale Tale*»²⁴. Apoi rostește rugăciunea «*Unde et memores*», prin care preotul oferă lui Dumnezeu *Hostia curată și imaculată*, în numele credincioșilor, în amintirea patimilor, învierii și a înălțării Domnului, ceea ce corespunde, aproximativ, cu *anamneza* din liturgia bizantină²⁵. Se rostesc în taină o serie de patru rugăciuni: *supra quae* (referitor la jertfele Vechiului Testament), *memento* (rugăciunea de mijlocire pentru cei morți), *nobis quoque peccatoribus* (preotul se roagă pentru sine și pentru ceilalți slujitori), *per quam haec omnia ...* (rugăciunea finală a canonului euharistic). Apoi, rostind cu glas tare ultima formulă (*omnis honor et gloria ...*), preotul înalță discul și potirul, pentru a doua oară, act numit și *mica înălțare*, corespunzătoare înălțării Sfintului Agneț, de la formula «*Sfintele sfinților*», din liturgia bizantină²⁶. Se cântă imnul *Gloria in excelsis*, terminat printr-o doxologie, preotul cântă singur *Tatăl nostru*, care se termină tot cu o doxologie sau parafrază a ultimei cereri, numită și *embolismul* (interpolarea) acestei rugăciuni, pe care o cântau și credincioșii (*Libera nos...*)²⁷. Diaconul rostește formula «*Plecați-vă capetele*», preotul sărulă hostia, vine în față și binecuvintează poporul cu formula «*Pax Domini vobiscum*». Se întoarce și fără să rostească nimic, frînge hostia²⁸ în trei părți, două punîndu-le pe disc, iar pe a treia o pune în potir, zicînd «*Să se facă amestecarea și sfințirea Trupului și Sîngelui*», iar corul cântă imnul «*Agnus Dei*»²⁹. Tot acum, ceilalți slujitori pregătesc și frîng celelalte hostii, din care se vor împărtăși credincioșii. Preotul rostește o serie de rugăciuni pregătitoare pentru împărtășire, asemenea celor din ritul bizantin («*Cred, Doamne și mărturisesc*»), după prima rugăciune, «*Doamne Iisuse Hristoase...*», toți cei de față își dau sărutarea frățească, clericii între ei, iar credincioșii separat, bărbații unul altuia, asemenea și femeile³⁰. După sărutarea frățească începe să se desfășoare ritualul propriu zis al împărtășirii, mai întii împărtă-

23. P. Batiffol, *op. și loc. cit.*

24. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 129 ș. u.

25. *Ibidem*.

26. Această practică s-a introdus în rînduiala liturghiei romane în sec. XI, pentru disc și în secolul XIV, pentru potir: vezi și Pr. Prof. Ene Braniște, *op. și loc. cit.*

27. Spre deosebire de liturgia bizantină, în care Rugăciunea Domnească este socotită ca o rugăciune de încheiere a rugăciunii anaforei, în liturgia romană a fost mutată de Sf. Grigore cel Mare (sec. VII) înainte de sărutarea păcii, după care urma împărtășirea, pe considerentul că ar fi o rugăciune pregătitoare pentru primirea Sf. Împărtășanii; vezi Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 247, 290—291. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 568—570; S. Salaville, *op. cit.*, p. 59—132.

28. Pînă în sec. XI, existau totuși, niște formule care însoțeau actul frîngerii hostiei: «*Trimite ingerul Tău, Doamne*; Noi frîngem, Doamne, Trupul Tău...»; «*Sîngele Tău să ne fie nouă totdeauna spre mîntuire*»: Cf. Dom Căgin, *Te Deum Illatio*, Paris, 1906, p. 218 ș. u., citat la H. Leclercq, în *Dict. cit.*, V, 2, 2111—2112.

29. Introdus de papa Serghele (sec. VI), în locul tradiționalului «*Gustați și vedeți...*» (Ps. XXXIII). La Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 130.

30. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 573; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 282—285.

șindu-se clericii, apoi credincioșii. După ce s-a împărtășit episcopul sau preotul slujitor, tot el oferă Sfânta Taină și celorlalți clerici slujitori. În momentul când clericii se împărtășesc cu Sfântul Trup, rostesc formula : «*Trupul Domnului nostru Iisus Hristos să păzească sufletul meu în viața veșnică, Amin*». Când se împărtășesc cu Sfântul Sînge, folosesc aceeași formulă, adecvată însă la specia vinului, «*Sîngele Domnului...*» etc. Nu se cîntă chinonicul, cum se întîmplă în ritul bizantin, acesta fiind mutat în timpul împărtășirii credincioșilor³¹. Aceștia stau în genunchi, iar preotul vine și, luînd cu mîna o părticică din hostie, o pune credinciosului în gură, rostind aceeași formulă folosită pentru împărtășirea clericilor³². După împărtășirea credincioșilor, preotul se întoarce în altar face potrivirea sfințelor (prima oblatio), se spală pe mîini (secunda oblatio), acoperă sfințele vase și rostește rugăciunea de mulțumire (post-communio), la fel ca în liturghia bizantină. Diaconul concediază poporul cu formula *Ite, missa est*, corespondentă formulei ἀπολύει θε εὐερίην (mergeți în pace), din liturghia clementină, menționată în Constituțiile Apostolice (cartea a 8-a, cap. XVI, 1)³³.

2. *În Bisericile Vechi-Catolice*. Ca un protest împotriva noilor dogme (*dreptul de jurisdicție universală a papii asupra întregii Biserici și infalibilitatea papală*), formulate la Roma în 1870, o serie de Biserici locale din Apus ies de sub jurisdicția canonică, cultică și dogmatică a Bisericii Romano-Catolice, respingînd toate excesele și inovațiile doctrinare ale catolicismului și grupîndu-se în așa numita *Mișcare a Bisericii Vechi-Catolice*³⁴.

Așa cum vom observa și în cultul protestant, în Biserica Veche-Catolică există tendința de a păstra din formele externe ale cultului numai pe acelea care au o bază nouetamentară sau apostolică³⁵.

Ca și doctrina, cultul vechi-catolic se află într-un stadiu evolutiv, spre deosebire de cel ortodox, care se distinge prin uniformitate și stabilitate. El păstrează însă în centrul său liturghia și caracterul ei de jerfă.

Liturghia (Missa) a fost simplificată, păstrîndu-se neschimbat doar canonul euharistic din missa catolică, corespunzător cu *anaforaua* din ritul ortodox³⁶.

31. S. Salaville, *op. cit.*, p. 51.

32. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 130.

33. *Ibidem*. Cit privește ritualul împărtășirii din cadrul Missei săvîrșite de pontiful roman, acesta este mai complicat. Pe lângă faptul că pontiful săvîrșește actele *prefractio, fractio, commiztio*, menționăm prezența hostiei *Sancta*, o părticică din hostia sfințită la liturghia precedentă, din care se împărtășește numai papa și din care trimite și altui episcop de la altă eparhie, ca semn al unității dintre șeful ierarhiei și clerul roman. De asemenea, menționăm prezența potrirului pontifical din care se împărtășește numai papa, iar clerul și credincioșii (cel din urmă în rinduiala missei de pînă în sec. XIV), se împărtășesc din al doilea sau mai multe potire, în care se toarnă puțin Sf. Sînge din potrirul pontifical, ca semn al unității dintre șeful Bisericii, ierarhie și credincioși. Credincioșii primeau Sf. Sînge prin intermediul unui tub (pugillarlis sau callamus). Despre rinduiala împărtășirii în liturghia pontificală vezi F. Cabrol, *op. cit.*, p. 176 ș. u. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 575 ș. u. H. Leclercq, *Dict. cit.*, III, 2430, XI, 757—758; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 288—295.

34. Prof. Pr. M. Chialda, *Incercări de apropiere între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechilor-Catolici*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 319 ș. u.

35. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericii Vechi-Catolice în comparație cu cel ortodox și cu cel catolic*, în «Ortodoxia» XX (1968), nr. 1 p. 26 ș. u.

36. Ediții mai importante : *Ordnung des Hohen Amtes der Altkatholiken des deutschen Reichs*, 1888 ; *Prêtres liturgiques en usage dans l'Eglise catholique chrétienne de la Suisse, Soleure*, 1910 ; *Das eucharistische Hochgebet der Altkatholischen Liturgien*, în «International Kirchliche Zeitschrift», Berne, 1934, nr. 1 ; *Rituale der christkatholischen Kirche der Schweiz*, Bienne, 1940 ; *Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz* (1890), ed. ultimă, 1951. Vezi și alte ediții citate de Prof. Pr. Ene Braniște, în *op. cit.*, p. 26.

Cu privire la prezența Trupului și Singelui Domnului în elementele euharistice, vechii catolici au refuzat termenii *transubstantiatio și accidentia*, folosiți în teologia romano-catolică, acceptînd întru totul termenul tradițional păstrat de Biserica Ortodoxă care a folosit întotdeauna formula μεταβάλλειν (wandeln) — a prefăce; adică pîinea și vinul «se prefac (μεταβάλλονται = gewandelt) prin puterea Sfîntului Duh în adevăratul Trup și Sînge al Mîntuitorului».

Teologia veche-catolică admite prezența reală a Mîntuitorului în elementele euharistice, atît timp cît acestea își păstrează forma exterioară, vizibilă, de pîine și vin³⁷. Sfîntirea și prefacerea darurilor are loc în urma unei invocări a Sfîntului Duh³⁸, în timpul epiclezei, pe care vechii-catolici au introdus-o înainte de cuvintele Domnului la Cină, căuînd astfel o soluție intermediară între Ortodoxie și Catholicism³⁹.

Pentru pregătirea Sfîntei Euharistii, folosesc azima și vinul amestecat cu apă. După ce preotul a rostit cu glas tare rugăciunea de încheiere a canonului euharistic, frînge azima în trei părți, două pîindu-le pe disc, iar una în potir, în timp ce rostește formula din Apocalipsă V, 12: «Mielul care a murit și ne-a împăcat cu Dumnezeu, prin Sîngele Său...» (în redacția germană) sau «Pacea Domnului să fie și să rămîină cu voi...» (în redacția elvețiană), la care credincioșii răspund «Și cu duhul tău»^{39 bis}. Se continuă cu sărutarea păcii, credincioșii cîntă alternativ imnul *Agnus Dei*, iar preotul rostește o rugăciune de iertare a păcatelor, pregătitoare pentru împărtășirea credincioșilor.

Împărtășirea clericilor se face ca și în ritul roman. Preotul ia hostia, se însemnează cu ea la frunte și se împărtășește, zicînd formula din liturgia romană; de asemenea se însemnează cu potirul și se împărtășește cu Sfîntul Sînge, zicînd tot vechea formulă romană (menționată mai înainte). În acest timp corul cîntă chinonicul (*communio*), iar la sfîrșit preotul zice: «Vedeți pe Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii» (Ioan I, 29).

Credincioșii se împărlășesc cu Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge, practica împărlășirii variînd în amănunt, de la o Biserică la alta⁴⁰. Preotul ia hostia și merge la credincioși, zicînd: «Veniți la Mine toți cei ce sînteți osteniți...» (Matei XI, 28), spune de trei ori: «Doamne, nu sînt vrednic să intri sub acoperămintul meu» (Matei VIII, 8) și, în timp ce oferă Sfîntul Trup, rostește formula din rînduiala romană. De asemenea, cînd oferă potirul cu Sfîntul Sînge, se folosește de aceeași formulă romană. Rostește o rugăciune pentru păstrarea cu folos a Sfîntei Împărtășanii, corespunzătoare celei din ritul ortodox («Cred, Doamne, și mărturisesc...»). Se cîntă un imn, urmat de o rugăciune de mulțumire, corespunzătoare celei din ritul roman (*Post communio*)⁴¹. Slujba se încheie cu o binecuvîntare finală rostită de preot.

3. *Ritualul împărlășirii în vechiul rit galican*. Ritualul împărlășirii din vechea liturgie galicană⁴², este asemănător celui descris în rînduielele liturgice din primele secole creștine, prezentînd și unele lucruri nu tocmai clare, cum este lipsa unei men-

37. Citat din «*Glausbrenbrief*» 1969, Mărturisirea de credință aprobată de Conferința internațională a episcopilor vechi-catolici, de la Utrecht și Berna, 1969 și studiată în sesiunea a II-a a Comisiei teologice interortodoxe, Chambesey-Genève (16—26 oct. 1970), trad. rom. mss. de Pr. I. Săbăduș, București, 1970.

38. Păreră formulată la Conferința de la Bonn, 1874; Cf. și Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 34. 39. *Ibidem*, p. 37. 39 bis. *Ibidem*, p. 38.

40. Despre numeroasele moduri de a administra împărtășania, vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 52 și notele 72 și 73. 41. *Ibidem*, p. 51 ș. u.

42. Liturgia galicană este descrisă de Sf. Gherman al Parisului într-un opuscul reprezentînd cîteva pagini scrise de Sf. Gherman al Parisului, purtînd titlul: *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*, cunoscut și sub numele *Scriptorile Sfîntului Gherman al Parisului*,

fiuni asupra momentului prefacerii darurilor (înainte sau după epicleză)⁴³, lipsa unei distincții clare între frângere și amestecare, așa cum întâlnim în liturghia primară⁴⁴.

Cînd preotul rostea cuvintele Mîntuitorului de la Cină, incluse aici în rugăciunea epiclezei, făcea semnul crucii peste hostie și continua cu o rugăciune întreită, intitulată : *Post secreta (Post mysteria sau Post eucharistica)*, pe care o rostea în taină, ultimele două formule finale (*Contestatio și Post sanctum*) zicîndu-le cu voce tare. Sfirșind, corul intona imnul *Contractorium («Cred, Doamne, în această frângere»)*, iar preotul frîngea hostia în nouă părți, pe care odinioară le punea pe disc în forma trupului omenesc, practică interzisă de Sinodul de la Tours (567) și înlocuită cu așezarea lor în formă de cruce⁴⁵. Se rostea *Tatăl nostru*, de către preot și credincioși (la fel ca în ritul bizantin, spre deosebire de cel roman), iar la sfîrșit preotul lua mai multe părțile din hostia sfințită, pe care le imbibă cu Sfîntul Singe (*consignatio*), lăsînd să cadă una în potir (*commixtio*)⁴⁶. Formula «Sfintele Sfinților» a dispărut, fiind înlocuită cu o formulă de binecuvîntare : «*Pacea, credința, dragostea și împărtășirea cu Trupul și Singele Domnului...*» asemănătoare cu cea din liturghia bizantină, «*Capetele noastre, Domnului să le plecăm*»⁴⁷. Rîtualul împărtășirii era ca și cel din liturghia primară, singura deosebire fiind aceea, că credincioșii se împărtășeau tot în altar, în fața Sfintei mese, după ce în prealabil își spălaseră minile⁴⁸. În timpul împărtășirii se intona imnul numit *Trecanum, Antifono ac accedentes («Să binecuvîntăm pe Domnul... gustați și vedeți că bun este Domnul»)*⁴⁹, iar la sfîrșit se rostea o rugăciune de mulțumire și se concedia poporul cu formula *Ite, missa est*⁵⁰.

a. *Rîtualul împărtășirii în ritul liturgic milanez (liturghia ambroziană)*. Numit și rit ambrozian, după liturghia aflată în uzul Bisericii Milanului și atribuită Sfîntului Ambrozie, episcopul Milanului, ansamblul rîturilor liturgice cu caracter local, practicate în nordul Italiei este de origine necunoscută⁵¹.

Liturghia aflată în uzul rîtului ambrozian este atribuită Sfîntului Ambrozie, care a și întrebuintat prima dată în Italia de nord, termenul de *missa*, pentru liturghia întreagă⁵².

care s-a păstrat în Minăstirea Sf. Martin de Autun, mss. 134, azi în Bibl. Mun. din Autun, reprodus în P. L., LXXII, 83–98. Ediție mai nouă, de J. M. Quasten, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae — Germano Parisiensi ascripto* Monasterii, 1934.

43. H. Leclercq, *Dict. cit.*, 668–669.

44. Frîngerea hostiei este menționată doar de Sf. Grigore de Tours, în *De gloria martyrum*, CLXXXVII, la H. Leclercq, *Dict. cit.*, 669.

45. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 150–151.

46. Conciliul de la Toledo (633), can. 17 prevedea următoarea ordine : Frîngerea, *Tatăl Nostru* și Amestecarea (*commixtio*) Cp. F. Cabrol, *Ibidem*.

47. F. Cabrol, *op. și loc cit.*

48. Practică menționată în Răsărit de Sf. Chiril al Alexandriei (vezi j. E Rahmani, *op. cit.*, p. 681) și confirmată pentru Apus de Conciliul de la Tours (567), can. 4 ; Cf. H. Leclercq, *Dict. cit.*, III, 2431.

49. Dom. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 154 ; J. E. Rahmani, *op. și loc cit.* Textul la Sf. Gherman al Parisului, *Epistola prima*, P. L., LXXII, 94 ; Aurelian de Orleans, contemporan cu Sf. Gherman, spune : «*Psallendo, omnes comunicant*» (la H. Leclercq, în *Dict. cit.*, III, 2434).

50. Despre încercarea comunităților ortodoxe de limbă franceză din Franța (după 1944) de a reconstitui vechiul cult galican, în liturghia numită *Liturghia după Sf. Gherman al Parisului sau după vechiul rit al Galilor*, vezi la Pr. Prof. Mne Braniște, *O nouă liturghie întrebuintată de ortodocșii apuseni : Liturghia după Sf. Gherman al Parisului sau Liturghia de rit galican*, în «*Ortodoxia*», XI (1959), nr. 1 p. 36–47.

51. Despre păreriile cu privire la originea acestui rit, vezi : F. Cabrol, *op. cit.*, p. 96–97 ; H. Leclercq, Ambrosien (rite), în *Dict. cit.*, I, 1373–1441 ; Pr. P. Vintilescu, *Curs (litogr.) de Istoria Liturghiei*, București, 1940, p. 292 ș. u.

52. Textele vechel liturghii sînt necunoscute, ea fiind descrisă de Sf. Ambrosie în cele două opere *De Mysteriis și De Sacramentis*. Vezi Ambrosie de Milan, *Des Sacraments, Des*

Nu a existat un canon euharistic, propriu liturghiei ambroziane; probabil cel existent a fost împrumutat de la un rit liturgic sursă, oriental sau galican, ritul tipic de care s-a despărțit⁵³.

După doxologia canonului euharistic, corul cântă imnul *Confractorium*, iar preotul frînge hostia în patru sau în mai multe părți, zicînd: «*Se frînge Trupul Tău, Hrisloase...*» și «*Paharul se binecuvîntează...*» și pune miridele pe disc în formă de cruce sau de miel. Ia o părticică (sau mai multe) și zicînd: «*Sîngele Tău să ne fie întotdeauna spre viața și mîntuirea sufletelor...*», o pune în potir însoțind acul cu formula «*Amestecarea sîntă a Corpului și a Sîngelui Domnului (Commixtio)*». Se rostește *Tatăl nostru*⁵⁴, urmat de o doxologie ca în riturile orientale. *Sfintele Sfinților* a dispărut, iar preotul dă binecuvîntarea păcii: «*Pacea și împărăția Domnului... să fie cu voi cu toți*». Credincioșii răspund, «*și cu duhul tău*», diaconul rostește, «*oferiți-vă pacea*», fără ca asistența să-și ofere sărutarea frățească, așa cum este în ritul roman. În timp ce clericii se împărtășesc, se cântă imnul *Agnus Dei*. Formula de împărtășire a clericilor este: «*Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, să se aducă mie ca mîncare și tuturor pentru care s-a făcut această Jertfă, spre viață și bucurie veșnică*». Credincioșii primesc Sfînta Taină sub ambele forme, adică Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge, așa cum se făcea și în vechime⁵⁵. Preotul dă mai întîi Sfîntul Trup, pe care-l pune în palma dreaptă a fiecărui credincios, zicînd: «*Trupul lui Hristos*», iar credincioșii răspund *Amin*; diaconul le oferă, apoi potirul cu Sfîntul Sînge, zicînd: «*Sîngele lui Hristos*», credincioșii răspund, *Amin* și fiecare soarbe de trei ori din potirul oferit, ca și în vechime⁵⁶. Corul intonează imnul (*Transitorium*) «*Aproiași-vă, gustați și vedeți*» (Psalm XXXIII). După împărtășire se rostește o rugăciune de mulțumire și se concediază poporul cu formula: «*Să mergem în pace*», «*În numele lui Hristos*»⁵⁷.

b. *Ritualul împărtășirii în ritul liturgic al Bisericii de la Toledo (liturghia mozarabă, hispanică sau isidoriană)*. Numele de *mozarab*, *muzarab* sau *mustarab*, vine probabil de la *musta rab*, care desemnează un arab de drept natural sau un creștin care a adoptat arabismul, termenul folosindu-se pentru toți creștinii din Spania.

Termenul de liturghie *mozarabă* nu indică o rînduială liturgică ivită abia în perioada de după cucerirea arabă (712), deoarece această liturghie este menționată încă din secolul al IV-lea și a rămas în uz, fie la spaniolii supuși arabilor, fie la cei ce se retrăseseră în provinciile nordice, pentru a-și păstra independența, păstrîndu-se în cîteva biserici pînă în secolul al XII-lea și fiind restaurată oficial în secolul al XVI-lea, în Biserica din Toledo, unde este oficiată pînă azi⁵⁸.

Ritualul împărtășirii din ritul mozarab este foarte asemănător cu cel descris în ritul roman și cel bizantin⁵⁹.

Mystères. Text établi, traduit et annoté par B. Botte, O. S. B., Paris, 1950 (Coll. «Sources Chrétiennes», ed. 2-a, 1961. Trad. rom. de Pr. Prof. Enc. Braniște, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5-6, p. 286-302 și XIX (1967), nr. 9-10, p. 563-569.

53. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 35 ș. u. J. E. Rahmani, *op. cit.*, p. 659 ș. u.

54. Sf. Ambrozie, *Epistola XII*, 15 și *Epistola XX-a*, 4-5, în P. L. XVI 905 a și 908. Cf. și H. Leclercq, în *Dict., cit.*, I, 1417-1418, XI, 669 ș. u. Oficierea frîngerii înainte de *Pater*, corespunde vechei rînduială a liturghiei romane (Vezi F. Cabrol, *op. loc cit.*).

55. Vezi Sf. Ambrozie, în Ps. LXVIII 29, P. L., XI, 1433-1434 a.

56. Idem, *De Mysteriis*, IX, 54, P. L. XVI, 406-407.

57. Cf. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 105-106.

58. *Ibidem*, p. 100-109; H. Leclercq, în *Dict. cit.*, XII, 391-392.

59. Despre edițiile mai importante ale Misselului mozarab, vezi H. Leclercq, în *Dict. cit.*, XI, 406, 430-442 și t. XII, 2, 1457-1458. Cea de bază poartă titlul «*Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabus*, Toledo, 1500.

Pentru pregătirea Sfințelor Daruri se folosește piinea nedospită (azimă) și vin. Sfințirea darurilor se face în timpul rugăciunii, *Post pridie* (ca în ritul roman), formula sacramentală fiind constituită din cuvintele Mîntuitorului la Cină; în timp ce le rostește, preotul ia hostia, o pune deasupra potirului, care este descoperit și zice «*Domnul să fie totdeauna cu voi...*», corul răspunde «*Și cu duhul tău*», preotul înalță hostia spre a fi văzută de credincioși, rostește o rugăciune cu caracter dogmatic, cu privire la pîine și vin (haec omnia)⁶⁰, după care urmează rostirea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan⁶¹, preotul frînge hostia, mai întîi în două, apoi în cinci și la urmă în nouă părți, punîndu-le pe disc în formă de cruce, fiecare părticică purtînd cite o denumire: *corporatio* sau *înruparea, nașterea, tăierea împrejur, epifania, patimile, moartea, învierea, slava și împărăția*, simbolizînd prin numărul lor cele nouă taine sau momente principale ale vieții lui Hristos; primele șapte părticele sînt dispuse în formă de cruce, corespunzînd celor șapte taine ale vieții lui Hristos, iar ultimele două sînt cele două taine ale cerului, fiind puse de-a dreapta și de-a stînga crucii⁶².

În timpul frîngerii, corul cîntă imnul *Contractio*, numit și *Laudes ad contractiones*; se citește rugăciunea pentru cei morți (memento), urmată de *Tatăl nostru*⁶³. Preotul ia părticica *regnum* (împărăția), rostind cu voce tare: «*A învins leul din tribul lui Iuda...*», și, coborînd vocea, zice «*Sfințele Sfinților și unirea Trupului Domnului*» și o pune în potir (commixtio). Diaconul zice către credincioși: «*Plecați-vă binecuvîntării*», iar preotul continuă, cu: «*Dumnezeu să fie totdeauna cu voi*». Corul cîntă «*Gustați și vedeți...*», iar preotul ia părticica *gloria* (slava), o ține deasupra potirului și rostește trei rugăciuni: «*Pîinea cea cerească...*», al doilea *Memento pro mortuis* și *Doamne Dumnezeule dă-mi mie Trupul și Sîngele Tău*. Face semnul crucii cu hostia pește potir, o consumă, acoperă potirul consumă și celelalte părticele de pe disc, se întoarce la potir, îl descoperă, rostește trei rugăciuni: «*Slavă în veți...*», «*Trupul și Sîngele...*» și «*Doamne Dumnezeule, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh...*». Apoi se împărtășește și cu Sf. Sînge, pune discul pe potir și zice: «*Slavă întru cei de sus, lui Dumnezeu...*». Corul cîntă un imn, *Relecte Corpore et Sanguine*⁶⁴. După ce s-au împărtășit clericii, diaconul poruncește asistenței «*Așezați-vă pe locuri*», iar preotul vine și pune în mîna fiecărui credincios Sfîntul Trup zicînd: «*Trupul lui Hristos, Amin*», iar diaconul le oferă Sfîntul Sînge, pe care-l sorb, direct din potir. Se rostește o rugăciune de mulțumire, slujba încheindu-se cu formula de concediere a credincioșilor «*Mergeți în pace*»⁶⁵.

4. Ritualul împărtășirii în confesiunile protestante.

a. *La Luterani* (Evangelici). Prin simplificarea cultului divin Luther n-a intenționat să instituie o nouă liturghie, ci doar să modifice conținutul missei latine.

60. Ca și în ritul roman, dect că a dispărut cea de a patra rugăciune; vezi H. Leclercq, *Dict. cit.* XI, col. 677.

61. Spaniolii au introdus cei dintîi în Apus Simbolul Niceo-Constantinopolitan, dar precum se vede, l-au așezat în chiar cadrul ritualului euharistic (anafora). Practica a fost aprobată în Apus de Conciliul al III-lea de la Toledo (597). Roma a rămas refractară introducerii Crezului în liturghie, pînă în sec. XI. Cf. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 132. H. Leclercq, în XI, 1, 687.

62. Cf. F. Cabrol, *op. cit.*, p. 132—133.

63. La început se rostea numai Duminica. Sinodul IV de la Toledo, can. 10 prevede rostirea lui în fiecare zi; cf. F. Cabrol, *op. cit.* p. 134 și 157.

64. *Ibidem*, p. 136; vezi și H. Leclercq, *Dict. cit.* supra.

65. Cf. Fer. Augustin, *Retractationes*, II, c. II, P. L. XXXII, 634; Fer. Ieronim, *Commentarium in Isaiam*, 1, II, c. V, 20, P. L., XXVI, 86; Cassiodor, *Commentarium in Psalm XXII*, P. L., LXII, 234—240.

Această reformă a serviciului divin este justificată de Luther prin prisma concepțiilor sale despre Dumnezeu și despre om (antropologia, hristologia și pnevmatologia) și în general, modul de interpretare a Legii și a Evangheliei, a justificării și a credinței teologice ⁶⁶.

El se ridică împotriva ideii de sacrificiu din liturghie, considerând liturghia un *beneficiu* și nu un *sacrificiu*, prin aceasta anulând întreg canonul euharistic ⁶⁷.

În elementele euharistice se admite prezența reală a Mintuitorului, dar nu prin *prefacere* sau prin *transsubstanțiațiune*, ci prin *consubstanțiațiune* (*cum pane, in pane et sub pane*). Înainte și după împărțășire, elementele euharistice sînt simple elemente naturale (materiale, pîine și vin) și acestora nu li se cuvine închinare sau cinstire ⁶⁸.

Luther se pronunță pentru libertatea în liturghie, dar nu gîndește ca fiecare preot să-și creeze o liturghie proprie sau să schimbe o liturghie cu alta. Rugăciunea să se facă în comun ⁶⁹.

Serviciul religios comportă în esență sa *proclamarea cuvîntului* (predica), Sf. Euharistie rămînd pe planul al doilea, iar din canonul euharistic păstrîndu-se numai cuvintele Mintuitorului de la Cîină, ritualul împărțășirii săvîrșindu-se asemenea celui din seara Cinei ⁷⁰.

Cu privire la rînduiala Cinei din cadrul cultului protestant nu există niște reguli general valabile, practicile și formulele liturgice folosite cu această ocazie, variînd de la o comunitate la alta.

Pentru celebrarea Cinei, se folosește pîine dospită și vin la fel ca în ritul ortodox ⁷¹. În timpul liturghiei, credincioșii stau în jurul unei mese pusă în mijlocul bisericii. Canonul euharistic se începe cu un dialog, deschis de pastorul care oficiază, cu formula: «*Pacea să fie cu voi*»: (înainte, întreaga asistență își oferea sărutarea frățească, la fel ca în missa romană, apoi s-a obișnuit a se strînge mîinile reciproc, acum practica fiind simbolizată prin adunarea în jurul mesei, în vederea comuniunii). Se rostește un *memento* pentru vii și morți, apoi pastorul rostește «*Sursum corda*». Credincioșii răspund: «*Le ridicăm către Domnul*». Apoi, se cîntă *Sanctus*, urmat de o binecuvîntare după care pastorul rostește cuvintele Mintuitorului de la Cîină (*consacratio*). Urmează două rugăciuni cu caracter dogmatic (anamneza și epicleza), iar asistența cîntă *Agnus Dei* și imediat se rostește *Tatăl nostru*. Pastorul ridică potirul spre a fi văzut de întreaga comunitate și continuă cu Irîngerea pîinii, toate aceste acte fiind însoțite de cuvintele din I Corinteni X, 16 («*Paharul binecuvîntării*

66. H. Grass, *Luther et Liturgie eucharistique*, în «Eucharistie d'Orient et d'Occident», Ed. Cerf, Paris, 1970, vol. I, p. 135 ș. u. Th. Süß, *L'aspect sacrificiel de la Sainte Cene a la Lumière de la tradition luthérienne*, în același volum p. 151—170. Despre edițiile mai importante ale liturghiei luterane vezi: J. Smend, *Die deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe*, 1896; Idem, *Der erste evangelische Gottesdienst in Strasburg*, Strasburg, 1897. F. Hubert, *Die Strassburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, 1900; E. Schling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16 Jahrhunderts*, Leipzig, 1902 (5 volume); *The Common Service Book of the Lutheran Church*, New-York, 1917 (pentru comunitățile din America).

67. Idee formulată de Luther pe la anul 1520, în lucrările *Sermon du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la Sainte Messe* și în *De captivitate babilonica Ecclesiae*; vezi H. Grass, *op. cit.*, p. 137).

68. Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebirii confesionale* în rev. cit., p. 508 ș. u. Cf. Prof. N. Chișescu și colab., *op. cit.*, p. 883; Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 286—287; L. Bouyer, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, 2-ème éd., Tournai, 1966, p. 371 ș. u.

69. R. Paquier, *Traité de Liturgique*, Paris, 1954, p. 141—143.

70. *Ibidem*, p. 139. 71. *Ibidem*, p. 176

pe care-l binecuvîntăm...»). Înainte de împărțire, pastorul poate rosti o rugăciune pregătitoare, apoi invită întreaga asistență să se apropie pentru a primi împărțășania. Credincioșii primesc taina sub ambele forme, pîine și vin. Se apropie fiecare de masa unde s-a oficiat, iar pastorul îi oferă în mînă, mai înlîi pîinea, apoi vinul, fără a zice nimic. În ultima vreme, pentru ca Cina să nu aibă un caracter prea sobru, în unele locuri s-au introdus formule ca acestea : «Ca să-ți amintești că Iisus Hristos a murit pentru tine», «Sîngele lui Hristos vărsat pentru tine»⁷², «Luați, mîncăți..., Beți dintru acesta toți...» etc. După împărțire, pastorul rostește o binecuvîntare : «Trupul și Sîngele Domnului nostru Iisus Hristos, să păzească sufletul tău...», o rugăciune de mulțumire (Ps. 103, 1—4 ; 10—11) și o binecuvîntare, după care concediază pe credincioși⁷³.

b) *La Calvini (Reformați)*. Ca și Luther, Calvin procedează la simplificarea missei, plecînd de la considerente de ordin dogmatic, rînduiala împărțășirii fiind foarte restrînsă și asemănătoare cu cea din ritul luteran, descris mai înainte⁷⁴.

Cît privește principiile dogmatice cu privire la Sf. Euharistie, spre deosebire de teoria impanației, enunțată de Luther, Calvin concepe prezența Domnului în elementele euharistice, în mod virtual. Trupul și Sîngele Domnului nu este prezent în pîine și vin, dar se dă prin ele, odată cu ele, celor care sînt predestinați și cred, ceilalți primind doar elementele naturale, pîine și vin⁷⁵. Euharistia este inima Evangheliei și a vieții pe care ea o întreprinde în Biserică, pentru că prin puterea Sfîntului Duh, Cina Domnului ilustrează, reînnoiește și actualizează locul și momentul în care s-a împlinit mîntuirea lumii⁷⁶.

Cina Domnului constituie și revelează Biserica în limitele locale și în sensul de comunitate al celor ce au primit același botez. Legătura dintre Cină și Botez este aceea că Cina este masa sau ospățul celor botezați în Hristos. Euharistia este un mijloc de comuniune între Hristos și Biserică și comuniune între creștini, presupunîndu-se prezența reală a lui Hristos la masa euharistică, cît și prezența reală a Bisericii, care celebrează Euharistia⁷⁷.

Dialogul euharistic se desfășoară după același ritual ca și cel descris în ritul luteran, formula de sfințire fiind aceeași, încadrată într-o scurtă epicleză. Pastorul rostește o rugăciune de iertare a păcatelor, urmată de binecuvîntarea apostolică din Galateni, I, 2—3 («Har vouă și pace...»), se rostește invitația pentru împărțire «*Veniți,*

72. La comunitățile de confesiune luterană augustană (evangelică) din România, dialogul euharistic are un caracter de mărturisire a păcatelor, care se iartă prin primirea Trupului și Sîngelui Domnului.

73. Aceste formule sînt în uzul comunităților din Suedia ; cf. R. Paquier, *op. cit.*, p. 181. 185. Vezi și *Liturghierul Evanghelic* (pentru comunitățile din România), mss. dact. în limba maghiară 1930.

74. În anul 1542, Calvin a publicat la Geneva o operă cu conținut dogmatico-liturgic : *Le forme des prières et chants ecclésiastiques avec la manière d'administrer les Sacraments et consacrer la Mariage, selon la coutume de l'Eglise ancienne*, dar liturgia descrisă aici nu conține și textele euharistice ale liturghiei primitive, formularea rugăciunilor fiind cu totul nouă. Cf. J. Cadier, *La prière eucharistique de Calvin*, în *Eucharistie d'Orient et d'Occident*, p. 171—172. Vezi și o ediție ulterioară de J. G. Baum, *Première liturgie des Eglises réformées de France*, Strasbourg și Paris, 1859.

75. Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale* în rev. cit., p. 509 ; cf. Prof. N. Chișescu și colab., *op. cit.*, p. 863 ; L. Booyer, *op. cit.*, p. 380 ș. u. ; Hr. Andrușoș, *op. cit.*, p. 281 ș. u.

76. Despre unele reconsiderații ale doctrinei calvine asupra Sf. Euharistiei, vezi : J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Ed. De la cheux et Niestlé, Neuchâtel, 1967, Recenzie de Pr. Prof. Ene Braniște în «*Ortodoxia*», XX (1968), nr. 3, p. 439—446.

77. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, recenzie la cartea citată p. 441 ș. u.

totul este pregătit» și pastorul continuă cu un scurt rezumat al ritualului împărtășirii din cadrul Cinei, redat în Sf. Evanghelii și, I Cor. XI, 23. Sfârșind, rostește formula «*Acesta este Trupul Meu...*» și frânge pîinea, apoi : «*Acesta este Sîngele Meu...*» și ridică potîrul cu vin. Continuă cu o predică despre rolul împărtășirii, care aduce după sine iertarea păcatelor, se face o mărturisire de păcate după metoda erotematică, o scurtă mărturisire de credință, referitoare la elementele euharistice, prin care lucrează puterea Domnului Iisus Hristos. («*Credeți că Dumnezeu dă iertarea omului păcătos ?*»), iar, credincioșii răspund «*Creдем și mărturisim*». La sfîrșit, pastorul se împărtășește el însuși, apoi credincioșii se apropie de masă, pe rînd sau în grupuri, mai întîi bărbații, apoi femeile. Dacă sînt doi pastori, fiecare credincios stă la locul lui și pastorii vin la fiecare și le oferă mai întîi pîinea, apoi vinul. Cînd le oferă pîinea, rostește : «*Acesta este Trupul Meu...*», iar cînd le oferă potîrul : «*Acesta este sîngele meu...*», sau oricare alt verset din Biblie, la libera alegere. După ce a împărtășit pe credincioși, pastorul rostește o scurtă predică cu caracter istoric, în legătură cu Sfînta Euharistie. Apoi se rostește o rugăciune de mulțumire, o binecuvîntare și Tatăl Nostru, după care întreaga asistență cîntă rugăciunea dreptului Simeon : «*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne, în pace*» și slujba se încheie cu un imn de plecare⁷⁸.

5. *Rînduiala împărtășirii la anglicani*. Ideea de reformă religioasă trece din Germania și în Biserica din Anglia, care dorea o independență juridică și bisericească față de Roma, lucru realizat în anul 1534 în vremea regelui Henric al VIII-lea⁷⁹. Ideile reformatoare prind rădăcini puternice abia în vremea regelui Eduard al VI-lea, teologia dogmatică anglicană fiind un amestec de idei catolice și protestante.

Cu privire la Sfînta Euharistie, se admite numai o prezență mistică, spirituală a Domnului în elementele euharistice, Trupul și Sîngele lui Hristos împărtășindu-se numai în mod spiritual, celor ce au credință, celor necredincioși fiindu-le spre osîndă⁸⁰.

Din Cina Domnului anglicană⁸¹, lipsește o formulă expresă din care să se poată deduce, în fapt, prezența reală a Domnului în Sfînta Euharistie, pe care o afirmă categoric epicleza liturghiei Bisericii Ortodoxe, ca și în celelalte liturghii răsăritene ale Bisericilor nealcedoniene⁸².

78. Pentru rînduiala împărtășirii la Calvinii din România, vezi : Ioan I. Văsărhelyi, *Liturghierul reformat* (în limba maghiară), Cluj, 1950, p. 72—79 și Béla Csernák, *Liturghierul cu învățatură pentru rînduiala bisericească din România* (în limba maghiară), Oradea, 1933, p. 24—32.

79. Despre reforma religioasă în Anglia vezi pe scurt la prof. T. M. Popescu și colab., *op. cit.*, p. 209 ș. u.

80. Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale...*, în rev. cit., p. 509, Despre sensul dogmatic al Sf. Euharistii în comunitățile anglicane din America vezi *The Constitution of the united presbyterian Church in the United States of America*, partea a II-a, *Book of Order*, 1972—1973, cap. VI, p. 21. 01. 03. ș. u.

81. Ediții mai importante : *The Book of Common Prayer according to the use of Church of England*, Oxford, University Press. 1662. *The Book of Common Prayer with the addition and deviations as proposed*, în Oxford, University Press, 1926. *The Book of Common Prayer of the Protestant Episcopal Church of the United States*, 1789, revizuit în 1929. *The Corporal and The Catholic Church* ed. de Arhiepiscop de York, Arthur Michael Ramsey, Londra, 1956. Vezi și N. D. Uspenski, *Despre slujbele Bisericii Anglicane*, în «*Jurnal Mosk. Patr.* 1956, nr. 8, p. 68—80 ; Același, *Liturghia anglicană (Cina Domnului)*, din punct de vedere ortodox, în aceeași revistă, an. 1962, nr. 8, p. 61—67 și nr. 9, p. 17—23 (trad. rom. de Dlac. A. Lefter, cu același titlu, în «*Mitropolia Olteniei*», 1965, nr. 5—6, p. 370—387). În lucrarea noastră am folosit și ultimul proiect de formular liturgic (*Cina Domnului*), trad. rom. de P. C. Pr. Lucian Gafton, Londra, 1969, manuscris aflat în posesia P. C. Pr. Prof. Ene Braniște.

82. Despre rugăciunea euharistică la anglicani vezi : H. Wybrew, *La prière eucharistique dans la Tradition Anglicane*, în «*Eucharistie d'Orient et d'Occident*», p. 181—196 ; L. Bouyer,

În ritualul euharistic anglican nu se afirmă caracterul de jertfă al Sf. Euharistii, dar concepția anglicană rămâne mai aproape de concepțiile, ortodoxă și catolică, păstrând chiar unele expresii și formule în rugăciunile liturgice din *Common Prayer*⁸³.

Pentru pregătirea darurilor se întrebuintează, fie piine dospită, fie azimă și vin, simplu sau amestecat cu apă⁸⁴.

Canonul euharistic este precedat de o rugăciune pentru primirea cu vrednicie a Sfintei Euharistii, numită și *rugăciunea intrării umile* pe care preotul o rostește stînd în genunchi («Se cuvine să-Ți mulțumim Ție, Doamne...»). La sfîrșit preotul se ridică, pune pe masă piinea și vinul, corul intonează imnul *Sanctus*, după care preotul citește epicleza: «Auzi-ne pe noi, o, Părinte, prin Hristos Fiul Tău, Domnul nostru... și lă ca darurile acestea de piine și vin să poată fi nouă Trupul și Singele Lui, care în aceiași noapte cînd a fost trădat, a luat piine (și preotul ia piinea în mînă, continuînd) a mulțumit Ție, a trînt-o și a dat-o ucenicilor zicînd: «Luați mînceași...»; la fel, după Cină a luat potirul (acum preotul ia potirul în mînă) și după ce a mulțumit a dat apostolilor, zicînd «Beți dintru acesta toți...».

Ca și în ritul roman, în ritul anglican, cuvintele Mîntuitorului de la Cină sînt considerate ca formulă sacramentală a tainei.

Se continuă cu un *memento* despre Patimile Domnului, apoi preotul rostește formula din I Cor. 10, 16: «*Paharul binecuvîntării pe care-l binecuvîntăm...*»; corul cîntă *Agnus Dei*, în timp ce preotul frînge piinea, apoi vine către credincioși, rostind: «*Să ne rugăm*» și întreaga asistență cîntă Tatăl nostru, după care urmează actul împărtășirii, mai întîi pentru clerici, apoi pentru credincioși.

Conținutul formulelor de la împărtășire amintesc credința în prezența reală a lui Hristos în Sfînta Euharistie. După ce s-au împărtășit clericii, preotul rostește către credincioși: «*Apropiaji-vă cu credință, primiți Trupul lui Hristos*». Credincioșii se apropie și în timp ce le oferă Sfîntul Trup, preotul rostește: «*Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, care s-a dat pentru tine, să păzească trupul și sufletul tău. Ia și mîncă aceasta, aducîndu-ți aminte că Hristos a murit pentru tine și satură-te cu El în inima ta, prin credință, cu recunoștință*». Cînd oferă potirul cu Sfîntul Sînge, folosește aceeași formulă, adecvată la specia vinului⁸⁵.

După ce a terminat cu împărtășirea credincioșilor, preotul rostește o rugăciune de mulțumire și liturghia ia sfîrșit.

IV. *Considerații generale asupra ritualului euharistic în riturile apusene în comparație cu cele răsăritene.* — Analizînd structura ritualistică în diferitele Biserici apusene constatăm mare asemănare a cultului divin, apusean, cu cel oriental, amîndouă fiind mlădițe crescute din același trunchi liturgic al Bisericii primare, ecumenice.

Spre deosebire de cultul Bisericilor răsăritene, care în structura sa liturgică a rămas mult mai apropiat de stadiul de dezvoltare pe care îl avea în momentul separării Bisericilor orientale de Trupul Bisericii Ecumenice (sec. V și urm.) cultul aflat în uzul diferitelor Biserici apusene, a cunoscut de-a lungul secolelor o continuă

op. cit., p. 393, 425, Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Conferința română ortodoxă anglicană de la București, în iunie 1935, privită în cadrul temelor ei sacramentar-liturgice*, în «*Ortodoxia*», X (1950), nr. 2, p. 277 ș. u.

83. Pr. Prof. Ene Braniște, *Deosebiri interconfesionale...*, în rev. cit. p. 510.

84. *Idem*, op. și loc. cit.

85. R. Paquier, op. cit., p. 181 și Mark Everit, *La vie liturgique et la piété de l'Eglise Anglicane*, în rev. «*Lumière et la Vie*» (Lyon), XII, nr. 64, oct. 1963, p. 41—55 (recenzie de Pr. Prof. Ene Braniște, *O utilă contribuție la cunoașterea vieții de cult a Bisericii Anglicane*, în «*Ortodoxia*», XVII (1965), nr. 1.

schimbare suferind în structura sa liturgică numeroase modificări, forme și interpretări noi, atât în învățătura de credință (concepții dogmatice) despre ființa și efectele Sf. Euharistii, cât și în formele externe ale ritualului euharistic, din cadrul cultului divin.

Precum am spus, cauzele rupturii și ieșirii Bisericii Apusene din ecumenicitatea liturgică și dogmatică a Bisericii Universale, sînt multiple.

Promovarea inovațiilor în rînduiala sfințelor slujbe și în practica liturgică tradițională, a fost una dintre cauzele care au dus la marea schismă de la 1054, prin separarea celor două Biserici. Tendințele de absolutism și supremație, manifestată de împurire în sînul Bisericii romane, începînd cu înlocuirea limbii grecești din cult, cu limba latină și cu impunerea Missei latine în toate Bisericile apusene, au declanșat reformele liturgice ale episcopilor de la Roma, cu scopul de a suprima vechiul rit galician, care se mai păstrează doar în Biserica Milanului și în Biserica din Toledo, cu formule liturgice în mare măsură asemănătoare cu cele din ritul oriental, original, care este sursa vechiului rit galician din Apus.

Amestecul papilor în problemele politice și bisericești ale altor state, a fost de asemenea, una dintre cauzele care au dat naștere reformei religioase din sec. XVI-lea, așa cum excesul de decretare de noi dogme, fără o bază testamentară, a declanșat Mișcarea Vechilor Catolici în anul 1870, după Conciliul I Vatican.

Acestea sînt pe scurt cauzele care au produs ruptura Bisericii Romano-Catolice de trupul Bisericii Ecumenice, precum și fărîmîțarea unității ei liturgice, dogmatice și canonice.

Dacă în secolul al II-lea, Sfîntul Policarp al Smirnei, din Asia Mică, coliturghisește cu papa Anicet, la Roma, astăzi acest lucru nu mai este posibil, obstacolele fiind nu numai de ordin liturgic, ci și dogmatic și canonic.

Sfînta Euharistie este taina și simbolul unității creștine, este mîsterul unității Bisericii, ca expresie a iubirii divine, care lînde să adune pe toți credincioșii în Trupul tainic al Domnului — Biserica. Prin Sf. Euharistie se oferă credinciosului Trupul tainic al Domnului, sub chipul pîinii și al vinului, realizînd astfel cea mai intimă unire cu El și totodată oferă posibilitatea maximă a unității creștine, aici pe pămînt⁸⁶. În vederea realizării unei intercomuniuni euharistice între Bisericile creștine, despre care se vorbește astăzi atîta, desigur că nu poate fi vorba de impunerea unui rit liturgic sau altul, în Răsărit sau Apus, ci de revenirea în prealabil la unitatea de concepție sau de doctrină dogmatică, asupra esenței sau ființei Sfîntei Euharistii.

O intercomuniune liturgică între Răsărit și Apus nu va fi posibilă decît după ce problemele dogmatice, legate de doctrina despre Sf. Euharistie și valoarea sacramentală a Sf. Taine, în general, va fi rezolvată în mod satisfăcător pentru întreaga Biserică, iar formulele rituale, specifice fiecărui rit liturgic, vor fi adaptate unității de doctrină, varietatea riturilor liturgice nefiind o piedică în calea realizării unității creștine.

86. Vezi la Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Sf. Euharistie și unitatea creștină*, în «*Örtodoxia*», XIX (1967), nr. 1, p. 54 ș. u.

TEOFILACT DE OHRIDA ȘI OPERA SA ÎN LITERATURA TEOLOGICĂ ROMÂNEASCĂ*

Secolul al XI-lea este cunoscut în istoria Bizanțului ca epoca unor profunde tulburări și transformări. Starea generală de anarhie, care a început la cîtăva vreme după moartea lui Vasile al II-lea «Bulgaroctonul» (976—1025) și a durat pînă la urcarea pe tron a lui Alexios I Comnen (1081—1118), a dat naștere la numeroase lupte dinastice, care au adus pe tronul Bizanțului nu mai puțin de cincisprezece împărați. Profitînd de această situație, popoarele «barbare» își întetesc atacurile, amestecîndu-se, uneori, chiar în treburile interne ale Imperiului. Normanzii, pecenegii, uzii și mai ales turcii selgiucizi vor profita din plin de această situație. În urma dezastrului de la Mantzikert (1071), turcii selgiucizi înaintează în Asia Mică, ajungînd curînd să întemeieze Sultanatul de Rum; normanzii, la rîndul lor, ajung stăpînii posesiunilor bizantine din Italia, prin cucerirea orașului Bari (1071), iar pecenegii devastează, în repetate rînduri, Peninsula Balcanică.

Roma, în urma Marii schisme (1054), era ostilă Bizanțului și toate cererile de ajutor militar se vor lovi de mult disputata problemă a unirii Bisericii.

Situația nu era mai liniștită nici în provincii. Tendințele de independență națională încep să se traducă în fapt. Astfel, Serbia, în urma unei răscoale generale împotriva stăpînirii bizantine, se declară independentă, în a doua jumătate a secolului al XI-lea. În Bulgaria, opoziția națională și politică a slavilor împotriva despotismului bizantin îmbracă haina religioasă a ereziei bogomililor. Într-un cuvînt, politica aristocrației civile dusese Bizanțul în impas.

Venirea la putere a aristocrației militare, al cărei reprezentant era Alexios I Comnen, înseamnă un început de restabilire a situației, dar, în ciuda renașterii pe care o reprezintă dinastia Comnenilor, Imperiul bizantin pierde progresiv importanța politică și economică, în favoarea statelor feudale din Europa occidentală. La rîndul lor, cruciadele au afectat și ele Bizanțul, împingîndu-l spre deznodămîntul final. Și, cu toate acestea, pe plan cultural, secolul al XI-lea înseamnă o epocă de renaștere a Bizanțului, marcată de personalități eminente, printre care s-a numărat și Theophylactos Hephaistos, arhiepiscop de Ohrida, a cărui viață și activitate constituie subiectul lucrării de față.

Theophylactos Hephaistos¹ s-a născut în prima jumătate a secolului al XI-lea, în insula Eubeea². Se cunosc puține lucruri despre familia sa. Știm doar că tatăl său

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Alexandru Elian, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Vezi bibliografia la K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* ed. II, München, 1897, p. 134—135; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, ed. II, vol. I, Berlin, 1958, p. 537—539; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 650—651.

2. P. Gautier, *L'Épiscopat de Théophylacte Héphaïstos, archevêque de Bulgarie*, în «Revue des études byzantines», XXI (1963), p. 168; H. Gelzer, *Das Patriarchat von Achrída*, Leipzig, 1902, p. 7: «Θεοφυλάκτος ὁ ἐξ Εὐβρίπου, ῥήτωρ ὢν καὶ διάκονος τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας».

se numea Hephaistos, «un patronim necunoscut pînă acum în prosopografia bizantină»³ și că erau mai mulți frați⁴. Teofilact și-a făcut educația la Constantinopol, la Universitatea restaurată în anul 1045, de către Constantin al IX-lea Monomahul (1042—1055), avînd printre profesori și pe celebrul Mihail Psellos. După anii de studii, în care Teofilact și-a însușit o temeinică cultură teologică și clasică, el a ocupat, o vreme, funcția de profesor de retorică și diacon la Sfînta Sofia. Datorită calităților sale intelectuale — «era un bun stiist și chiar puțin poet»⁵ — Teofilact a ajuns educatorul porfirogenetului Constantinos, fiul lui Mihai VII Dukas.

În pragul anului 1090, se pare că a intervenit ceva neplăcut în viața lui Teofilact. Corespondența sa ne lasă să înțelegem că ar fi vorba de o dizgrație, pe care Alexios I Comnen a tratat-o cu toată clemența. Astfel, Teofilact, care, în 1088, mai funcționa încă la Constantinopol ca profesor de retorică, în anul 1090, era deja arhiepiscop de Ohrida⁶. Numirea — sau îndepărtarea — a avut loc în cursul anului 1089⁷. Scrisorile, pe care arhiepiscopul Teofilact le-a trimis diferitor personalități ale vremii, aduc deseori în discuție acest exil deghizat⁸. Un motiv în plus îl constituie și diferența de ambianță pe care trebuia s-o suporte acest grec rafinat. Din această cauză, el vorbește cu dispreț despre «enoriașii săi semibarbari»⁹. Evident că tristețea lui Teofilact are și alte cauze, pe care le aflăm tot din corespondența sa: Pe vremea păstoririi sale, Bulgaria trăia vremile tulburi ale invaziilor pustuitoare întreprinse de pecenegi și cumani¹⁰. Trebuie să mai adăugăm la acestea și vexațiile fiscale ale Bizanțului, care loveau fără deosebire clerul și poporul provinciei¹¹. Cruciații, în drumul lor spre Orient, s-au purtat în așa fel, încît Teofilact nu știe cum trebuie să numească drumul lor prin Bulgaria — «trecere sau invazie»¹². El constată cu tristețe, într-una din scrisorile sale, că soarta sau voința imperială l-a aruncat într-o țară, pe care o numește, cu o imagine luată din Psalmi, «viță de vie fără garduri pe care o jefuiesc toți trecătorii» (Psalmul LXXIX, 13)¹³.

Eforturile sale de a reveni în capitală au rămas zadarnice și, după toate probabilitățile, se pare că a murit în Bulgaria, la o dată posteroară anului 1126, întrucît ultima scrisoare cunoscută, pe care critica a identificat-o ca provenind de la el, datează din anul mai sus menționat¹⁴.

3. P. Gautier, *op. cit.*, p. 168.

4. „Τῶ ἀδελφῷ μου Δημητρίῳ“, în P. G., CXXVI, 373.

5. G. G. Litavrin, *Bulgaria i Vizantiia v XI—XII vv.*, Moscova, 1960, p. 369.

6. Ohrida a fost leagănul creștinismului bulgar. Între 892 și 927 aici a fost sediul episcopat al Bulgariei. În anul 927, Biserica Bulgariei devenind independentă, episcopia de Ohrida a primit, din partea Bizanțului statut patriarhal. Sub Vasile al II-lea Bulgaroconul (976—1023), Bulgaria a fost transformată în provincie bizantină. În consecință, după anul 1018, patriarhatul de Ohrida a devenit un simplu arhiepiscopat greco-bulgar, sufragan Patriarhiei ecumenice, în fruntea căruia rezida un arhiepiscop grec. Unii istorici, printre care și Nicolae Iorga au susținut că Bizanțul a încercat să elimine tradiția cirilo-metodiană și să impună limba greacă în liturgia Bisericii bulgare — o politică sortită cu necesitate eșecului. Cf. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 3—4; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle*, Paris, 1924, p. 42; N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, vol. II, Bucarest, 1934, p. 200; M. D. Knowles, D. Obolensky, *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. II, Le Moyen âge, sous la direction de L. J. Rogier et coll., Paris, 1968, p. 369.

7. P. Gautier, *art. cit.*, p. 165.

8. P. G., CXXVI, 505—508.

9. *Ibidem*, 308—309, 444; Cf. J. M. Hussey, *Church and learning in byzantine empire* (867—1185), London, 1937, p. 105.

10. P. G., CXXVI, 292—293, 307.

11. G. G. Litavrin, *op. cit.*, p. 360—361; L. Bréhier, *Le monde byzantin*, vol. III, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950, p. 260; A. Leroy-Molinghen, *Trois mots slaves dans les lettres de Théophylacte de Bulgarie*, în «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves», VI (1938), p. 111—117.

12. P. G., CXXVI, 325.

13. *Ibidem*, 529.

14. P. Gautier, *op. cit.*, p. 169—170.

Opera editată a lui Teofilact — parțial se mai păstrează încă în manuscris — însumează patru volume — CXXIII—CXXVI — din colecția Migne. De fapt, aici a fost reprodusă ediția de la Veneția (1754—1764), alcătuită de F. Foscarini, B. Finetti și A. Bongiovanni. Primele trei volume și o bună parte din cel de-al patrulea sînt consacrate exegezei Sfintei Scripturi — domeniul principal în care și-a desfășurat Teofilact activitatea sa de scriitor. În această direcție, sîmulentul i-a venit din partea împărătesei Maria, soția lui Mihail VII Dukas, la cererea căreia, Teofilact a comentat citeva din cărțile Vechiului Testament și aproape în întregime Noul Testament¹⁵.

În lucrările sale de exegeză, ca de altfel în cea mai mare parte din creația sa, Teofilact se înscrie pe linia «imitării modelelor antice — μιμησις τῶν αρχαίων — care constituie una din trăsăturile fundamentale ale literaturii bizantine¹⁶. Deși Teofilact folosește pînă la plagiat pe exegeții epocii patristice, el nu menționează, decît foarte rar, izvoarele din care s-a inspirat. Dar, în pofida acestei situații, istoricii literaturii bizantine au reușit să-i identifice izvoarele exegetice, printre care se numără: Sfîntul Ioan Gură de Aur, Capadocienii, Clement Alexandrinul, Metodiu de Olimp, Chiril al Alexandriei, Pseudo-Petru de Laodiceea, Victor de Antiohia și Sfîntul Ioan Damaschin¹⁷.

Dintre comentariile neotestamentare — ca să respectăm ordinea în care au fost editate — numai *Comentariul la Evanghelia de la Matei*¹⁸ prezintă ceva mai multă originalitate¹⁹, cu toate că, în linii generale, el prescurtează cele 90 de Omilii ale Sfîntului Ioan Gură de Aur, la *Evanghelia de la Matei*²⁰. Pe lîngă acestea, Teofilact a mai folosit și lucrările altor exegeți, dintre care citează numai pe Sfîntul Grigorie de Nazianz. În interpretare, el pune în valoare toate cele trei sensuri ale Sfintei Scripturi, preferîndu-l pe cel alegoric, atunci cînd comentează parabolele Mîntuitorului²¹.

În comentariile la Marcu, Luca și Ioan²², Teofilact se referă deseori la *Comentariul Evanghelicilor de la Matei*, încercînd să facă o serie de concordanțe²³. În aceste „ὁπομνηματα“ — comentarii, pe lîngă exegeții clasici, el mai folosește lucrările lui Pseudo-Petru de Laodiceea — (sec. VI—VII), ale lui Victor de Antiohia (sec. VI) ș.a. De altfel, *Comentariul la Evanghelia de la Marcu* nu este decît «o compilație după comentariul omonim al exegetului Victor de Antiohia»²⁴. O notă aparte înțîlnim în *Comentariul la Evanghelia de la Ioan*, unde Teofilact aduce frecvent în discuție maniheismul, arianismul și nestorianismul; ocazional, polemizează cu massalienii, armenii și latinii, folosind un ton destul de aspru²⁵. În toate comentariile, considerațiile de ordin parenetic sînt numai tangențial exprimate. Dar, cu toată puțina lor originalitate, comentariile lui Teofilact s-au bucurat de multă apreciere chair din partea contemporanilor. Astfel, «Theophanos Kerameus (sec. XI—XII) reproduce textual, în Omiliarul său, mai multe pasaje din acestea»²⁶, și, începînd cu secolul al XIV-lea, ele au fost preferate de către traducători oricăror lucrări similare de exegeză²⁷.

15. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

16. Vezi » H. Runger, *On the imitation — μιμησις — of antiquity in byzantine literature*, în «Dumbarton Oaks Paper», XXIV (1970), p. 14—18.

17. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 69, 133—134.

18. P. G., CXXIII, 139—488.

19. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

20. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

21. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

22. P. G., CXXIII, 491—682 ; 683—1126 ; 1127—1346 și CXXIV, 9—328.

23. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

24. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

25. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

26. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 651.

27. N. Iorga, *op. cit.*, p. 235.

*Comentarul la Epistolele Pauline*²⁸, pe care majoritatea manuscriselor îl desemnează ca pe un comentariu „ἀπὸ φωνῆς — după dictare”²⁹, prezintă mai multă originalitate decât comentariile descrise mai sus. Deși, în alcătuirea lui, Teofilact s-a inspirat din unele lucrări ale lui Clement Alexandrinul, Chiril al Alexandriei, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Sfântului Ioan Gură de Aur și Sfântului Ioan Damaschin³⁰, *Comentarul la Epistolele Pauline* rămâne, pentru perioada de după Fotie, «prima încercare de interpretare personală a unui material tradițional de studiu»³¹.

Spre deosebire de acesta, *Comentarul la Faptele Sfinților Apostoli*³² reprezintă o compilație prescurtată a comentariului Sfântului Ioan Gură de Aur și ale altor lucrări exegetice. La fel se prezintă și *Comentarul la Epistolele sobornicești*³³, care prescurtează un comentariu omonim al lui Oekumenius, exeget din secolul al VI-lea³⁴.

Din toate acestea, K. Krumbacher conține că «nu totdeauna Teofilact și-a extras comentariile din exegeții clasici, de prestigiu, ci s-a mulțumit, uneori, numai să modifice, în mod neesențial, niște lucrări mediocre pe care le-a aranjat conform scopului urmărit»³⁵.

Din activitatea de exeget a lui Teofilact, trebuie să mai menționăm *Comentarul la profeții mici* (incomplet) — Osea, Habacuc, Iona, Naum și Miheia³⁶ — precum și *Comentarul la Psalmi*, care se mai păstrează încă în manuscris. Ambele comentarii, scrise la cererea aceleiași împărătese, prezintă aspectul unui compendiu, extras din lucrările exegetice anterioare. Chiar dacă Teofilact n-a indicat lucrările folosite, «nu este greu, însă, să recunoaștem aici influența lui Teodoret al Cirului»³⁷.

Pe lângă funcția de diacon, Teofilact a mai îndeplinit o vreme și pe cea de predicator la Sfânta Sofia. Din această perioadă, ni se păstrează patru din omiliile sale, singurele de altfel, care au văzut lumina tiparului, din întreaga sa activitate omiletică. Primele trei omilii *La înălțarea Sîntei Cruci*³⁸, *La aducerea Sîntei Fecioare la templu*³⁹, și *La Sfîntul Ioan Botezătorul*⁴⁰, sînt editate în întregime, cea de-a patra reprezintă numai un fragment din cele unsprezece omilii asupra Învierii, care, în fond, sînt «niște prescurtări sistematice din comentariile la cele patru Evanghelii»⁴¹. Nici ca omilet, Teofilact n-a excelat prin originalitate — omilia sa *La aducerea Sîntei Fecioare la templu*, fiind redactată din bucăți împrumutate din lucrările Sfîntului Ioan Damaschin și ale Sfîntului Andrei Criteanul⁴².

Teofilact a abordat în lucrările sale și alt gen de subiecte. În calitate de educator al porfirogenetului Constantin Dukas, el i-a adresat, în anul 1088, pe cînd acesta mai era încă asociat la tron cu Alexios I Comnen⁴³, o lucrare ce se înscrie pe linia literaturii parenetice bizantine, intitulată „Παιδεία βασιλική — Educația im-

28. P. G., CXXIV, 336—1357 și CXXV, 9—404.

29. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

30. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 69, 134.

31. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

32. P. G., CXXV, 496—848; 849—1060; 1061—1132.

33. *Ibidem*, 1133—1228 și CXXVI, 9—104.

34. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

35. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 134.

36. P. G., CXXVI, 565—1189; Vezi și fragmentele inedite publicate de V. Georgiades, în „Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια”, vol. IV—V.

37. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 133.

38. P. G., CXXVI, 105—129.

39. *Ibidem*, 129—144.

40. *Ibidem*, CXXIII, 692—721.

41. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 651.

42. M. Jugie, *L'Auteur de la Vie de saint Clément de Bulgarie*, in «Echos d'Orient», XXVIII (1924), p. 5.

43. B. Leib, *La „Παιδεία βασιλική” de Théophylacte, archevêque de Bulgarie et sa contribution à l'histoire de la fin du XI-e siècle*, in «Revue des études byzantines», XI (1953), p. 203; Cf. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I-e Comnène*, Paris, 1900, p. XXV.

perială⁴⁴. Cu tot aspectul său panegirist, acest tratat ne furnizează o serie de informații prețioase, referitor la starea societății bizantine de la sfârșitul secolului al XI-lea. Citatele din Xenofon, Platon, Polybiu, Diogene, Laertiu, Dion Chrysostom, Synesiu, Themistiu și Iulian Apostatul, fac dovada întinsei culturii clasice pe care o stăpânea Teofilact⁴⁵.

Tot în acel an — 1088 — cu ocazia Epifaniei, Teofilact a adresat împăratului Alexios I Comnen un „Λόγος βασιλικός“⁴⁶, încărcat de elogii⁴⁷, care reprezintă, de altfel, singura lucrare exclusiv retorică a acestui „μαίστρος τῶν ῥητόρων“⁴⁸.

Opera lui Teofilact cuprinde însă și lucrări originale, unde personalitatea acestui «strălucit grec al vremii sale»⁴⁹ se arată demnă de toată considerația epocii noastre. Lucrarea Περὶ ὧν ἐγκλιούνται λατίνοι — Despre cele ce se impută latinilor⁵⁰ — scrisă la cererea diaconului Nicolae, care mai târziu va ajunge episcop de Malesova, dezbată o problemă care prezintă și astăzi tot atât interes, ca și pe vremea lui Teofilact; este vorba despre motivele dogmatice ale marii schisme și valabilitatea lor pentru Ortodoxie⁵¹. Modul în care Teofilact soluționează divergențele dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus, și mai ales tonul pacifist al lucrării ne îndreptățește să vorbim despre aportul real al autorului la lămurirea acestei atât de mult discutate probleme. În special, Teofilact nu împărtășește opinia generală, referitor la separarea Bisericilor. Pentru el, erorile latinilor nu sînt atât de numeroase și grave încît să ducă în mod inevitabil la schismă; mai degrabă spiritul de intoleranță și orgoliul teologilor au împins lucrurile la extrem. După Teofilact, Biserica de Răsărit ar putea să facă o serie de concesii rezonabile, deoarece nu toate erorile latinilor atacă principiul însuși al credinței⁵² dar, cu privire la Simbolul niceo-constantinopolitan, el nu admite nici o reformulare, excluzînd definitiv posibilitatea adaosului Filioque. Distincția celebră pe care el o face între *purcederea din veșnicie din Tatăl și trimiterea în timp de către Fiul a Duhului Sfînt* — pe care B. Leib o numește «summa theologica graeca» asupra purcederii Duhului Sfînt⁵³ — ca și formula purcederii „δι' υἱοῦ“ nu justifică în nici un fel adaosul latinilor. Atunci cînd Teofilact scuză erorile latinilor,

44. P. G., CXXVI, 253—285.

45. K. Praechter, *Antike Quellen des Théophylaktos von Bulgarien*, în «Byzantinische Zeitschrift», I (1892), p. 399—414; Cf. V. G. Vasiljevskij, *Trudî*, vol. I, Sankt-Petersburg, 1908, p. 135—175; K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 464.

46. P. G., CXXVI, 288—305.

47. P. Gautier, *Le Discours de Théophylacte de Bulgarie à l'autocrator Alexis I-e Comnène (6 janvier, 1088)*, în «Revue des études byzantines» XX (1962), p. 95.

48. P. G., CXXVI, 1193.

49. V. G. Vasiljevskij, *op. cit.*, p. 135.

50. P. G., CXXVI, 221—249.

51. În deceniul IX al secolului al XI-lea, Bizanțul, amenințat de primejdile din afară, își caută salvarea în zadarnic speratul ajutor din partea Romei, fiind dispus să aservească Biserica de Răsărit pentru a putea să-l primească. Problema unirii Bisericilor, pe care, la rîndul său, o agitate și Mihail VII Dukas, a fost reluată la insistențele lui Alexios I Comnen. Patriarhul Nicolae al III-lea Gramaticul (1084—1111) și papa Urban II (1088—1099) au intrat în dialog și, în urma sinodului episcopilor greci, care a avut loc în anul 1089, sub președinția împăratului, s-a ajuns la repunerea numelui papal în diptice și pomenirea lui la sfînta liturghie. Sinodul de unire a fost fixat pentru anul 1092. În vederea acestui sinod unionist, un diacon din clerul bizantin — cler pentru care autoritatea imperială n-a fost niciodată un motiv suficient de lămurire — a apelat la Teofilact, cerînd să-i explice deosebirile dogmatice dintre Roma și Constantinopol. Vezi: V. Grumel, *Les Régestes des actes du patriarchat de Constantinople*, vol. III, Kadiköy — Istanbul, 1932, no. 948—949; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance...* p. 41; P. Gautier, *op. cit.*, p. 163; H. G. Beck, *op. cit.*, p. 651.

52. P. G., CXXVI, 221—224.

53. B. Leib, *op. cit.*, p. 333.

el o face de sus, invocând drept argument faptul că «limba latină este improprie, prin sărăcia ei. să poată exprima toate subtilitățile gândirii»⁵⁵. Și totuși, unii catolici fervenți, abuzînd de «conciliarițata limbajului»⁵⁶ lui Teofilact, au încercat să denatureze ideile lui, implicîndu-l în acțiunea de apărare a prerogativelor pe care și le reclamă scaunul papal⁵⁷.

Exilat — sau, cu un eufemism, înălțat la scaunul arhiepiscopal din Ohrida, Teofilact abordează în scrierile sale și subiecte legate de istoria creștinismului pe teritoriul Bulgariei; și chiar de istoria Bisericii Bulgare. Cunoaștem două lucrări din acest gen de scrieri: Prima, *Martiriul celor cincisprezece mucenici din Tiberiopolis — Strumitza*⁵⁸, care au pătimit în timpul persecuției lui Iulian Apostatul (361—363), este o lucrare în care istoria se îmbină cu panegiricul, ca de altfel, în majoritatea lucrărilor de hagiografie. În cele cincizeci și cinci de capitole ale lucrării, Teofilact vorbește despre biruința creștinismului, despre Iulian Apostatul și persecuția sa, despre martirii din Tiberiopolis, printre care se numără și episcopul Timotei, încheind cu creștinarea bulgarilor, sub Boris Mihail.

Nu ne putem exprima cu certitudine asupra izvoarelor de care se va fi folosit Teofilact pentru alcătuirea acestei lucrări. Nu ar fi exclus să fi avut la îndemînă vreun manuscris hagiografic, referitor la acest subiect, dar, cum izvoarele nu ne dau nici o mărturie despre acești cincisprezece martiri, căzuți în vremea persecuției lui Iulian Apostatul, înclinăm să credem că Teofilact a preluat o tradiție pioasă, păstrată în eparhia Strumitza, unde episcopul Timotei va fi fost cinstit ca sfințit ca martir.

A doua lucrare se intitulază *Viața, petrecerea, propovăduirea, și expunerea parțială a minunilor părintelui nostru Climent, arhiepiscopului bulgarilor*⁵⁹. Este, de altfel, singura lucrare din opera lui Teofilact care cunoaște o ediție critică, lucrată după manuscrise din secolele XIV—XVI⁶⁰. Deși toate manuscrise existente atribuie această operă lui Teofilact, criticii, începînd cu F. Miklosich⁶¹, îi contestă paternitatea. După M. Jugie, Teofilact n-a făcut decît să introducă unele pasaje personale într-o biografie mai veche, scrisă probabil de un contemporan al Sfințului Climent († 916), pe care el a tradus-o din limba bulgară în limba greacă⁶².

Partea cea mai originală și cea mai interesantă a operei lui Teofilact o constituie, fără îndoială, corespondența pe care el a purtat-o cu o seamă de personalități din capitala Imperiului, cu diferiți episcopi greci⁶³, precum și cu proprii săi sufragani⁶⁴. Importanța acestei corespondențe este unanim recunoscută, dar pînă în prezent ea nu are încă o ediție critică, deși s-au înregistrat două promisiuni în acest

54. P. G., CXXVI, 1224 D : „Πίστεις οὐ τὸ πνεῦμα ἐν τοῦ πατρὸς μὲν προΐεναι, δι' οὗοῦ δὲ Χρηγείσθαι τῇ χρίσει καὶ οὕτως ἔσται σοι κανὼν ὀρθοδοξίας“.

55. *Ibidem*, 1224, 1220—1229; Cf. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 651.

56. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 134.

57. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientantium*, vol. I, Paris, 1926, p. 286.

58. P. G., CXXVI, 152—225. 59. *Ibidem*, 1193—1240.

60. Teofilakti, *Kliment Ohridski*, pervaod ot grătki original, uvod i delejki ot Al. Milev, Sofia, 1955. 61. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 199. 62. M. Jugie, *op. cit.*, p. 6—7.

63. Printre destinatarii scrisorilor lui Teofilact se numără: împărăteasa Maria Dukas, cezarul Ioan Comnen, cezarul Nikifor Vrieniu, marele drugar Grigorie Pakurianos, praesidius Grigorie Taronites, medicul-poet Nicolae Kallikles, patriarhul Nicolae III Gramaticul, episcopul de Serres ș.a.

64. Vezi catalogul episcopilor sufragane Ohridei la H. Gelzer, *op. cit.*, p. 4.

65. A. Leroy-Molinghen, *Prolégomènes à une édition critique des lettres de Théophylacte de Bulgarie*, în «Byzantion», XIII (1938), p. 253—262; P. Gautier, *L'Episcopat de Théophylacte Héphaistos...* p. 160.

sens⁶⁵. Cele o sută treizeci de scrisori, incluse în colecția Migne⁶⁶, provin din trei manuscrise editate de B. Finelti (20 scrisori), I. Meursius (75 scrisori) și I. Lami (35 scrisori). Textul din Migne, din nefericire, abundă în erori și omisiuni, pe care Mitropolitul Simeon, în ediția sa din 1931, nu le-a corectat toldeana în modul cel mai fericit⁶⁷. Pe tema aceasta s-au scris și probabil că se vor mai scrie încă studii, pînă la elucidarea completă a problemei⁶⁸.

Correspondența arhiepiscopului este interesantă nu numai pentru prosopografia sec. XI—XII, ci și pentru faptul că ea constituie un document necesar pentru lămurirea adevărului istoric, într-o serie de probleme ale epocii. Astfel, găsim în scrisorile lui Teofilact informații prețioase referitor la invaziile pecenegilor și cumanilor, la trecerea cruciaților prin Bulgaria, la rivalitatea dintre greci și bulgari, la administrația bizantină, la viața de provincie — în genere — la viața bisericească, intelectuală, socială și chiar politică a epocii sale⁶⁹.

Pe lângă celelalte calități ale sale, Teofilact a avut și darul poeziei. S. G. Mercali și V. Georgiades au publicat câteva din aceste creații religioase în versuri iambice⁷⁰, deși se pare că manuscrisele mai păstrează încă o serie de piese inedite.

Se cuvinte să mai menționăm între lucrările inedite ale lui Teofilact și cele două tratate: *Contra Judeos*⁷¹ și *De Trinitate*⁷².

Opera lui Teofilact este prezentă în literatura teologică românească printr-o serie de manuscrise și tipărituri, a căror existență o datorăm curentului de traduceri patristice, care a înviorat viața spirituală a minăstirilor noastre, începînd cu sfîrșitul secolului al XVII-lea. De o deosebită prețuire s-au bucurat la noi, ca de altfel în toată lumea greacă și slavă, operele de exegeză neotestamentară ale lui Teofilact. Ceea ce a impus opera exegetică a lui Teofilact la noi este nu atît valoarea, cît utilitatea ei, pentru că orice comentariu rămîne un instrument indispensabil misiunii didactice a clerului. Și într-adevăr, clerul este acela care s-a îngrijit să le traducă și să le multiplice, în așa măsură, încît, în pofida timpului, au ajuns pînă la noi suficiente exemplare. Ar fi interesant să putem urmări, pas cu pas, drumul pe care l-au parcurs aceste manuscrise pînă la noi, dar, din nefericire, lipsesc prea multe verigi dintr-o astfel de înlănțuire. De aceea, ne vom mulțumi să constatăm că, deși compuse în limba greacă, operele lui Teofilact — excluzînd pe cele care s-au tradus după textele editate — au ajuns la noi prin filiera slavă. Drept dovadă, manuscrisele românești sînt împetritate cu termeni slavi, uneori chiar fraze și propoziții în limba slavă și, mai mult decît atît, în fondurile noastre de manuscrise slave, putem identifica uneori chiar prototipul traducerii românești.

66. P. G., CXXVI, 308—505.

67. Mitr. Simeon, *Pismata na Teofilahtta Ohridski, arhiepiskop Bălgarski*, în «Sbornik na Bălgarskata Akademiia na naukite», XXVII (1931), p. 1—297.

68. Vezl G. Moravcsik, *op. cit.*, p. 537—539; S. Maslev, *Observations critiques sur le texte traditionnel des lettres de Théophylacte d'Ochride* menționat în «Lumea Bizanțului», București, 1972, p. 242; Idem, *Les lettres de Théophylacte à Nicéphore Melissenos*, în «Revue des études byzantines», XXV (1972), p. 176—186.

69. B. Panov, *Le Mouvement des bogomiles en Macédonie dans les lettres de Théophylacte d'Ochride*, menționat în «Lumea Bizanțului», p. 251; V. Nikolaev, *Feodalni otnoșenia v pokorenata ot Vizantiia — Bălgaria*, Sofia, 1951.

70. S. G. Mercali, *Poesie di Teoflato di Bulgaria*, în «Studi bizantini e neoellenici», I (1924), p. 184—185; V. Georgiades, «Ἐπί Χοι Θεοφυλάκτου» în ἐκκλησιαστικὴ, «Ἀλήθεια», vol. IV, p. 142—143.

71. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650—651.

72. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 134.

Comentariile lui Teofilact la cele patru Evanghelii, cunoscute la noi sub numele de *Tilcuirea Evangheliei de Teofilact*, au circulat, începând cu secolul al XVII-lea, în toate provinciile românești. Primul, în ordine cronologică, este Ms. rom., 258, din Biblioteca Academiei R.S.R.⁷³, care datează, după însemnarea de pe copertă, din anul 1716, deși nu ar fi exclus să fie chiar mai vechi. Despre traducătorul sau copistul acestui manuscris, care provine de la mănăstirea Bistrița, nu avem nici o informație; știm numai că în anul 1716 posesorul său era ieromonahul Ștefan, egumenul sus-numitei mănăstiri. În cuprinsul manuscrisului întâlnim o serie de cuvinte și chiar propoziții în limba slavă, care, împreună cu câteva adaosuri, specifice de altfel manuscriselor slave care au circulat la noi, ne îndreptătesc să presupunem că la baza manuscrisului românesc a stat o variantă slavă, care, la rîndul ei, se deosebește în ceea ce privește conținutul, de textul manuscrisului grecesc pe care l-au editat F. Foscari, S. Finetti și A. Bongiovanni în ediția de la Venetia (1754—1764), preluată și de J. P. Migne în *Patrologia graeca*⁷⁴.

Comparînd manuscrisul nostru cu textul editat în Migne, constatăm câteva deosebiri: manuscrisul cuprinde în plus față de textul lui Migne «Viața sfântului Marco ev(an)g(he)listul din Sofronie» (f. 154), «Viața lui Marco din tilcuirea cea pre scurt a lui Dorotheu mucenicului și episcopul Tyrilor» (f. 154). Lipsesc însă — puțin probabil dacă din vina copistului — două piese pe care le aflăm în Migne: «Viața sfîntului Luca după Sophronios» și «Argumentum»⁷⁵.

Ms. rom., 599 — un miscelaneu din Biblioteca Academiei⁷⁶, provenit de la mănăstirea Cozia, cuprinde, între filele 1—319, «Tilcuirea Evangheliilor de Teofilact al Bulgariei». La baza acestei traduceri românești a stat manuscrisul slav „ТОЛКОВОЕ евангеліе” pe care mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei l-a donat mănăstirii Cozia, 23 ianuarie 1708⁷⁷. Acest manuscris slav prezintă însă o altă versiune decît cea care a stat la baza ms. rom. 258, deoarece piesa «Viața Lucăi evanghelistului din tilcuirea cea pre scurt a lui Dorotheu mucenicului și episcopului Tyrilor» (f. 113) nu există

73. Ms. rom. 258. «Tălcul Evangheliilor», sec. XVIII (1716); hirtie, 667 foi, în folio; scriere cirilică, cerneală neagră, titlurile și inițialele cu cerneală roșie. Mai multe condeie. Legătura veche în piele; în cele patru colțuri sînt imprimate chipurile evangheliștilor. La mijlocul primei coperte se află scena învierii Domnului, cu inscripția: „Воскресеніе х[риста] бо[га]” Sus, pe copertă, titlul *Tălcul Evangheliei*; în partea de jos, «Ștefan er(o)m(o)nah eg(umen), 7224 (1716).

Insemnări: f. 1. «Aciastă sfântă și dumnezeiască carte iaste a sfintei mănăstiri Bistriții, hram(ul) Uspeniei Pre(c)istei B(o)g(o)r(o)d(i)șe. Mihail ierom(onah) proclisiarh ot Bistrița».

f. 4, 651. «a măn(ăstirii) Bistrița». Pe ambele file se află imprimată o pecete de formă pătrată, purtînd în mijloc chipul Sîntei Fecioare, iar în colțuri literele: C. T. I. N.

f. 651. «... și scrisii eu, Anthimu Râmnicianu, 1825, mai 25».

74. A. I. Iațimirskij, *Slaveanskie rukopisi Neamețkago monastirea v Rumânii*, Moscova, 1898, p. 22—23. 75. P. G., CXXIII, 683—686.

76. Ms. rom. 599, miscelaneu. «Tilcuirea Evangheliilor de Teofilact al Bulgariei» (f. 1—319); sec. XVIII (1739); hirtie, 802 foi, în folio; scriere cirilică, cerneală neagră, titlurile și inițialele cu cerneală roșie. Un singur condei. Sholii marginale la fiecare pagină. Provine de la Mănăstirea Cozia.

Insemnări: f. 4, 367, 393, «Această pecete iaste a sfintei mănăstiri Cozi(ei)». Pecetea este imprimată cu fum și poartă chipul Sîntei Treimi — **С[в]а[т]а троица** — la stegarul lui Mamvri.

f. 110 v. «Anno Domino» (sic) 1739».

f. 396 v. «Această carte a scris-o altcineva, iar eu, fiind cîtor, am plătit-o cu bani mei. Ioan Mavrodin, platnicul, 1758, oct.» (în original în limba greacă).

77. P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.S.R.*, vol. I, București, 1968, p. 302 (Ms. slav 206).

în manuscrisul amintit și nici în textul editat în Migne, ci numai în acest manuscris. Afirmăm acest lucru sub rezerva că, traducătorul sau copistul ms. rom. 258, nu va fi scăpat din vedere tocmai această piesă deosebitoare pe care ne-am bazat noi afirmația. În plus, manuscrisul 599 mai cuprinde și un «Lexicon românesc la cuvintele ceale mai de trebuință a să ști în Evanghelie, ce s-au luat din tâlcuirile lui Teofilact...» (f. 320—246).

Dintre manuscrisele care au circulat în Ardeal, cunoaștem un miscelaneu care cuprinde și fragmente din comentariile lui Teofilact la cele patru Evanghelii. Manuscrisul, intitulat «*Theofilactul și alte texte apologetice*»⁷⁸, copiat de un oarecare Teodor Noian, pe la 1780, s-a păstrat o vreme în Biblioteca centrală din Blaj⁷⁹. Între filele 1—57, manuscrisul cuprinde fragmentar Comentariile la Evangheliile de la Matei, Luca și Ioan.

Mai mult decât *Comentariile*, sînt frecvente în manuscrisele românești «predosloviile» lui Teofilact. De altfel, ele figurează în majoritatea manuscriselor — tetraevanghelelor slavone care au circulat la noi⁸⁰. Avînd în vedere frecvența acestor predoslovii în manuscrisele slave și românești, A. I. Iațmirski formulează o concluzie riscantă, și anume că: «predoslovia lui Teofilact o găsim, în mod exclusiv, numai în evangheliile moldovenești din secolul al XVI-lea sau în copiile lor «mai tîrzii»⁸¹. În Biblioteca Academiei R.S.R., se păstrează trei manuscrise cu astfel de predoslovii. Este vorba de ms. rom. 497⁸², care reprezintă *Evanghelia slavo-română*, din anul 1677⁸³; manuscrisul-tetraevanghel 1327⁸⁴, pe care l-a copiat Nicola Grămăticul⁸⁵, în anul

78. Ms. rom. 103. «*Theofilactul și alte texte apologetice*» (f. 1—57); sec. XVIII (1782); hîrtie, 121 foi, 17x11; scriere cirilică, cerneală neagră, titiurile și inițialele, cu cerneală roșie. Un singur condei.

Insemnări: f. 57. «Acest Theofilact l-am scris eu, diac. Toader Noian, în anul Domnului 1782, aprilie, 13».

79. N. Comșa, *Manuscrisele românești din Biblioteca centrală de la Blaj*, Blaj, 1944, p. 107. 80. Vezi; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 17—20.

81. Iațmirskij, *Novij trud po staroj slaveanskoj bibliografii*, în «Izvestiia otdelenia russkogo iazika i slovesnosti imperatorskoj akademii nauk», V (1900), p. 682; Idem, *Slaveanskite i russkite rukopisi rumânskikh bibliotek*, Sankt-Petersburg, 1905, p. 634.

82. Ms. rom. 497, sec. XVII (1677); hîrtie, 502 foi, în folio; scriere cirilică cu litere drepte, cu cerneală neagră, titiurile și inițialele, cu cerneală roșie. Un singur condei. Legătură nouă. Provine din biblioteca episcopului Melchisedec.

Insemnări: f. 502 v. «...iar cit am putut pricepe sirbiia, numai am pus pe rumânie; iar altele adaosături și flori n-am adaos...și am scris cu multă trudă... cînd am fost în țara Oltului, la unguri, de am învățat grămăticul... vâleatul 7185 (1677), dech (embrie) 1 și în luna lui martie, 18 zilc, o am săvîrșit. Eu, fratele preutului Irimii de la Coiceni, am scris această iev(ang)helle, ca să să știe».

83. Vezi; I. Barnea, *Tetraevanghelul de la Căldărușant*, în «Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice», XXXVII (1959), p. 58—68.

84. Ms. rom. 1327, sec. XVII (1686); hîrtie, 266 foi, 20 x 15; scriere cirilică, cerneală neagră, titiurile și inițialele, cu cerneală roșie. La ff. 4 v, 74v, 118 v, 190 v, se află miniaturile celor patru evanghelii, lucrate în acuarelă — simbolurile sînt inversate. Un singur condei. Legătura veche, în piele, purtînd în chenarele copertei imagini biblice, imprimate în aur. Provine din biblioteca episcopului Dionisie al Buzăului. Insemnări: f. 5—7 jos. «Acest izvod de sîntă evanghelie iaste dat de popa Iosif Hagiul sfintei mînăstiri Cîmpulungului».

f. 264 v. Cine va citi să pomenească, Calistrat ieromonah.

f. 256: «Acest izvor de evanghelie nevoitu-m-am de l-am scris eu, Nicola grămăticul, întru sfînta... mînăstire de la Cîmpulung, unde iaste hramul Adermirii Născătoarei de Dîmnezeu cu cheltuala sfîinței sale Iosif ieromonah... în anul 7194 (1686)».

— «...această carte este a sfintei biserici Ripile ...1832, iulie 10. Nicolae logofătul».

85. Vezi G. Stempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, București, 1959, p. 164.

1686, și care a aparținut o vreme mînăstirii Adormirea Maicii Domnului, din Cîmpulung; precum și manuscrisul miscelaneu 1154⁸⁶, care cuprinde, între filele 1—187, *Tetraevanghelul* cu predosloviile lui Teofilact. Ultimul este tradus după un original slav, de către Teofil, logofăt, preot și apoi stareț la mînăstirea Rucăr⁸⁷. Titlurile, subtitlurile și finalele în limba slavă, scrise de Teofil între anii 1702—1703, ne conduc spre o astfel de presupunere.

Din *Comentariile la Epistolele Pauline*, cunoaștem un singur exemplar și acela de dată recentă. Cele două volume-manuscris, din traducerea mitropolitului Veniamin Costache, care se păstrează în Biblioteca Patriarhiei Române, datează din anii 1845—1846⁸⁸. Dar ele n-au fost traduse după originalul grecesc al lui Teofilact, ci după traducerea prelucrată de către Nicodim Aghioritul, în limba greacă modernă și tipărită la Veneția în anul 1819⁸⁹.

Ultimul manuscris românesc din opera lui Teofilact — ținînd seamă de posibilitățile noastre de informare — este «*A lui Theophylact al Vulgariei, Tălmăcire cu denadinsul la Epistolile ceale sobornicești*»⁹⁰. Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei R. S. România sub cota 916. Din frîntura de însemnare, care se află pe ultima filă a manuscrisului, aflăm că traducerea s-a făcut din limba greacă, în anul 1801. Numele traducătorului, dacă a fost menționat, s-a pierdut odată cu fila pe care se continuă această unică însemnare. Dacă mențiunea «ale Sf. Pavel» — referindu-se la Epistole — pe care o include însemnarea, nu este o eroare, trebuie să conchidem că a existat în limba română și un *Comentar la Epistolele Pauline* tradus după originalul grecesc al lui Teofilact, deși cataloagele de manuscrise nu menționează așa ceva.

Pe lângă manuscrise, avem și tipărituri în limba română din opera lui Teofilact. Astfel în anul 1805, s-au tipărit la Iași, *Comentariile* lui Teofilact la cele patru Evanghelii⁹¹, traduse după originalul grecesc, de către Gherontie — un monah de formație paisiană — de la mînăstirea Neamț. Traducătorul s-a străduit să îmbogățească ediția

86. Ms. rom. 1154, sec. XVIII (1702—1703); hirtie, 283 foi, 22 x 16; scriere cirilică, cerneală neagră; titlurile și inițialele, cu cerneală roșie. Mai multe condeie. Legătura veche, în piele. Fost ms. Gaster 93.

Insemnări: F. 237: „Πηρ ας Θεωφιλη νεωζηνη, ηηηρηου πορ στανηλα ωτ Ρηκ. 3ει“ — am scris eu, Theofil, holteul, nepotul popii Stancu din Rucăr, 7210 (1702)».

87. Vezi G. Strempel, *op. cit.*, p. 256.

88. Vezi descrierea completă la Pr. D. Fecioru, *Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei române*, în «*Studii Teologice*», XII (1960), 5—6, p. 436—440.

89. Παύλου του Θείου και ενδόξου αποστόλου αι ιδ' επιστολαι ερμηνευθεισαι μεν ελληνιστι υπό του μακαρίου Θεοφυλάχτου αρχιεπισκόπου βουλγαρίας, μεταφρασθεισαι δε εις την καθ'ήμας κοινοτέρην διάλεκτον και σημειώμασι διαφόροις καταγλαισθεισαι παρά του έν μακαρία τη λήξει γενομένου Νικόδημου 'Αγιορείτου... 'Ενετίησιν, 1819.

90. Ms. rom. 916 — «*A lui Theophylact al Vulgariei, Tălcuire cu denadinsul la Episcopiile ceale sabornicești*», sec. XIX (1801); hirtie, 115 foi, în folio; scriere cirilică, cerneală neagră, titlurile și inițialele, cu cerneală roșie. Un singur condei. Legătură nouă. Provine din biblioteca lui Nifon Bălășescu.

Insemnări: F. 115 v. «S-au tălmăcit tălcuirea sintelor epistolii ale sf. Pavel (sic), a sf. Iacov, a sf. Petru, a sf. Ioan Teologul și a sf. Iuda, din limba elinească pre limba românească, în anul 1001, în zilele episcopatului...» (însemnarea se continuă pe fila care s-a pierdut).

91. «*A lui Theofilact arhiepiscopul Bulgariei, Tălcuire la ceale patru evanghelii, din limba elinească, tălmăciută și cu oarecare însemnări de la Euthymie Zygadinos adăugită... întii tipărită... cu cheltuiala... mitropolitului... Veniamin...*», Iași, 1805.

și cu «oarecare însemnări de la Euthymios Zygodinos»⁹² — osteneală lăudabilă, gândindu-ne la ceea ce urmărea el prin acest lucru, și nu tocmăi, dacă ne gândim că el a intervenit în opera lui Teofilact.

O altă lucrare tipărită, de data aceasta fără loc și an de apariție, este *Comentariul la Faptele Apostolilor*⁹³, care reproduce prima din cele trei versiuni editate în Migne⁹⁴. Ea provine din biblioteca mitropolitului Iosif Naniescu și avînd în vedere că este tipărită cu caractere cirilice, o putem data cu siguranță ca fiind anterioară anului 1860.

În 1904, cu ocazia centenarului Seminarului de la Socola, s-a tipărit *Comentariul la Epistolele Pauline*⁹⁵, tradus de mitropolitul Veniamin Costache. Cele trei volume, apărute la București, sînt însoțite de un bogat studiu introductiv, cu unele inexactități, alcătuit de episcopul Athanasie Mironescu. Adnotările lui Nicodim Aghioritul, pe marginea comentariului lui Teofilact, se află trecute la subsolul fiecărei pagini.

Ultima tipăritură românească din opera lui Teofilact este traducerea lucrării «*Martirii din Tiberiopolis*»⁹⁶, făcută de episcopul Gherasim Timuș. La sfîrșitul traducerii, el a anexat și «*Epistola lui Teofilact către episcopul de Vidin*»⁹⁷, în care, printre altele, aflăm descrisă una din pustiitoarele invaziei ale cumanilor.

În concluzie, opera lui Teofilact ne îndreptățește să-l considerăm ca pe unul din reprezentanții de seamă ai culturii bizantine din sec. XI—XII. A încerca să-i reproșăm puțina originalitate, ar însemna să uităm că el a fost un scriitor bizantin și, mai ales, unul din timpul renașterii comnene. Și, apoi, nu trebuie să uităm calitățile prin care se remarcă lucrarea sa *Despre cele ce se impută latinilor* — chiar dacă lășăm deoparte corespondența, care, prin natura sa, își reclamă originalitatea. Aceasta ne dovedește că încadrarea lui Teofilact în concepția «imitarea celor antici» nu a însemnat și o diminuare a originalității spiritului său. Ba, mai mult, numeroasele manuscrise slave și românești ne vorbesc despre o contribuție eficientă a operei sale la formarea și dezvoltarea gândirii teologice în lumea ortodoxă. Este adevărat că tratatele de exegeză îi acordă un loc pe măsura meritelor sale⁹⁸, dar, dacă ne gândim la rolul pe care *Comentariile* sale l-au avut în viața spirituală a mînăstirilor și clerului nostru, la faptul că ele au fost un instrument, pe cît de util pe atît de practic, în mîna celor menii să învețe pe credincioși, vom găsi că nu exagerează H. G. Beck atunci cînd îl numește «teolog eminent»⁹⁹.



92. I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. II, București, 1910, p. 466.

93. «*Din tilcurile Sf. Ioan Gură de Aur și ale oarecărora din părinți la Faptele Apostolilor pre scuri adunate tilcui de prea fericitul Theofilact, arhiepiscopul Bulgariei*», f. a. și l.

94. P. G., CXXVI, 496—848.

95. Teofilact al Bulgariei, *Trimiterile cele patrusprezece*, trad. V. Costache, București, 1904, 3 vol.

96. Theofilact, *Martirii din Tiberiopolis*, trad. G. Timuș, București, 1906.

97. P. G., CXXVI, 336—337 : „Τῷ ἐπισκόπῳ Βιδίνας“.

98. V. Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sf. Apostol Pavel*, ed. II, 1938, p. 31.

99. H. G. Beck, *op. cit.*, p. 650.

ROLUL ÎNDRUMĂTOR AL VECHIULUI TESTAMENT

I. Darea Legii și rolul ei în organizarea vieții religio-morale, politice, și economico-sociale a poporului evreu.

Cărțile canonice ale Vechiului Testament înfățișează Legea descoperită de Dumnezeu oamenilor în vederea păstrării nealterate a credinței monoteiste și a ideii mesianice. Această măreață operă, încredințată de Dumnezeu poporului evreu este statornicită, devenind realitate, din clipa încheierii legământului pe muntele Sinai. Aici, poporul ales, departe de neamurile păgâne și de idolatrie, primește o nouă Lege prin Moise. Dumnezeu încheie cu poporul evreu legământul, primind drept mărturie a încheierii legământului, cele două «table de piatră» (luchot haabanim — Deut. IX, 9, 11, X, 3; Ieșire XXXI, 18; XXIV, 12). Numele «Decalog» își are temeiul în Ieșire XXXIV, 28 și Deuteronom IV, 13; X, 4, unde se vorbește despre cele zece cuvinte: aseret haddebarim și derivă din numirea greacă a Septuagintei oi δέκα λόγοι sau τὰ δέκα ρήματα¹.

Decalogul alcătuiește un tot organic, alfit ca formă, încit poate fi socotit ca o admirabilă operă literară a epocii, cit și ca fond, deoarece stă în centrul întregii Legi. Decalogul poate fi numit constituția legislației mozaice. Toate legile ulterioare, statornicite în cursul dezvoltării istoriei poporului evreu fie religioase, fie morale sau sociale, nu sînt altceva decît o aplicare a principiilor Decalogului, care rămîn, singure, rădăcina și temelia întregii legislații a Vechiului Testament. Decalogul a fost pentru poporul evreu îndreptarul vieții, întrucît sintetizează toate îndatoririle religio-morale și sociale ale poporului evreu².

Sfînta Scriptură cuprinde două recenzii ale Decalogului (una în Ieș. XX, 1—17 și alta în Deut. V, 6—21) cu mici diferențe între ele. Ordinea și împărțirea, după conținut, a celor zece porunci nu este aceeași la toți teologii, mai ales că nici Sfînta Scriptură, în afară de faptul că Dumnezeu a dat un număr de «zece cuvinte (porunci)» (Ieș. XXIV, 28; Deut. IV, 13), nu mai oferă nici alte lămuriri³.

Teologii ortodocși, împart cele zece porunci în două grupe: poruncile I—IV, care conțin îndatoririle credinciosului față de Dumnezeu și poruncile V—X, care reprezintă îndatoririle credinciosului față de aproapele.

Poruncile acestea sînt formulate clar, scurt și precis spre a fi mai ușor memorate și pentru a se imprima cit mai adînc în sufletul credinciosului. Ele îmbrățișează toată viața religioasă, morală și socială a lui Israel. Aceste precepte, precum și toată legislația ieșită din Decalog se întrepătrund, lăsînd să se înțeleagă că totul vine de la Dumnezeu și se îndreaptă spre El prin respectarea Legii. Dumnezeu este conducătorul

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale, după Decalog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 603.

2. Pr. Prof. Dr. Vladimir Prelipceanu, *Decalogul, lege morală universală și permanentă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 5, p. 246.

3. P. Heinisch, *Das Buch Exodus, übersetzt und erklärt*, Bonn, 1934, p. 266—267.

poporului evreu, Părintele care-l călăuzește în orice moment al vieții. Din această cauză la poporul evreu viața religioasă era legată cu cea socială. Exemplul acestei armonii l-a constituit comunitatea bine încheată a celor 12 seminții. Religiosul și moralul s-au împlinit așa de armonios în viața acestei comunități cum nu s-a întâlnit la nici un alt popor antic⁴. Poruncile au drept scop îndreptarea credinciosului. Ele au îmbrățișat întreaga viață a poporului, trezindu-i și sentimentul de responsabilitate și culpabilitate. Astfel ideea de păcat împreună cu dorința de mântuire au început să se contureze tot mai clar în cugetul său. Acest înalt deziderat l-a îndeplinit Decalogul. Preceptele lui sînt așa de bine alcătuite, încît se poate foarte ușor deduce că Dumnezeu a condus poporul ales ca un adevărat părinte, sub raport religios, moral sau social. Decalogul a dirijat raporturile dintre credincios și Dumnezeu și ale credincioșilor dintre ei. În el s-a concentrat toată organizarea poporului evreu, deschizându-i calea spre har și fericire, întărindu-i credința și speranța în Mîntuitorul⁵.

În natura făpturii umane, Dumnezeu a pus încă de la creație anumite înclinații pentru a se călăuzi în activitatea sa liberă și conștientă. Sfîntul Apostol Pavel afirmă că «neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, care n-au o Lege, își sînt singuri lege; și ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor» (Rom. II, 14—15). Reiese deci că legile Decalogului, după cuprins, sînt mai vechi decît epoca lui Moise. Dumnezeu nu i-a dat lui Moise o lege nouă, ci una existentă deja în inima omului dar încătușată prin căderea în păcat. Deci primul ajutor dat de Dumnezeu credincioșilor în sprijinul ajungerii la scopul pentru care au fost creați, a fost promulgarea Legii prin Moise. Cele zece porunci și legea naturală sînt în strînsă legătură, avînd drept țintă, săvîrșirea binelui și evitarea răului⁶.

Pînă la apariția creștinismului, normele din legislația mozaică, religioase, morale și sociale au fost superioare tuturor legislațiilor de pînă atunci. Legislația mozaică are o doctrină înaltă față de religiile naturaliste și politeiste. Oprind săvîrșirea păcatului și promovînd raporturi sociale normale, legislația mozaică a fost superioară legilor asiro-babiloniene, codului lui Hammurapi, textelor de vrăjitorii babiloniene ale lui Surpu, prescripțiilor egiptene din «canta morților», sau Pentalogului budist⁷.

În înșirarea normelor din Decalog se observă o ordine logică, de la exterior spre interior, de la cele mai grave la cele mai puși grave, fiind interzise toate păcatele. Dealtfel aceste norme sînt expuse și în raport cu importanța persoanelor față de care se săvîrșește păcatul. Păcatele săvîrșite contra părinților sînt mai mari decît cele săvîrșite față de ceilalți oameni. Sînt înșirate apoi celelalte păcate: omorul, tulburarea vieții familiale și sociale prin desfrîu, călcarea prin abuz a proprietății și mîrturia mincincasă asupra aproapelui, încheindu-se cu păcatele săvîrșite în cuget⁸.

Tot Decalogul se poate reduce la două mari porunci din Lege: a) îndatoririle față de Dumnezeu concretizate prin porunca: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta» (Deut. VI, 5); b) îndatoririle față de aproapele redată prin porunca: «...să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși...» (Lev. XIX, 18)⁹.

4. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 606.

5. Ed. König, *Theologie des Alten Testament*, Stuttgart, 1923, p. 258—259.

6. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 607.

7. P. Heinisch, *op. cit.*, p. 268.

8. Otto Schilling, *Lehrbuch der Moratheologie*, München, 1928, p. 111—112; Ed. König, *op. cit.*, p. 259—260.

9. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *op. cit.*, p. 607.

Înaltele concepții de viață religioasă, morală și socială izvorite din cele zece porunci, au făcut din Decalog o capodoperă a vremii de atunci. El a supraviețuit luturilor evenimentelor istorice, fiind mereu actual. Considerat drept «o colecție a principiilor fundamentale ale religiei israelite»¹⁰, Decalogul și-a îndeplinit rolul îndrumător în formarea caracterului religios, moral și social al omului, promovind idei înalte, umanitare, ca: dreptatea, egalitatea, pacea și buna înțelegere între oameni.

Legislația mozaică a fost și este un mijloc permanent de instruire și educare religioasă pentru că poruncile Decalogului nu pot fi înlocuite sau desființate. În același timp, această legislație a avut și un rol de pregătire în planul divin de mântuire a omenirii.

II. Pregătirea poporului evreu în vederea împlinirii făgăduințelor divine pentru mântuire

1. *Legea mozaică ca îndrumător spre Hristos.* — Vechiul Testament cuprinde revelația primară împărtășită poporului evreu, care pregătește sublîmă revelație și mîntuirea omenirii, realizată de Iisus Hristos în Noul Testament.

Activitatea mîntuitoare a Bisericii se întemeiază pe realitatea supranaturală a religiei Vechiului Testament. Pe realitatea existenței în lume a păcatului se fundamentează necesitatea mîntuirii și a Mîntuitorului. Pe universalitatea păcatului, despre care se istorisește în *Facere*, se reazemă universalitatea mîntuirii prin Mesia.

Religia Vechiului Testament descoperită primilor oameni, a fost încredințată spre păstrarea poporului evreu și ridicată apoi de Iisus Hristos la culmea perfecțiunii¹¹.

Sinagoga veche a încheiat Vechiul Testament înainte de venirea Mîntuitorului. Pentru primii creștini, însă, Vechiul Testament mai avea de primit sensul său final prin evenimentul eshatologic al mîntuirii, promis în Vechiul Testament, fiind pentru comunitatea creștină primară singura carte sfîntă.

Legea veche și-a îndeplinit rolul său ca îndrumător spre Hristos, deoarece, prin învățăturile sale, cuprinde adevărata idee despre un Dumnezeu unic. Ea a avut instituții prin care nădejdea în venirea lui Iisus Hristos s-a păstrat, s-a cultivat și s-a întărit¹².

Preceptele Decalogului au inspirat poporului evreu o viață morală superioară, pregătitoare spre morala creștină. Revelația descoperită în Vechiul Testament, prin Legea mozaică, prin profețiile mesianice și prin trăirea nădejzii în Iisus Hristos, a trezit în sufletele credincioșilor dorul către mîntuire. Pentru dreptii Vechiului Testament, Noul Testament era virtual prezent; ei intrau în regimul harului și trăiau, prin anticipare, într-un mod imperfect, dar real, roadele harului¹³.

Legea veche și-a împlinit rolul de îndrumător spre Hristos și a condus poporul evreu spre mîntuire. «Cele ce au fost anunțate odinioară prin Moise celor vechi, constituie primele elemente ale Cuvîntului lui Dumnezeu», zice Sfîntul Cîril al Alexandriei. «Dacă, noi respingem acest pedagog, cine ne va conduce la taina lui Hristos? Și dacă noi refuzăm să luăm cunoștință de aceste prime elemente ale cuvîntelor lui

10. Joh. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*, Giessen, 1932, p. 7.

11. I. Popescu-Mălăești, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, București, 1932, p. 72.

12. Pr. Prof. Dr. Vladimir Prelipceanu și Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 1-2, p. 33.

13. *Ibidem*, p. 35.

Dumnezeu, cum și prin ce mijloc vom ajunge scopul? În adevăr, după Scripturi, Hristos nu este El plenitudinea Legii și a profețiilor?»¹⁴.

Adeesea în scrierile sale, Sfântul Kiril al Alexandriei accentuează ideea că Vechiul Testament ca Lege, păstrează o valoare îndrumătoare permanentă. «Legea lui Moise nu-i întru totul inutilă și fără rost: cu toate că ea ne-a condus spre bine într-un mod imperfect, ea rămâne totuși un pedagog pentru noi spre a ne instrui în purtarea evanghelică; aducându-ne prin enigme și simboluri, imaginea adevăratei pietăți, ea imprimă în oarecare chip în mințile noastre umbra despre ceea ce am fost învățați prin Hristos. Astfel, sințem datori de a păstra stămă Legii Vechi, cu condiția în orice caz de a nu o separa de Hristos care-i conferă sensul ei adânc»¹⁵.

Vechiul Testament prin prefigurările sale vorbește fără încetare de Iisus Hristos. Descoperirea făcută poporului evreu n-a fost deplină, dar învățătura divină descoperită în mod treptat omenirii, nu trebuie judecată în raport cu perfecțiunea veșnic aceeași a lui Dumnezeu, ci cu dezvoltarea gradată pentru credincioși, dându-le o regulă de viață. Și aceasta în două feluri. În primul rând, El se adaptează mentalității poporului evreu, popor pe care Dumnezeu l-a ales pentru a intra în legătură cu El. Acest popor are o cultură și o civilizație anumită. Dumnezeu respectă aceste caracteristici la darea Legii. Dumnezeu ține seama și de dezvoltarea morală a poporului evreu menajându-i etapele de dezvoltare și tolerându-i unele moduri imperfecte de a practica legea morală¹⁶.

Cu toate acestea, Legea mozaică, judecată în raport cu poporul căruia a fost dată și cu timpul când a fost instituită, apare pe deplin corespunzătoare scopului ca îndrumător spre Hristos și potrivită poporului evreu. Chiar și pentru noi, care trăim după întruparea și activitatea pămîntească a lui Iisus Hristos, Vechiul Testament, ca istorie și ca lege își păstrează valoarea pedagogică, deoarece, luminat prin împlinirea sa istorică, el rămîne mereu martorul Cuvîntului întrupat¹⁷.

Pentru venirea Mîntuitorului era necesară o pregătire. Trebuia păstrată credința cea adevărată și toate acestea s-au făcut prin legislația mozaică și anumite instituții cu caracter religios și moral-social.

a) *Instituțiile religioase*. — Toate instituțiile Vechiului Testament au fost rînduite de Dumnezeu cu scopul de a pregăti poporul evreu pentru venirea lui Mesia. Cultul Vechiului Testament, în centrul căruia stau jertfele, a pregătit cultul creștinismului.

În Vechiul Testament avem o mulțime de acțiuni externe prin care poporul evreu și-a manifestat pietatea și religiozitatea față de Dumnezeu, acțiuni care au ținut trează conștiința acestui popor în vederea venirii Mîntuitorului. Ideea mesianică și cultul au avut un mare sprijin în jertfe.

Odată cu apariția fenomenului religios, a apărut și ideea de jertfă. Pînă la păcatul original, omul a adus ca jertfă lui Dumnezeu numai partea internă, ascultarea; după păcat, acesta devenind mai mult trupesc, natura jertfei se schimbă.

Moise, din porunca lui Dumnezeu, a organizat cultul mozaic (Ieș. XXV, 8), instituind și o lege a jertfelor, care prin semnificația ei morală, simbolică și tipică nu a avut egal în alte religii. Prin jertfele instituite în Vechiul Testament Dumnezeu a

14. P. G. CXL, A. 15. P. G. LXXIV, 160.

16. Pr. Prof. Dr. Vladimir Prellpeanu, *Adaptarea divină la condițiile omenești în lucrarea inspirăției divine, după învățătura Sfîntului Ioan Hrisostom, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 3-4, p. 406.*

17. I. Popescu-Mălăiești, *op. cit.*, p. 75.

voit să țină poporul lui Israel departe de păgânism, arătându-i în mod simbolic și lipic acțiunile prin care poate ajunge la mîntuire.

Ideea despre curăția internă a fost în centrul concepției despre jertfe (Lev. XVII, 11) exteriorizată prin cele aduse pentru iertarea păcatelor și îndreptarea sacrificatorului.

Toți profeții mari și mici au arătat poporului evreu superioritatea jertfelor interne: «ascultarea este mai bună decît jertfa și supunerea mai bună decît grăsimea berbecilor» (I Regi, XV, 22)¹⁸.

Profeții Vechiului Testament se străduiesc să arate poporului evreu că jertfele externe n-au valoare fără a fi însoțite de sentimente interne: dragostea față de Dumnezeu și aproapele (Miheia VI, 8), mila și îndurarea (Osea VI, 6), dreptatea și fapta bună (Prov. XXI, 3; Isaia I, 17). Numai aceste acte vizibile însoțite de sentimentele interne pot aduce mîntuirea, deoarece prin ele Dumnezeu împărtășește harul Său celor credincioși.

Jertfele Vechiului Testament au avut un rol pregătitor, prefigurînd jertfa din Noul Testament și în această măsură au împărtășit harul sfinților. Fiecare evreu, cînd aducea jertfă, primea harul în urma credinței și speranței lui în viitorul Mesia¹⁹.

Nu jertfa, ci sentimentele și credința celui ce jertfește aduc harul și pot mijloci pentru el la Dumnezeu. De aceea jertfele Vechiului Testament sînt simbolul sentimentelor pozitive de adorare, cerere, mulțumire, supunere și căință, pe care sacrificatorul le împreună cu jertfa externă, în fața lui Dumnezeu. Ele sînt tipul celor viitoare și după cum simbolul rezultă din ritual, tipul rezultă din împlinirea desăvîrșită a jertfelor în creștinism.

Sfîntul Apostol Pavel afirmă că prin sînge de tauri și țapi nu se curătesc păcatele (Evrei X, 4), dar de aici nu rezultă că jertfele Vechiului Testament și-au ajuns scopul instituirii lor. Ele au întărit și sporit credința și speranța în venirea Mîntuitorului²⁰. Dumnezeu prin Moise a stabilit legea jertfelor pentru două motive: a) Ca poporul ales să nu uite că poartă păcatul în ființa lui; b) Ca în mod profetic acest popor să știe că cei ce cred și au speranța în jertfa de pe cruce a Mîntuitorului Iisus Hristos s-au curățit de păcatele lor și s-au unit cu Dumnezeu²¹. Sublimitatea concepției cu privire la jertfe o subliniază mai ales profeții. O serie de îndemnuri care străbat scrisul lor probează că numai jertfele externe singure nu aduc mîntuirea. Ele dobîndesc valabilitate numai atunci cînd sînt însoțite de căință. Cînd nu este posibilă jertfa, o rugăciune pornită dintr-o inimă umilă și smerită valorează mai mult decît toate jertfele²².

Mîntuitorul Iisus Hristos, venind să desăvîrșească Legea veche (Matei V, 17—19), a arătat valoarea morală a jertfelor, cerînd celui ce aduce darul său la altar, să se apropie cu inima curată, să se impace cu fratele său și apoi să aducă darul la altar (Matei V, 23—24). Mîntuitorul arată în acest fel că nu este mulțumit cu împlinirea Legii așa cum o practicau evreii, care îndeplineau preceptele cultice fără a le însoți de curăția lăuntrică²³.

18. Pr. Prof. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941, p. 12—13.

19. Idem, *Invățăturii moral-sociale în Proverbele lui Solomon*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 1—2, p. 13. 20. Idem, *Sacrificiile...*, p. 490. 21. *Ibidem*, p. 493.

22. Pr. Prof. Nicolae Neaga, «*N-am venit să stric Legea*» I, Sibiu, 1940, p. 40.

23. Pr. Prof. Gh. I. Ghia, *Atitudinea Mîntuitorului față de Legea Vechiului Testament*, Craiova, 1929, p. 14 și 25.

Valoarea religioasă și morală a jertfelor Vechiului Testament este relativă. Numai jertfa Noului Legământ este perfectă fiind adusă de însuși Fiul lui Dumnezeu, având astfel o valoare unică și definitivă. Dar instituțiile religioase din Vechiul Testament aveau un caracter temporar, de pregătire. Abolirea lor s-a făcut după împlinirea rosturilor pentru care au fost rinduite. Pentru iudei, aceste instituții au încetat odată cu distrugerea templului din Ierusalim, la anul 70 d. Hr. Pentru creștini, jertfele mozaice au încetat odată cu moartea Mântuitorului, care reprezintă jertfa deplină și perfectă potrivit celor proorocite despre «Robul Domnului», care-și va da viața ca jertfă pentru răscumpărarea tuturor (Isaia LIII).

Sfântul Apostol Pavel nu consideră jertfa ca ceva rău, iar ca evreu împlinește Legea (Fapte XXI, 26; XXV, 8; XXVIII, 17). El nu a pretins însă impunerea acestei Legi creștinilor, deoarece ea a fost abrogată prin jertfa Mântuitorului²⁴, ceea ce înseamnă că jertfele Vechiului Testament nu au avut numai un caracter simbolic, ci și unul tipic prin a prefigura jertfa lui Iisus Hristos.

Pe lângă jertfe, și alte instituții religioase din Vechiul Testament au avut caracter tipologic. Astfel, circumciziunea a fost semnul prin care poporul evreu ca urmaș al patriarhilor este poporul ales, poporul lui Dumnezeu. Ca și alte instituții religioase, și circumciziunea a avut un caracter prefigurativ, fiind tipul botezului, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: «Tot în El ați fost tăiați împrejur, cu tăiere împrejur nefăcută de mină, prin dezbrăcarea de trupul păcatelor cărnii, întru tăierea împrejur a lui Hristos» (Colos. II, 11).

După cum circumciziunea oferea credinciosului dreptul de a participa la toate binecuvântările și făgăduințele legământului, așa și botezul prefigurat prin circumciziune ne face fii și moștenitori ai împărăției cerului și părtași la toate darurile Bisericii creștine²⁵.

Și prin alte instituții religioase ale Vechiului Testament ca rugăciunea, binecuvântarea, jurământul, votul etc., instituite prin legislația mozaică, s-a urmărit păstrarea și cultivarea credinței în Mesia cel prezis de profeți.

Putem spune că aproape toate instituțiile religioase ale Vechiului Testament au pregătit calea venirii lui Mesia. Prin jertfele Vechiului Testament s-a pregătit, atât religios cît și moral, drumul spre Golgota, spre jertfa desăvîrșirii și a mîntuirii tuturor.

b) *Instituțiile moral-sociale în Biblie.* — Citind cu atenție cărțile Vechiului Testament ne dăm seama că Legea lui Moise și cuvîntările profeților se ocupă în primul rînd cu problemele religios-morale, principala și esențiala lor misiune. Ei vîd desfășurarea vieții întregi, atât a celei individuale cît și a celei sociale, prin prismă religioasă. Deci activitatea religioasă a lui Moise și a profeților este în același timp și socială. Numai din timpul lui Moise se poate vorbi de un stat israelit încheșat și organizat pe baza unor legi inspirate. Toată legislația mozaică este pusă în serviciul ocrotirii demnității omenești. Dumnezeu a stabilit legătura cu poporul Său, conducîndu-l ca un părinte bun spre țelurile sale. O stare socială bună a poporului ales, într-o comunitate religioasă bine încheșată, avea drept scop să creeze poporului evreu condițiile favorabile pentru împlinirea misiunii sale.

24. Pr. Prof. Vladimir Prelepceanu, *Viața religios-morală după concepția Vechiului Testament*, în «Mitropolia Olteniei». XIV (1962), nr. 5—6, p. 279.

25. Dr. Vasile Tarnavschii, *Arheologia biblică*, 1930, p. 582.

Legislația mozaică a urmărit crearea unui organism social unitar și indestructibil, bazat pe raporturi de dreptate, de frățietate și de dragoste reciprocă între membrii comunității²⁶.

Pentru poporul ales, Dumnezeu a instituit diferite zile de sărbătoare în aminarea unor binefaceri însemnate precum și pentru a obliga poporul evreu la respectarea cultului, a repausului și a religiei celei adevărate, deoarece în adunările din sărbători se citea și se explica Legea mozaică. Sărbătorile evreilor se pot împărți în trei grupe: a) Sărbători care se referă la odihnă (sabatul, anul sabatic, anul jubiliar); b) Sărbători anuale, care stau în legătură cu istoria poporului evreu și cu cultivarea pământului (Paștile, Cincizecimea, Sărbătoarea corturilor); c) Sărbători care se referă la sfințirea zilei (Ziua Împăcării)²⁷.

Sabatul este sărbătorirea zilei a șaptea, sfințită de Dumnezeu încă de la facerea lumii (Facere II, 2—3). Potrivit acestei porunci, sabatul trebuia serbat altfel pentru repausul trupesc cât și pentru lauda lui Dumnezeu. Prin această sărbătoare, Legea veche poartă de grijă nu numai pentru stăpîn, ci și pentru robi și chiar pentru animale. Toți trebuie să se odihnească după șase zile de muncă. O asemenea idee umanitară, care să poarte grijă de om și de animale nu se găsește în nici o altă religie veche²⁸. Nu numai oamenii și animalele aveau să beneficieze de odihnă pentru recuperarea forțelor, ci și pământul avea nevoie de odihnă. Odihna pământului avea să vină după șase ani, al șaptelea fiind anul sabatic. Acest an începea în luna a șaptea (Tișri), cînd roadele erau culese și urma să înceapă semănăturile de toamnă pentru noul an (Lev. XXV, 1—7). Tot ceea ce producea pământul de la sine în acest an trebuia lăsat pentru folosul săracilor, străinilor și animalelor. Legea prevedea și iertarea datoriilor celor ce se împrumutaseră (Deut. XV, 1; XXXI, 10), de aici numirea de «șenat hașșemita» (anul iertării). După părerea unor cercetători, datoriile nu se ștergeau total, ci se amîneau pînă în anii următori celui sabatic²⁹. Chiar așa sînd lucrurile, caracterul filantropic și umanitar al legislației mozaice, față de celelalte legislații din antichitate, este superior și impresionant. O altă instituție socială a Vechiului Testament, care se ocupă de soarta celor mulți, într-un grad nebănuit în lumea veche, este anul jubiliar. Acest an urma după 7 ani sabatici, adică după 49 de ani, al cincizecilea fiind anul jubiliar. El începea în ziua a zecea a lunii a șaptea a anului 49 adică din ziua de «iom kipur» (ziua împăcării). Ca și în anul sabatic, în anul jubiliar, munca cîmpului înceta, oamenii, vitele și sclavii se odihneau. Anul jubiliar sugera poporului, în gradul cel mai înalt, ideea despre aceeași origine și chemare, despre egalitatea tuturor înaintea lui Dumnezeu și sporea dragostea față de aproapele³⁰.

Preceptele Vechiului Testament cu privire la Sabat, anul sabatic și anul jubiliar sînt așa de înalte și sublime pentru timpurile cînd au fost promulgate, încît ele nu pot fi opera minții omenești, ci trebuie să-și aibe originea în bunătatea lui Dumnezeu³¹.

Sărbătorile anuale: Paștile, Cincizecimea și Sărbătoarea corturilor, pe lîngă rostul lor principal religios, aveau și unul moral-social.

26. Pr. Prof. Vladimir Prelipeanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 56.

27. Dr. Vasile Tarnavski, *op. cit.*, p. 606.

28. Pr. Dr. Atanasie Negoiță, *Sabatul Vechiului Testament*, București, 1935, p. 32.

29. Idem, *Instituțiile sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 9—10, p. 570—571.

30. Pr. Prof. Vladimir Prelipeanu, *Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament*, Iași, 1946, p. 8.

31. F. Buhl, *La société israélite d'après l'Ancien Testament*, Paris, 1904, p. 179.

Am amintit pe scurt cele mai importante instituții sau orînduiri moral-sociale ale Vechiului Testament, care au avut un rol important în formarea și educarea popoului evreu. Rolul acestor instituții a fost de îndrumător, de a conduce pe Israel spre țelurile sale.

În cultul său și în așezămintele sale, Legea Veche a avut prototipuri ale cultului și ale Bisericii Legii noi; mai ales jertfele Vechiului Testament au constituit prototipul jertfei supreme adusă pe cruce pe Golgota, repetată în jertfa euharistică.

c) *Evenimente și persoane cu aspect tipologic.* — Valoarea îndrumătoare a Vechiului Testament se arată, mai ales, în caracterul tipologic al acestuia prin excelență. Anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament, în afară de semnificația lor proprie, prefigurează un alt caracter superior. În afară de însemnătatea lor proprie, ele sînt imaginile unor realități și întîmplări viitoare. Autorii Noului Testament vorbesc despre un sens tipic al relațiilor vechi-testamentare. Între evenimentul ieșirii popoului evreu din robia egipteană și faptul creștinării corintenilor, Sfîntul Apostol Pavel vede o strînsă legătură. După cum în timpul acestei ieșiri, Dumnezeu a împărțășit lui Israel harul Său, tot așa El a împărțășit corintenilor un har deosebit, Apostolul își exprimă teama că corintenii ar putea cădea din har așa cum au căzut mulți evrei prin refuzarea harului (I Cor. X, 10—12). În Romani V, 14, Apostolul numește pe Adam τύπος al Celui care va veni, adică al lui Hristos. Cuvîntul τύπος derivă de la verbul τύπτειν = a tăia, a sculpta. Tipul este un obiect de însemnare transcendentă care indică viitorul, prefigurează ceva ce se va realiza în viitor, așadar nu e numai simbol ci și icoană prefigurată, încît se numește și simbol profetic. După autorii Noului Testament, Vechiul Testament, cu evenimentele, instituțiile, obiectele și ființele sale, este modelul, schițarea încă neperfectă a operei admirabile, realizată de Dumnezeu în Noul Testament ³².

Evenimentele Vechiului Testament se împlinesc în Noul Testament în sensul că, ceea ce ele au pregătit, s-a realizat. Întregul Vechi Testament prefigurează, așadar, Noul Testament în întregime. Cele mai importante evenimente din istoria lui Israel care prefigurează realități superioare din Noul Testament sînt: exodul, legămîntul de pe muntele Sinai, intrarea în Țara Făgăduinței. Exodul evocă, profetic, «trecerea» lui Iisus din această lume la Părintele Său cereșc (Ioan XIII, 1), trecerea creștinilor din lumea păcatului la viața în Hristos, prin botez (I Cor. X, 1—2).

Legămîntul sinaitic este tipul Noului Legămînt, încheiat de Dumnezeu prin jertfa Mîntuitorului pe cruce. Intrarea în Țara Făgăduinței prefigurează intrarea credincioșilor Legii Noi în patria cerească. Poporul lui Israel prefigurează poporul lui Dumnezeu din împărăția harului. Ierusalimul și templul din Ierusalim simbolizează Biserica creștină, iar potopul este tipul Botezului creștin ³³.

După cum jertfele singeroase din Vechiul Testament au fost tipul și umbra jertfei singeroase de pe cruce, așa și jertfele nesingeroase au fost tipul și umbra jertfei nesingeroase, Sfînta Euharistie, instituită de Mîntuitorul la Cina cea de Taină.

Raportul ce există între jertfa singeroasă și cea nesingeroasă din Noul Testament, îl găsim exprimat în mod ascuns și tainic în Legea mozaică, în cele două mari categorii de jertfe, singeroase și nesingeroase. Cina sacrificială de la jertfele nesin-

32. Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 36.

33. *Ibidem*, p. 37.

geroase ale Vechiului Testament, a preînchipuit împărtășirea cu trupul și sîngele lui Iisus Hristos din Sfînta Euharistie³⁴.

Anumite persoane din Vechiul Testament ca Moise, Iosua, David, Solomon și alții L-au prefigurat pe Mîntuitorul Hristos, prin rolul lor la realizarea operei divine. Alte persoane preînchipuie aspectul smereniei lui Iisus: dreptii care au suferit pentru credință și dreptate: Abel (Evrei XII, 24), Isaac pe rug (Evrei XI, 17), profetul Ieremia. Iona prefigurează pe Hristos înviat din morți. Mielul pascal și șarpele de aramă de asemenea prefigurează pe Iisus jertfit pe cruce pentru mîntuirea neamului omenesc³⁵.

Recunoașterea tipurilor Vechiului Testament nu este o speculație lipsită de fundament real; ea corespunde credinței că același Dumnezeu care s-a descoperit în Hristos, a intervenit în istoria poporului Legămîntului Vechiului Testament, încît noi avem a face acolo cu o vorbire a lui Dumnezeu cu cei vechi prin profeti, iar aici prin Hristos (Evrei I, 1—2).

2. *Ideea mesianică.* — Ideea mesianică a luat naștere odată cu căderea în păcat a primilor oameni. Astfel, începînd cu primele pagini ale cărții Facerea (III, 15) și pînă la Sfîntul Ioan Botezătorul, făgăduința venirii Mîntuitorului străbate ca un fir roșu întreaga istorie a poporului iudeu pînă cînd Mesia se arată lumii ca Fiu al lui Dumnezeu. Ideea mesianică leagă laolaltă cele două testamente³⁶.

Biografia Mîntuitorului se poate reconstitui nu numai după relatările evangheliștilor, ci și din scrierile profetilor care, inspirați de Duhul Sfînt, au indicat: locul nașterii lui Hristos (Miheia V, 1—2); timpul nașterii lui (Daniel IX, 24—27); nașterea din fecioară (Isaia VII, 14); moartea (Psalmul LXXXVIII, XC, CI, 25); învierea Sa (Psalmul XV, 10), a doua venire (Psalmul XLIX, 3—6) etc.

Deci Vechiul Testament este prima expresie a revelației scrise și izvorul tuturor învățăturilor dumnezeiești pe care nu numai că le anticipează, dar și contribuie la înțelegerea și realizarea lor³⁷. Mesianismul nu este propriu numai Vechiului Testament; idei mesianice găsim și în literatura religioasă sau profană a multor popoare antice, însă cele mai vechi profetii mesianice le aflăm în Vechiul Testament, profetii care s-au realizat pe deplin în Noul Testament³⁸.

Vechiul Testament prin prefigurările sale vorbește fără încetare despre Iisus Hristos. Venirea lui Hristos a însemnat sfîrșitul cronologic al scrierii cărților Vechiului Testament, dînd pregătirii pentru mîntuire sensul ei definitiv și explicîndu-i semnificația hristologică. Odată cu împlinirea profetiilor s-a dat la iveală adevăratul sens al Vechiului Testament, de îndrumător spre Hristos³⁹.

Din acest punct de vedere putem spune că Vechiul Testament este pentru Noul Testament, ceea ce este rădăcina pentru floare. Ambele testamente formează în unitatea lor organică Sfînta Scriptură, căci fără Vechiul n-ar exista Noul.

3. *Vechiul Testament în cultul ortodox și în iconografia creștină.* — Biserica Ortodoxă păstrează fidel tradiția celor zece secole primare, acordînd o mare importanță atît Noului cît și Vechiului Testament.

34. Pr. Prof. Mircea Chialda, *Sacrificiile...* p. 282.

35. Pr. Prof. Vladimir Preilpeanu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 38.

36. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 3—4.

37. I. Popescu-Mălăești, *op. cit.*, p. 62.

38. Pr. Prof. Nicolae Neaga, «*N-am venit...*» p. 83—84.

39. Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrarea celor mai bune principii și metode de exegeză biblică*, în «*Studii Teologice*», IV (1952), nr. 1—2, p. 114.

Vechiul Testament, ca parte integrantă a Sfintei Scripturi, este folosit atât în cărțile de cult, cât și în rugăciunile și imnele bisericesti. Cele șapte laude ale Bisericii Ortodoxe, sînt alcătuite, în primul rînd, din psalmi. În timpul anului bisericesc Psaltirea se citește în întregime, împărțită fiind în acest scop în cele 20 de oantisme⁴⁰. La sărbătorile mari la diferite ocazii importante se citesc un număr de pericope din Vechiul Testament, denumite paremii : texte alese din diferite cărți, după importanța momentului, care se comemorează⁴¹. În cîntările liturgice (condace, tropare și stihuri) se face aluzie la texte și locuri din Vechiul Testament. Sfintele Taine : Botezul, Maslul și altele, folosesc din belșug citirea psalmilor, rugăciuni și binecuvîntări, întocmite după pilda celor din Vechiul Testament. Unele datini în legătură cu ideea de purificare, sînt adoptate din practica Vechiului Testament ; femeia după naștere se consideră în stare de ne-curăție timp de 40 de zile. După cele 40 de zile se face și îmbisericearea pruncului. Această datină își are temeiul în Legea veche (Lev. XII, 2—8), prescripție îndeplinită și de Sfînta Fecioară Maria⁴². De asemenea, slujba înmormîntării este împlinită în mare măsură cu elemente din Vechiul Testament. Tămia, untdelemnul, luminările, prin simbolismul lor, își păstrează întrebuintărea și în cultul Bisericii noastre, așa cum au fost folosite și în cultul Vechiului Testament (Psalmul CXL, 2 ; Ieș. XXX, 7 ; Lev. II, 2).

În trecutul nostru istoric, pictura religioasă a fost cultivată cu multă rîvnă și cheltuială prin zugrăvirea pereților bisericilor cu scene și chipuri din Sfînta Scriptură, mai ales din Vechiul Testament. După reguli bine stabilite, ținînd seama de caracterul lor îndrumător, principalele momente ale Vechiului Testament au fost astfel înfățișate, ca să se imprime în mintea credincioșilor modul cum Pronia divină a rînduit pregătirea omenirii pentru venirea Mîntuitorului⁴³.

Bisericile noastre, ca locașuri de închinare, cu picturile lor în frescă, creează o atmosferă caldă de reculegere și deșteaptă în credincioși sentimente de evlavie și de trăire intensă a credinței în Dumnezeu⁴⁴.

În afară de figuri de îngeri, în chip omenesc, persoane ale Vechiului Testament sînt înfățișate în raportul lor mai depărtat sau mai apropiat de evenimentul culminant al istoriei revelației divine, venirea Mîntuitorului⁴⁵.

Atît persoanele, cit și scenele biblice, zugrăvite pe pereții bisericilor, arată într-o formă intuitivă rostul Vechiului Testament ca îndrumător spre Hristos, ca mijloc de înțelegere mai adîncă a întrupării lui Hristos și de sporire a credinței.

*

Din cele înfățișate mai sus rezultă că potrivit planului iconomiei divine, istoria mîntuirii se împarte în două mari etape : etapa de pregătire Vechiul Testament, și etapa de împlinire care corespunde cu descoperirea adusă de însuși Mîntuitorul Iisus Hristos.

40. Pr. T. Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940, p. 15.

41. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 617 ; Pr. Prof. Nicolae Neaga, «*N-am venit...*», p. 100.

42. Pr. Prof. Vladimir Prelpeanu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 40.

43. *Ibidem*, p. 41

44. Pr. Prof. Nicolae Neaga, «*N-am venit...*», p. 153.

45. Pr. Prof. Vladimir Prelpeanu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 42.

Ca «indrumător spre Hristos» Vechiul Testament a avut rolul să păstreze credința cea adevărată și făgăduințele făcute de Dumnezeu prin proorocii Săi în vederea venirii lui Mesia. Legea mozaică a fost dată de Dumnezeu poporului ales ca prin instituțiile ei religioas-morale și economice-sociale să promoveze credința în unicul și adevăratul Dumnezeu și să îndrume acest popor spre o viață morală superioară. Prin rînduielele din cultul mozaic, în special prin jertfele singeroase și nesingeroase ca și prin sărbătorile instituite, poporul ales a fost îndrumat pe calea pregătirii spre mîntuire, arătîndu-i-se, prin caracterul simbolic și tipic al acestor acțiuni, calea de urmat spre a ajunge la mîntuire.

În același timp prin anumite instituții cu caracter religioas-moral dar și social (sabat, anul sabatic, anul jubiliar), Legea mozaică a urmărit să promoveze în sînul poporului evreu însușirea și practica unor virtuți care să-i asigure unitatea religioasă și națională călăuzindu-l spre înfăptuirea unor raporturi sociale, care să ducă la împlinirea poruncii supreme de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele său.

Făgăduințele descoperite de Dumnezeu în vederea venirii unui mîntuitor, începînd de la Avraam și pînă la ultimul prooroc al Vechiului Testament, au avut nu numai rolul să țină trează nădejdea în vederea mîntuirii, ci, în același timp, să arate toate datele necesare în vederea recunoașterii că Iisus Hristos este cu adevărat Mesia, cel prezis.

Datorită caracterului său de îndrumător spre Hristos, Vechiul Testament alcătuiește cu Noul Testament o unitate organică, unitate evidențiată prin folosirea în cultul creștin a anumitor părți din cărțile sfinte ale evreilor (paremii) prin unele cîntări liturgice al căror text este luat din aceste cărți, precum și prin folosirea în pictura bisericească creștină a anumitor scene și persoane biblice din Vechiul Testament.

Instituțiile, evenimentele și persoanele din perioada de pregătire pentru mîntuire, care au avut un caracter tipologic, îndeplătesc pe deplin valoarea deosebită a Vechiului Testament, suportul care stă la temelia descoperirii adusă de Iisus Hristos, prin care s-a realizat împlinirea celor făgăduite.



DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

In memoriam: PROFESORUL ȘERBAN IONESCU

Printre cei care au muncit cu deosebită râvnă și stăruință în slujba învățămîntului teologic al bisericii noastre, se numără și profesorul Șerban Ionescu, care a funcționat efectiv, timp de 20 de ani ca profesor de teologie morală la Facultatea de teologie din București.

Șerban Ionescu s-a născut la 19 iunie 1887, în satul Cernătești din județul Buzău, Descindea dintr-o familie preoțească. Tatăl său, preotul Ioan Ionescu, a avut cinci copii: Gheorghe și Ioan, care au ajuns preoți și profesori în orașul Buzău, cu o cultură teologică destul de ridicată, Magdalena, absolventă a Școalei de menaj, Ana, învățătoare și Șerban. Șerban era al patrulea copil. Avînd pe tatăl său preot și pe frații mai mari teologi și preoți, iar pe sora învățătoare, Șerban a avut ajutoare și pilde vrednice, precum și un mediu familial prielnic pentru pregătirea sa. Dovedește o grijă deosebită pentru pregătirea copilului Șerban faptul că a fost dat să absolvească școala primară în 1899 nu în satul natal, ci la o școală din orașul Buzău.

Urmarea cursurilor Seminarului Veniamin Costache din Iași, fiind tot timpul bursier, cursuri pe care le-a absolvit în anul 1906, cînd a luat și diploma, obținerea diplomei de învățător și apoi a diplomei de bacalaureat în secția clasică la liceul «Sfîntul Sava» din București, toate acestea arală pe tînărul sirguitor și inimos și în același timp cu grijă de a-și croi pe viitor libertatea de a-și alege nestingherit drumul pe care-l va voi.

Dar cu toate că i se ofereau și alte posibilități, nu se abate de la drumul pe care a pornit încă din casa părintească, ci urmează cursurile Facultății de teologie din București, dovedind chemare și tragere de inimă pentru a sluji Biserica.

După obținerea licenței în teologie în 1911, pleacă în octombrie, în același an, cu o bursă în Germania, la Leipzig. Aici a urmat cursurile de filozofie, timp de șase semestre, ca aproape toți teologii români ce studiau pe atunci în Germania.

A avut ca profesori pe: W. Wundt, Volkelt, Paul Barth, Spranger, Bücher și Stieda. A frecventat patru semestre la seminarul de filozofie, două semestre la seminariile filozofico-pedagogice și un semestru la seminarul de Economie politică.

Și-a trecut doctoratul în filozofie cu lucrarea: *Fouillées Verhältnis zu Kant* — Weida I. Th. Leipzig — 1915, 109 pagini — în secția Istoria filozofiei, avînd recenzenti pe profesorii P. Barth și Volkelt.

Intors în țară, urmează cursurile Școalei de ofițeri de rezervă, la arma infanteriei, și participă cu gradul de locotenent la războiul din 1916—1918. Și-a făcut pe deplin datoria și în război, conferindu-i-se importante distincții.

După război a funcționat ca profesor de limba germană la Seminarul Episcopul Kesarie din Buzău. În 1920, obține doctoratul în teologie la Facultatea de teologie din București. În urma examenului de abilitare, trecut în februarie 1922, e numit docent pe lângă catedra de Teologie morală, în 1922/1923 funcționând concomitent și ca profesor de limba germană la Seminarul Central din București.

Inițiindu-se o conferință de Filozofie morală, Șerban Ionescu este numit suplinitor al acestei conferințe pe 1 noiembrie 1923, iar la 1 ianuarie 1927, este definitivat în acest post.

Preotul Const. Nazarie, titularul catedrei de Teologie morală de la Facultatea de teologie din București, fiind bolnav, Șerban Ionescu suplinește această catedră în 1925/1926. În 1927, devenind vacantă prin decesul profesorului Pr. Const. Nazarie, survenit la 1 martie 1927, Șerban Ionescu o ocupă și devine titular după trei ani (în 1930), potrivit legilor în vigoare.

Ca profesor Șerban Ionescu s-a străduit să-și onoreze catedra. Izbutea să facă prelegeri la nivel academic, documentate, însuflețite și atrăgătoare.

Inzestrat cu un optimism robust, totdeauna bine dispus, a reușit să câștige sufletul studenților și să-i facă să poarte interes pentru disciplina pe care o predă. Îndeosebi în orele de seminar, în care se puneau și se discuteau liber problemele mai importante ale disciplinei, profesorul Șerban Ionescu dădea prilej studenților să-și verifice și desăvârșească puterile și pregătirea, stimulându-i, ajutându-i și încurajându-i în munca lor. În relațiile cu studenții teologi, a știut să creeze și să întrețină o atmosferă de dragoste și stimă reciprocă.

Misluit de rivă pentru slujirea cât mai devotată a idealului creștin, Șerban Ionescu era frământat mereu de planuri și acțiuni noi privind îmbunătățirea morală a vieții individuale și obștești. Din aceste preocupări a izvorât o rodnică activitate și pe teren practic. El a militat, intervenind personal și public ori de câte ori se arătau încercări de zdruncinare a cumpenei morale a vieții obștești. Așa, spre pildă, la 9 decembrie 1933, a luat atitudine față de conferința despre nudism a lui D. V. Barnovschi¹. De asemenea, a scris articole împotriva literaturii pornografice în revista «Munca literară», cum sînt: *Literatura ca factor de moralizare a vieții sociale* (12 aprilie 1933), *Modernismul și literatura* (sept. 1934), *Frumosul spiritual* (10 mai 1933) etc.

Încă din primii ani de după primul război mondial, împreună cu alți citiva teologi, Șerban Ionescu a înființat un cerc de studii social-creștine, cu publicația «Solidaritatea».

Profesorul Șerban Ionescu s-a ridicat și împotriva nedreptăților sociale prin conferințele: *Un aspect al parazitismului social — problema misiilor* și *Problema vînicolă și rostul ei moral social*, ca și prin nuvela *Moștenirea*².

Merită, de asemenea, menționată la loc de frunte activitatea prof. Șerban Ionescu în cadrul Mișcării ecumenice și în relațiile cu teologii ortodocși. Astfel: a) face parte din delegația care ia parte la lucrările conferinței Bisericii ortodoxe din cadrul Alianței mondiale pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică, care s-a ținut la Novi-Sad (Iugoslavia) în 1936. Pentru pregătirea acesteia, scrie un referat cu titlul: *L'Eglise, le peuple et l'État — brèves réponses pour la Conférence d'études de Herzeg-Novi*,

1. A se vedea cap. *Lupta contra nudismului* din lucrarea prof. Șerban Ionescu: *În afară de catedră*, București, 1938, p. 61—69.

2. Vezi articolul *O problemă de antropologie creștină*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6, 1936 și articolul *Răspunsul profesorului Șerban Ionescu în În afară de catedră*, p. 49.

3. În *afară de catedră*, p. 85—105.

le 1-er juillet, 1935 ; b) A luat parte ca delegat la lucrările conferinței de la Oxford a organizației «Creștinismul practic» — care a avut loc în anul 1937, în vederea căreia scrie articolul *Creștinismul și Statul* și comunicările: *Statul și Biserica în concepția ortodoxă și Church, Community and State in relation to the Economic Order*. Intr-o conferință, rezumată în articolul *Creștinismul practic și ortodoxismul*⁴, ținută la Sibiu în 1938, Șerban Ionescu face un raport asupra temelor discutate la diferite conferințe mondiale creștine și încearcă a fixa poziția Ortodoxiei. Tot în scop de informare și punere în discuție, a scris articolul *Conferința de la Edimburgh*⁵ ; c) a participat ca delegat la lucrările primului Congres al teologilor ortodocși ținut la Atena între 20 noiembrie și 6 decembrie 1936. Cu acest prilej a prezentat și publicat apoi referatul intitulat *Le christianisme et les problèmes sociaux économiques*⁶ și articolul *Les enseignements du premier Congrès des théologiens orthodoxes*⁷, publicat în revista «Le Christianisme social», Revue mensuelle și Service occuménique de Presse et d'Informations (în 1937).

Cîteva ani mai tîrziu, Șerban Ionescu a conferențiat la Facultatea de teologie din Sofia în cadrul schimbului de profesori ai celor două facultăți de teologie ortodoxă ale celor două țări surori, stabilind astfel legături pretioase pentru Facultatea și Biserica pe care le reprezenta. Aceste legături au fost reluate prin conferințele pe care le-au ținut în anul 1958 la Facultatea de teologie din Sofia : Părintele Profesor Sofron Vlad, rectorul Institutului teologic din Sibiu și părintele Profesor Gh. I. Moisescu de la Institutul teologic din București.

În toamna aceluiași an ne-au întors vizita în același scop doi profesori din Bulgaria : Ștefan Țankof și Ghiaurov.

Un alt merit al prof. Șerban Ionescu este de a fi conferențiat și inițiat organizarea conferințelor din cadrul fostei Facultăți de teologie din București conferințe care s-au publicat în volumul intitulat «Ortodoxia» (1942).

În afară de articole, conferințe și studii pe care le-a publicat în revistele : «Solidaritatea», «Biserica Ortodoxă Română», «Revista Ortodoxă», «Revista teologică» (Sibiu), «Renașterea» (Craiova), «Arhiva pentru Știința și Reforma socială» și în diferite ziare de pe vremea aceea, profesorul Șerban Ionescu a publicat, separat sau în extras, un număr de volume și broșuri, care însumează în total peste 1900 pagini.

În cele ce urmează, vom menționa cîteva din ele în ordinea apariției :

1. Prima lucrare publicată este teza pentru obținerea titlului de «doctorat în filozofie», în urma examenului pe care l-a dat la universitatea din Leipzig și care poartă titlul *Fouillée's Verhältnis zu Kant — Darstellung und Kritik* (Weida I. Th. 1915, 105 pagini). Tema aceasta privind raportul dintre filozofia marelui filozof Kant și a filozofului francez Alfred Fouillée aparține domeniului istoriei filozofiei și ca atare, nu interesează direct Teologia morală. Totuși, efortul de a confrunța gîndirea acestor doi mari filozofi este meritoriu și poate servi teologilor care vor să cunoască rezultatele gîndirii filozofice. Pentru moralisți, sînt interesante capitolele din partea a II-a și anume cele care privesc problema libertății și a imperativului categoric, precum și încheierea.

4. *In afară de catedră*, p. 242.

5. *Ibidem*, p. 255.

6. *Ibidem*, p. 191.

7. *Ibidem*, p. 215.

2. *Atitudini etico-sociale scoase din viața Sf. Ioan Hrisostom, urmată de o expunere a doctrinei sale morale*, București, Tipografia Cărilor bisericești, 1920, 79 p.

În *introducere*, autorul definește noțiunea de atitudine ca «stare generală și consecventă a întregului nostru psihic» (p. 11).

În cap. I, intitulat «Idea conducătoare în atitudinea Sf. Ioan față de oficiul preoției și al arhieriei», analizează tratatul *Despre preoție* al Sf. Ioan Hrisostom, în care acesta arată sublimitatea acestei vrednicii și-și recunoaște lipsurile.

În cap. II, autorul se ocupă de atitudinea moral-socială a Sf. Ioan Hrisostom, manifestată cu ocazia dărimării statuilor împărătești.

În cap. III, se arată atitudinea marelui ierarh față cu evenimentele de la curtea imperială. Mai întâi arată curajul, cu care a înfruntat pe Eutropiu, care a ridicat bisericilor dreptul de azil dar a căutat azil tot în biserică, atunci când a căzut în dizgrație, numai datorită Sf. Ioan Hrisostom.

În cap. IV și ultimul, autorul arată pe scurt principiile doctrinei morale a Sf. Ioan Hrisostom, sprijinindu-le pe *texte* originale din opera sa.

Lucrarea aceasta este bine documentată pe date istorice și pe *texte* din opera Sf. Ioan Hrisostom. Prin felul cum este scrisă, este de mare interes atât instructiv, cit și educativ.

3. *Problema morală și criteriul moral obiectiv* — extras din «Biserica Ortodoxă Română», 1922 (46 pagini). Tema urmărită în acest studiu este felul cum trebuie pusă problema morală și evidențierea unui «fond comun etic, pe care-l găsim într-o măsură oarecare în raționalitatea imanentă existenței în general și care se prelungește apoi într-o stare de superioară conștiință la om și îndeosebi la creștinul adevărat» (p. 3).

Deși, în concluzie, Șerban Ionescu exagerează considerînd că morala idealistă nu s-ar diferenția de morala creștină, ci că-și trage seva chiar din rădăcini creștine (p. 41), totuși nu omite de a arăta și unele puncte specifice moralei creștine.

4. El completează această listă într-o lucrare următoare, intitulată *Morala antică și morala creștină* (extras din «Solidaritatea», 1923, 18 pagini). Scopul acestui studiu este de «a pune în evidență superioritatea moralei creștine față de vechile sisteme morale prin o cercetare critică și nu numai prin o afirmare bazată pe credință» (p. 5). Morala creștină afirmă principiul spiritualității și al renașterii lăuntrice, afirmă universalismul prin principiul dragostei, libertății și egalității religioase, care a atras și pe celelalte libertăți, principiile morale în creștinism sînt trăite.

5. *Teoria ideilor-forțe cu aplicare la ideea morală religioasă și socială* — studiu critic pe baza psihologiei și a filozofiei contemporane, București, 1924 (124 pagini).

Pentru Teologia morală, prezintă interes capitolele *Forța ideii morale*, *Forța ideii religioase* și mai ales *Cum pot deveni ideile morale și religioase adevărate forțe sufletești*. Reținem din ultimul capitol, că autorul, folosind pe Fouillée și Jules Payot, stabilește următoarele condițiuni pentru ca o idee să devină forță: a) să cunoaștem valoarea ideii în sine, care se măsoară după contribuția ei la dezvoltarea eului individual și organismului social; b) să facem ca ideea să corespundă fondului nostru sufleteș, iar aceasta nu-i cu putință decît printr-o perioadă de incubație care să prefacă vechiul material de gîndire și simțire. În scopul acesta, Payot ne recomandă să ne fixăm atenția asupra sentimentului favorabil, silindu-l să se multiplice prin

asocieri; dimpotrivă, să abatem atenția noastră de la sentimentele nefavorabile, făcând un aspru rechizitoriu obiectelor și ideilor dependente de ele; trebuie, apoi, să pătrundem în desfășurarea evenimentelor ulterioare. «Prin procedeul acesta, înțărîm și alimentăm puterile favorabile unei orientări voite și neutralizăm forțele intervenirilor contrare» (p. 99). Imitarea, sugestionarea, prestigiul, exemplul, antrenamentul etc., contribuie foarte mult la această educație a voinței.

Autorul amintește deosebita însemnătate a ideii religioase și morale în formarea caracterului, dar nu stăruie suficient asupra acestei chestiuni, ca să pună la locul lui acest raționalism moral al lui Fouillée. Meritul acestei lucrări este de a fi arătat, în analiza actului voluntar, «caracterul impulsiv al ideilor, datorită elementului motoric ce cuprind și puterea lor de exteriorizare cînd și-au asimilat fondul nostru sufletesc» (p. 123).

6. *Manualul de Morală creștină* — apărut în două ediții (1929 și 1930) are meritul de a cuprinde lecturi suplimentare la fiecare lecție și multe ilustrațiuni.

7. *Sisteme moral-filozofice — Spiritualismul creștin* — scurtă privire critică, București, 1931 (39 pagini). Este, cum spune autorul, un adaos la Manualul de Morală creștină pentru Seminariile și Academiile teologice.

8. *Ideea de dreptate ca forță socială* (31 pagini) este titlul unei conferințe, pe care Șerban Ionescu a ținut-o în anul 1933.

«Analizînd ideea de dreptate la popoarele antice, putem spune în concluzie — zice autorul — că acolo a existat o lume fără iubire, fără Dumnezeu și fără dreptate» (p. 17).

9. *Mișcarea social-creștină în Biserica Ortodoxă Română*, Extras din «Buletinul Muncii», p. I, nr. 1—3, București, 1934 (33 pagini).

10. *O dispută creștino-filozofică* (colecția pentru «Cultura estetică și morală» 1934 (89 pagini). Sub forma unui dialog între Titius, și călugărul Harghel, se tratează problema conștiinței morale sub toate aspectele ei și în spiritul învățaturii creștine.

11. *Axiomatica unei filozofii creștine* — Extras din «Studii Teologice», V (1936), nr. 1, București (60 pagini). Cartea aceasta este prilejuită de controversa stîrnită în jurul afirmațiilor prof. Emile Bréhier (în *Historie de la philosophie*, 1932), care contestă creștinismului meritul de a fi creat o filozofie și pe acela chiar de a fi contribuit cu ceva măcar la progresul culturii și civilizației. Șerban Ionescu îi reproșează acestuia în primul rînd de a fi plecat de la definiții incomplete și unilaterale.

În raportul dintre Dumnezeu și lumea sensibilă, ideea de creație și providență are un conținut cu totul nou. Principiul creațiunii se substituie ideii de emanație, iar spiritualismul, mecanicismului. Din punct de vedere epistemologic, învățătura creștină afirmă principiul realismului contra fenomenalismului și sensualismului, care duc la scepticism. Concepției trihotomice, paralelismului psihofizic și naturalismului psihologic, antropologia creștină opune un *monism spiritualist*.

În morala creștină, principiul conducător este rațiunea iluminată de legea divină revelată. Creștinismul acordă valoare cuvenită ambelor momente ale actului moral (momentul subiectiv și momentul obiectiv), respingînd prin aceasta moralismul și legalismul. Conștiința și libertatea sînt noțiuni pe deplin limpezite. În problema răului, se evită dualismul prin afirmarea că numai binele are o realitate ontologică.

12. *In afară de catedră*, București, 1938 (294 pagini), înmănușează gânduri și atitudini creștine, pe care prof. Șerban Ionescu le-a manifestat în activitatea sa extra-universitară.

Merită să ne oprim asupra referatului prezentat la primul congres de Teologie ortodoxă de la Atena și intitulat *Le christianisme et les problèmes sociaux économiques*. Prima parte nu diferă în fond de cele expuse în conferința sa *Ideea de dreptate ca forță socială*, despre care am dat seama ceva mai înainte.

În partea a doua, Șerban Ionescu prezintă o idee nouă și anume constatarea, că problemele sociale nu pot fi soluționate prin simpla moralizare a cetățeanului.

13. *Personalitatea filozofului Leibniz și opera sa filozofico-religioasă*. Autorul stăruie mai ales asupra raportului pașnic dintre rațiune și credință. așa cum l-a conceput Leibniz. Relevă și eforturile depuse de acest mare filozof pentru realizarea unei împăcări între protestantism și catolicism și pentru o alianță a popoarelor creștine.

14. *Aspectul social al ortodoxismului* este titlul unei interesante conferințe publicată în volumul «Ortodoxia», București 1942. Autorul afirmă aportul creștinismului în folosul societății omenești. Temelia acestui aport al Bisericii ortodoxe stă în porunca iubirii. Autorul respinge atât obiecțiunea că iubirea n-ar putea servi singură ca temelie a vieții sociale, cât și pe aceea formulată îndeosebi de Fouillée, că iubirea va fi în cele din urmă absorbită de dreptate. Către sfârșit, critică atitudinea romano-catolicilor, care înfrînează elanul iubirii și-i limitează sfera de acțiune prin acele «restricții mintale». și prin acea «teorie a prisosului». «Ortodoxismul nu cunoaște nici restricții camuflate și nici prisosuri deghizate. El acceptă o dăruire totală (II Cor. VIII, 14), «pentru ca nimeni să nu fie în lipsă» (Fapte IV, 34) (p. 199).

15. *Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale — după izvoarele lor originale*. Extras din «Studii Teologice» VII (1940). — București, 1941 (246 pagini).

Pentru Teologia morală ortodoxă, este lucrarea cea mai importantă prin tema pe care o pune și prin documentarea cu care o sprijină.

Lucrarea se împarte în patru părți, în care se tratează pe rînd: Etica romano-catolică, Etica luterană, Etica calvinistă și Morala ortodoxă.

Biserica romano-catolică este, de asemenea, intransigentă față de mișcările de unire a Bisericilor, deși face misionarism prozelitist.

Etica protestantă pleacă de la principiul fundamental al justificării prin credință.

Morala calvinistă este dominată de principiul predestinației. Dar cu această idee dispăre noțiunea de libertate, de merit, răspundere, sancțiune etc. Ei se dăruiesc total lui Dumnezeu și adoptă o atitudine de abnegație deosebită față de aproapele. Răbdarea și ascultarea sînt virtuți de seamă.

În capitolul al patrulea, prof. Șerban Ionescu tratează despre morala ortodoxă. El găsește specificul acestei morale în «menținerea cât mai nealterată a tezaurului ei doctrinal și tradițional» (p. 156). Autorul scoate elementele moralei ortodoxe chiar din folclorul religios, în care ortodoxul apare: activ, cinstit, resemnat, îngăduitor, ospitalier, drept, iubitor de Dumnezeu și aproapele (p. 208).

În morala socială, creștinul ortodox concede o singură cauză de despărțenie și anume moartea și adulterul. Fiind prima lucrare în acest gen are un mare merit. Bogatul material strîns aici ușurează munca viitorilor cercetători.

16. *Probleme de morală socială*, vol. I, București, 1946 (199 pagini).

Autorul pleacă de la convingerea, că «problema socială este fără-ndoială înainte de toate o problemă de ordin moral, dar ea este în același timp și o chestiune de organizare statală» (p. 5).

Autorul respinge teza școlii biologice, care contrapune iubirii selecțiunea naturală și eugenia socială.

Afirmarea iubirii în ideea de justiție este un capitol în care Șerban Ionescu tratează despre sfaturile de împăciuire.

Probleme de morală socială de mare importanță, sînt bine studiate, care face ca lucrarea aceasta să merite a fi considerată ca una din cele mai reușite. Autorul plănuia să trateze în al doilea volum despre ideea de dreptate și justiție socială, dar, din motive de boală, acest volum n-a mai putut apare.

*

Dacă acum, după ce am expus sumar cuprinsul lucrărilor profesorului Șerban Ionescu, aruncăm asupra acestora și o privire de ansamblu, vom desprinde cîteva caracterizări generale.

Astfel, cea dintîi preocupare pe care a avut-o prof. Șerban Ionescu, este de a fi încercat, primul la noi în proporții mai ample, să determine, pe bază de izvoare originale, specificul și prin aceasta și superioritatea moralei ortodoxe față de morala celorlalte confesiuni creștine.

Merită a fi remarcat că în Teologia morală documentarea sa este din ce în ce mai adecvată Teologiei ortodoxe, fiind alcătuită din textele Sfintei Scripturi, ale Sfinților Părinți, canoanele bisericești, pravilele etc.

Acest ultim fel de a trata problemele de morală fiind cel mai potrivit, merită să fie urmat de toți cercetătorii moraliști ai Bisericii ortodoxe.

Dacă primele faze ale activității sale științifice au caracterul unor dibuirii fiind studii mai îndepărtate de chipul cum trebuie privite problemele în Teologia morală ortodoxă, ele au totuși meritul de a fi apărut pozițiile moralei creștine.

În concluzie, studiul Teologiei morale din țara noastră face cu dînsul un pas înainte atît în ce privește temele, care păstrează mai mult contact cu actualitatea, cît și în ce privește cercetarea lor, care este mai personală și documentată pe mai multe și mai valoroase temeuri decît era pînă atunci.

Dar mai presus de toate, rămîne neștearsă în memoria noastră și adînc săpată în inimile noastre — ultima și cea mai edificatoare prelegere, pe care a ținut-o prof. Șerban Ionescu. Dar n-a fost de pe catedră și n-a ținut numai un ceas; ci a fost de pe patul său de suferință și a durat timp de 13 ani. A fost o lecție sublimă de morală aplicată pe viul cel mai sensibil al ființei sale. Lovit năprasnic de trăsnetul unei boale necruțătoare, care l-a tintuit la pat vreme de 13 ani, falnicul stejar, deși rămas numai într-o coajă, nu s-a lăsat doborât de tot. A dăinuit, stăruind să creadă și să spere, îndurînd cu resemnare și răbdare mîntirică grele și îndelungate suferințe fizice și morale.

Prin aceasta prof. Șerban Ionescu și-a dobîndit meritele pilduitoare ale unor înalte virtuți creștine.

Prof. CONST. C. PAVEL

*

* *

CONFERINȚA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ DE LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN SIBIU

În ziua de 29 noiembrie 1973 a avut loc la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, cea de a treia conferință teologică interconfesională din acest an.

Au participat: P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal; P. S. Episcop Emilian Rășinăreanul, vicarul Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu; Pr. Traian Beleașcu, vicar administrativ al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu; Diac. Gheorghe Papuc, consilier la sectorul cultural al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu; Prof. Rapp Karoly, rectorul Institutului teologic protestant din Cluj, împreună cu o delegație de profesori de la acest Institut, alcătuită din Prof. Gallfy Zoltan și Prof. Lengyel Lorand; Prof. Hermann Pitters de la secția luterană din Sibiu a aceluiași Institut; Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic din București, împreună cu o delegație de profesori de la acest Institut, alcătuită din: Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Pr. Conf. Ștefan Alexe, Pr. Lect. Dumitru Radu și Pr. Lect. Gabriel Popescu; Pr. Dumitru Soare, redactor principal la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă; Dl. Cezar Vasiliu, redactor al buletinului extern «Romanian Orthodox Church News»; profesorii de la Institutul teologic din Sibiu, în frunte cu Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului; directorii Seminariilor teologice din București, Mănăstirea Neamț, Cluj, Craiova și Caransebeș; studenții din anul IV de la Institutul teologic din Sibiu.

Din partea Departamentului Cultelor au fost de față: Dl. Gelcu Mazutovici, inspector general (București), și D-nii inspectori Țepeș Hoinărescu (Cluj) și Constantin Frincu (Sibiu).

Conferința a fost prezidată de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, în fruntea unui birou alcătuit din: P. S. Episcop-vicar Emilian Rășinăreanul, Prof. Rapp Karoly, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Conf. Dumitru Popescu.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic din Sibiu, care a subliniat rolul și contribuția conferințelor teologice interconfesionale la dezvoltarea și îmbunătățirea relațiilor ecumeniste dintre cultele creștine din țara noastră. Salutînd pe participanți, P. C. Sa a făcut urarea ca această Conferință să însemne încă un pas înainte, pe linia colaborării interbisericești și interteologice, constituind în același timp pentru toți un nou impuls de a ne aduce contribuția la propășirea patriei.

Referatul principal al Conferinței, intitulat *Aspectul social al mîntuirii*, a fost susținut de P. C. Pr. Lect. Dumitru Radu de la Institutul teologic din București.

Pornind de la constatarea că mîntuirea este mesajul central al credinței creștine, conferențiarul a analizat mai întîi sensurile teologice ale operei de mîntuire, cu implicațiile lor pe plan interconfesional, subliniind că mîntuirea are un dublu caracter: personal și comunitar-social.

În a doua parte a referatului, autorul a înfățișat temeiurile doctrinare ale aspectului comunitar al mîntuirii, arătînd că mîntuirea în Hristos este un dat ontologic, iar credincioșii își însușesc roadele lucrării răscumpărătoare a lui Hristos prin încor-

porarea lor în Biserică. Biserica este organul mîntuirii și al sfințirii credincioșilor. Mîntuirea este un act personal și comunitar în același timp; pierderea mîntuirii, ca urmare a păcatului, este însă un act strict personal. Biserica cheamă pe toți la mîntuire, dar se mîntuiesc numai ce ce răspund personal acestei chemări și rămîn în comunitatea Bisericii, împreună cu Hristos și cu semenii lor.

În ultima parte a referatului, conferențiarul a făcut o aplicare practică a principiilor expuse mai sus, subliniind următoarele idei: mîntuirea personală este un rod al relației credinciosului cu Dumnezeu și al relației sale de iubire lucrătoare cu semenii; Biserica și membrii săi trebuie să aibă conștiința prezenței lui Hristos în ei; credincioșii trebuie să contribuie la crearea unor relații tot mai bune între oameni și popoare, dînd expresie astfel mesajului «mîntuirii astăzi»; după modelul lui Hristos, sîntem datori să slujim pe semenii, căci a fi mîntuit implică îndatorirea de a te deschide către alții și a căuta fericirea lor; Biserica Ortodoxă Română a fost și este deschisă credincioșilor săi și poporului cărui aparține, contribuind la opera de slujire a semenilor și la promovarea ecumenismului creștin.

Al doilea referat, intitulat *Sensul «apostolatului social» în vremea noastră*, a fost susținut de P. C. Pr. doctorand Ilie D. Moldovan din parohia Daneș, protopopiatul Sighișoara.

Referențul a lămurit mai întîi noțiunea de «apostolat», arătînd că aceasta exprimă acțiunea de transpunere în viață a poruncilor Mîntuitorului. Caracterul social al apostolatului creștin este cuprins în Evanghelie (Matei XX, 36—40) și ilustrat prin viața de obște a primei comunități creștine, precum și în scrierile Sfinților Părinți. În vremea noastră, apostolatul social continuă misiunea Bisericii din primele veacuri, în condiții noi. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian este cel care a formulat și a transpus în viață doctrina apostolatului social, îmbinînd într-o cuprinzătoare lucrare slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor.

În continuare, conferențiarul a aprofundat temeiurile teologice ale «apostolatului social» și a subliniat următoarele idei: Biserica sprijină, de pe pozițiile ei, marile aspirații de pace și propășire materială și spirituală ale omenirii contemporane; rămînînd devotată misiunii sale morale și spirituale, Biserica se află în același timp într-o legătură dinamică cu realitățile vieții sociale; prin activitatea sa, Biserica se alătură umanismului etic al vremurilor noastre; iubirea față de patrie este una din trăsăturile apostolatului social; Biserica Ortodoxă Română caută forme concrete de apostolat social la nivelul vieții contemporane, asociindu-se eforturilor constructive depuse pentru binele omenirii de către state și mari organizații internaționale; Biserica Ortodoxă Română încadrează apostolatul social într-un orizont ecumenic, menit să apropie și să înfrățească pe credincioșii diferitelor confesiuni.

Ultimul referat al Conferinței, intitulat *Aspectul comunitar al vieții creștine. Contribuția Bisericii la unitatea și solidaritatea poporului român*, a fost susținut de Prof. Gallfy Zoltan, de la Institutul teologic protestant din Cluj.

Referențul a pornit de la argumentarea biblică a temei propuse, arătînd că trăsătura comunitară a vieții creștine se cuprinde în Sfînta Scriptură. Oamenii se deosebesc unii de alții, dar ei nu pot exista izolați, ci în comunitate cu semenii lor. Sentimentul comunitar creștin are la bază iubirea și învățătura că toți oamenii sînt frați,

ca fii ai aceluiași Părinte ceresc. După ce a analizat concepțiile celorva teologi protestanți cu privire la sensul comunitar al vieții creștine, conferențiarul a înfățișat bazele ecleziologice ale acestei probleme, citind din epistolele Sfintului Apostol Pavel și din scrierile unor Sfinți Părinți și scriitorii creștini (Sfintul Ioan Gură de Aur, Tertulian ș. a.).

În continuare, s-a subliniat aspectul concret al problemei, arătându-se că creștinii nu sînt indivizi singuralici, ci oameni solidari cu semenii lor. Echilibrul dintre individ și colectivitate trebuie să fie just, în folosul ambelor părți, comunitatea avînd însă prioritare față de individ.

În ceea ce privește contribuția Bisericii la unitatea și solidaritatea poporului român, Prof. Gallfy a făcut o analiză atentă a celor două elemente: «contribuție» și «popor», arătînd în ce constă unitatea națiunii române și etosul nou, socialist, care se dezvoltă în patria noastră. În încheiere, D. Sa a arătat mijloacele concrete ale contribuției Bisericii la această realitate, subliniind rolul prediciei, al administrării Sfintelor Taine și al convorbirilor pastorale, care ajută la înlăturarea piedicilor subiective din calea unității și solidarității oamenilor și insistînd în mod deosebit asupra îndatoririi Bisericii de a rămîne la specificul său spiritual. «Biserica să rămînă Biserică!» a fost concluzia acestui referat.

În partea a doua a Conferinței a avut loc discuții asupra referatelor. Au luat cuvîntul următorii :

— *Pr. Prof. Isidor Todoran* a scos în evidență unitatea dintre cele trei referate, axată pe ideea mîntuirii în comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii. Biserica este comunitară atît sub aspectul obiectiv al mîntuirii cît și sub cel subiectiv, iar aspectul mîntuirii în comunitate este tocmai «apostolatul social». Una dintre laturile și mai concrete ale vieții comunitare o constituie activitatea și munca noastră în domeniul social și mai ales în acela al patriotismului militant. În această privință, atașamentul și contribuția pe care o dăm la promovarea vieții noi din patria noastră nu se fundamentează pe elemente oportuniste, ci pe însăși credința noastră creștină.

— *Pr. Conf. Dumitru Popescu* a amintit principalele aspecte ale problemei mîntuirii, arătînd că în Vechiul Testament a predominat ideea de dreptate, iar în Noul Testament aceea de iubire. Aceste două dimensiuni au fost strîns legate în viața creștinismului primar; apoi s-au produs separații între aspectul spiritual și cel social, apărînd tendințe fie pentru promovarea unuia, fie pentru a celuilalt. Noi trebuie să avem în vedere amîndouă aspectele. Atunci cînd, ca urmare a cerințelor lumii contemporane, evidențiem aspectul social, o facem cu convingerea că acesta nu e un element eterogen, ci unul care se cuprinde în însăși învățătura noastră de credință. În acest sens, vorbitorul a apreciat în mod elogios fundamentarea teologică a referatului principal.

— *Pr. Prof. Dumitru Fecioru* a subliniat că cele trei referate au prezentat probleme adînci de teologie, transpuse pe planul cerințelor concrete ale vieții credincioșilor. P. C. Sa a precizat că aspectele sociale ale mîntuirii le găsim în înseși cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos (Matei, cap. XXV), potrivit cărora mîntuirea se va acorda în funcție de atitudinea pe care am avut-o în viață față de ceilalți semenii. De ase-

menea, în logătură cu cel de al doilea referat, a scos în evidență rolul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian în elaborarea și aplicarea doctrinei «apostolatului social».

— *Pr. Dumitru Soare* a analizat relația dintre Biserică și lume, arătând că desciinderea Bisericii față de lume este fundamentată pe datele Revelației. Mîntuirea nu e o problemă de ordin speculativ sau de pură interiorizare, ci un proces activ și dinamic în care elementul spiritual se conjugă cu preocuparea pentru problemele vieții pămîntești și cu efortul pentru propășirea celorlalți semenii. Nu e vorba de o simplă solidaritate umană, ci de o participare ontologică, de o «proexistență» care are în vedere propășirea continuă a comunității umane. Mai ales în vremea noastră, cînd trăim o epocă nouă și din punct de vedere spiritual, Bisericile creștine trebuie să înțeleagă tot mai bine datorita de a sprijini opera de participare a credincioșilor la viața de comunitate a întregii omeniri. În încheiere, vorbitorul a subliniat că în țara noastră teologii de diferite confesiuni au înțeles acest imperativ, dovedind că teologia română contemporană este ancorată în realitățile epocii în care trăim.

Prof. Rapp Karoly a menționat faptul că aspectul comunitar al mîntuirii își are izvorul în Noul Testament. Biserica e o comunitate a lucrurilor sfinte, iar viața creștină are un profund sens comunitar (I Ioan I, 5—7). Societatea umană este evolutivă; oamenii se conformează cu formele noi ale vieții, iar imperativul de a fi tot mai cult devine din ce în ce mai important în viața omului contemporan. În acest sens, îndemnul Mîntuitorului la desăvîrșire trebuie să constituie un țel permanent pentru fiecare creștin.

— *Pr. Conf. Ștefan Alexe*, pornind de la ideea că mîntuirea se realizează în comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii, a amintit că în secolul al IV-lea Sfîntul Niceta de Remesiana considera Biserica drept «*communio sanctorum*», avînd la bază iubirea ca element comun. Trăirea cu semenii și pentru semenii e semn al iubirii lui Dumnezeu și premisa înălțării creștinului pînă la îndumnezeire. În ce privește apostolatul social, acesta este o continuare a lucrării patristice în condițiile noi ale vieții contemporane. Biserica poate aduce și de aici înainte o contribuție de seamă la desăvîrșirea unității morale a poporului român, de pe pozițiile și cu metodele sale proprii.

— *Pr. Prof. Corneliu Sîrbu* și-a manifestat satisfacția pentru felul în care au fost prezentate cele trei referate, cu substanță teologică și ancorare în realitate, făcînd apoi următoarele sublinieri: Imperativul actual al creștinismului este primatul faptei, care exprimă autenticitatea împlinirii cuvîntului lui Dumnezeu. Slujirea lui Hristos nu se poate realiza fără slujirea semenilor, iar mîntuirea nu se poate împlini — decît așa cum s-a subliniat și la recenta Conferință de la Bangkok — prin punerea ei în legătură cu lupta pentru înlăturarea «exploatării și progresul popoarelor. Implicațiile sociale ale credinței ne cer să fim creștini ai zilelor de astăzi; integrîndu-ne în concretul vieții actuale și adîncind sensul slujirii semenilor. Prin apostolatul social împlinim porunca de a sluji la cele două altare — al Bisericii și al lumii — și ne apropiem de țelul înfăptuirii împărăției lui Dumnezeu pe pămînt.

— *Pr. Prof. Milan Șesan* a amintit îndemnul Prea Fericitului Patriarh Justinian referitor la participarea noastră la preocupările celorlalți semenii. A adus apoi argumente scripturistice și patristice privind aceeași problemă, cu aplicații practice la sprijinirea luptei pentru pace. În încheiere, pe marginea Tricentenarului nașterii lui Dimitrie Cantemir, a citat unele pasaje din *Divanul*, în care vestitul domnitor moldovean recomanda să se urmeze în egală măsură «calea veșnică și cea vremelnică».

— *Pr. Prof. Nicolae Neaga* a analizat sensul comunitar al vieții religioase, al apostolatului social și al mântuirii. Referindu-se la pregătirea mântuirii în Vechiul Testament, a subliniat că acestea a avut în vedere toate popoarele (Fac. XLIX, 10). Umanismul creștin nu este individual, ci umanitar. Munca, dreptatea și pacea primesc sens superior numai atunci când depășesc individul și se referă la toți semenii.

— *Prof. Hermann Pitters* a accentuat ideea că Biserica, prin caracterul ei social, stă în strinsă legătură cu lumea. Ea nu poate exista decât ca Biserică slujitoare; dar în această slujire ea trebuie să-și păstreze integritatea sa proprie. Teologii de diferite confesiuni au datorita de a se apropia tot mai mult de chipul autentic al Bisericii. În dialogul ecumenic, fiecare își va păstra identitatea sa eclezială, dar se va apropia cu stimă, înțelegere și dragoste de ceilalți confrați ai săi. Aceasta este calea de a deveni tot mai mult o Biserică slujitoare.

— *Pr. Lect. Gabriel Popescu* a evidențiat unitatea celor trei referate, subliniind apoi complementaritatea dintre Biserică și lume. Apostolatul social al vremii noastre este un imperativ al aplicării învățaturii creștine. Inițiatorul său este Prea Fericitul Patriarh Justinian, care pentru prima dată a reușit să antreneze în această operă pe toți ierarhii, clericii și credincioșii Bisericii. În continuare, vorbitorul a analizat câteva texte din exegeza Sfântului Vasile cel Mare la Sfânta Scriptură, subliniind ideea că nu ne putem mântui dacă nu devenim folositori altora, și că noi înșine avem nevoie adeseori de sprijinul celorlalți semenii («Vai celui care cade și, fiind singur, nu e cine să-l ridice!»). În încheiere, a făcut apel la sprijinirea eforturilor depuse de poporul nostru pentru ridicarea tuturor pe trepte superioare de existență.

— *Pr. Prof. Teodor Bodogae* a remarcat faptul că întrunirea teologică de azi constituie pentru participanți un prilej de zidire și de reînnoire a legământului de a sluji lui Dumnezeu și oamenilor. Acest lucru trebuie să se manifeste prin dăruirea noastră pentru alții, așa cum a arătat în repetate rânduri Prea Fericitul Patriarh Justinian în lucrarea «Apostolat social». În ceea ce privește învățămîntul teologic, acesta trebuie legal și el de slujire, studenții teologi fiind îndrumați să știe că teologia este nu numai învățatură, ci și trăire. Ca exemplificare, vorbitorul a analizat sensul cuvîntului «simpatie» la scriitorul bizantin Leonțiu de Neapole, din secolul al VII-lea. În încheiere, a relevat legământul Bisericii de a contribui la zidirea credincioșilor și la propășirea întregii omeniri.

Pr. Prof. Vasile Bria a remarcat contribuția Bisericii Ortodoxe Române la sprijinirea eforturilor poporului român pentru o viață tot mai fericită, pe baza a două temeuri esențiale ale lucrării ei: misiunea sa soteriologică în slujire și participarea sa, de-a lungul istoriei, la viața și aspirațiile poporului român. În acest sens, Biserica noastră își va desfășura și de aici înainte activitatea sa slujitoare. Vorbitorul s-a angajat să împărtășească și elevilor seminariști învățămintele desprinse de la această Conferință.

— *Diac. Lect. Ion Ică* a făcut mai întâi unele precizări în legătură cu tema principală a Conferinței, referindu-se la «koinonia» realizată în condițiile lumii contemporane. Apoi a remarcat că dacă în trecut Bisericile creștine s-au îndreptat mai mult spre insul izolat, în prezent ele sînt orientate mai mult ca oricînd spre lume. Efortul ecumenic de azi urmărește și sprijinirea unei noi etici, a înnoirii și transformării lumii, a schimbării stărilor nedrepte în care sînt ținute încă unele popoare. În încheiere, vorbitorul a accentuat rolul slujitor al Bisericilor creștine față de toți oamenii de pe pămînt.

— *Pr. Conf. Dumitru Abrudan*, reliefând sensul comunitar al mîntuirii, a arătat că el are numeroase baze scripturistice. Profeții au recepționat acest aspect al soteriologiei, ca — de exemplu — Isaia, care a prezentat pe viitorul Mesia ca pe un slujitor a cărui lucrare e îndreptată spre toți oamenii. De aceea Evanghelia s-a propovăduit pretutindeni iar Biserica își îndeplinește misiunea sa față de credincioși călăuzindu-i spre lucrarea de slujire a tuturor semenilor lor.

— *DI. Cezar Vasiliu* a făcut considerații asupra fiecăruia din cele trei referate, în parte. A precizat că deși la începutul procesului mîntuirii credinciosul începe singur lupta cu păcatul, totuși el nu se poate mîntui singur, ci numai împreună cu semenii săi. A propus apoi ca pe viitor conferințele teologice interconfesionale să se țină simbăta, iar în ziua următoare — duminica — să aibă loc un cult ecumenic, în prezența tuturor participanților.

— *P. S. Episcop Emilian Rășinăreanu*, vicar arhiepiscopal a salutat pe participanții la Conferință, în numele I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care nu a putut participa la această întrunire ecumenică, fiind în localitate. Apoi, analizînd cele trei referate prezentate, a remarcat că acestea au fost întocmite cu competență, fiecare din ele avînd merite deosebite. La rîndul lor, cei care au luat parte la discuții au scos în evidență aspecte importante ale temelor dezbătute. P. S. Sa a remarcat că Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a fost inițiatorul și promotorul apostolatului social, adăugînd că și ceilalți șefi de culte din țara noastră au meritul de a-și fi dat mina pentru înfăptuirea acestei opere. În încheiere, a subliniat îndatorirea tuturor creștinilor de a săvîrși binele în mod permanent, întrucît slujirea omenirii trebuie să devină faptă de fiecare zi, dîndu-ne putere și încredere deplină pe drumul mîntuirii.

După închiderea discuțiilor, *P. S. Episcop Antonie Ploieșteanu*, vicar patriarhal, a expus concluziile asupra referatelor și a intervențiilor făcute pe marginea lor.

P. S. Sa a remarcat bogăția de idei ce s-au vehiculat cu ocazia Conferinței și diversitatea acestora, ca urmare a interesului trezit de cele trei referate. Temele au fost tratate convergent, fiind prezentate la un înalt nivel teologic. În argumentările folosite, referenții s-au folosit și de citări din teologi aparținînd altor confesii, ceea ce relevă un aspect ecumenic îmbucurător. Referatele au scos în evidență ideea solidarității și a responsabilității comune a credincioșilor în procesul mîntuirii. Într-adevăr, mîntuirea începe aici, în istorie, în lume. Istoria ne influențează, dar și noi influențăm istoria, slujindu-ne unii pe alții, cu dorința de a instaura în lume iubirea și pacea, — lucru care ar putea fi numit «un climat soteriologic în istorie».

În ceea ce privește discuțiile asupra referatelor, P. S. Episcop-vicar Antonie Ploieșteanu a remarcat că acestea s-au grupat în jurul următoarelor idei principale:

1. *Sensul comuniunii pentru mîntuire*, — arătînd legătura Bisericii cu viața și de aici motivarea interesului nostru față de patrie și față de viața poporului nostru;
2. *Temeiurile angajării Bisericilor față de lume*, — înțelegînd că Evanghelia și idealurile sociale de la noi coincid, iar angajarea Bisericii vine din însăși esența ei, adeziunea noastră la sprijinirea marilor aspirații ale omenirii contemporane fiind fundamentată pe învățătura creștină;
3. *Angajarea Bisericilor în comun ca o cale spre ecumenism*, — în scopul cunoașterii și apropierii tot mai strînse a tuturor oamenilor;
4. *Relația dintre spiritualitate și social*, — evidențiată ca o coordonată principală a temelor discutate. În această privință — a remarcat P. S. Episcop-vicar Antonie

Ploieșteanul — la recenta sesiune a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Geneva, s-au produs reacții puternice din partea unor Biserici (Biserica Ortodoxă Rusă și Patriarhia Ecumenică) pentru faptul că la Conferința de la Bangkok s-a adoptat o linie excesiv orizontalistă, adică de «sociologizare» a religiei, în dauna verticalismului, adică a centrării pe spiritualitate și individualizare. P. S. Sa a subliniat că noi ortodocșii români sintem pentru sinteza orizontalului cu verticalul; totodată motivăm angajamentul nostru social, în sensul că el e poruncit de însăși învățătura creștină.

În concluzie, P. S. Episcop-vicar Antonie Ploieșteanul a remarcat că întrunirea teologică interconfesională a avut succes, iar contribuțiile referenților și participanților la discuții au adus idei substanțiale.

La sfârșitul Conferinței, participanții au aprobat trimiterea unor telegrame omagiale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, Eminentelor lor D-lor Episcopi Albert Klein, Argay Ghyörgy, Nagy Ghiula și Kovacs Lajos, precum și D-lui Prof. Dumitru Dogaru, președintele Departamentului Cultelor și D-lui Gheorghe Nenciu, vicepreședintele Departamentului Cultelor.

Pr. DUMITRU SOARE

NOI DOCTORI ÎN TEOLOGIE

Una din preocupările de bază ale Prea Fericitului Patriarh Justinian este și aceea de a lăsa o moștenire și o tradiție în învățămîntul teologic, să formeze cadre tinere și cu experiență în domeniul culturii spirituale românești. Aria acestor preocupări a depășit cu mult limitele, încît mulți tineri din străinătate se străduiesc, prin publicații și teze, prin note, recenzii și prezentări de cărți, să facă cunoscută poziția Bisericilor lor în noua orientare a lumii iar revistele teologice românești publică material suficient în acest domeniu. Însă, încununarea tuturor preocupărilor este teza de doctorat, care dă, de fapt, certitudinea pregătirii.

Haddis Yeshanew

(Biserica Ortodoxă Etiopiană)

Tinărul Haddis Yeshanew a fost trimis de Patriarhia Etiopiei să studieze la Institutul teologic universitar din București în cadrul schimbului de studenți și în scopul apropierii și cunoașterii reciproce între Bisericile Orientului și Biserica Ortodoxă.

La data de 20 noiembrie 1973 Dl. Haddis Yeshanew din Etiopia a fost declarat doctor în teologie al Institutului teologic de grad universitar din București.

Sosit în România către sfârșitul anului 1965, împreună cu alți trei tineri etiopieni, care veneau cu recomandarea Bisericii Etiopiene, pentru studii de teologie în România, Dl. Haddis Yeshanew a urmat cei patru ani de licență în teologie, între anii 1965—1969, în iunie 1969 fiind declarat «licențiat în teologie», în urma susținerii tezei de licență cu titlul: *Organizarea învățămîntului profan și religios în Etiopia*, sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Nicolae Balca.

Între anii 1969—1972, Dl. Haddis Yeshanew a continuat la Institutul teologic din București, cursurile de doctorat în cadrul Secției practice, avînd ca specialitate prin-

cipală Dreptul bisericesc și administrație, lucrînd sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, iar către sfîrșitul perioadei, sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu Ivan.

Conform prevederilor regulamentare, Dl. Haddis Yeshanew a depus Rectoratului teza sa de doctorat în manuscris dactilografiat, care a fost trimisă spre cercetare și referire. Conform prevederilor regulamentare, cetățenii străini, care urmează doctoratul la Institutul teologic din București, sînt scutiți de publicarea tezei. După demersurile respective făcute de Institut, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a aprobat D-lui Haddis Yeshanew susținerea tezei de doctorat în teologie intitulată: *Elemente dogmatice, cultice și canonice ale unității ecumenice a Bisericii Ortodoxe Etiopiene cu Biserica Ecumenică*, la specialitatea «Dreptul bisericesc și administrație», elaborată sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu Ivan. Comisia de examinare a fost alcătuită din următorii profesori: Dl. Iorgu Ivan, P. C. Pr. Ene Braniște, Dl. Conf. Nicolae Lungu, de la Institutul teologic din București, Diac. Prof. Ioan Floca, P. C. Pr. Prof. Alex. Moisiu și P. C. Pr. Prof. Dumitru Călugăr de la Institutul teologic din Sibiu, și a fost prezidată de Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

În dimineața zilei de 20 noiembrie, într-un cadru festiv, Dl. Haddis Yeshanew, din Etiopia, și-a susținut teza de doctorat, fiind declarat «doctor în teologie».

Intrucît Regulamentul învățămîntului teologic nu prevede depunerea jurămîntului de către cetățenii străini, imediat după terminarea examenului de susținere a tezei de doctorat, în fața Comisiei și a întregii asistențe, Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, președintele Comisiei, i-a conferit D-lui Haddis Yeshanew înaltul titlu academic de «doctor în teologie» al Institutului teologic din București.

Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, în calitatea sa de președinte al Comisiei de examinare, l-a felicitat călduros pe Dl. Haddis Yeshanew pentru înaltul titlu academic obținut și i-a urat mult succes și roade cît mai bogate în viitoarea sa activitate pe care o va desfășura în slujba Bisericii Etiopiene și a țării sale, recomandîndu-i să-și amintească întotdeauna de cei opt ani petrecuți în România ca student și apoi doctorand al Institutului teologic, care a beneficiat în permanență de bursă și alte ajutoare materiale, din partea Patriarhiei Române.

Prea Sfinția Sa a subliniat faptul că ne aflăm la primul doctorat în teologie acordat de Institutul teologic din București, după 1949, unui doctorand străin.

În răspunsul său, Dl. Haddis Yeshanew a mulțumit în primul rînd Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care s-a îngrijit ca un adevărat părinte de toți tinerii străini care au studiat sau studiază la Institutul teologic din București. A mulțumit apoi Prea Sfințitului Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, pentru osteneala care și-a luat de a prezida examenul, precum și Comisiei de profesori care cu aleasă competență i-au adresat întrebările legate de teză.

A mulțumit apoi tuturor profesorilor pe care i-a avut la Institut ca student și doctorand, precum și colegilor studenți și doctoranzi care întotdeauna l-au ajutat și l-au înconjurat cu dragoste și simpatie.

A făgăduit, în încheiere, că-și va aduce întotdeauna aminte cu plăcere de anii petrecuți ca student și doctorand la Institutul teologic din București și de cei opt ani petrecuți în România, țară frumoasă și bogată, cu un popor harnic, cinstit și credincios. «Nu voi uita niciodată dragostea acestei țări și simpatia cu care am fost înconjurat de români», a afirmat Dl. Haddis Yeshanew,

Martî, 27 noiembrie 1973, Dl. Dr. Haddis Yeshanew a fost primit în audiență de Prea Fericitul Patriarh Justinian. Prea Fericirea Sa, ca un părinte apropiat de fiii săi. l-a felicitat și l-a binecuvîntat, i-a urat spor în muncă, pentru că titlul de *doctor în teologie* obligă atât conștiința, cât și pregătirea. Conștiința ca fiu al poporului etiopian și al Bisericii sale, și pregătirea, ca teolog luminat și conștient de rolul său în munca sfîntă de apropiere între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Etiopiei. la înfrățirea și prietenia veșnică între poporul român și poporul etiopian.

Dl. Dr. Haddis Yeshanew a ascultat sfaturile părințești ale Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, protectorul său în Institutul teologic universitar din București, și a rostit apoi acest cuvînt de mulțumire :

«Prea Fericite Părinte Patriarh,

Vin în fața Prea Fericirii Voastre spre a Vă exprima cele mai sincere mulțumiri pentru condițiile deosebite pe care mi le-ați acordat în perioada celor opt ani de studii, ani ce s-au scurs sub grija părintească ce Vă caracterizează.

Datorită Prea Fericirii Voastre am reușit, după această perioadă, să am posibilitatea de a mă reîntoarce în țara mea cu un fond de cunoștințe finalizate în obținerea titlului de *doctor în teologie*. Acest succes se datorește în mare măsură Prea Fericirii Voastre și de aceea țin să Vă mulțumesc, din tot sufletul, Dumnezeuvoastră și întregii Biserici Ortodoxe Române, pentru încă un pas făcut în acțiunea comună de apropiere a Bisericilor noastre surori și a întregii creștinătăți în vederea întăririi ecumenismului actual la care Prea Fericirea Voastră ați adus și aduceți un aport considerabil.

Prea Fericirea Voastră știe că unul dintre mijloacele de apropiere între Biserici este și schimbul de studenți și cred că acest experiment se va bucura de multe roade în Biserica noastră Eliopiană și în Biserica Ortodoxă Română. Dar pe lângă acest schimb, legăturile dintre Bisericile și popoarele noastre au fost consolidate în principal de vizitele făcute de conducătorii ambelor părți. Din întîlnirile oficiale ale teologilor din cele două Biserici și din declarațiile Întîistătătorilor acestor Biserici la diferite ocazii s-a constatat că nu există o deosebire esențială în învățătura de credință a celor două Biserici, Ortodoxă și Necalcedoniană, ci numai una de formă. Eu, învățînd și trăind opt ani în sînul Bisericii Ortodoxe Române, m-am convins de acest adevăr, și cred în posibilitatea unui dialog fructuos între cele două Biserici.

Odată cu plecarea mea din țara Dumnezeuvoastră, pe care o consider ca o a doua patrie a mea, unde am petrecut cele mai frumoase clipe din viața de student, cele mai minunate momente de pînă acum, îmi exprim cele mai înalte sentimente de recunoștință și mulțumire către Biserica Ortodoxă Română pe care o conduceți în chipul cel mai admirabil.

Voi purta veșnică recunoștință acestei Biserici și poporului român care s-a arătat față de mine atât de deschis și de prietenos.

Încă o dată, Vă rog Prea Fericite Părinte Patriarh să primiți mulțumirile mele.

Rog pe Bunul Dumnezeu să Vă dea viață lungă și numai satisfacții în activitatea rodnică ce o desfășurați».

La două săptămîni după obținerea titlului de «doctor în teologie». Dl. Haddis Yeshanew a plecat definitiv din țara noastră.

Redacția revistei *Studii teologice* îl felicită pentru obținerea titlului și așteaptă noi contribuții personale și vești din Biserica sa pentru informarea cititorilor noștri.

P. C. Pr. Constantin Galeriu

Una dintre cele mai luminate figuri de preot, de duhovnic, de cetățean adevărat și confundat cu năzuințele de azi ale credincioșilor, neobosit predicator și catehet, sfătuitor și dojenitor, informat și orientat teolog modern, P. C. Pr. Constantin Galeriu a obținut cununa strădaniilor sale în ogorul Bisericii Ortodoxe Române, titlul de *doctor în teologie*. Zicem cunună, pentru că P. C. Sa a fost și este prezent în paginile revistelor centrale și ale revistelor mitropolitane, încît se înscrie printre neobosiții minuiitori ai teologiei condeiului, teologie care angajează nu numai ființa personală, ci determină pe mulți la acțiune și atitudine.

P. C. Pr. Constantin Galeriu s-a născut la 23 noiembrie 1918, în comuna Răcățău, Jud. Bacău, din părinți țărani mijlocași. Între anii 1930—1938 a urmat cursurile Seminarului teologic «Sfîntul Gheorghe» din Roman, iar între anii 1938—1942 Facultatea de teologie, în cadrul de atunci al Universității din București, susținînd la examenul de licență teza: *Indumnezirea omului*. În această perioadă și-a făcut datoria față de Patrie și a înțeles viitorul țării noastre, participînd activ la munca de ridicare a moralului credincioșilor în vremuri grele, mai mult, între 1942—1943, tînărul Constantin Galeriu și-a făcut datoria, satisfăcînd serviciul militar.

În același an, 1943, s-a căsătorit cu Argentina Vărgatu și a fost hirotonit diacon și apoi preot, (15, 16 mai), pe seama parohiei Podul Văleni, județul Prahova, unde a slujit pînă în anul 1947 și apoi a fost transferat la Parohia Sfîntul Vasile-Ploiești.

Cursurile de doctorat le-a urmat între anii 1957—1960 la Institutul teologic de grad universitar din București.

La începutul anului universitar 1973—1974, pentru meritele sale deosebite în domeniul pastoral-duhovnicesc, P. C. Pr. Constantin Galeriu a fost numit în postul de spiritual II (asistent) la Institutul teologic din București.

În ziua de 13 decembrie 1973, Pr. Constantin Galeriu și-a susținut teza de doctorat în teologie.

După aplicarea tuturor prevederilor regulamentare privitor la aprobarea subiectului și a planului respectiv, proiectul tezei de doctorat intitulat *Jertfă și răscumpărare* a fost depus la Rectoratul Institutului care l-a înaintat spre cercetare și referire la patru profesori de specialitate, doi de la Institutul teologic din București și doi din Sibiu.

După îmbunătățirile făcute potrivit îndrumărilor date de cei patru profesori, teza prefătată de Dl. Prof. Nicolae Chițescu, îndrumătorul principal, a fost înaintată Redacției revistelor bisericești spre publicare. A fost tipărită în Revista «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1973 și în extras.

După îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, la propunerea Institutului, a aprobat comisia pentru examenul de susținere a tezei de doctorat în teologie, alcătuită din următorii profesori: Dl. Nicolae Chițescu, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P. C. Pr. Prof. Petru Rezuș, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu și Dl. Prof. Constantin Pavel de la Institutul teologic din București și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran și P. C. Arhid. Prof. Ioan Zăgreaș, de la Institutul teologic din Sibiu, comisie prezidată de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal.

Răspunsurile în urma acestui examen de susținere a tezei, împreună cu media generală de la examenul de admisibilitate, au fost apreciate cu calificativul «Excepțional».

După depunerea jurământului prevăzut de Regulamentul învățămîntului teologic, P. C. Pr. Constantin Galeriu i s-a acordat titlul academic de «doctor în teologie» în specialitatea Teologia dogmatică și simbolică.

Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, în calitate de președinte al comisiei de examen, a felicitat călduros pe noul doctor în teologie pentru înaltul titlu științific obținut și i-a urat noi succese pentru viitoarea activitate științifică în ogorul teologiei ortodoxe românești.

A mulțumit P. C. Pr. Constantin Galeriu, care și-a exprimat recunoștința neînmurită față de Întistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, față de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, care a prezidat examenul, precum și față de toți profesorii Comisiei de susținere a tezei de doctorat. Totodată, P. C. Sa și-a manifestat marea satisfacție pe care o avea în acel moment, cînd munca sa de mai mulți ani pe tărîm științific-teologic a fost răsplătită cu acordarea titlului de doctor în teologie.

Diac. I. BANĂȚEANU și P. I. DAVID

CONCERTUL DE COLINDE DINAINTEA PRAZNICULUI NAȘTERII DOMNULUI

Ca în fiecare an, școlile de învățămînt teologic mediu și superior anticipă v-a canța de Crăciun cu tradiționalul și îndătinatul Concert de colinde.

Colindele, orațiile, cîntecele de stea sînt expresia cea mai sinceră a cultivării obiceiurilor străbune, catehismul popular al strămoșilor noștri, calendarul faptic al creștinilor că au sosit Moș Ajun și Moș Crăciun, ultimii mesageri ai Noului an. Coloratura religioasă, melodia plăcută și atrăgătoare, precum și limba neaoșe românească sînt vehiculele mereu actuale ale transportului tezaurului spiritual de la strămoși pînă în zilele noastre. De aceea tinerii studenți teologi selectează cu grijă acest concert, aranjîndu-l în ordinea evenimentelor petrecute în Ierusalim sau Nazaret, în Betleem sau Galileea, încît pe calea undelor muzicale, orice ascultător participă cu inima și mintea la împrejurările venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu și descoperirii lumii cerești a îngerilor și arătării Sfintei Treimi. Aceasta în ceea ce privește rolul doctrinal — tradițional.

Pe de altă parte, concertul de colinde selectat și îngrijit executat arată pe teologii Bisericii noastre conștienți de participarea credincioșilor, prin colinde, la predicarea și pe această cale a învățaturii credinței creștine. De aceea, înșiși conducătorii, ierarhi sau preoți, cînstesc osteneala colindătorilor prin participarea la concert și răspuns bun la Bună dimineața la Moș Ajun...



La *Institutul teologic universitar din București* a avut loc concertul de colinde în seara de 19 decembrie 1973. Studenții, după un trimestru de trudă și muncă, nu au precupețit nici efortul pentru a prezenta tradiționalul concert de colinde, reînnoind imaginea de acum două mii de ani cînd s-a născut Hristos, dar și cum au înțeles strămoșii noștri acest eveniment unic din viața omenirii: întruparea lui Dumnezeu-Fiul.

Totul a fost pregătît cu minuțiozitate «că un sălaș» pentru Pruncul Iisus și la bucuria «colindătorilor» s-a adăugat marea cinste de a fi prezent, ascultînd glasul lor,

însuși; Intîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

Cu punctualitatea recunoscută și vrednică de urmat, Prea Fericirea Sa a sosit în «sala colindătorilor» — sala de festivități a Institutului teologic din București — la orele 18, fiind întîmpinat de acordurile Imnului patriarhal și luînd loc pe scena special amenajată oaspeților.

Deoarece era foarte apropiată încheierea lucrărilor Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la invitația Conducerii Institutului teologic universitar din București au mai luat parte și II. PP. SS. lor: Nicolae, Mitropolitul Banatului; Teoctist, Mitropolitul Olteniei și PP. SS. lor: Antonie, episcop vicar patriarhal, Roman Stanciu, episcop vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, Emilian Birdaș, episcop vicar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu, precum și PP. CC. lor Consilieri ai Administrației patriarhale și Arhiepiscopiei Bucureștilor, profesorii Institutului și Seminarului teologic din București.

De asemenea, a fost de față Dl. Prof. Eugen Munteanu, director în Departamentul Cultelor. Concertul a fost deschis de către P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, care, după ce a arătat marea cinste făcută acestei «sări de ajun» cu prezența Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, admirator și trăitor al tradițiilor străbune, precum și a celorlalți înalți ierarhi, a spus: «este un semn de aleasă cinstitie, prin glas și cuvînt, prin inimă și voință la acest concert. Colindele românești au avut un rol deosebit în viața noastră religioasă. Ele sînt comori și pietre nestemate unice prin tematica și melosul lor și zugrăvesc pe înțelesul tuturor evenimentul Nașterii Domnului. Întruparea, ca și întreaga operă de răscumpărare a lui Iisus Hristos ne-au deschis perspectiva asemănării cu Dumnezeu, ceea ce înseamnă reintegrarea în har și răsplătirea eforturilor noastre în căutarea mîntuirii...».

După o succintă prezentare a felului cum trebuia studenții teologi să ducă mai departe aceste «datini și obiceiuri străbune», P. C. Sa a dat cuvîntul P. C. Pr. Constantin Galeriu, asistent și spiritual la Institutul teologic din București. P. C. Sa este proaspăt doctor în teologie, recunoscut predicator, deosebit catchet, de rară cumînțenie și aleasă vocație.

În prelegerea intitulată destul de sugestiv *Semnificația colindelor*, P. C. Pr. Constantin Galeriu, încă din introducere sublinia că: «Frumusețea colindelor noastre este o prelungire a frumuseții liturgice», a frumuseții cultului nostru divin. De altfel, conștiința Bisericii le-a pus uneori împreună cu ierurgiile.

După ce istorisește calea Nașterii Domnului, evenimentele dinainte și de după, conferențiarul a insistat și asupra fondului dogmatic, parenetic, liturgic și muzical al colindelor autentice românești, reliefînd și virtutea dragostei, fiindcă Dumnezeu din dragoste a trimis pe Fiul Său în lume. Întrupării mîntuitoare a Fiului lui Dumnezeu, semn de nesfîrșită iubire, străbunii credincioși i-au răspuns tot cu iubire, cu bucurie și cîntec și așa s-au născut colindele, punți de aur între pămînt și cer «care păstrează unele din cele mai vechi realizări poetice românești».

Nenumărate citate a dat P. C. Pr. Constantin Galeriu din opera Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, precum și din lucrările și cugetările unor recunoscuți scriitori, poeți, eseiști: Lucian Blaga, Mihail Eminescu, V. Alecsandri ș.a.

În continuare, conferențiarul a împletit în chip minunat tradiția românească țesută în colinde cu firul de aur al Nașterii Domnului, ilustrînd cu nenumărate versuri bunătaea sufletească a credincioșilor și ospitalitatea lor față de Sfînta Familie, față de toți marțorii, «minunii din Belțeem»: magii, păstorii și îngerii. Pentru această bunătaate, ei doresc ca toți frații lor să fie mulțumiți și fericiți. «Totodată în păstrarea și trans-

milerea cu grijă din neam în neam a acestor comori duhovnicești, mereu îmbogățite, își descoperă și afirmă unitatea lui trairnică, o unitate în întindere, cu toate laturile pământului străbun, iar în adâncime cu începuturile insondabile, cu moși și strămoși ca și cu generațiile următoare, căci: «Azi cu strămoșii cînt în cor, / Colindul sfînt și bun, / Tot așa era și-n vremea lor / Bătrînul Moș Crăciun».

Cu măiestria specifică omului conștient de chemare și datorie, P. C. Sa a captivat total cugetul și simțirea ascultătorilor, iar ca încheiere a spus: «...să nu uităm aceste scumpe moșteniri. Să le păstrăm, și să le cultivăm cu sfințenia cu care inspirați le-au zămislit și ni le-au predat părinții, așa cum păstrăm tradiția sfîntă a Bisericii. Ne țin legătura cu trecutul în care slau înfipte rădăcinile ființei noastre. Adevăresc și ele, odată cu credința ortodoxă strămoșească și dănuirea noastră pe acest pămînt sfînt al patriei și unitatea profundă cu trecutul sănătos al neamului. Ascultîndu-le acum, să pășim cu duhul în lumea lor de har, de pace și bucurie sfîntă».

A urmat concertul propriu-zis de colinde cu următorul repertoriu: O, ce veste minunată..., Mare minune..., Moș Crăciun... și o recitare, creație a studenților în cinstea Nașterii Domnului, luînd astfel sfîrșit prima parte.

A urmat partea a II-a, executîndu-se colindele: Florile dalbe...; Domnuț și Domn din cer...; În ieslea din Betleem...; Cîntarea păstorilor...; Lerui Doamne ... și recitare.

Partea a III-a, ultimele colinde din repertoriu: Ziurel de zi...; La cireșul retezat...; La Vitteem colo-n jos și Triptic, urmat de Mărire-ntru cele-nalte...; La sfîrșit, tradiționalul Plugușor...

Ca de obicei, profund impresionat, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a revărsat din belșug binecuvîntarea Sa, mulțumind pentru frumoasa privesite, deschisă cu prilejul colindelor, a Nașterii Mîntuitorului lumii.

«Mulțumesc Părintelui Prorector și Conducerei Institutului teologic din București pentru ocazia oferită de a asculta aceste tradiționale vestiri ale venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu ... Vă mulțumesc pentru inspirata alegere a colindelor ca un buchet de flori cu tot ceea ce trebuie și cum a înțeles poporul român binecredincios să pună în versuri și simțiri acest eveniment.

Mulțumim D-lui Prof. Nicolae Lungu pentru precizările și prezentările făcute aci». Arătînd că în curînd va fi și Praznicul cel Mare al Crăciunului, Prea Fericitul Patriarh ca Întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române și grijuliu părinte a urat celor prezenți numai bine. «Vă doresc la toți, vouă și familiilor voastre, să ajungeți Sfințele Sărbători în pace și bucurie, în deplină sănătate, să petreceți cu luare aminte și creștinește Nașterea Domnului și Anul nou să vă aducă spor în toate... De aceea nu vă rețin, ci vă îndemn ca să vă faceți datoria cu conștiinciozitate și seriozitate. Să mergeți în satele voastre să vestiți Nașterea așa cum o cunoașteți și din colinde, făcîndu-vă datoria față de biserică și credincioșii ei..

Pentru că Noul an, 1974, bate la ușă, vă urez din toată inima numai bucurie și încă o dată feliicitări! și deplină sănătate.

Binecuvîntarea Domnului să fie peste voi toți cu al Său har și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna și acum și pururea și în vecii vecilor...».

Corul studenților a intonat tradiționalul Bună dimineața la Moș Ajun... iar P. C. Pr. Director Ion Boștenaru, încadrat de personalul administrativ și de serviciu al Institutului teologic a împărțit fiecărui colindător mult-asteptata pungă.

În încheiere a luat cuvîntul P. C. Conf. Dumitru Popescu, care a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru dragostea arătată de a fi prezent în mij-

locul colindărilor, pentru binecuvîntările și urările aduse, pentru sfaturile mult-așteptate și încurajările date studenților și dascălilor lor.

În același timp, P. C. Prorector a mulțumit călduros celorlalți membri ai Sfîntului Sinod, care au onorat concertul de colinde cu prezența lor.

«Vă asigurăm, Prea Fericite Părinte Patriarh, a încheiat vorbitorul, de toată stîmă, respectul și ascultarea și Vă urăm sărbători fericite, sănătate și spor în toate și să trăiți întru mulți ani!».

Prea Fericitul Părinte Patriarh, cu întreaga suită s-au bucurat de această seară minunată, iar studenții, cu deplină satisfacție sufletească și artistică, au intonat Imnul patriarhal.

Așa s-a încheiat, la Institutul teologic din București, concertul de colinde, precum și prima parte de studii a studenților, urmînd vacanța Crăciunului.



La Institutul teologic universitar din Sibiu. — Continuînd tradiția marilor sărbători ale Nașterii Domnului, românii din Transilvania totdeauna au respectat cu strictețe ceea ce a rămas de la strămoșii lor daci sau daco-romani.

Biserica strămoșească, însă, a fost aceea care a strîns sub aripa ei pe fiii acestui pămînt, fiindcă, este deobște cunoscut că ortodoxia a adus o contribuție însemnată la menținerea tradițiilor străbune.

De aceea, în fiecare an, studenții Institutului teologic universitar din Sibiu, prezintă în fața conducătorilor lor, ierarhi și profesori, prinosul de mulțumire, dar și sufletul creator al poporului nostru, manifestat, pe lîngă multe altele și prin colinde.

Anul acesta, 18 decembrie 1973, în sala special amenajată, studenții s-au pregătit intens.

Serbarea propriu-zisă a fost cinstită de prezența I. P. S. Sale Nicolae, Mitropolitul Ardealului, însoțit de P. S. Emilian Rășinăreanu, Episcopul vicar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Sibiu, de PP. CC. Părinți Consilieri de la Centrul Eparhial.

Serbarea de colinde a fost deschisă de cuvîntul P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului, care a arătat însemnătatea colindelor pentru continuitatea tradițiilor sfinte în legătură cu Nașterea Domnului. Totodată este și un prilej fericit de a avea în mijlocul nostru pe I.P.S. Sa ca fiu al acestui pămînt, fost student și mai ales profesor al Institutului teologic de aci, a subliniat vorbitorul.

S-au executat, apoi, colinde tradiționale, corul fiind dirijat cu îndemnare de tînărul asistent Diac. Ion Popescu, după o prealabilă pregătire sub directa îndrumare a D-lui Prof. Gheorghe Șoima.

Textele și indicațiile necesare au fost alcătuite cu deosebită atenție, iar acompaniamentul la pian a fost executat de P. C. Pr. Prof. Milan Șesan.

La sfîrșit, I.P.S. Nicolae a mulțumit tuturor pentru deosebita cinste de a fi participat la acest înălțător și pătrunzător concert.

A urât celor prezenți sărbători fericite, sănătate și bucurii la întreaga familie a fiecăruia și un An nou cu sănătate și noi împliniri.

În acordurile imnului arhieresc s-a încheiat concertul de colinde mult-așteptat și mult-gustat de către studenți.

Diac. P. I. DAVID



Robert T. Anderson, *Le Pentateuque samaritain Chamberlain Warren CW 2484*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXIX-ème année, no. 4/1972, p. 368—380.

Studiul acesta (tradus pentru «Revue Biblique» de F. Gaspar) se ocupă pe larg de manuscrisul CW 2484 păstrat în colecția Chamberlain—Warren de la Universitatea statului Michigan din Statele Unite ale Americii.

Autorul socotește că, dintre cele trei manuscrise ale Pentateuhului samaritan din veacul al XV-lea d. Hr., manuscrisul CW 2484 este unic, pentru că a fost completat și legat într-o epocă recentă. Și după ce înfălișează caracteristicile operației de reconstituire a filelor, de broșare și legare, autorul descrie pe larg manuscrisul, oprindu-se îndeaproape asupra materialelor de scris, asupra grafiei, asupra punerii în pagină a textului și asupra caracteristicilor multor pagini, mai ales cele care se abat de la ținuta generală în care pe pagina de 35x28,3 cm textul ocupă doar un spațiu centrat de 26x18 cm (în general cu 33 de rânduri și cu circa 24 litere pe rând).

În textul manuscrisului CW 2484 există un mare număr de lacune (datorită copierii), îndeosebi la începutul și la sfârșitul textului; autorul prezintă aceste lacune însoțindu-le de arătarea felului cum s-a produs lacuna.

Ocupându-se de precizarea copistului care a transcris pentru vânzare acest manuscris, autorul cercetează mai întâi problema mult dezbătută dacă este vorba de un singur copist sau de trei frați copişti, care au transcris acest Pentateuh samaritan, analizând conținutul «marelui acrostih» care începe cu litera «alef» la Deuteronom VI, 10 și se termină cu litera «mem» la Deuteronom XXII, 6: «Eu Ab-Nishana, fiul lui Sedaqq, fiul lui Iacob, fiul lui Sedaqa, fiul lui Ab-Chisda, fiul lui Obadia, din familia Munes, scriind în Egipt. Eu am scris această sfință Thora pentru (urmează titluri onorifice) Ab-Romemata, fiul lui (urmează titluri onorifice) Abraam, fiul lui (urmează titluri onorifice) Ab-Romemata din familia Iqara care a plătit 13 dinari din banii săi. Iahve să-l binecuvinteze și să instruiască pe fiii și pe nepoții lui. Amin. În anul 878 (1461 d. Hr.) al domniei fiilor lui Ismael și cu aceasta se fac 18 Thorele pe care le-am scris. Recunoștință să fie adusă lui Dumnezeu cel unic (Pe piei de animale (jertfite) pe altare în Egipt)».

Autorul, ținând seama și de rezultatele cercetărilor grafologice făcute asupra textului și de dovezile indirecte, socotește că este vorba de un singur copist care se ocupa cu transcrierea Pentateuhului samaritan pentru vânzare către diferite personalități ale vremii.

Acest Ab-Romemata, pentru care a fost scris acest manuscris, nu este cunoscut din nici un alt manuscris.

Manuscrisele copiate nu rămneau totdeauna în posesia permanentă a celor pentru care fuseseră scrise, ci erau, în timp, vindute altor doritori să le aibă.

Manuscrisul CW 2484, pe care-l studiază R. T. Anderson, a fost vândut de mai multe ori. Iar faptul unora dintre vânzări este consemnat în cuprinsul manuscrisului, la sfârșitul unora din cărțile Pentateuhului.

Astfel *primul act de vânzare* se găsește la sfârșitul cărții Facerea, iar din conținutul lui (pe care autorul îl redă în original și în traducere) reiese că manuscrisul CW 2484 a fost vândut, la anul 881 (1464 d. Hr.) de către Pu'a, fiica celui care-l comandase cu trei ani mai înainte (Tot ea mai vînduse și o altă Thora la 1523 d. Hr.).

Al doilea act de vânzare se găsește la sfârșitul cărții Leșirea, iar din cuprinsul lui (redat în studiu în original și în traducere) reiese că manuscrisul CW 2484 a fost vândut la anul 922 (1517 d. Hr.) de către fratele cumpărătorului precizat în primul act de vânzare (Același vânzător mai vînduse o Thora la 1511 și alta la 1520 d. Hr.; el este cunoscut de asemenea în calitate de cumpărător și vânzător de manuscrise).

Al treilea act de vânzare a manuscrisului CW 2484 se găsește la sfârșitul cărții Levitic; iar din cuprinsul (redat în studiu în original și în traducere) reiese că manuscrisul a fost vândut în anul 961 (1555 d. Hr.). Textul acestui al treilea act de vânzare (semnat de doi martori care confirmă conținutul actului) prezintă unele greutăți în privința precizării vânzătorului și cumpărătorului.

Autorul menționează apoi «colofonul» de o lungime mai mare aflat pe ultima pagină a manuscrisului CW 2484, în care se precizează că lucrările de reparare și de rebroșare au fost terminate în anul 1303 (1886 d. Hr.). De asemenea sînt redată două mici colofoane care unmează după colofonul de mai sus.

Studiul se încheie cu arătarea că manuscrisul precizează, la sfârșitul fiecărei cărți, numărul de paragrafe pe care aceasta îl conține (Facerea — 250; Ieșirea—200; Leviticul — 136; Numeri — 220; Deuteronomul — 160).

În afară de reproducerea în original necesare cercetării sale, autorul însoțește studiul de publicarea în facsimil a trei pagini din manuscris: pagina cu textul din Ieșire XX, 7 pînă la sfârșitul Decalogului; pagina cu sfârșitul cărții Facerea și cu textul primului act de vânzare, și pagina cu textul din Deuteronom VIII, 3—16.

Andrei L e m a i r e, *L'ostracon C 1101 de Samarie-Nouvel Essai*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXIX-ème année, nr. 4/1972, p. 565—570.

În 1932 a fost descoperit în timpul săpăturilor arheologice de la Samaria un «ostracon» de lut ars, în formă triunghiulară (cu un colț rupt), măsurînd 7×10 cm și avînd scrise pe el trei rînduri. Asupra acestui ostracon, cărui i s-a dat sigla «C 1101» și care se păstrează în Muzeul palestinian din Ierusalim s-au scris numeroase studii de către specialiștii în epigrafia palestiniană, care nu sînt de acord nici asupra lecturii, nici asupra interpretării textului inscripției. De aceea autorul reia studiarea acestui ostracon.

În primul paragraf sînt prezentate *caracteristicile generale* ale ostraconului C 1101. După ce precizează locul și împrejurările în care a fost descoperit, autorul afirmă că din contextul arheologic și din comparația cu ostraconul descoperit în 1910 și cu inscripția de la lacul Siloam, ostraconul C 1101 datează din ultima epocă înainte de căderea Samariei — adică între 730 și 722 î.d.Hr. Iar prezentînd scrierea inscripției (din care lipsesc — din pricina spărturii lui — 7 sau 8 litere din rîndul 2), autorul constată diferența grafică între rîndul 1 (care are o orientare oblică și litere mai mari și de formă mai rudimentară) și între rîndurile 2 și 3 (care au orientare orizontală, sînt paralele și scrise de aceeași mînă cu o scriere mult mai regulată) și precizează că de acest fapt trebuie să se țină seama la interpretarea ostraconului C 1101.

În paragraful al doilea este pe larg justificată următoarea lectură dată textului:

- rîndul 1: «Baruk a împlinit»;
- rîndul 2: «Baruk: să dea hrană și ei vor reveni...»;
- rîndul 3: «el va măsura 13 (?) (măsuri) de orz».

Iar în paragraful al treilea, comparînd textul ostraconului C 1101 cu textul ostraconului de la «Arad», care de asemenea este scris de două mîni și cuprinde două părți (— un *ordin* și — *executarea ordinului*), autorul demonstrează că rîndurile 2 și 3 cuprind ordinul de «a da hrană» animalelor (cum justifică menționarea aici a «orzului» și textul din III Regi IV, 28: «Aduceau orz și paie pentru cai și pentru animale de tracțiune, la locul unde era nevoie, fiecare după poruncile pe care le primise»). Iar rîndul 1 (scris deasupra, de altă mînă) cuprinde precizarea că ordinul a fost executat.

Este probabil că ordinul precizat în ostraconul C 1101 se adresează unuia dintre cei ce răspundeau de magazinele regale, anume un oarecare «Baruk», cerîndu-i să dea «grăunțe pentru animale», desigur cai care făceau parte probabil dintr-un detașament

de cavalerie regală, iar după ce îndeplinesc ceea ce i se poruncește, responsabilul a precizat deasupra inscripției de pe ostracon: «Baruk a împlinit».

Așadar, chiar dacă ostraconul C 1101 este incomplet din cauza lipsei sfârșitului rîndului 2, sensul inscripției pe care o cuprinde devine limpede prin compararea cu textul altor însemnări referitoare la magaziile regale și cu textul biblic.

Emanuel Tov, *L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie*, în «Revue Biblique, publiée par l'Écol pratique d'études bibliques», LXXIX-ème année, no. 2/1972, p. 189—199.

Pentru specialiștii în studiile biblice textul profeției lui Ieremia din traducerea Septuagintei prezintă un interes cu totul deosebit, întrucît divergențele pe care acest text le are față de textul mazoretic impun importante concluzii în domeniul criticii textuale și în domeniul criticii literare.

În adevăr, textul Septuagintei este mult mai scurt decît textul mazoretic, avînd lipsă cuvinte, expresii, versete și chiar pasaje întregi (circa 2700 de cuvinte, adică aproape o optime, din textul mazoretic lipsesc în Septuaginta). Pe de altă parte succesiunea versetelor și capitolelor în Septuaginta diferă de cea din textul mazoretic (de exemplu, profețiile împotriva neamurilor în textul mazoretic urmează secției istorice XLVI—LI, iar în Septuaginta urmează după XXV, 13). În sfîrșit textul Septuagintei conține un mare număr de variante.

De aceea specialiștii au căutat să vadă dacă textul mazoretic a amplificat conținutul Septuagintei; ori traducătorii Septuagintei au prescurtat intenționat conținutul textului mazoretic.

Autorul prezintă îndeaproape poziția lui I. G. Janzen (*Studies in the Text of Jeremiah*, Cambridge, 1965), care încearcă să demonstreze că textul mazoretic reprezintă o formă amplificată a unui text asemănător cu cel ce a stat la baza Septuagintei. De altfel, argumentele lui I. G. Janzen sînt confirmate de descoperirea manuscrisului de la Qumran (4 Q Ier b), care pune la dispoziție un text ebraic scurt și cu multe versete foarte asemănătoare cu cele din Septuaginta.

Așadar în profeția lui Ieremia se pot deosebi două tipuri ale textului ebraic: unul mai lung — cel din textul mazoretic, și altul mai scurt — ce a stat la baza traducerii Septuagintei. Însă diferențele între textul mazoretic și Septuaginta sînt mai evidente decît cele dintre cele două tipuri textuale (ebraice). De aceea este mai corect ca textul mazoretic și Septuaginta să fie socotite ca mărturii a două tradiții redacționale — mai degrabă deosebite decît înrudite —, ce pot fi numite *redacția I* (Septuaginta) și *redacția II* (textul mazoretic), dintre care una trebuie să fie mai originală decît cealaltă.

Socotind că pentru lămurirea problemei va fi necesară o clasificare detaliată a «omisunilor» din Septuaginta, ceea ce va îngădui o bază temeinică pentru analiza amplificărilor din textul mazoretic, autorul schițează marile linii ale unei astfel de clasificări, prezentînd exemple de amplificări ale textului mazoretic, grupate în:

1. Amplificări de ordin stilistic: (a. diverse; b. nume proprii; c. repetiții; d. formule stereotipe);
2. Adăogiri, scoase din alte pasaje din Ieremia: (a. din contextul imediat; b. din texte analoge);
3. Adăogiri substanțiale datorate redactorului (a. introduceri și încheieri; b. repeliri de pasaje ce se găsesc în altă parte; c. elemente provenind probabil chiar de la profetul Ieremia);
4. Amplificări deuteronomiste: (a. amplificări ușoare provenind din redacția II; b. amplificări mai lungi provenind din redacția I; c. adăogiri scoase din Deuteronom).

În legătură cu prezentarea cercetărilor făcute asupra adaosurilor în textul mazoretic în lumina a ceea ce se știe despre compunerea profeției lui Ieremia, autorul se oprește pe larg asupra poziției lui S. Mowinckel (*Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana, 1914), care socotește că starea actuală a textului profeției lui Ieremia provine de la un redactor care a combinat elemente din patru izvoare (sau «cercuri lite-

rare». Și anume: — 1. *Izvorul A*: cuvintele lui Ieremia cuprinse îndeosebi în capitolele I—XXIV; — 2. *Izvorul B*: relatarea vieții și încercărilor lui Ieremia cuprinse în capitolele XIX—XX și XLIV—XLV; — 3. *Izvorul C*: cuvîntări în proză, aparținînd scolii deuteronomiste, răspîndite în întreaga profetie; — 4. *Izvorul D*: cartea mîngîierii din XXX, 1—XXXI, 28. (Unele secțiuni, îndeosebi XLVI—LI, au fost adăugate mai târziu).

După analizarea acestei poziții în comparație cu alte poziții, autorul concludă, în legătură cu faptul că amplificarea redacției II se găsește în întreaga profetie, că: pe de o parte, *analiza literară a profetiei lui Ieremia în ansamblul ei este mai complexă decît se socotea mai înainte*; iar, pe de altă parte, și analiza literară a revizuirii de către școala deuteronomistă a profetiei lui Ieremia este mult mai complexă decît se credea.

În lumina celor demonstrate de Emanuel Tov, se poate spune că analizarea exhaustivă impune mai întîi inventarierea completă a «omisiunilor» din Septuaginta, ca și editarea manuscrisului descoperit la Qumran și cunoscut sub sigla «4 Q Jer b». — (Ion V. Georgescu).

J. Loew, R. Voillaume, Y. Congar, *À temps et à contre temps*, Cerf, Paris, 1969, 84 p.

Sub acest titlu general — *À temps et à contre temps* — (Cu timp și fără timp)

sînt cuprinse trei conferințe ținute de trei teologi catolici asupra unor probleme care frămîntă în vremea noastră cercurile religioase din Apus, și anume: *Autoritate și libertate în Biserica de Yves Congar*, *Condițiile unei științe renovări* de René Voillaume și *A îi obsedați de Iisus Hristos* de Jacques Loew.

Prima, cea mai lungă dar și cea mai importantă este cu adevărat la nivelul ridicat al cunoscutului teolog Y. Congar care o semnează. Problema autorității și libertății în Biserica Romano-Catolică este problema cea mai arzătoare în actualitate, iar Yves Congar este teologul care o abordează cu mult curaj și deosebită luciditate.

În această conferință, el pornește de la constatarea că în Biserica Catolică nu se aplică între ierarhi și credincioși relația ca între părinți și copii, așa cum este concepută în creștinism relația dintre Dumnezeu și oameni.

El își dă seama, de asemenea, că mutația actuală «impune Bisericii revizuire extrem de grele, care o pun într-o situație incomfortabilă».

Formele actuale ale Bisericii, criticate astăzi, vor trebui schimbate. Dar, pentru a situa corect problema și a formula soluțiile eficiente, Congar crede că trebuie să fie mai întîi depășite unele abordări insuficiente, cum sînt sociologismul pur și jurnalismul.

Astfel, multe lucruri puse azi la îndoială sînt moșteniri ale evului mediu, care, «oricît ar fi de iubit, nu-i decît o realizare istorică». Deci este drept să se critice forma pe care autoritatea a luat-o într-o epocă sau alta a istoriei. În toate însă trebuie regăsit specificul creștin, care constă din caracterul comunitar al Bisericii, care este alcătuită din poporul lui Dumnezeu». Acesta este înzestrat cu diferite daruri care trebuie puse în folosul tuturor. Și, după cum un arbore este alcătuit arhitectonic, tot așa «poporul lui Dumnezeu» comportă șefi și păstori. Iar ierarhia Bisericii nu contrazice, ci cuprinde frățietatea și coresponsabilitatea.

Jurnalismul care dezvoltă gustul prioritar și chiar exclusiv al senzaționalului comportă pericolul de a nu ne reda realitatea. Jurnalul — desigur așa cum este în lumea capitalistă — nu ne prezintă în general decît maladiile și inovațiile, adică ceea ce iese din comun. Deci, chestiunile serioase trebuie abordate serios, și pentru aceasta, trebuie să facem istorie, care — după autor — «permite să se dea evenimentului adevărata sa dimensiune și adesea adevăratul său sens».

Sub titlul *Cajetul de sarcini ale autorității*, Congar precizează că funcțiunea ierarhică este tot o slujire datorată și utilă ca și întreaga viață creștină. Prima sarcină a autorității bisericești este de a nu se exercita în felul principatului roman, nici al

feudalității medievale, ci în sensul unei organizări armonizate a diferitelor slujiri ale creștinilor, fiindu-se de a se considera ca avînd un caracter pur pămîntesc.

Congar crede că Biserica trebuie să se schimbe sub influența evoluției raporturilor sociale în direcția celor trei tendințe caracteristice ale lumii de azi: voința de coresponsabilitate și codeterminare; personalismul care marchează epoca actuală respinge legalismul pur și acceptă numai o orientare; datorită progresului produs de tehnică, interesul ănerilor este îndreptat spre viitor și nu spre trecut. Iată de ce autoritatea în Biserică trebuie să fie — după autor — mai mult prospectivă decît retrospectivă, și să nu se bazeze prea mult pe o unitate gata făcută. Dar aceasta pune Bisericii chestiuni grele, pentru că ea nu există fără tradiție. Congar conține autoritatea adevărată ca «slujire privilegiată a ordinii în diversitatea darurilor, a permanentului în reînnoirea perpetuă a totului, în fine, a unității în bogăția eventual împărșiată a inițiativelor și descoperirilor». Dar el vede legală problema actuală a autorității în Biserica catolică de «reșezarea structurilor de informație, dialog, cercetare și coresponsabilitate».

Caietul de sarcini ale libertății numără mai întîi pe aceea trasată de Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. VII, 21 ș.u.), care constă din a o pune din dragoste în slujba altora. Cu alte cuvinte, sîntem chemați la libertate pentru slujire. Libertatea constă din respectarea altora în condițiile unui adevărat dialog. Congar respinge unitatea care șterge diferențele legitime, ajungînd să fie o simplă uniformitate. «Trebuie să ne așezăm destul de sus unitatea — zice el — pentru a depăși formele comode dar superficiale și definitiv imposibile ale unei unități sociologic monolitice», dar păstrînd în același timp «pasiunea pentru unitatea de credință, nădejde și dragoste».

El pledează pentru comunitatea Bisericii totale, în care autoritatea să se armonizeze cu libertatea, căci, în realitate, acestea nu sînt opuse, ci se fac posibile și se sprijină una pe alta.

René Voillaume, sub titlu *Condițiile unei sfînte renovări*, începe prin a caracteriza epoca modernă printr-o mișcare protestatară, care distruge toate certitudinile. Contestarea nu cruță nici Biserica, mai ales în domeniul exezei textelor sacre, încercînd să le facă să exprime un sens mai deplin și mai adaptat mentalității vremii noastre și în domeniul ecleziologiei, criticînd rolul magisteriului și al autorității ierarhice. Autorul recomandă celor ce contestă realism și umilință, competența și onestitatea intelectuală.

El socotește contemplarea drept caracteristica inalienabilă a creștinismului. «Cel mai mare pericol al creștinismului este — zice el — de a nu cunoaște importanța funcțiunii contemplative», în sensul că realismul contemplativilor se întinde la Dumnezeu și la totalitatea universului creat, vizibil și invizibil.

Creștinismul astîmpără setea de libertate a lumii în libertatea lui Dumnezeu și a ordinii divine și eterne, precum și setea de iubire, oferindu-i iubirea jertfelnică la nivel suprem a Mîntuitorului. Creștinismul îi oferă apoi temeiurile unei speranțe nedezmințite ce vizează nu numai viața prezentă ci și pe cea viitoare.

Condițiile unei sfînte renovări se pot deci rezuma în străduința de a trăi creștinismul în toată plenitudinea lui.

În cadrul temei *Să fim preocupăți de Iisus Hristos*, Jacques Loew constată că lumii creștine de astăzi îi lipsește atașamentul la persoana lui Iisus Hristos. Uneori, riturile, practicile, ca și teoriile teologice maschează pe Iisus Hristos. De aceea autorul cere să nu înecăm pe Hristos în abstracții și concepte și în practici pur rituale. «Azi ca și ieri și mîine — spune el — singurul lucru adevărat, urgent, acela care ne va permite să zidim lumea cu toate îndrăznelile, este de a iubi pe Iisus Hristos, de a-L face iubit. ... Să descoperim că Dumnezeu este dragoste și continuă să trăiască prin Iisus Hristos în Biserica Sa».

Toate aceste trei conferințe, inegale ca întindere și ca importanță, se însoresc pe linia eforturilor făcute de teologii catolici de a înțelege chipurile în care Biserica Ro-

mano-Catolică poate realiza o reînnoire, un «aggiornamento» fără a-și pierde identitatea.

Deosebit de meritorie ni se pare încercarea lui Yves Congar de a împăca autoritatea și libertatea în cadrul comuniunii ecleziale, care, incluzând colegialitatea și coreponsabilitatea, nu înlătură autoritatea. În felul acesta se realizează o unitate în diversitate, depășindu-se dogma infailibilității papale care asigură numai o unitate în uniformitate. — (Prof. Const. Pavel).

Y. M. J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 2-e édition revue et corrigée. Colecția «Unam Sanctam», 72 Paris, Les Éditions du Cerf, 571 p.

Cartea este un eseu consacrat — așa cum arată titlul ei — problemei reformei și reformării în sinul Bisericii.

Prefața la ediția a doua, apărută în 1968 (p. 7—14) prezintă climatul nou al vieții ecleziale romano-catolice, marcat de două fapte mari: o ecleziologie a credincioșilor și ecumenismul.

Cuprinsul cărții se structurează pe trei părți mari, precedate de o introducere și urmate de o încheiere.

Introducerii îi premerge un «Avertisment» (p. 15—23), în care autorul face critica și relevarea neajunsurilor modului romano-catolic de a vedea Biserica. De asemenea, prezintă originea, elaborarea, metoda și spiritul lucrării. Autorul nu elaborează un program de reforme, ci un studiu despre locul pe care-l deține faptul «reformelor» în viața Bisericii, rațiunile care fac eventual necesară o reformă, condițiile în care ea se poate face fără a prejudicia continuitatea.

Partea I se intitulează: *Pentru ce și în ce sens Biserica se reformează neîncet?* (p. 61—207). «În învățăturile sale esențiale Biserica, neputînd greși, nu este supusă necesității de a se reforma: necesitate care există, din contră, în folosirea sau abuzul principiilor sale». În felul acesta se delimitează precis aria în care se produce o deviere, o insuficiență, și deci o reformă în Biserica» (p. 100).

De aici se desprinde concluzia: «...slăbiciunile nu sînt faptul Bisericii însăși, ci al membrilor ei» (p. 107). Biserica nu este fără păcătoși, dar este fără păcat!» (p. 123).

Autorul ajunge la convingerea că: insuficiența unei reforme pur «morale» nu împinge pînă la planul structurilor și nu pune în aplicare mijloace eficiente ale istoriei; nu evanghelism pe plan propriu religios, fără un oarecare evanghelism pe planul condițiilor, chiar exterioare și economice, ale vieții; nu adaptare deplină, nu reformă deplină de adaptare fără ca Biserica, susținută de un elan de proveniență evanghelică, să accepte foarte generos a se armoniza cu structurile vieții credincioșilor.

Partea a II-a a cărții se intitulează *Condiții ale unei reforme fără schismă* (p. 211—317), în care enumără: 1. Primatul iubirii și al pastoratului (p. 227—240), căci «profelul are nevoie de pastoral»; 2. Necesitatea de a rămîne în comuniunea totului (întregului) (p. 241—276); pentru a nu devia în exercitarea unei misiuni profetice sau reformatoare, trebuie păstrat contactul viu cu întreg corpul Bisericii: «O mișcare profetică găsește, în ideea de comuniune cu Biserica, totală, regula sa de adevăr și justificarea voinței sale de a depăși, dacă aceasta este necesar, formele practice ținute actualmente»; 3. Providența și sfatul ei; 4. O adevărată înnoire prin întoarcerea la principiul Tradiției.

Partea a III-a se intitulează: *Reformă și Protestantism* (p. 319—479) și încearcă să dea un răspuns la întrebarea: «Ce a fost Reforma protestantă a veacului al XVI-lea din punct de vedere al reformismului posibil și necesar în Biserica? În acest sens, autorul tratează mai întîi despre poziția Reformei în veacul al XVI-lea, apoi noțiunea de Biserică a protestanților (filiația, caracterizarea, explicarea, și critica concepției lui Luther, urmate de prezentarea tezelor lui Zwingli și Calvin în această privință).

În continuare, autorul examinează critic unele din implicațiile majore ale pozițiilor protestante.

Concluzia cărții (p. 481—544) poartă titlul: «Priviri asupra problemei concrete a altitudinilor față de reformism». Cu exemplificări concrete, autorul trage o seamă de concluzii prin prisma principiilor elaborate în corpul lucrării.

Cartea este însoțită de o «Postfață» (p. 515—521); un «Apendice» (p. 523—545).

Unul din meritele cărții este acela de a releva aspectul de comuniune al Bisericii și de a reliefa rolul *comunității* în cadrul Bisericii. Astfel, nu este de mirare că autorul subliniază că *unitatea* «este cel mai mare dintre bunurile de pe pământ», precum și că: «cu cât se înserează mai mult în comuniunea Bisericii, cu atât se stabilește mai mult în sfințenie și adevăr».

Atenția cititorului este reținută în chip deosebit de unele elemente de dezvoltare a teologiei, de psihologie confesională, precum și de unele afirmații privind Biserica și societate.

De interes deosebit pentru noi, ortodocșii, sînt referirile la Schisma cea mare și la Ortodoxie, precum și faptul că citează și pe ortodocși. De asemenea, încredințarea ce ne-o dă autorul că teologia romano-catolică actuală vrea să înlăture ignorarea de către ea a tradiției răsăritene (p. 27).

Privită în ansamblu, prezenta carte a lui Y.M.J. Congar poate fi socotită ca o operă de valoare deosebită, care pune în lumină *aggiornamento*-ul conciliar și reformismul din cadrul Bisericii Romano-Catolice actuale. Totodată ea întrunește atribuțiile dorite de autor: «eseu» ce urmărește să ofere câteva indicații privind esențialul: e o «carte favorabilă unui reformism sănătos (...) în Biserică» (p. 513).

Ca atare, ea se recomandă a fi studiată cu atenție de către teologii creștini. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

M. Arranz, M. S. J., *Les prières presbytérales des Petites Hueres dans l'ancien Euchologe byzantin*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXIX, fasc. 1, Roma, 1973, p. 28—82.

În două numere precedente ale aceleiași reviste, autorul se ocupă de istoria rugăciunilor preoțești ale vecerniei și utreniei (*Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, în «O.C.P.», 1971, p. 85—124 și *Les prières presbytérales des matines byzantines*, în «O.C.P.», 1971, p. 406—436 și 1972, p. 64—115). Plecînd de la cei mai vechi codici cunoscuți, M. Arranz, un bun cunoscător al rînduielilor de slujbă orientale, urmărește evoluția slujbelor vecerniei și utreniei pînă la stadiul actual în care se află acestea.

În lucrarea de față, cercetarea este îndreptată asupra celorlalte slujbe care completează ciclul celor șapte laude bisericesti. Parcurînd aceiași codici, autorul încearcă să desprindă istoria, structura și sensul pastoral al celorlalte laude bisericesti. Pentru aceasta prezintă mai întîi rugăciunile care alcătuiesc aceste slujbe, în traducerea franceză, cu textul grec adnotat, apoi se ocupă de rînduiala de slujbă care însoțește rugăciunile în diferite manuscrise, pentru a deduce structura fiecărei laude.

Codicii folosiți sînt *Barberini* 336, comparat cu cel editat de Dmitrievsky după diferitele Evhologii din Sinai.

În prima parte prezintă cele cinci rugăciuni ale miezonopticii, subliniind caracterul nocturn al acestui oficiu prin prezența psalmului CXVIII, 62. Miezonoptica trebuie să fi corespuns cu a doua sau a treia strajă, așa cum indică rugăciunea a doua, a treia și a patra.

După conținut, rugăciunile întîia, a doua și a treia sînt psalmice, pe cînd a cincea este de binecuvîntare, iar a patra indică sfîrșitul slujbei.

Referitor la cele două rugăciuni ale ceasului întîii, prezentate aici, autorul crede că ele se citeau cu voce tare, avînd fiecare un ecfonis. De altfel, slujba acestei laude și cele cinci rugăciuni ale ei vor apare puțin mai tîrziu. Rugăciunile nu indică ora la care se săvîrșea această slujbă.

Despre rugăciunile ceasului al treilea, autorul crede că ele presupun un serviciu de trei antifoane, ca și miezonoptica. Prima rugăciune are ca temă generală amintirea

pogoririi Duhului Sfânt în ceasul al treilea, a doua exprimă cererea pentru curăție, a treia recomandă rugăciunea către Dumnezeu, a patra este o concluzie a cererilor precedente, iar a cincea, ca un apendice la a patra, este o rugăciune de binecuvântare; originea ei este biblică.

Rugăciunile ceasului al șaselea corespund, de asemenea, unui oficiu de trei antifoane. Numai prima și a doua rugăciune amintesc de timpul săvârșirii acestei laude. Prima rugăciune amintește de ora răsăririi, iar a doua de rugăciunea Sfântului Petru, din Iosorul din Iope. Rugăciunea a treia are caracter penitențial, iar a patra și a cincea exprimă câteva din atributele și lucrarea lui Dumnezeu.

Cît privește rugăciunile ceasului al noulea, prima face aluzie la timpul săvârșirii acestei slujbe, a doua cere ajutorul lui Dumnezeu, a treia accentuează disperarea omului păcătos și strigătul lui după Dumnezeu, a treia schițează dificultățile vieții spirituale și a rugăciunii continue, a patra se referă la viața de dincolo și la judecată, iar a cincea cere ajutorul și binecuvântarea lui Dumnezeu.

Pe lângă aceste laude, care s-au generalizat cu timpul în cultul Bisericii, *Codicele Barberini 336* cuprinde și rugăciunile a două slujbe mai puțin cunoscute: *Ceasul trei-șase* (Tritoekli) și *Panihida*.

Prima era rezervată Postului Mare și înlocuia, probabil, ceasurile al treilea și al șaselea și chiar sfânta liturghie. Slujba se desfășura după următoarea schemă: trei rugăciuni și trei antifoane, o rugăciune lungă a intrării cu ectenia mare, lectura biblică, o ectenie, rugăciunea catehumenilor, rugăciunea pentru candidații la botez, două rugăciuni pentru credincioși, o rugăciune-apolis lungă și rugăciunea de binecuvântare.

După structura ei, slujba se aseamănă cu sfârșitul vecerniei și cu Liturghia dărilor mai înainte sfințite.

Cît privește al doilea oficiu, acesta era o slujbă de priveghere care avea loc la prima oră din seară, fiind foarte populară deoarece apare în documente în care nu se amintește de miezonoptică și ceasuri.

Rugăciunile acestei slujbe sînt atribuite Sfântului Gherman I al Constantinopolului (secolul al VIII-lea), fiind impregnate cu o teologie liturgică adecvată timpului. Slujba este descrisă și de Simeon al Tesalonicului, iar prof. Ioan Fundulis de la Tesalonic îi rezervă cel de al doilea volum al lucrării sale *Keimena Leitourghikis*.

În partea a doua a lucrării, M. Arranz se ocupă de rugăciunile noi care apar în alte cărți de cult și manuscrise care se referă la laudele descrise. Acestea privesc mai ales ceasul întâi, care nu apare în *Barberini* ca o laudă de sine. Dacă rugăciunile celorlalte ceasuri consună, cele ale ceasului întâi se deosebesc de la un manuscris la altul neexistînd o tradiție comună, alți în privința conținutului rugăciunilor, cît și a rînduiei slujbei. Pentru aceasta autorul prezintă câteva exemple lămuritoare.

În continuare prezintă diferite rugăciuni care marchează diferitele momente ale zilei și care se găsesc izolate în diverse cărți de cult, fără să formeze o slujbă de sine. De asemenea, prezintă rugăciunile Sfântului Vasile cel Mare la diferite momente din zi, cuprinse în *Codicele Coisleanus 213*. Ele se deosebesc de rugăciunile actuale din Ceaslov ale aceluiași sfînt, la miezonoptică, mijloceasuri sau pavecerniță. Acestea au o amprentă vetero-testamentară, fiind adresate Tatălui, pe cînd cele din *Codicele Coisleanus 213* sînt hristologice, fiind adresate Fiului și uneori Sfîntului Duh. Autorul crede totuși că, după conținut și stil, ele ar aparține mai degrabă evului mediu decît perioadei clasice a Sfinților Părinți.

În partea a treia a studiului, autorul se ocupă de ordinea cronologică a săvîrșirii laudelor, după manuscrise. Pentru aceasta analizează șaisprezece documente trăgînd concluzia că ele au fost săvîrșite pretutindeni la fel, pînă la căderea Constantinopolului sub cruciați, după care Ceaslovul monastic palestinian a înlocuit unele rînduiei de slujbă. Începînd din secolul al XII-lea, laudele bisericesti dispar din Evhologii cu excepția unor cazuri arhaizante; nu supraviețuiesc decît Panihida, Ceasul trei-șase, miezonoptica și ceasurile.

În încheiere autorul prezintă următoarele concluzii la problema pe care a studiat-o:

1. Rînduiala laudelor bisericesti bizantine se compunea dintr-un curs zilnic de șase slujbe: două principale, la începutul zilei și al nopții (utrenia și vecernia) și

patru slujbe secundare : miezonoptica și alte trei ceasuri : al treilea, al șaselea și al nouălea.

2. Structura celor patru slujbe mici era simplă : a) trei rugăciuni cu ectenie și trei antifoane psaltice ; b) ectenia cererilor, urmată de rugăciunea apolisului ; c) o rugăciune de binecuvîntare sacerdotală.

3. Schema celor două slujbe principale nu era decît o amplificare a celor mici : cele trei antifoane ale vecerniei și utreniei erau precedate de o serie de opt antifoane ; ectenia cererilor era însoțită de rugăciunea catehumenilor și două rugăciuni ale credincioșilor.

4. Slujba ceasului întîi nu intrase în cursul zilnic decît mai tîrziu, într-o epocă în care tradiția generală a celorlalte ceasuri era deja stabilită și cînd comunicația între diferite regiuni liturgice nu mai exista ; acest ceas a fost deci compus în mod liber, în fiecare centru din materiale vechi, mai mult sau mai puțin comune, de unde rezultă diversitatea și analogia diferitelor rînduiri ale ceasului întîi.

5. Două slujbe extraordinare, Panihida și Ceasul trei-șase se adăugau la cursul zilnic. Prima era o priveghere nocturnă pentru zilele de sărbătoare și de post și se plasa între vecernie și miezonoptică, suprimînd-o, probabil, pe aceasta. După conținut și stil, rugăciunile acestei slujbe aparțin patriarhului Gherman I († 733). Slujba Ceasului cinci-șase se plasa în locul ceasurilor trei și șase și înlocuia liturgia în Postul Mare. Slujba Panihidei era aceeași ca a ceasurilor mici, pe cînd Ceasul cinci-șase cuprindea în plus lectura biblică și o serie de patru rugăciuni (pentru catehumeni, pentru candidații la botez, și două pentru credincioși) ; citirea lecturii era precedată de o lungă rugăciune a intrării.

6. Conținutul Evhologului vechi a fost înlocuit de Ceaslovul monastic la Constantinopol, în secolul al XII-lea, iar la Ierusalim începuse să se amestece din secolele al X-lea — al XI-lea. Rugăciunile vecerniei și utreniei au trecut în cel nou și au fost așezate la începutul lor. Rugăciunile Panihidei au supraviețuit un oarecare timp, așa cum mărturisesc mulți codici.

Prin prezentarea și studierea sistematică a acestor rugăciuni, care au jucat un rol important în viața religioasă a creștinilor bizantini, autorul aduce o contribuție valoroasă la istoria cultului creștin ortodox. — (N. N.).

Dietrich Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, Aus Höreranschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus. Colecția «Kaiser Traktate» 3. München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 80. p.

Prefața semnată de Otto Dudzus (p. 7—14) ne arată mai întîi cum s-a putut constitui această importanță prelegere ținută de Dietrich Bonhoeffer în semestrul de vară al anului 1932, al cărei manuscris s-a pierdut.

Introducere. *Întrebarea prezentă despre Biserică* (p. 15—17). Autorul schițează pregnant modul în care se pune — în Apus — problema Bisericii sub influența spiritului vremii de atunci. «Dumnezeu a vorbit, ni s-a descoperit în Biserică. *Biserica lui Hristos este locul Revelației lui Dumnezeu*». «Biserica este locul în care vorbește Dumnezeu, în care El este prezent pentru noi». «Biserică și teologie nu au de a face cu postulate, ci cu *realități* date nouă de Dumnezeu».

În confruntare cu concepția romano-catolică și barthiană despre Biserică, Bonhoeffer subliniază : «Însă trebuie a vorbi concomitent despre ființa (Sein) și despre actul Bisericii. În întrebarea despre Biserică ca locul lui Dumnezeu în lume este pusă totodată întrebarea despre exigență și ființă, despre act și ființă. Dumnezeu este, întrucît noi Îl putem gîndi, într-un loc, în Hristos, în Biserică, în cuvîntul prediciei».

Prima parte : *Locul Bisericii. A. În lume*. «Noua situație este caracterizată pe de o parte prin lipsa de loc (Ortlosigkeit) a Bisericii noastre. Ea vrea să fie peste tot și de aceea nu este nicăieri...»

La întrebarea : Ce este locul propriu al Bisericii? — Bonhoeffer răspunde : «Este locul Hristosului prezent în lume...». De aceea, numai Dumnezeu determină locul. «Biserica, care știe aceasta, așteaptă cuvîntul, care o face loc al lui Dumnezeu în lume».

«Biserica poate numai să mărturisească despre mediul lumii, pe care Dumnezeu singur îl creează. Ea trebuie să încerce a da spațiu acțiunii lui Dumnezeu».

B. *In creștinătate* (p. 24—25). «Biserică și creștinătate nu-s identice... Biserica actuală este în depărtare creștinătate care sărbătorește. Cu aceasta ea stă la periferia și nu în centrul vieții».

«Ce este locul propriu-zis al Bisericii în creștinătate? Manifestarea de fiecare zi a umanității și nu un aspect singular. Prin acea izolare se ajunge la caracterul sărbătoresc al Bisericii ... Întrucât creștinătatea aude cuvântul lui Dumnezeu, ea este Biserică. Biserică, comunitate este acolo unde este acceptat cuvântul lui Dumnezeu asupra întregii realități, crezut și unde i se dă ascultare. Biserica este mediu (Mitte) al lumii».

C. *In teologia dogmatică* (p. 26—31). «Teologia este o funcție a Bisericii. Ea este înțelegerea (Verständigung) științifică a Bisericii despre sine însăși, despre propria sa ființă». În continuare urmează o schiță a dezvoltării teologiei și a concepției despre Biserică, atât la catolici cât și la protestanți.

După aceea urmează *noțiunea de Biserică în sistemul teologiei*. Unde trebuie să se vorbească în dogmatică despre Biserică? Ca obiect al teologiei, Biserica trebuie să fie tratată ca «prima parte de învățătură a dogmaticii». Ridicându-se împotriva gândirii individualiste, Bonhoeffer accentuează că «gândirea teologică există numai în relație cu comunitatea. Individualizarea este greșeala fundamentală a teologiei protestante». Căci «cunoașterea lui Dumnezeu este primar o cunoștință a comunității ... Teologia este o funcție a comunității, care crede în mod continuu».

A doua parte. *Forma Bisericii* (p. 33—76). *Observație preliminară asupra noțiunii-formă*. Noi vedem și gândim în forme (concepție apriorică, categorii). Fiindcă forma primordială stă înaintea oricărui logos uman, nu putem cuprinde Revelația divină. De aceea, cu gândirea noastră putem prezenta numai forma neautentică a Bisericii. «Biserica ca formă autentică este primar unitate, totalitate provenind de la Dumnezeu. este în fond unitatea lui Dumnezeu însuși».

Trebuie să facem deosebire între Biserică și comunitate religioasă. «Cine nu mizează cu unitatea, acela schimbă Biserica cu comunitatea religioasă». «Forma autentică a Bisericii este forma crezută».

A. *Adam și Hristos* (p. 37—39). Adam este distrugătorul stării primordiale divine, cel care a săvârșit primul păcat. Hristos stă în analogie cu Adam. Ca Dumnezeu-omul, El ia asupra Sa sentința lui Dumnezeu cu privire la Adam. În Crucea lui Hristos este biruită ascendența lui Adam. Dacă insul crede în fapta lui Hristos, aparține la noua umanitate, la Biserica istorică. Ca unitate așezată în Hristos, Biserica este adevărată formă a Revelației.

B. *Biserică și Hristos* (p. 40—49). 1. *Acțiunea substitutivă a lui Hristos ca întemeiere a Bisericii*. a) Noțiunea etică de substituție înseamnă luarea de către unul asupra sa — în locul altuia — a unui anumit destin. Ea nu trebuie să valăme sfera persoanei.

b) Substituția săvârșită de Hristos este mai mult decât una etică. Viața și moartea lui Hristos sînt jertfă personală substitutivă în cele patru trepte ale întrupării, împlinirii legii, crucii și învierii. Biserica este expresia învierii lui Hristos.

2. *Iisus Hristos și întemeierea Bisericii*. Hristos nu este întemeietorul unei noi religii și comunități religioase. El este Mîntuitorul. El nu este întemeietorul, ci *temeiul* Bisericii. Despre Biserică poate fi vorba abia de la trimiterea Sf. Duh.

3. *Structurile fundamentale ale Bisericii în și prin Hristos*. a) *Structura unității*: Hristos existînd ca comunitate. Hristos este comunitatea însăși. Biserica este însuși Hristos Cel prezent. Prezența lui Hristos pe pămînt este Biserică. A fi în Hristos, înseamnă a fi în Biserică.

b) *Structura stăpînirii*: Hristos ca Domn al comunității. Hristos este Domnul comunității. El rămîne Domnul comunității. Ea este supusul Lui.

c) *Structura comunității*: Hristos fratele. Hristos este fratele în comunitate. Mădularele comunității sînt frați ai lui Hristos.

Urmează un *excurs* care oferă teze despre concepția Noului Testament despre Biserică în ființa ei, cu luare în considerare deosebită a concepției pauline.

C. *Comunitatea care acționează*. 1. *Sfântul Duh și Hristos*. Sf. Duh actualizează ceea ce a fost realizat prin și în Hristos. El este însuși Hristos praesens, ne asigură prezența lui Hristos.

Ca comunitate actualizată și care acționează, Biserica este prezentă prin fapta lui Dumnezeu.

2. *Biserică și comunitate religioasă*. Există trei încercări de a deduce noțiunea de comunitate din noțiunea de religie: a) *Deducerea noțională*, care constă în încercările lui Max Scheler și Heinrich Scholz. În acestea, esența și necesitatea comunității religioase nu pot fi dovedite decât ca deductibile din noțiunea de religie. b) *Deducția psihologică*: comunitatea este explicată din trebuința de comunicare dată odată cu religia. c) *Deducția istoric-filozofică*: Comunitatea este dedusă din cultură. A fost valabil și pentru comunitatea religioasă.

3. *Propovăduire și Biserică*. a) *Cuvîntul*: Biserica s-a constituit prin cuvîntul întrupării în Hristos. Prin predică ea se actualizează mereu din nou. Unde este cuvîntul lui Dumnezeu, acolo este comunitate. Comunitatea ca atare este vizibilă, pentru că cuvîntul este auzibil. b) *Adunarea*: Unde există cuvîntul, acolo trebuie să existe și adunarea în jurul lui. A se ține de cuvînt, înseamnă în concret a se ține de adunare. Adunarea este minunea și fapta lui Dumnezeu. c) *Predica*: Comunitatea vestește prin predică cuvîntul despre Cruce. Vestirea trebuie săvîrșită numai drept. Preotul are oficiul predicii de la comunitate. d) *Mărturisirea*: Comunitatea trebuie să confirme că trăiește numai prin cuvînt. Ea face acest lucru în mărturisirea credinței sale. Mărturisirea trebuie să fie adevărată, răspuns la adevărul cuvînt al lui Dumnezeu. Ea este chestiune a stării noastre adevărate, prezente în fața lui Dumnezeu. Cuvîntul nostru trebuie să fie clar. Cea dintîi mărturisire a comunității creștine în fața Crucii este fapta. Fapta singură este mărturisirea noastră în fața lumii. Evanghelia trebuie să fie predicată drept. e) *Teologia*: Ea trebuie să vină în ajutorul predicatorului pentru asigurarea lui «recte docere». f) *Dogma*: Sarcina teologiei este împlinită dacă duce la dogmă, care este adevărul găsit. g) *Conciliul*: Este adunarea întregii Biserici pentru a formula dogme. Formularea dogmelor și respingerea ereziei sînt funcțiuni necesare ale Bisericii.

4. *Preoția generală*. Preoției îi revine o funcție decisivă. Această funcție revine comunității, adică tuturor credincioșilor. Propovăduirea este constitutivă pentru Biserică și pentru pastorație. Credința și iubirea sînt formele structurale ale comunității. a) *Structuralul laical al membrilor*: Toți membrii comunității formează un corp spiritual. Insul trăiește pentru comunitate și din comunitate. b) *Structuralul unul pentru altul al membrilor*: Totul se jertfește pentru folosul general (I Cor. II, 17). De aici dăruirea totală pentru aproapele, concretizată în jertfă, rugăciune pentru altul, iertarea păcatelor, spovedanie și pastorație ca expresie a frățietății în iubire.

D. *Caracterul lumesc (Weltlichkeit) și caracterul creștin (Christlichkeit) al Bisericii*. Cel dintîi rezultă din întruparea lui Hristos. Ca și Hristos, de dragul credincioșilor, Biserica trebuie să fie slujitoare lumii.

E. *Granițele Bisericii*. Granițele Bisericii sînt date în noțiunile de predestinație, de împărăție a lui Dumnezeu și situația ei în viața obștească.

Privită în ansamblu, prelegerea aceasta — plină de substanță teologică realistă și pozitiv critică — constituie un document prețios care oglindește o fază importantă a dezvoltării ideii despre Biserică la Dietrich Bonhoeffer. Ea se impune atenției mai ales prin îndrăzneța anticipare de noi orizonturi în modul de a vedea Biserica.

Ca cele mai pozitive trăsături ale concepției lui Bonhoeffer despre Biserică — așa cum apare ea în această prelegere — trebuie să remarcăm accentul pus pe *unitatea lui Hristos* și pe *relația ei cu lumea*. Aceasta din urmă constituie o puternică contrabalansare a concepției protestante clasice despre caracterul invizibil al Bisericii. De asemenea, merită să fie reținute critica îndrăzneată și luarea de poziție fermă împotriva unor poziții teologice romano-catolice și protestante.

Die Zukunft des Ökumenismus. Mit Beiträgen von Per Lonning, Georges Casalis, Bernhard Häring und einer Einleitung von Günther Grassmann. Colecția «Ökumenische Perspektiven» im Auftrage des Instituts für Ökumenische Forschung in Strassburg, herausgegeben von Marc Lienhard und Harding Meyer, Nr. 1. Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 1972, 109 p.

Prefața semnată de Günther Grassmann arată scopul urmărit de această nouă serie întreprinsă de Institutul pentru cercetare ecumenică din Strassburg, și anume să ofere unui cerc mai larg de cititori — printr-o confruntare cu pozițiile teologice și confesionale deosebitoare — posibilitatea de a participa la discuția ecumenică actuală. Prin aceasta vrea să aducă o contribuție la formarea conștiinței ecumenice și la dezvoltarea perspectivelor ecumenismului.

Scopul acestui prim caiet al seriei, este să prezinte unele poziții față de viitorul Mișcării ecumenice.

Cele trei contribuții publicate în acest prim caiet, se arată în prefață, sînt referate prelucrate care au fost ținute la un colocviu al Institutului despre «Viitorul ecumenismului», desfășurat la centrul de sesiuni «Liebfrauenberg» din Strassburg. Raportul comun elaborat de participanții la acest colocviu e publicat în paginile ultime ale acestui caiet.

Prima contribuție. «*De la mișcare la instituție? Un bilanț critic al Mișcării ecumenice*», are ca autor pe episcopul luteran Per Lonning.

După ce sînt înfățișate mai întii punctele de plecare cele mai importante ale observațiilor proprii ale autorului, se face bilanțul pronunțat critic al Mișcării ecumenice. Reținem: «Ecumenismul este o sarcină de cea mai înaltă prioritate nu de dragul Bisericilor, ci de dragul serviciului Bisericilor față de lume».

În continuare urmează o seamă de considerații în legătură cu perspectivele și sarcinile Mișcării ecumenice. Reținem: «Dacă convorbirea ecumenică se lasă prea mult determinată de structura așezămintelor ecumenice, atunci pe o anumită treaptă ea va ajunge în mod necesar la stagnare».

A doua contribuție: «*Viitorul ecumenismului. Ecumenismul sfîșiat*», are ca autor pe profesorul reformat Georges Casalis.

După aprecierea prof. Casalis, ecumenismul a ajuns la o înfructuoasă rutinizare prin instituționalizare. De aceea, trebuie redescoperite izvoarele și canalele unui ecumenism autentic.

Este pozitiv pentru ecumenism faptul că a revenit la problema evanghelică fundamentală a *faptei* (Matei VII. 24, 26; Iacob I. 22 ș. u.), în care e măsurată autenticitatea ascultării cuvîntului lui Dumnezeu. Căci slujirea pentru Hristos nu se poate realiza fără grija față de «cei mai mici frați».

Pornind de la principiul că pentru un timp nou este necesar a găsi cuvinte și rezolvări noi, autorul susține că pe plan teologic se impune elaborarea unei teologii creatoare și rodnice în corispondență vie cu sprijinul vremii noastre. Teologia are misiunea profetică de a descifra situația dată, de a arăta care trebuie să fie atitudinea creștină în fața acestei situații. Ea trebuie să aibă la bază principiul: punctul de plecare stă în angajamentul cuprinzător al Bisericii în nevoile lumii de azi!

Căci Evanghelia nu este neutrală din punct de vedere politic. Politica cuprinde întreaga realitate, inclusiv aceea a Bisericii. De aceea, teologul rus V. Borovoi are dreptate cînd zice: «Este un păcat a capitula în fața răului și a nedreptății sociale... Un ecumenism real se poate practica numai acolo unde creștinismul este angajat în slujirea omenirii».

A treia contribuție: «*Rutină sau concrețiune profetică*» are ca autor pe catolicul Bernhard Häring.

Acesta vede trăsătura fundamentală a ecumenismului în concrețiunea profetică. «Viitorul creștinătății și al fiecăreia din părțile ei va depinde de faptul dacă ea are principial și de fapt spațiu pentru concrețiune profetică și dacă este nevoie și pentru contestație profetică».

«Nu există credință autentică, căreia îi lipsește dinamica spre unitate. Acesta trebuie să fie unul din semnele caracteristice principale ale adevăratei «ortodoxii», care nu se lasă a fi despărțit de orthopraxis».

În acest ceas al Mișcării ecumenice, este nevoie înainte de toate de concrețiune profetică cu privire la rugăciune, care mărturisește credința în acțiunea Sfântului Duh și o ține trează. «Unde se dă prioritate rugăciunii, prin harul lui Dumnezeu ecumenismul va rămâne mișcare; unde nu, acesta va ajunge la rutină instituțională și la resemnare». «Trezvie pentru semnele timpului și un înnoit spirit al rugăciunii vor scoate din întepenirile care stau în calea unității». Totodată, se cere receptivitate față de crearea de structuri noi.

Merită să fie reținută și această subliniere: «Unitatea de măsură a teologiei să-nătoase trebuie să fie dacă ea se lasă spontan a fi tradusă în preamărire a lui Dumnezeu și devotament față de opera mântuirii, dacă ea exprimă — prin grijă față de unitate — credința într-un Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos».

În anexă găsim referatul amintit în prefață, intitulat: «Viitorul ecumenismului». El se referă la câteva laturi principale ale ecumenismului, ca: ecumenism și Biserică, coordonata actuală a ecumenismului, propovăduire și acțiune, structuri vechi și noi s.a.

Elementele care au ieșit în relief în diferitele faze ale istoriei ecumenismului trebuie interpretate din nou, ca: unirea Bisericilor, mărturia comună despre Iisus Hristos și sluiirea comună în lume.

Propovăduirea și acțiunea (diaconia) nu trebuie despărțite una de alta. Ele sînt două elemente creatoare și complementare ale ecumenismului. Ecumenismul nu are viitor dacă nu este destul de larg ca să cuprindă aceste două elemente.

De aceea, situația ecumenică actuală este determinată de faptul că peste tot se formează noi structuri ale dialogului ecumenic, ale vieții comune și ale colaborării ecumenice.

În gândirea și acțiunea ecumenică, se impune continuă examinare a priorităților. De asemenea, se impune a acorda atenția cuvenită diferitelor curente de gândire creștină și de practică creștină.

Progresul pe drumul unității creștine depinde de continuă înnoire spirituală în cultul divin, în rugăciune, în muncă biblică și în meditație. Pentru lărgirea dimensiunii spirituale a unității, trebuie create și întărite noi modele mai cuprinzătoare ale gândirii și acțiunii comune.

Privit în ansamblu, caietul de față se impune prin noutatea conținutului său și, mai mult, prin actualitatea acestui conținut. El ilustrează modul cum se reflectă — în unele conștiințe teologice — situația actuală a ecumenismului și perspectivele lui de viitor.

Sîntem de acord să privim și să apreciem ecumenismul în spirit realist și critic, dar nu mergînd pînă la extrem și căzînd pe panta pesimismului și a defetismului!... Acțiunea ecumenică este pretentioasă și grea, dar aspirațiile vremii noastre ne stimulează spre ea, oferindu-ne totodată un cadru prielnic, iar Dumnezeu ne stă în ajutor. De aceea, nu avem nici un motiv să privim ecumenismul cu lipsă de nădejde în viitorul lui. Din contră: glasul vremii și, prin acesta, glasul lui Dumnezeu ne cheamă să-ruiem spre a da credinței noastre cea mai amplă dimensiune ecumenică. Rămîne numai ca noi să fim vrednici a corespunde exigentelor ecumenismului cerut de vremea noastră!... — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Rodolphe M o r i s s e t e, *Un midrash sur la mort (I Corinteni XV, 54c—57)*, în «Revue Biblique» no. 2/1972, p. 161—188.

Autorul (de la Universitatea Sherbrooke din Québec) își propune să facă o analiză literară a unui «midrash» (interpretare rabinică) asupra textului Sfintei Scripturi) folosit de Sfântul Apostol Pavel la sfîrșitul expunerii centrale asupra învierii din morți, în Epistola întâi către Corinteni XV, 54—57:

54: «Cînd acest (corp) stricăcios va fi îmbrăcat în nestricăciune și cînd acest (corp) muritor va fi îmbrăcat în nemurire, atunci se va împlini cuvîntul ce s-a scris: «Moartea a fost înghițită de bituină (pentru totdeauna)» (Isaia XXV, 8).

55: «Unde-ți este, moarte, biruința? Unde-ți este, moarte, boldul?» (din Osea XIII, 14).

56: «Boldul morții este păcatul, iar puterea păcatului este Legea».

57: «Să dăm mulțumire lui Dumnezeu, Care ne dă biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos!».

Autorul, în analizarea acestui pasaj, înfățișează mai întâi sumar tradiția manuscriselor la aceste versete (din care reiese că textul nu prezintă diferențe esențiale în edițiile critice) și încadrează pasajul în contextul imediat — I Cor. XV, 50—58 (format din două secțiuni — v. 50—53 și 54—57 — și un îndemn final — v. 58) — pasaj care constituie o completare firească și necesară a concepției antropologice expuse în XV, 35—49.

«Midrașul» asupra morții face parte din secțiunea a doua, care prezintă re-crearea antropologică (transformarea indispensabilă), ca pe o biruință a lui Dumnezeu asupra morții.

În intenția teologică a Sfântului Apostol Pavel stă hotărârea de a justifica, prin mijlocul Scripturii, afirmația «căci trebuie ca...» din XV, 53 (cp. XV, 25 și 27) care se referă la viitor, deși din XV, 56 reiese că păcatul, boldul morții este încă activ, dar Dumnezeu a dat deja biruința prin Hristos.

Analizând *vocabularul pasajului* XV, 54—57, autorul se oprește îndeosebi asupra citării textelor din Isaia și Osea, care sînt legate prin folosirea termenului «moarte» și printr-un joc de cuvinte provocat de termenul *νίκος*: în expresia *εἰς νίκος* (= pentru totdeauna) din Isaia și substantivul *τὸ νίκος* (= biruință) din Osea, subliniind caracterul amalgamat al citării celor două texte biblice după metoda rabinică, ceea ce face din textul din Osea un comentariu al textului din Isaia.

În continuare, autorul analizează pe larg cele trei aspecte principale ale pasajului XV, 54—57: 1. «Împlinirea Scripturilor» (v. 54); 2. «Citația din Scriptură» (v. 54c—55): «moartea a fost înghițită pentru todeauna» din Isaia și «ironia la adresa morții» din Osea (stăruind asupra semnificațiilor termenilor *τὸ ζέτρον* și *τὸ νίκος*); 3. «Comentariu asupra Scripturii» (v. 56—57) în care autorul analizează în comparație cu celelalte epistole pauline expresiile: a) «Boldul morții» (în care «păcatul ca bold al morții» constituie o reprezentare ce provine din iudaismul rabinic; iar «Legea este puterea păcatului» constituie o temă scumpă concepției teologice a Sfântului Apostol Pavel) și b) «Biruința asupra morții» care, după teologia Sfântului Apostol Pavel, a fost acordată de Dumnezeu prin Hristos (*διὰ, ἐν*), Care este totodată și mijlocitorul rugăciunii de mulțumire.

În încheiere, autorul se ocupă pe larg de diferitele formule care desemnează pe Hristos în epistolele Sfântului Apostol Pavel, demonstrînd că formula «Domnul nostru Iisus Hristos», folosită în I Corinteni XV, 57 b, este formula cea mai lungă și cea mai frecventă în epistolele pauline (de 28 de ori).

Titulatura aceasta este folosită îndeosebi în contexte caracteristice: în primele epistole pauline formula «Domnul nostru Iisus Hristos» desemnează pe Hristos Care va reveni la Paruzie; iar în epistolele posteroare această «numire hristologică» tinde să se încadreze în formula de laudă sau de acțiune de mulțumire adusă lui «Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos».

În acest fel, cateheza doctrinară pe care Sfântul Apostol Pavel o dezvoltă în capitolul XV din Epistola întâi către Corinteni se termină așa cum a început (v. 1—5) cu amintirea «kerigmei apostolice», care — fie citată (v. 12, 20a) fie amintită (v. 35—36) la începutul secțiunilor majore ale expunerii — pune la dispoziția Epistolei conținutul său esențial dacă nu și forme precise de exprimare.

Din studiul lui R. Morissette reiese cu limpezime că pasajul I Corinteni XV, 54—57 constituie un exemplu destul de tipic asupra metodelor literare și teologice proprii Sfântului Apostol Pavel, pasaj care ilustrează îndeosebi felul său de folosire a Scripturii sub forma rabinică, precum și felul de exploatare a temelor ieșite din iudaismul palestinian (vechi și intertestamentar) și elenistic, transformîndu-le în în-vățătură creștină (v. 56 b) cu ajutorul expresiilor împrumutate din formulele de credință și din rugăciunea tradiției creștine (v. 57 b). — (Pr. C. Gheorghe).

Willy Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne* (Coll. «Traditio Christiana», Tradition et documents patristiques, publiés sous la responsabilité de A. Benoit, J. G. Davies, Willy Rordorf, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, XXIX + 256 p.

Editura Delachaux et Niestlé, pe lângă colecția «Le monde de la Bible», care urmărește să dea la iveală lucrări care să arunce cât mai multă lumină asupra înțelegerii Sfintei Scripturi, a inițiat de curind o nouă colecție intitulată «Traditio Christiana». Această nouă colecție urmărește să prezinte și să comenteze textele cele mai importante ale primelor secole creștine, grupându-le în jurul temelor centrale ale problemelor creștine. Textele prezentate în limba originală sînt însoțite de o traducere modernă. Această nouă serie de publicații vizează să facă mai bine cunoscută gândirea Sfinților Părinți ai Bisericii asupra problemelor creștine esențiale și să contribuie în chipul acesta la continuarea dialogului ecumenic actual.

Primul volum din această colecție «Traditio Christiana» l-a inaugurat lucrarea lui Willy Rordorf cu titlul *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*. Cartea a apărut mai întîi în limba germană, la Zürich și a fost imediat tradusă în limba franceză de către E. Visinand și Willy Nussbaum.

Autorul, care a mai publicat o monografie consacrată originilor și semnificației teologice a duminicii, reunește în paginile cărții sale 150 de texte patristice grecești și latinești, cu traducerea respectivă, care atestă că duminica a fost sărbătorită de creștini chiar de la începutul Bisericii primare, iar nu de la Constantin cel Mare, cum susțin și practică unii dintre creștini încă și astăzi.

O introducere, numeroase note explicative, un index pe autori și altul pe materii, cum și o bibliografie ce inițiază în problemele puse de textele grecești și latinești, citate de autor, fac din cartea ce semnalăm un minunat instrument de lucru pentru studiul în profunzime al zilei a șaptea creștină. —(Pr. Ath. Negoită).

Shalom Levy et Gershon Edelstein, *Cinq années de fouilles à Tel'Amal (Nir David)*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXIX-ème année, no. 3/1972, p. 325—367.

În anul 1962 au început — pe delușorul oriental dintre cele două, aflate pe țărmul pîrului «Amal (Aasi)» de lângă localitatea Nir David dintre Iordan și muntele Gilboa, nu departe de Beth Sham — lucrările pentru construirea Muzeului de arheologie mediteraneană. În timpul lucrărilor de fundație au fost scoase la iveală resturi de locuință și de ceramică îndeosebi israelită și posteroară, ceea ce a obligat Departamentul pentru antichități și muzee să deschidă un șantier de săpături arheologice.

Săpăturile — care au durat cinci ani: primii doi ani sub conducerea lui Shalom Levy și ultimii trei ani sub conducerea lui Gershon Edelstein — au descoperit mai multe nivele de locuire suprapuse, dintre care autorii studiază îndeaproape patru.

La începutul studiului sînt prezentate rezultatele săpăturilor din nivelele de suprafață (I și II), oprindu-se mai ales asupra obiectelor de ceramică. Se trece apoi la prezentarea cu multe amănunte a rezultatelor săpăturilor în nivelele mai profunde (III și IV), stăruint îndeaproape asupra: — unui tunel între cele două delușoare, străpuns în stîncă și la înălțimea apei din pîrîul Amal, tunel ce servea desigur de canal de aducțiune a apei din pîrîu în satul așezat pe terenul delușoarelor; — asupra celor patru așezări-ateliere în care locuitorii localității Tel'Amal (cum a fost numită această localitate arheologică) se ocupau cu torsul, țesutul și vopsitul în ateliere colective; — asupra ceramicii nivelelelor III și IV, oprindu-se îndeosebi la un trepied cultic asemănător artei feniciene din epoca veacului al X-lea î. d. Hr.;

— asupra celor șapte morminte, dintre care două săpate în stîncă în formă de puț, iar cinci săpate în pămînt.

Descrierea amănunțită a rezultatelor săpăturilor de la Tel'Amal este în chip esențial ajutată de trei schițe de plan al locului și planului de săpături; de 11 planșe (3 cu planurile celor 4 nivele și 8 cu 54 de reproduceri fotografice a diferite obiecte descoperite), precum și de 15 schițe cuprinzînd peste 150 de desene (la scară) de vase de ceramică descoperite în cele patru nivele.

După această prezentare amănunțită, autorii generalizează observațiile lor atît asupra aspectului arhitectural al așezării Tel'Amal cît și asupra principalelor ocupații ale locuitorilor ei, ca și asupra istoricului așezării.

Așezarea de la Tel'Amal a fost mică și nefortificată, intrucît se afla într-un loc fără importanță strategică. Importanța așezării a constat în produsele realizate în atelierele de țesătorie și de vopsitorie care foloseau apa nepotabilă a pîrului Amal, adusă printr-un canal subteran, în așezarea locuită. Pe lîngă această ocupație, oarecum industrială, locuitorii se ocupau și cu agricultura.

Primele construcții (nivelul IV) au fost făcute direct pe stîncă și au fost distruse de un incendiu după probabil circa 20 de ani de folosire. Iar construcțiile din nivelul III au fost ridicate curînd în mare parte după planul celor din nivelul IV. Ambele nivele datează din veacul al X-lea î. d. Hr. — nivelul IV de la începutul veacului, iar nivelul III din a doua jumătate a veacului.

Din faptul fixării de așezări nefortificate în această regiune (în care săpăturile arheologice au precizat existența a două localități din același veac), autorii conclud că aceasta a fost cu putință doar în cazul existenței unei conduceri centralizate, capabilă să rezolve problema apei și a irigației. Or, regiunea aceasta a fost cucerită de la canaaneni sub domnia lui David, la începutul veacului al X-lea î. d. Hr., cînd David își îndrepta acțiunile spre Răsărit. De aceea este probabil că David nu a repartizat aceste regiuni triburilor ci le-a transformat în districte administrate de domnie, cum a făcut mai tirziu și regele Solomon.

Prin urmare se poate aprecia că așezarea de la Tel'Amal a fost una din numeroase localități întemeiate în această regiune în epoca monarhiei ebraice unificate. Și că, în timp ce una din așezările de la Tel'Amal datorează întemeierea regelui David, cea de a doua așezare de la Tel'Aman a fost întemeiată sub domnia regelui Solomon și a fost locuită pînă în timpul expediției de pedepsire, întreprinsă de faraonul Seșog, în al cincelea an al domniei regelui Roboam (925 î. d. Hr.), cînd așezările de la Tel'Amal au fost distruse. După aceasta așezările de la Tel'Amal au fost din nou locuite — după cum confirmă rezultatele săpăturilor arheologice din nivelurile II și I, pînă la sfîrșitul regatului de Nord.

Jeromonah Elefterie D i d e n c o, *Despre cele două firi în Dumnezeu-Omul. Din hristologia Sfîntului Grigorie Teologul*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1973, p. 72—74.

După ce arată că în veacul al IV-lea apăruse un nou curent în gîndirea teologică, curent ce se manifesta îndeosebi în străduința de a subordona problemele de credință rațiunii (ceea ce a dus la subaprecierea cunoștințelor teologice și la subaprecierea importanței credinței), tendință care s-a făcut viu simțită în învățătura greșită a lui Arie despre a doua persoană a Sfîntei Treimi, — autorul trece la înfățișarea învățăturii Sfîntului Grigorie Teologul despre cele două firi în Dumnezeu-Omul. Pentru aceasta autorul folosește îndeosebi cele *Cinci cuvîntări teologice* (după textul din volumul *Operele celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie Teologul, Arhiepiscopul Constantinopolului* (traduse în rusește), ediția Stoikin, 1912), cuvîntări în care este expusă cu o uimitoare profunzime esența teologiei ortodoxe.

Sfîntul Grigorie Teologul, mărturisind Simbolul de credință de la Niceea, întemeindu-se pe propria sa experiență ascetică și demascînd învățătura ereticilor,

își oprește în primul rînd atenția asupra scopului și esenței întrupării lui Dumnezeu, cînd vorbește de a doua Persoană a Sfintei Treimi.

Pentru aceasta Sfîntul Grigorie Teologul demonstrează — înlemeiat pe nenumărate mărturii aduse din Sfînta Scriptură — la început firea dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Care este a doua Persoană a Sfintei Treimi în totul egală Tatălui și nedespărțită de Tatăl, fiind nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci Unicul-Născut după fire, nu după har. Iar nașterea Fiului constituie însușirea Lui personală în raporturile cu celelalte persoane ale Sfintei Treimi.

După aceasta, Sfîntul Grigorie Teologul cercetează în chip amănunțit problema despre adevărul și deplinătatea firii omenești în Persoana lui Iisus Hristos, demonstrînd că aceste firi, care par atît de îndepărtate și de opuse una față de alta, s-au unit în Persoana Dumnezeu-Omului, și că aceasta a fost cu puțință pentru că firea omenească este în adevăr departe de cea dumnezeiască, dar nu este opusă acesteia. Întrucît omul este făptura lui Dumnezeu, este chipul și asemănarea Lui. Dumnezeu a așezat în om sufletul rațional, iar sufletul conviețuiește cu trupul omenesc, încît și Dumnezeirea lui Iisus Hristos a locuit în trupul omenesc asumat de El la întrupare.

Astfel Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, singurul Dumnezeu-Om. Cele două firi s-au îmbinat în cel mai strîns chip în Hristos cel unul, fără a da naștere la două personalități și fără ca cele două firi să se amestece și să dea naștere la o a treia. De aceea, deși sînt două firi: Dumnezeu și Omul, nu sînt doi Fii, nu sînt doi Dumnezei; ci în cele două firi este un singur Dumnezeu.

Prin această unire a celor două firi, Iisus Hristos a primit toate ale noastre, în afară de păcat; căci dacă nu ar fi așa, alunci acțiunea de mîntuire nu ar avea nici o legătură cu noi. Așadar această întrepătrundere a firilor dumnezeiască și omenească în Iisus Hristos are o însemnătate netrecătoare pentru omnire.

În sfîrșit, în legătură cu problema celor două firi în Dumnezeu-Omul, Sfîntul Grigorie Teologul se ocupă de problema celor două voințe în Iisus Hristos.

În operele Sfîntului Grigorie Teologul învățătura despre cele două firi în Dumnezeu-Omul este indisolubil legată cu învățătura despre taina Răscumpărării neamului omenesc din păcat, din blestem și din moartea veșnică, cu învățătura despre jertfa răscumpărătoare atotcuprinzătoare a lui Hristos.

Autorul încheie articolul său evidențînd faptul că Sfîntul Grigorie Teologul lămurind cele mai adînci laturi ale teologiei dogmatice, trage cu regularitate concluzii cu caracter moral, întrucît Dumnezeu este sfințenie și nu este cu puțință să te apropii de El și să-L cunoști decît străduindu-te să dobîndești sfințenie personală. — (Ion V. Gergescu).

Pierre Benoit, *Notes sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumran*, în «Revue Biblique», nr. 3/1972, p. 321—324.

Analizînd studiul lui Jose O'Callaghan (*Papiros neotestamentarios en cueva 7 de Qumran*, în «Biblica», LIII (1972), p. 91—100), care identifică, în unele fragmente dintr-un papiros descoperit la Qumran în grotă 7 (într-o regiune locuită probabil de esenieni și datat între jumătatea și sfîrșitul veacului I d. Hr.), două pasaje din Evanghelia după Marcu și un pasaj din Epistola lui Iacob, P. Benoit demonstrează că nici reconstituirea și nici lectura fragmentelor de pe papiros făcute de către José O'Callaghan nu sînt sigure. Probabil și pentru faptul că José O'Callaghan a făcut cercetările sale doar pe o reproducere în facsimil.

De aceea Pierre Benoit, avînd în vedere interesul deosebit pe care l-ar avea pentru studiile biblice această descoperire (și cu atît mai mult cu cît O'Callaghan anunță publicarea a încă două studii în care identifică în alte fragmente pasaje din alte cărți nouetestamentare: Fapte, Romani, I Timotei, II Petru), a studiat îndeaproape originalul papirosului descoperit în grotă 7 de la Qumran, original păstrat în Muzeul Rockefeller.

În continuare Pierre Benoit publică rezultatele cercetărilor sale făcute îndeosebi asupra fragmentelor 7 Q 5, 7 Q 6 și 7 Q 8, pe care le publică după fotografiile făcute la raze infraroșii (executate cu autorizația Departamentului de Antichități din Israel).

În urma analizei amănunțite a acestor fragmente — analiză făcută în comparație cu cercetările lui José O'Callaghan —, Pierre Benoit demonstrează că concluziile lui O'Callaghan sînt neîntemeiate și că, avînd în vedere starea plină de lacune a fragmentelor din papyrusul descoperit în grotă 7 de la Qumran, cu greu va fi cu putință demonstrarea sigură a unor identificări cu pasaje noutestamentare. — (Pr. C. Gheorghe).

Alan Montefiore, *Introducere modernă în filozofia moralei*, Ed. științifică, București, 1972, 305 p.

Prin lucrarea de față, colecția «Mica bibliotecă etică» se îmbogățește cu încă un volum care se ocupă de problema limbajului moralei, după cartea lui Svetozar Stojanovič, *Meta-etica contemporană*, apărută în 1971 în două volume. Și, cu toate că lucrarea filozofului englez are o introducere, cuvîntul înainte, semnat de Nicolae Bellu, își propune să introducă pe cititor în tema acestei lucrări, ca și a altora de acest fel și aceasta din pricină că problematica cercetărilor privitoare la limbajul moral e relativ puțin cunoscută și urmărită la noi. Căci, spune Nicolae Bellu, indiferent de realizările limitate și contradictorii ale meta-eticii, teoria etică nu poate renunța la tentația de a-și cunoaște și domina logica internă a propriului său limbaj, domeniu de cercetare al filozofiei analitice. Dialogul ce se constituie astfel în domeniul teoriei morale, chiar dacă scoate la iveală ipoteze ale filozofiei analitice care vor să reducă întreaga problematică a dezbaterii morale la logica limbajului în judecățile de valoare, nu ne poate rămîne indiferent, fie și dacă reținem din el numai existența acestui univers al limbajului moral, posesor al unei forțe interioare a propriei sale semnificații.

Pe de altă parte, limbajul nu poate fi desprins de ceea ce el exprimă, iar conținutul limbajului nu poate exista fără limbajul care-i dă expresie, ceea ce înseamnă că morala și limbajul moral fac un corp comun. Vorbirea fiind forma gîndului, analiza ei și a înțelesului cuvîntelor, a enunțurilor și judecăților ei coincide cu analiza gîndului însuși. Căci chiar dacă cercetările privitoare la logica limbajului moral abordează polisemia propozițiilor în discursul moral exclusiv din perspectiva înțelesului și funcției pe care le realizează, mulți filozofi ai limbajului moral resimt la rîndul lor nevoia de a determina conținutul real al fenomenului pe care-l cercetează. Datorită acestor cercetări, limbajul moral e privit ca o parte integrantă a vieții morale propriu-zise, termenii morali purtîndu-și propria lor încărcătură morală și transmițînd ceva din sensul lor moral dincolo de funcția lor utilitară din vorbirea curentă. De aceea, pe bună dreptate George C. Kerner afirmă că discursul moral și moralitatea constituie o țesătură perfectă.

Cu toată unilateralitatea și maniera simplificatoare a cercetărilor de meta-etică, munca de adevărat pionierat în acest domeniu nu va rămîne fără rezultate. De aceea, prezenta lucrare a lui A. Montefiore urmărește mai ales familiarizarea cu noul cadru problematic și cu dificultățile metodei de lucru, ea nefiînd adresată atît filozofilor, cît mai ales publicului larg, în scopul de a-l face să înțeleagă termenii, conceptele și modul de judecată obișnuit în discuțiile de filozofie morală din universitățile britanice, ca să priceapă cu relativă ușurință care e genul de probleme și controverse asupra cărora s-a oprit cu deosebire filozofia analitică. Cartea de față e cu adevărat o introducere, izbutind să ușureze cititorului contactul cu metodele analizei filozofice în aplicarea lor la universul valorilor, sub aspectul strict al naturii și limbajului său specific și al diferenței care se instituie între limbajul valorilor morale și enunțurile de existență (factice).

Trecînd acum la cartea lui A. Montefiore, în introducerea ei se dau lămuriri cititorului asupra problemelor care vor fi tratate și anume cea dintîi va fi natura judecăților de valoare în comparație cu alte feluri de aserțiuni și îndeosebi cu enunțurile de existență, iar a doua, existența sau non-existența liberului arbitru și acțiunea sa asupra

noțiunilor de responsabilitate morală. Autorul afirmă că nu întâmplător a ales problema judecăților de valoare ca obiect al introducerii sale în filozofia moralei, deoarece aceste judecăți prezintă pentru această disciplină o importanță fundamentală. În legătură cu aceste judecăți, problema sub aspectul ei cel mai general va fi natura judecăților de valoare, fundamentarea lor și deosebirea lor de alte feluri de aserțiuni.

În capitolul 2, autorul tratează despre definiții, plecând de la întrebarea: Ce înseamnă oare să afirmi despre ceva că e bun? Concluzia la care ajunge, este că orice definiție — în sensul în care el acceptă acest termen — se referă la cuvinte și nu la lucruri. În capitolul 3 tratează despre enunțuri analitice și sintetice, arătând caracteristicile acestora: judecățile analitice sînt apriori și necesare, cele sintetice sînt aposteriori și întâmplătoare. La sfîrșitul acestui capitol, el argumentează imposibilitatea unor propoziții sintetice apriorice. În capitolul 4 își propune să dezbate problema dacă judecățile de valoare sînt enunțuri și dacă valorile sînt proprietăți ale obiectelor, persoanelor etc. Dezbătînd aceste probleme, autorul ajunge la concluzia că judecățile de valoare nu pot fi enunțuri, de aceea ele nu pot fi considerate nici analitice, nici sintetice, iar valorile nu sînt proprietăți. De aici însă rezultă o nedumerire cu privire la sensul în care judecățile de valoare pot fi adevărate sau false.

În capitolul 5 autorul se ocupă de înțelesul termenului «bun». De la început el arată că în dezbaterile din acest capitol, el va fi tributar concepției filozofului R. M. Hare din «limbajul moralei», de la care a împrumutat distincția dintre înțeles și criterii. Pe baza acestei distincții, el a putut da un înțeles clar punctului de vedere adoptat de dicționarul englez «Oxford», unde «bun» e definit drept termenul cel mai general de laudă sau recomandare.

În capitolul 6 e dezbătut înțelesul termenului «adevărat», acceptîndu-se că adevărat înseamnă în conformitate cu faptele, ceea ce înseamnă că, într-un fel sau altul, «adevărat» are o existență reală și independentă. Pe de altă parte, dacă se atribuie termenului «adevărat», funcția de a indica un gen de afirmație sau confirmare garantată într-un mod deosebit, atunci vom putea înțelege cum se poate afirma despre judecățile de valoare că pot fi adevărate sau false, fără a trebui să le interpretăm ca enunțuri. Totodată acest punct de vedere cu privire la «adevărat» are marele avantaj că poate explica atât deosebirile fundamentale dintre propozițiile sintetice, analitice și judecățile de valoare, cît și unul dintre cele mai importante puncte comune ale acestora.

Capitolul 7 ia în dezbateri întrebarea dacă este posibil ca cineva să fie sincer în greșeala sa cu privire la ceea ce este bine. Autorul ajunge la concluzia că fie că este vorba de propriile sale norme de valoare din trecut, fie că e vorba de normele autorității, asumate în același timp ca norme personale, oricine ar putea în mod normal să aibă incertitudinile cu privire la implicațiile precise ale celor mai fundamentale principii ale sale, într-o anumită situație complexă. În capitolele 8 și 9 încearcă să dea răspuns la întrebarea dacă «ar trebui» și «este» e o chestiune de logică. Răspunsul pe care-l dă este că din momentul ce judecățile de valoare pot fi efective deosebite de enunțurile de existență, e o chestiune de logică faptul că ele născiducum nu pot fi deduse numai din enunțuri de existență. Concluzia la care ajunge autorul este că plecînd de la recunoașterea imposibilității de a justifica distincția dintre judecata de valoare și enunțul de existență numai ca o chestiune de logică, această distincție ar trebui privită nu numai ca fiind fundamentală, dar și universal aplicabilă.

În capitolul 10 se iau în dezbateri termenii «plăcutul» și «aprobarea», stabilindu-se că a place și a displace se referă în același timp la simțăminte personale ca și la comportament public. Pe de altă parte, între judecățile de valoare aprobatoare sau dezaprobatoare și expresiile de plăcut și neplăcut există o mare apropiere, deoarece ambele sînt modalități de a fi pentru cineva sau ceva, sau împotriva. Deosebirile dintre ele constau în faptul că judecățile de valoare sînt legate de cauze și principii generale, în timp ce plăcutul și neplăcutul pot fi de sine stătătoare și nu pot fi detașate de interesul și sentimentul personal.

În capitolul 11 se precizează înțelesul termenilor «moral», «judecată de valoare» și «enunț neutru», autorul încercînd să înlăture obiecțiile ce s-ar putea aduce definițiilor respective. În capitolul 12 se face analiza termenilor: motive, cauze și liber arbitru. Autorul afirmă că în timp ce cauzele fac să se întîmple alte lucruri, fiecare om e liber să acționeze sau să nu acționeze, conform cu motivele sale, căci numai

agentul liber poate avea motive relevante de a gândi și acționa așa precum o face. Așadar, deosebirea între cauze și motive stă în strinsă legătură cu problema libertății: cauzele acționează în mod necesar în lumea fizică, în timp ce motivele sînt alese și cîntările de agentul liber care e omul. Dar autorul nu omite să menționeze că există multe contexte în care termenii «cauză» și «motiv» pot fi interschimbabili.

În captioulul 13 autorul face o privire retrospectivă asupra întregului cuprins al cărții, subliniind că ea a avut menirea să fie o introducere într-o anumită sferă de preocupări, de o natură specifică, iar soluțiile sugerate de el sînt abia conturate, urmînd ca ele să fie completate și chiar controversate. Dacă soluțiile date vor reuși să îndemne pe unii să considere că o dezbatere a lor merită osteneală, lucrarea prezentă își va fi îndeplinit de două ori scopul. — (*Arhid. Prof. Ioan Zăgărean*).

Prof. Dușan Petrović, *Istorija Sremske Eparhije* (Istoria Eparhiei Sremului), Sremski Karlovici, 1970, 143 p.

Lucrarea își propune o prezentare cronologică a vieții bisericești ortodoxe a provinciei Srem cu centrul ei Karlovici, din antichitatea creștină pînă în epoca contemporană, cu o specială insistență asupra perioadei habsburgice, în care prezența, rolul și activitatea acestei Mitropolii au fost de cea mai mare importanță.

Din punct de vedere juridic, Eparhia a fost subordonată Arhiepiscopiei (Patriarhiei) de Ohrida, atît pe vremea țarului Samuil (976—1014), cit și după ce ținutul a intrat în componența Imperiului bizantin ceea ce rezultă din documentul împăratului Vasile al II-lea Bulgaroctonul din 1019.

Emigrația slavă în regiune, începută în secolul al VII-lea, se continuă și se amplifică cu cea sîrbă în secolul al XIV-lea, datorită amenințării otomane. Dezastrul de la Cosovo (1389) și căderea despotatului cnezului Ierolazăr a determinat un proces lung de emigrație a sîrbilor spre nordul Dunării. Apoi, în 1404, cînd despotul Stefan Lazarević a devenit vasalul Ungariei, a primit de la regele Sigismund cele mai importante orașe din Srem, în frunte cu Mitrovița și Zemun, iar în capitala sa, Belgrad (scaunul Mitropoliei de Belgrad și Srem), a renovat biserica Adormirii Maicii Domnului — de departe cea mai frumoasă și mai bogată biserică sîrbă.

De numele lui George Brancovici se leagă și un moment al relațiilor bisericești româno-sîrbe. Numit despot de regele Matei Corvin, după zece ani de despotat, George Brancovici a îmbrălișat cînul monahal prin 1497, primind numele de Maxim. În anul 1502, la chemarea voievodului Radu al IV-lea cel Mare (1495—1508), Maxim Brancovici împreună cu mama sa monahia Angelina luînd cu sine moaștele tatălui și fratelui său — merge în Țara Românească unde este hirotonit episcop, în anul 1506 de fostul patriarh ecumenic Nifon al II-lea. După moartea voievodului Radu cel Mare (1495—1508), Maxim Brancovici se înapoiază în Srem, unde rămîne ca mitropolit de Belgrad și Srem. Apoi autorul notează că «în această calitate, cu ajutorul voievodului Țării Românești, «Iovan Neagoie» (în realitate Neagoie Basarab 1512—1521), a ridicat mînăstirea Kruședol, după anul 1509 dar înainte de 1514». Aici a înființat o bibliotecă. Maxim Brancovici e pomenit ca mitropolit de Belgrad și Srem în cartea *Tilcuirea Apostolilor*, scrisă de Andrei Rusin în 1513 «cu blagoslovenia mitropolitului de Hristos iubitor al Belgradului chir Maxim, fostul despot». Renumită este și Evanghelia lui Maxim din 1514 lucrată la dorința sa de călugărul Pancratie de la Mînăstirea Kruședol una dintre cele mai frumoase opere de artă grafică din acea epocă. Mitropolitul Maxim moare în 1516 fiind înhumat la ctitoria sa, Mînăstirea Kruședol. Chipul său se păstrează gravat pe o Evanghelie, ferecată, în 1656, alături de chipurile lui Ștefan, Anghelina și Iovan Brancovici ele fiind cele mai vechi portrete gravate ale unor personalități istorice sîrbe.

Epoca războaielor austro-urce, care încep cu asediul Vienei în 1683, este o perioadă de incertitudine în viața politică balcanică. Această instabilitate impulsionează migrația sîrbă spre nordul Dunării, în cadrul Imperiului habsburgic, spre a se adăposti de furia represărilor armatelor otomane. În aceste condiții, în anul 1690 are

loc cunoscuta «mare migrație sîrbă» a multor mii de familii, în frunte cu însuși patriarhul, de Peci, Arsenie III Cernojevici și cu numeroși episcopi și călugări. Migrația respectivă face începutul Mitropoliei autonome (mai tîrziu a Patriarhiei) de Karlovici, a unei istorii care depășește cadrul a două secole, mergînd pînă la sfîrșitul primului război mondial. Cei 20 de mitropoliți și patriarhi care s-au succedat pînă în 1918 (recrutați în mare parte dintre episcopii de Arad și Timișoara) și-au desfășurat activitatea în cadrul Imperiului habsburgic și în condițiile a trei perioade definite prin tot atitea legi guvernamentale de bază: epoca privilegiilor (1690—1779) epoca de claratorie (1779—1868) și epoca rescriutală (1869—1918). Reținem pe cei mai importanți din șirul acestor ierarhi.

Patriarhul Arsenie al III-lea Cernojevici (1690—1706), o personalitate bisericească de mare autoritate — s-a ocupat de înființarea și organizarea Bisericii Sîrbe din Imperiul habsburgic, căreia i-a creat 7 eparhii, data de 4 martie 1695 reprezentînd în esență anul nașterii Mitropoliei de Karlovici și a despărțirii de Patriarhia de Peci. Deși nu a avut o reședință stabilă (acesta se va fixa la Karlovici abia în 1713) trăind în condiții destul de vitrege, patriarhul Arsenie al III-lea și-a vizitat întreaga eparhie, luptînd împotriva înstrăinării uniute — fenomen prezent în aceste locuri încă din 1688. La înfrigile cardinalului Leopold Kolonitch, Arsenie al III-lea este depozat de împărat chiar de purtarea titlului de patriarh, drept pe care l-a recîștigat prin forța împrejurărilor determinate de răscoala lui Francisc Racoți al II-lea din 1703. Realitatea crudă îl determină pe patriarh să se plîngă țarului Petru I, în 1705, rugîndu-l să-i salveze pe sîrbi de înstrăinarea uniată. Arsenie al III-lea moare în în 1706 la Viena, osemintele sale fiind depuse în 1721 la Mînăstirea Kruședol. A intrat în tradiția orală populară ca «Sfîntul bătrîn», în epoca contemporană punîndu-se chiar problema canonizării sale.

Mitropolitul Vichentie Iovanovici (1731—1737) a fost foarte destoinic luptînd pentru aplicarea privilegiilor imperiale și a unei ordini superioare în Biserică, care s-au materializat într-o serie de privilegii pentru preoți și monahi. A deschis la Karlovici — prima școală medie sîrbă în 1733, cu dascăli veniți din Rusia și de la Sfîntul Munte Alos, precum și 10 școli primare. Între anii 1732—1733 a procedat la un fel de recensămînt al Mitropoliei din care rezultă că bisericile erau foarte sărace, satele depopulate (însușind fiecare aproximativ 50 de case, nivelul cunoștințelor clerului redus și slab.

De numele patriarhului de Peci Arsenie al IV-lea Iovanovici Sacabent (1737—1748) se leagă o nouă migrație sîrbă în nordul Dunării, în anul 1737, cu aproximativ 100 familii sîrbe și citeva albaneze, care se așează în cea mai mare parte în Srem. Prin diploma din 1741, împărăteasa Maria Tereza l-a recunoscut arhiepiscop și mitropolit de Karlovici, cu titlul de patriarh. De la Arsenie al IV-lea, Mitropolia de Karlovici devine în fapt autocefală, deși nu a primit nici o decizie sinodală în acest sens, nici de la Patriarhia de Peci, nici de la Patriarhia Ecumenică. Patriarhul Arsenie al IV-lea a terminat construcția reședinței mitropolitane, începută de înaintașul său, clădire pe care incendiul din 1788 o va distruge din temelie. A fost un mitropolit artist, fiind pictor de manieră tradițională rusească și atonită.

Mitropolitul cărturar Pavel Nenadovici (1749—1769) a desfășurat o vie și bogată activitate culturală, întemeind la Karlovici o școală clericală — seminarială în 1749, apoi o școală latină și germană, una slavonă, iar mai tîrziu una grecească. A alcătuit «predici didactice» pentru preoți în care transmitea sfaturi practice, precum și 53 de epistole. A refăcut biserica Sfîntul Nicolae din Karlovici între 1758—1762, în maniera stilului baroc. O importantă latură a activității sale este lupta pentru Ortodoxie și oprirea uniației, ceea ce i-a atras numeroase dușmăni și avertismente severe din partea oficialităților imperiului.

Mitropolitul Iosif Putnic (1781—1790) își desfășoară activitatea în epoca de claratorie, care restrînge privilegiile acordate anterior. Deși teoretic asistăm la o epocă de toleranță religioasă, soborul de la Timișoara din 1790 înregistrează plîngerea participanților împotriva ofensivei uniute, care se va observa și în secolul al XIX-lea. De asemenea, este vremea unei noi migrații sîrbe între 1787—1791, ca efect al aceluiași război. Mitropolitul Iosif Putnic se distinge pe plan cultural prin tipărirea în 1793 a Cazaniei ruse, în traducerea sîrbă a lui Iovan Rajici, sub titlul *Culegere de diverse*

invățăturii morale duminicale și sărbătorești, mult apreciată ulterior de pionierul limbii literare sîrbe, Vuk Karadžić.

Activitatea mitropolitului Ștefan Stratimirovici (1790—1836) îmbrățișează multe și variate aspecte.

Mitropolitul și patriarhul Iosif Rajacici (1842—1848—1861) obține prin adunarea de la 1 mai 1848 titlul de patriarh, în cadrul altor revendicări rămase fără rezultat.

Epoca rescriptuală se deschide cu patriarhul Samuil Mașirevici (1864—1870), pe vremea căruia, în 1868, se introduce autonomia în chestiunile bisericești, școlare și bunurile materiale respective. În anul 1864 s-a confirmat separarea Bisericii române din Austro-Ungaria de Mitropolia (Patriarhia) de Karlovici, prin ridicarea Episcopiei de Sibiu la rang de Mitropolie autonomă.

Ultimul patriarh de Karlovici este Lukian Bogdanovici (1908—1913) care a avut de înfruntat în anul 1912 suspendarea regulamentelor și legilor date anterior Mitropoliei de Karlovici, fapt care desemnează în realitate abolirea autonomiei.

Sfîrșitul primului război mondial echivalează cu desființarea Imperiului habsburgic și cu apariția Iugoslaviei la 1 decembrie 1918 ca stat al sîrbilor, croaților și slovenilor. Această nouă situație se reflectă în mod firesc în organizarea Bisericii Ortodoxe Sîrbe într-o Patriarhie unitară. Din acest moment Karlovici își pierde vechea importanță, avînd din 1921 un episcop vicar cu titlul de «episcop vicar de Sremski-Mitrovița».

În timpul celui de al doilea război mondial Eparhia Sremului este puternic încercată și zguduită de furia catolicilor fanatici, care-i provoacă nenumărate stricăciuni.

Epoca contemporană aduce și în Eparhia Sremului pulsul de viață nouă, care se traduce prin reînființarea ei și prin eforturile de refacere a așezămintelor bisericești avariate sau distruse de război. Primul episcop al Eparhiei reînființate este Nicanor Ilicic (1951—1955), urmat de episcopul actual, Măcarie Georgevici (din 1955).

Autorul cărții trece de asemenea, în revistă și vizitele efectuate la Karlovici de numeroase personalități bisericești din diverse țări, între care și vizita efectuată în anul 1957 de Prea Fericitul Patriarh Justinian al Bisericii Ortodoxe Române.

Partea finală a lucrării este consacrată minăstirilor Eparhiei, cu o scurtă prezentare a monumentelor istorice mai importante, precum și a situației lor actuale, apoi Seminarului teologic Sf. Sava din Karlovici, a cărui activitate se reia din 1964 precum și unor date statistice actuale.

Lucrarea Prof. Dușan Petrovici, pe care am prezentat-o este rodul unui studiu minuțios și îndelungat de cercetare arhivistică și bibliografică, textul ei posedînd și repetate și dese trîmțeri la note conținînd explicații suplimentare, referiri la documente și la o bogată literatură istorică de specialitate, care, însă este în exclusivitate sîrbă. Autorul și-a propus să urmărească o prezentare strictă, pozitivă și densă a istoriei eparhiei Sremului, motiv pentru care a înlăturat din sfera preocupărilor sale probleme ale relațiilor bisericești româno-sîrbe, pe care le-a trecut în revistă rareori și numai tangențial. Așa se explică greșelile strecurate în redactarea unor nume de voievozi (ca Neagoe Basarab) sau cele de insuficientă datare istorică. Dincolo de aceste deficiențe și prezentări pe alocuri unilaterale, lucrarea Prof. Dușan Petrovici aduce o reală contribuție la cunoașterea istoriei zbuciumate a Mitropoliei de Karlovici, reprezentînd în același timp o ofertă și o invitație la munca de adîncire a variatelor aspecte rămase încă necunoscute. — (Diac. Prof. Silviu Anuichi).

G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 414.

Volumul reunește o parte a cercetărilor din ultimii ani, expuse de autor în cadrul cursurilor speciale, consacrate *culturii și literaturii române vechi*, ținute la Institutul de limbi și literaturi străine al Universității din București. Unele din ele au format obiectul unor comunicări la reuniuni și congrese internaționale.

Scopul principal urmărit de autor a fost să prezinte aspecte mai puțin cunoscute, unele chiar necunoscute, ale epocii celei mai vechi a culturii române scrise,

care istorie urcă documentar pînă în secolul al X-lea, dar care n-a cunoscut o dezvoltare mai amplă și originală decît după formarea statelor feudale românești în secolul al XIV-lea.

Diferite împrejurări culturale, politice și religioase au făcut ca, la început, această cultură să fie exprimată cu precădere în limba slavonă, limbă care îndeplinea atunci în Europa orientală, alături de greaca bizantină, același rol ca și latina în Europa occidentală și centrală. Studiul vechilor manuscrise slave l-a dus pe autor la concluzia că, din punct de vedere al *informației*, cărturarii români din secolele XV și XVI și începutul secolului al XVII-lea nu sînt cu nimic mai prejos celor din țările vecine, ci din contră, de la un anumit moment, ei înșiși au devenit «furnizorii» și conservatorii de-a lungul secolelor ai unor texte literare de preț pentru toate popoarele din aria culturii răsăritene.

În volum, studiile sînt grupate în trei părți. Prima parte cuprinde: *Apariția scrierii și pătrunderea ei la nordul Dunării; Răspîndirea în Țările Române a izvoarelor narative despre viața și activitatea fraților Constantin-Chiril și Metodie* (p. 9—76); *Inscripții slave vechi de la Murlatlar-Basarabi (Dobrogea)* (p. 78—103); *Istoriografia românească veche (sec. al XV-lea — începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină și slavă* (p. 104—163); *Importanța politică și literară a corespondenței lui Ștefan cel Mare cu Veneția* (p. 164—182); *Două scrieri literare ale lui Petru Movilă adresate compatrioților săi* (p. 183—228);

În partea a doua se cuprind: *Textele bilingve slavo-române și unele aspecte ale studiului calculului lingvistic* (p. 231—249); *Fragmentul de Apostol slavo-român din colecția N. Iorga* (p. 250—260); *Sintagma (Pravila) lui Matei Vlasteris și începuturile lexicografiei slavo-române (secolele al XV-lea—al XVII-lea)* (p. 261—306); *Contribuții la studiul lexicografiei slavo-române din secolul al XVII-lea* (p. 307—324).

Ultima parte cuprinde: *Date noi despre originalul slavon al «Învățăturilor lui Neagoe Basarab» și critica unei ipoteze neîntemeiate* (p. 327—383), rezumatul lucrării în limba franceză și limba rusă și indicele de autori.

Primul studiu al volumului este legat de comemorarea în 1969 a 1100 de ani de la moartea primului cărturar slav, creatorul alfabetului glagolitic și întemeietorul literaturii vechi slave, Constantin-Chiril. Împreună cu fratele său Metodie, Constantin-Chiril a deschis o epocă nouă în istoria popoarelor slave, care și-au întemeiat în a doua jumătate a secolului al IX-lea, o cultură scrisă proprie, în strînsă legătură cu cea greacă și latină.

Textele scrise în limba slavonă la noi, copii și originale, ce ni s-au păstrat din secolul al XIII-lea, pînă în secolul al XVII-lea, și chiar mai tîrziu, sînt numeroase. Aproape 800 de manuscrise slavo-române se păstrează numai la Biblioteca Academiei, iar cîteva sute în alle biblioteci din țară și din străinătate. Numărul documentelor slavo-române se ridică la circa 7000, însemnări pe manuscrise etc.

Cel care face trecerea de la istoriografia în limba slavonă la cea în limba română, dînd și unele știri din istoria patriei, fie preluate din cronicile slavone, fie introduse de el însuși, este cronicarul oltean Mihail Moxa, care a scris *primul cronograf* în limba română (1620), rezumînd și prelucrînd *Cronica lui Manasses* în traducerea mediobulgară, o *Povestire pe scurt* pînă la 1425, unul din letopisețele sîrbești (1355—1490) și *cronica bulgară* (1296—1431), descoperită de Ioan Bogdan.

Cronograful lui Mihail Moxa este scris cu 20 de ani mai înainte decît *Letopisețul Țării Moldovei* al lui Grigore Ureche, scris în 1647, primul cronicar original care scrie în limba română.

O deosebită importanță prezintă pentru literatura română veche, *Corespondența* lui Ștefan cel Mare cu Veneția.

Analiza internă a textului ne confirmă, cum arăta și I. Bogdan, că Ioan Țamblac a expus în fața senatului venețian un text scris după dictarea directă a voievodului român, la persoana I, și că numai în cîteva locuri el a parafrazat textul soliei, vorbind în numele său.

Ultimul studiu al primei părți îl formează «*Două scrieri literare ale lui Petru Movilă adresate compatrioților săi*» (p. 183—228). Este vorba de *Prefața*, tipărită în

limba slavonă, într-o parte a tirajului *Triodului înflorit*, apărut în 1631 la Kiev, și dedicată fratelui său, Moise Movilă, după urcarea pe tronul Moldovei, în aprilie 1630, în care se oglindește patriotismul său cald: «Pentru libertatea patriei și a supușilor tăi trebuie să lupți bărbătește».

Partea a doua a volumului cuprinde cercetări asupra textelor bilingve slavo-române din secolul al XVI-lea, preludiu al culturii și literaturii în limba națională, cu reproducerea fragmentului de Apostol din Colectia lui N. Iorga, precum și date noi despre lexicografia românească veche, ale cărei începuturi urcă până în secolele al XV-lea și al XVI-lea, căpătând apoi o amplă dezvoltare în secolul al XVII-lea.

Ultima parte a volumului cuprinde comunicarea autorului făcută la 27 martie 1972 la Asociația Slaviștilor în care aduce «*Date noi despre originalul slavon al «Invățăturilor lui Neagoe Basarab» și critica unei ipoteze neîntemeiate*» (p. 327—383). După o prezentare minuțioasă a manuscrisului slav, incomplet, Nr. 313 păstrat la Biblioteca Națională «Chiril și Metodie», din Sofia, în comparație cu versiunea românească veche (1635), autorul respinge definitiv ipoteza nefundată a cercetătorului grec Leandros Vranoussis, după care textul original al *Invățăturilor lui Neagoe Basarab* ar fi fost compus în limba greacă de Manuil din Corint, retorul Patriarhiei din Constantinopol.

Lucrarea autorului aduce o valoroasă contribuție atât la istoria culturii și a literaturii române vechi, cât și la lămurirea problemei raporturilor acestei culturi și literaturi cu literatura și cultura bizantină și slavă medievală, sub influența cărora ea s-a dezvoltat, începând din secolul al X-lea și mai ales din secolul al XIV-lea până în secolul al XVII-lea. — (Pr. I. Ionescu).

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, manual pentru Seminariile teologice, Sibiu, 1972.

Seminariile teologice simțeau de mult nevoia unui astfel de manual. Lucrarea, începută de autor, încă de pe când era profesor la Seminarul de la Mănăstirea Neamț, a fost treptat-treptat completată, ca să ni se dea compactul volum de azi de 388 de pagini. Urmărind cu atenție atât vechile cât și recente cercetări în domeniul istoriografic, autorul a reușit, în cea mai mare parte, să înfățișeze istoricul acestei instituții de bază a trecutului poporului nostru.

După ce fixează obiectul, însemnătatea și izvoarele istoriei Bisericii Ortodoxe Române, autorul expune, în 50 de lecții, momentele mai însemnate din existența acestei instituții. Începând cu apariția creștinismului pe teritoriul românesc, prezentat în cinci lecții, autorul ajunge cu înfățișarea acestuia până în secolul al X-lea, după care prezintă Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în secolele al X-lea al XIII-lea. Cu lecția a VIII-a, autorul expune situația Bisericii în epoca primelor formațiuni statale, atât în Țara Românească cât și în Moldova. Apoi, în câteva lecții se ocupă cu situația Bisericii din Transilvania în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Un capitol special este dedicat mănăstirilor din Țara Românească și Moldova. Este prezentată apoi Biserica în decursul veacului al XV-lea, cu toată strălucirea pe care o oferă acesteia măreața figură a lui Ștefan cel Mare. Trecând din veacul al XVI-lea, autorul înfățișează figurile proeminente ale vremii din care, evident, nu lipsesc Neagoe Vodă Basarab și Mihai Viteazul. De remarcă pentru acest veac este înflorirea culturală care culminează cu munca de traducători și tipograf a diaconului Coresi.

Veacul al XVII-lea este vremea marilor voievozi Matei Basarab și Vasile Lupu, cu toți luminaii lor sfințici, pe care autorul îi scoate în evidență.

Urmează epoca de glorie a lui Constantin Brîncoveanu care are alături figura marelui ierarh Anlim Ivireanu.

Biserica Transilvaniei este pusă în lumina tristei vitregii a secolului al XVII-lea, prin dezbinarea din anii 1698—1701. Este bine conturată figura de martir a lui Inocenție Micu; de asemenea este amplu tratată și lupta clerului și credincioșilor din Transilvania pentru apărarea Ortodoxiei.

În lecția a XXXI-a este înfățișată Biserica din Țara Românească și Moldova, în decursul secolului al XVIII-lea, insistându-se asupra marilor realizări tipografice ale Episcopiei Râmnicului precum și asupra epocii de înflorire a monahismului prin Paisie Velicicovschi.

Veacul al XIX-lea al istoriei Bisericii Ortodoxe Române este ilustrat de mărețele figuri: al lui Grigore Dascălul în Țara Românească, a lui Veniamin Costachi în Moldova și Mitropolitului Andrei Șaguna în Transilvania. Ne apropiem de epoca reîntregirii naționale când Biserica Ortodoxă Română este ridicată la rangul de patriarhie, primul ei patriarh fiind Miron Cristea. Ea își urmează linia ascendentă, de înălțare, în cursul anilor care vin. Este descrisă amănunțit situația actuală a Bisericii din timpul arhiepiscopiei Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

Între meritele deosebite ale lucrării sînt și amănunțele mai puțin cunoscute despre situația Bisericii din Maramureș, Bihor, Banat, și părțile Aradului.

La sfîrșitul lecțiilor, urmate de lecturi, se dau indicații bibliografice care nu sînt cele mai adecvate și mai concludente.

Găsim adănc nu era nevoie să se dea amănunte biografice asupra autorilor, din care s-au luat lecturile. Unele din acestea nu sînt cele mai potrivite.

Fotografiile bine executate sînt demonstrativ convingătoare. Hărțile, care însoțesc lucrarea, sînt puțin practice pentru elevi, ele fiind delașabile. Cartea are trei rezumate: unul în limba franceză, altul în limba germană, iar al treilea în limba engleză, ceea ce constituie un lux pentru cititorul român, dar poate, necesare pentru străini.

Lucrarea este tipărită în condiții tehnice deosebite ceea ce o face și mai atrăgătoare. Acest manual poate fi utilizat nu numai de elevii seminariști ci și de studenții teologi, de preoți și de toți cei care voiesc să cunoască istoria Bisericii Ortodoxe Române. — (Prof. T. G. Bulat).

Alexandru M a r e ș, *Precizări în legătură cu prima traducere românească a Octoihului*, în «Limba Română», XXI (1973), nr. 3, p. 249—254.

Referindu-ne la cea mai veche traducere românească a Octoihului, care se păstrează într-un manuscris din perioada anilor 1596—1610, descoperit în biblioteca bisericii Sf. Nicolae din Scheii Brașovului și păstrat cîteva decenii în colecția lui N. Sulică, rămas pînă în prezent încă nestudiat, autorul avansează cîteva precizări referitoare la cuprinsul, autorul și localizarea acestui manuscris.

O pagină din versiunea *Octoihului* a fost reprodusă și de P. P. Panaitescu, în *transcriere și de Alexandru Mares, în facsimil.*

Întemeindu-se pe acest mic fragment de text, (începutul glasului 7), autorul a putut constata că versiunea pe care o reproduce manuscrisul brașovean se găsește și într-un manuscris ardelenesc din perioada 1640—1644 (B.A.R. ms. rom. 4818), ceea ce duce la concluzia că amîndouă textele aparțin aceleiași versiuni, fiind vorba de un *Mic octoih*, care cuprindea cîntările celor opt glasuri de sîmbătă seara și duminică dimineața, și foarte posibil că versiunea originală a *Octoihului* cuprindea, în partea finală, și *Svetilnele cu cele 11 evanghelii*, text care se regăsește anexat după sfîrșitul glasului 8 în ms. rom. 4818 (f. 159 r — 171 v.).

Persoana copistului manuscrisului, care rămăsese necunoscută, este identificată cu popa Mihai, autorul și a altor trei octoihuri manuscrise, păstrate în prezent la Biblioteca Arhiepiscopiei Ortodoxe de Alba Iulia și Sibiu (ms. rom. 19, 20, 218) și este posibil să fi executat copierea manuscriselor sale într-o localitate situată prin părțile Hunedoarei sau în regiunile limitrofe ei.

Analizînd factorii care au determinat traducerea *Octoihului*, autorul consideră că la sfîrșitul secolului al XVI-lea, îndemnat pentru traducerea unei asemenea cărți nu putea veni dintr-un mediu ortodox, întrucît limba în care se oficia cultul în Biserica noastră era în acel timp slavona. Numai spre sfîrșitul secolului al XVII-lea limba slavonă va fi înlocuită în serviciul religios prin limba română din inițiativa mitropolitului Dosoftei, care a tradus și tipărit, alături de alte cărți de cult și primele trei

giasuri din *Octoih*. În aceste condiții, afirmă autorul, inițiativa primei traduceri românești a *Octoihului* nu poate fi atribuită decât mișcării de reformă și anume calvinismului, care între 1566 și 1571 s-a manifestat cu deosebită insistență în rîndul românilor transilvăneni. În acest timp, traducerea *Octoihului*, ca și a *Liturghierului* tipărit la 1570, răspundea dezideratului de românizare a cultului, care probabil să fi avut loc între 1569 și 1571. Important este că, versiunea traducerii a circulat, cum o dovedesc copiiile popii Mihai din secolul al XVII-lea, cînd calvinismul cunoștea o nouă recrudescență sub George Rákoczy.

Copia din manuscrisul brașovean constituie o dovadă că la sfîrșitul secolului al XVI-lea, începutul secolului al XVII-lea, cîntările românești ale *Octoihului* erau folosite în unele biserici din teritoriul de dincolo de munți, poate în regiunea Banatului și a Hunedoarei.

G. Popilian și Gh. Poenaru-Bordea, *Date noi privind cultele de la Romula-Malva în lumina vaselor cu figuri în relief*, în «Studii și cercetări de istorie veche», tomul 24, nr. 2, 1973, p. 239—257.

Autorii își propun să completeze informațiile cunoscute despre cultele de la Romula cu date noi oferite de ceramica descoperită în cercetările arheologice de aici. Se examinează mai întîi fragmente de vase cu figuri în relief ornate cu șerpi, unele avînd și figuri de oameni, frunze și trandafiri.

Recentele săpături arheologice de la Romula, conduse de prof. univ. D. Tudor, au furnizat numeroase elemente noi care au înlesnit cunoașterea mai în amănunt a marelui centru din Dacia sudică. Fragmentele de vase decorate cu figuri în relief prin tehnica aplicării s-au aflat în cercetările din sectorul *villa suburbana*, situat în afara fortificației din vremea lui Filip Arabul, la nord, lîngă poartă, precum și în latura de sud.

Zece vase din catalogul întocmit de autori provin de la Romula, din care șase din săpăturile recente (nr. 1—3 și 7—8, sectorul *villa suburbana*; nr. 6 din sectorul zidului de sud al fortificației centrale) și alte patru, fără proveniență exactă, din vechile descoperiri întimplătoare (nr. 4, Muzeul Caracal; nr. 5 colecția Școlii din Resca; nr. 10—11, Craiova, Muzeul Olteniei). Al unsprezecelea rest de vas a fost descoperit la Orlea și se găsește în Muzeul acestei localități.

Fragmentele ceramice păstrate nu oferă elemente suficiente pentru reconstituirea formei vasului. După natura motivelor ornamentale vasele s-ar clasifica în două categorii: a) vase decorate cu șerpi și alte figuri și b) vase decorate numai cu șerpi, deși starea lor cu totul fragmentară, nu ne poate da certitudinea absolută a absenței, pe vasele respective, și a altor elemente decorative, fie imprimate, fie aplicate în relief.

Analogii pentru vasele cu șerpi de la Romula se găsesc destul de numeroase, atît în Dacia, cît și în alte provincii ale Imperiului roman. Vasele de acest fel sînt mai frecvente în provinciile de pe limesul dunărean, dar apar și în cele de pe limesul german și chiar în Britania.

În legătură cu semnificația ceramicii ornamentată cu șerpi, deși a făcut obiectul mai multor cercetători străini, nu a primit o explicație unitară în ce privește atribuirea ei unei divinități anume, deși este admis, în general, că ele servesc pentru îndeplinirea unor anumite ceremonii religioase în culte de origine orientală. Cei mai mulți cercetători sînt de părere că ar fi vorba de cultul lui Mithras, iar alții că ar fi vorba de Sabazios. Autorii interpretează fragmentele ceramice de la Romula ca aparținînd cultului lui Mithras.

Un factor favorizant al răspîndirii cultelor orientale la Romula l-a constituit în primul rînd prezența trupelor din Orient, care au staționat în acest oraș, cum a fost, în special, *numerus Sororum sagittariorum*, de la Antoninus Pius pînă la evacuarea Daciei, iar prin ei cultele venite din Orient, mai ales cel al lui Mithras, s-au încetăținit la Romula ca și la Slăveni.

Printre sirieni era răspîndit însă și gnosticismul, care avea mai multe sisteme, dintre care unul era cel al *oîfiilor*, adoratorii șarpelui ($\delta\phi\iota\varsigma$), considerat ca mijlocitor

al gnozei. Sistemul *olic* avea numeroase ramificații și nuanțe și, ne gândim, dacă figurația de șerpi pe fragmentele ceramicii de la Romula nu s-ar putea interpreta ca legate și de cultul *olițiilor*.

Se mai publică un fragment de vas decorat cu un medalion reprezentând pe Mercur (Hermes) pe un berbec, aflat în săpăturile zidului de la sud ale fortificației centrale. Acest vas ar atesta la Romula prezența religiei oficiale, prin divinitățile din pantheonul roman și a unor practici legate de sărbătorirea Anului nou. Restul vasului ar dovedi că obiceiul unor ofrande aduse zeilor în asemenea vase și al cadourilor între cetățeni cu urările de rigoare ar fi existat și aici, ca și în restul Imperiului.

Ultimul dintre obiectele publicate este un tipar din ceramică, din pastă cărămizie cu oarecari impurități, de formă concav convexă și cu o șanțuire la exterior care servea la legarea sa de vasul pe care avea să fie imprimat. Scena tiparului de lut ars reprezintă un copilăș nud, în picioare, din față privind spre stînga. În mîna dreaptă ține o frunză pe care o îndreaptă spre un miel sau cîine, în picioare, cu capul în sus și cu privirea îndreptată spre aceasta. În mîna stîngă are probabil un fruct cu frunze. Scena mai cuprinde și un copac aflat în partea stîngă. Se face analogia cu o placă votivă dedicată lui Men, al cărui cult este destul de rar înțilnit în Dacia «deși nici o altă interpretare n-ar fi cu totul de exclus».

Cercetarea resturilor ceramice dovedește că la Romula olăritul era destul de dezvoltat. S-a arătat că atelierele din acest centru roman produceau și imitații de *terra sigillata*.

În încheiere, autorii ajung la concluzia că, în cercetarea ceramicii provinciale romane, încă insuficient studiată la noi, vor trebui avute în vedere și posibilitățile pe care le are de a contribui la mai buna cunoaștere a răspîndirii anumitor culte și chiar la iconografia lor. Prin punerea în valoare a resurselor pe care le are ceramica, cea mai răspîdită categorie de material arheologic, se vor realiza pași importanți în precizarea cultelor și în așezările rurale cele mai modeste, lipsite de inscripții sau de reprezentări de cult pe mamoră sau calcar, din cauza modestiei sau chiar precarității stării materiale a localnicilor. — (Pr. I. Ionescu).

Vasile Drăguț, *Humor*, Editura Meridiană, București, 1973, 40 p. + 80 ilustrații din care 59 în culori.

Publicarea de către eminentul istoric de artă Prof. Dr. Vasile Drăguț, în condiții grafice superioare a albumului consacrat Mînăstirii Humor este nu numai un eveniment editorial, ci și o deosebit de binevenită contribuție la cunoașterea și interpretarea fenomenului artistic de mare însemnătate pe care îl reprezintă înflorirea picturii murale exterioare în epoca lui Petru Rareș. Și aceasta pentru trei motive bine determinate: ansamblul de pictură de la Humor este primul în dată din cele cinci mari ansambluri, de faimă internațională, din nordul Moldovei (Humor — 1535; Moldovița — 1537; Arbore — 1541; Voroneț — 1547; Sucevița — 1595—1596), constituind prin urmare, cum subliniază V. Drăguț, «un reper fundamental pentru considerarea întregului fenomen ca geneză și dezvoltare» (p. 8); în al doilea rînd, picturile de la Humor se păstrează aproape intacte, fiind și de o excepțională calitate artistică; un al treilea element, în sfîrșit, ce conferă un plus de interes publicării albumului este faptul că de trei ani, pictura Mînăstirii Humor este supusă unor ample lucrări de restaurare, ce beneficiază și de colaborarea Centrului internațional UNESCO de restaurare din Roma (p. 19 și nota 35; vezi și B.M.I., nr. 4/1971, p. 75 și recenziile noastre în «B.O.R.», nr. 3—4/1972, p. 424).

Studiul începe printr-o rapidă trecere în revistă a împrejurărilor politice ce l-au determinat pe Petru Rareș, conștient de «rolul de catalizator al conștiințelor pe care îl avea pe atunci biserica» (p. 9), să refacă o serie de vechi mînăstiri ce căzuseră pradă distrugerilor: mînăstirile Probota, destinată să fie necropolă domnească, și Humor, amîndouă în anul 1530, apoi Moldovița în 1532.

Pictura, cum e și firesc, este domeniul care l-a reținut în mod deosebit pe autor, începînd cu distribuția iconografică interioară, înfățișată — pentru prima dată în literatura de specialitate — sistematic și integral.

În pronaos, autorul relevă semnificația reprezentării celor șapte sinoade ecumenice, ca «*memento* pentru puritatea credinței», în cadrul contraofensivei bisericești declanșate împotriva Reformei, prezența nelipsită a împăraților însoțiți de puternice gărzi precizînd legăturile bisericii cu statul caracterul oficial al doctrinei. În aceeași încăpere, cele 92 de scene ale menologului pe lunile septembrie-noiembrie, precum și cortegiul de sfinți cuvioși și pustnici ce îmbracă registrul inferior al pereților, atestă totodată cunoștințele hagiografice ale pictorilor și efortul lor de a evita monolonia, fiecare personaj fiind surprins în mișcare, în alitudinea cea mai expresivă (p. 21—22). În pronaos se află și un al treilea tablou votiv, datînd din anul 1555, înfățișîndu-l pe Daniil hatmanul, pîrcălab de Suceava, cu soția sa Teodora, închinînd — așa cum au făcut în realitate, împreună cu moșii și altele — un chivot și o cădelniță (p. 22 și nota 42). O amplă descriere este rezervată bolii pronaosului, avînd în centru chipul *Maicii Domnului a încarnării*, ilustrată de o superbă planșă în culori pe pagină dublă. În pridvor, compoziția *Judecării de apoi* face obiectul unei ample descrieri urmată de aceea a *Maicii Domnului îndurătoare* și *Imnul Acatist*.

Marele ciclu al *Imnului acatist*, ce ocupă toată partea vestică a peretelui sudic, este amplu analizat, cu relevarea acelor «*variații* care nu fac decît să ateste libertatea de interpretare a zugravului de la Humor» (p. 28). În mod special, se insistă asupra scenelor *Glorificarea Mariei* și *Asediul Constantinopolului*, adăugate ciclului obișnuit, amîndouă foarte valoroase, «*prima pentru calitățile artistice deosebite, cea de a doua pentru semnificația istorică ce decurge din particularitățile de interpretare*» (p. 29). În privința interpretării *Asediului*, autorul este de acord cu cea propusă mai demult de S. Ulea, potrivit căreia scena trebuie considerată ca un manifest anti-otoman, avînd ca scop mobilizarea conștiințelor în condițiile pericolului de cîtopire a țării. V. Drăguț merge însă mai departe cu interpretarea, mesajul *Asediului* căpătînd după părerea sa un al doilea sens prin prezența, în imediata vecinătate a *Imnului acatist*, a unui amplu ciclu (24 de scene) al *Minunilor Sfintului Nicolae*. Într-adevăr, explică V. Drăguț, «*știînd că acestuia mare ierarh i se atribuia în evul mediu un rol hotărîtor, cu ocazia sinodului ecumenic de la Niceea (325), în combaterea ereziei lui Arie.*

O contribuție cu totul originală a studiului este partea privind compunerea echipei de zugravi care a realizat decorația de pictură de la Humor (p. 34—35). Ceea ce ni se pare esențial — și de netăgăduit — sînt strălucitele însușiri artistice și desăvîrșitele cunoștințe tehnice ale conducătorului lucrărilor de pictură, datorită cărora, după 450 de ani, frescele de la Humor și-au păstrat aproape intactă frăgezimea culorilor.

În încheiere, V. Drăguț arată că «*picturile bisericii Humorului vin să confirme maturitatea școlii moldovenești (...)* Practic, picturile exterioare de la Humor sînt primele foarte bine păstrate, dovadă că meșterii moldoveni puseseră la punct tehnica de execuție a acestui pretentios decor mural, care va dobîndi o bine meritată faimă universală, smulgînd elogii din partea celor mai competenți istorici ai artei medievale» (p. 35).

Din punct de vedere grafic, albumul *Humor* este o frumoasă reușită a Editurii Meridiane, mai ales prin excelența calitate a planșelor în culori. Avînd în vedere proporția substanțială (aproape 90% din text) și valoarea științifică deosebită a paragrafelor consacrate picturii, credem că un indice iconografic ar fi fost util. În nici un caz nu trebuia să lipsească o listă a ilustrațiilor fără de care îi este greu cititorului să urmărească pe imagini interesantul comentariu al lui Vasile Drăguț. Și cum, pe deasupra, nici planșele, nici paginile din această parte a volumului nu sînt numerotate, orice referire la o ilustrație — în cadrul prezentei recenzii, de exemplu — este imposibilă. — (*Radu Crețeanu*).

Banatica Muzeul județean Reșița, Reșița, 1972.

Comitetul de cultură al județului Caraș Severin publică un volum compact de 415 pagini, în care sînt tratate diferite chestiuni de ordin istoric, cu specific local.

Ele sînt încadrate în mai multe capitole. Din acela de *Istorie veche și arheologie*, reținem contribuția lui D. Protase intitulată «Observații» asupra așezărilor rurale din Dacia romană și postromană (sec. II—VI) pînă la venirea slavilor. Urmează articolul lui N. Gudea și Voin Stancovici *Un relief cu cavalerul trac de la Pojejena*. Dan Isac tratează despre *Monumente votive romane din Banat*. Din diviziunea care tratează *Istoria culturii și artelor* reține atenția în mod special, studiul *Biserica ortodoxă română din Lipova* de Viorel Tigu, Costin Feneșan și Adrian Buzilă. Lipova este una din cheile importanței căii strategice și economice ale văii Mureșului. Ea se încadrează organic în sistemul de fortificații de-a lungul acestui riu, ale căror verigi, de însemnătate deosebită sînt cetățile de la Șiria și Șoimoș. Prima mențiune documentară a cetății Lipova datează din anul 1245, cînd regele maghiar Bela al IV-lea ordonă refacerea fortificațiilor ei distruse de marea invazie a tătarilor din 1241. Pe lângă cetate începu apoi să se înfiripeze și o așezare de tip urban nucleul viitorului oraș Lipova. Deși propaganda catolică lucra intens pentru cîștigarea populației ortodoxe aceasta a rezistat cu energie și succes. Astfel, se amintește că la 1365 mitropolitul Mureșului Teodosie este înmormîntat în biserica din Lipova. Aulorii admit existența unei episcopii la Lipova în anul 1408. În 1427 cu prilejul unor donații regale se menționează în orașul Lipova existența unei biserici ortodoxe. Lipova se dezvoltă mereu, și, pentru meritele sale în lupta antiotomană, regele Ioan Zapolya îl ridică, la 29 iulie 1529, la rangul de oraș liber regal, bucurîndu-se de aceleași privilegii ca și orașul Buda.

Aulorii arată că știrile despre existența unei episcopii la Lipova din nefericire sînt puține. După cucerirea turcească biserica ortodoxă de aci este transformată în geamie, dar viața ortodoxă continuă căci la 1563 este amintit un episcop de Lipova.

După 1628 reședința episcopală de Lipova o găsim în mînăstirea Bodrog. De la 1660 avem poate, prima descriere a vechii biserici ortodoxe a Lipovei, făcută de călătorul turc Evlia Celebi. Acesta descrie marea geamie, cu acoperiș de plumb, cupola foarte încăpătoare, fapt care face pe cercetători să admită că este vorba de biserica ortodoxă de aici. Între 1717 și 1726 este amintit ultimul episcop de Lipova care în 1726 trece episcop de Arad, eparhia sa fiind încorporată episcopiei Timișoarei. La 1774 apare aici, ca apărător al ortodoxismului, călugărul Visarion Sarai.

Predicile sale n-au rămas fără urmări. Pe dealul Lipovei este ridicată o cruce de lemn, unde mai tirziu se făceau pelerinaje. Ea se păstrează pînă azi pe latura de sud a bisericii din Lipova. În 1828 s-a descoperit temelia bisericii vechi, ce se presupune că a fost ridicată în veacul al XV-lea, într-o formă mică, pe care aulorii o apropie de biserica lui Seneslau de la Curtea de Argeș.

Biserica a fost renovată în 1733 și 1797, păstrîndu-se vechiul plan, mult mărit. Renovarea din 1926—1930 n-a adus nimic în plus. Pictura primului strat pare a fi din secolul al XVI-lea. Odată cu eliberarea Banatului de Timișoara în secolul al XVIII-lea, se începe o febrilă activitate de înnoire, de la care biserica din Lipova nu putea lipsi: Autorul analizează cu atenție și cel de al doilea strat de pictură care datează din această epocă. Se presupune că meșterii de aici au cunoscut pictura Mînăstirii Săracă, una din cele mai vechi așezări monahale bănățene. Se dau și numele zugravilor în frunte cu Nedelco Popovici. Pictura se încadrează, «din cele mai multe puncte de vedere în școala de pictură brîncovenească». La sfîrșitul veacului al XVIII-lea se semnalează prezența unui nou zugrav, care denotă o finețe și simțire deosebită Ștefan Tevețchi. Cu aceasta fondul bizantin al iconografiei românești rămîne intact, schimbîndu-se numai aspectul liniar și cromatic. Ștefan Tevețchi este acela care aduce clar obscurul în arta bănățeană. Iconostasul este sculptat în stil baroc, afară de ușile împărătești care sînt de factură brîncovenească. Cele 66 de icoane, care alcătuiesc tîmpla, formează un tot unitar, reușind să dea o îmbinare interesantă, între pictura bizantină și cea apuseană. Se descriu cele 4 icoane împărătești, care susțin iconostasul și care merită o atenție deosebită.

«În ansamblu iconostasul bisericii din Lipova se încadrează perfect în dimensiunile monumentale ale interiorului lăsing, împreună cu pictura din secolele XVI, XVIII și XX impresia unei mari expoziții a curentelor de artă prezente în secolele respective pe teritoriul Banatului». Se prezintă apoi inventarul mobil al bisericii, icoane și alte obiecte de cult, care este destul de bogat și bine păstrat.

Deosebit de interesantă este colecția de cărți din care se dau listele celor tipărite până la 1850, mărturii ale activității spirituale intense ce s-a desfășurat în jurul vechii biserici din Lipova. Se găsec aici cărți de cult românești, începând cu *Noul Testament*, Bălgrad, 1648; *Indreptarea legii*, Tirgoviște, 1652; *Chiriacodromion*, Bălgrad, 1699; *Triod Românesc*, 1731; *Cazanie*, București, 1742; *Penticostar*, Rîmnic, 1743; *Molitvelnic*, Rîmnic, 1758; *Molitvelnic*, Rîmnic, 1768; *Ceaslov*, București, 1774; *12 Mineie*, Rîmnic, 1776—1780; *Octoih*, Rîmnic, 1870; 2 exemplare *Adunarea Cazanilor*, Viena 1793; *Biblia*, Blaj, 1795, urmate de alte tipărituri din Blaj, multe din Buda, din Sibiu și Mînăstirea Neamț. Cum se vede, biserica are o colecție foarte importantă și variată, formată din produsele tipografice ale diferitelor centre românești.

Această bibliotecă bogată mai are, în depozitul său, și cărți străine. Din acestea autorii menționează: în limba slavă: *Molitvelnic*, Lwov, 1645; *Minei mare*, Kiev, Lavra Pecerskaia 1680; *Liturghier*, Moscova, 1734; *Viețile Sfinților*, Moscova, 1735; *Psaltire*, Moscova, 1737; *Psaltire*, Kiev, Lavra Pecerskaia, 1739; *Minei*, Moscova 1746; 6 exemplare *Prolog*, Moscova 1750; *Minei*, Moscova 1750; *Evanghelie*, Moscova, 1751, frumos împodobită dăruită bisericii din Lipova de episcopul Timișoarei Moise Putnic (1774—1781). Sint menționate și alte cărți, atingînd data maximă de 1795.

În limba greacă se găsec: *Penticostar*, Atena, 1746; *11 Mineie*, Veneția, 1750 — 1753 și *Octoih mare*, Veneția, 1752.

Studiul este ilustrat cu numeroase clișee, ceea ce-l face și mai demonstrativ.

Cum se vede, biserica din Lipova puțin cunoscută pînă azi în istoria Bisericii române, se înfățișează ca unul din cele mai reprezentative și importante monumente, de artă și cultură feudală de pe teritoriul Banatului. Autorii fac un bun serviciu istoriografiei Bisericii românești. — (Prof. T. G. Bulat).

Antoine Bon, *Byzance*, Vol. 21 din «*Archaeologia mundi*». Collection dirigée par Jean Marcadé, Professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, Genève, Munich, Les Éditions Nagel, 1972, 214 p.

Autorul încearcă în lucrarea de față să arate strălucita contribuție a Bizanțului, în domeniul creațiilor artistice. El recunoaște că occidentalii pînă nu de mult timp, au desconsiderat pe nedrept Bizanțul, istoria, cultura și arta sa.

În primul capitol intitulat *Cadrelle geografice, istorice și sociale ale civilizației bizantine* (p. 17—28), autorul face o sinteză asupra evoluției istorice a Imperiului bizantin.

La 11 mai 330, împăratul Constantin cel Mare (306—337) a mutat capitala Imperiului roman la Constantinopol, «Roma cea nouă». Structura romană de stat, cultura greacă și latină și credința creștină au constituit cele trei fundamente pe care s-a ridicat Imperiul roman de Răsărit, numit din secolul al VII-lea *Imperiul bizantin*. Unitatea Imperiului bizantin multinațional o constituia *Ortodoxia*. Pe baza ortodoxiei, Bizanțul a realizat fuzionarea elementelor de origine foarte diferită, fără să ștergă tradițiile locale.

Împărțirea făcută de Teodosie cel Mare (379—395) la moartea sa în 395, fiilor săi, Arcadie (395—408), care a primit Orientul și Honoriu (395—423), care a primit Occidentul, a marcat în istorie o împărțire reală între cele două părți orientală și occidentală, ale Imperiului roman.

Sub împăratul Justinian (527—565), Imperiul bizantin atinge apogeul. Epoca lui Justinian a însemnat prima epocă de aur a civilizației și culturii bizantine, după care urmează trei secole obscure.

După 632, începe expansiunea arabă.

De la 726, pînă la 843, Bizanțul a fost tulburat de cearta iconoclastă.

Din secolul al IX-lea pînă în secolul al XII-lea apare a doua vîrstă de aur a Imperiului bizantin. Împărații din *dinastia macedoneană*, 867—1057, între care, domnia lui Vasile II Bulgaroctonul (976—1025) marchează apogeul, refacuterea puterea Bizanțului.

Cruciadele au creat Imperiului bizantin mai mult dificultăți decît i-au dat un ajutor efectiv contra «necredincioșilor». Civilizația bizantină rămîne totuși strălucitoare în secolul al XII-lea, și sub dinastia Comnenilor, 1057—1185.

În 1204 cruciada a IV-a a dus la ruină Imperiul bizantin.

Ceea ce rămîne remarcabil în istoria Bizanțului este faptul că, nici după diminuarea progresivă a Imperiului, nici după dezmembrarea lui din 1204, activitatea intelectuală și artistică nu încetează.

În capitolul II, autorul se ocupă cu *originile și formația artei bizantine* (p. 29—56).

Arta Imperiului de Răsărit începe cu palatul lui Dioclețian (284—305) de la Spalato, în Dalmația, pe țărmul Adriaticii.

Arta creștină începe cu biserița creștină de la Dura Europos, pe țărmul Eufratului, din anul 232—233.

În secolul al IV-lea, s-au construit *basilicæ* constantiniene în tot Imperiul, avînd altar, navă sau sin și tindă.

În timpul împăratului Justinian (527—565), arta bizantină este în mare înflorire și la ea au contribuit toate regiunile Imperiului. Nu e numai o continuare a artei elenistice sau a artei romane, ci se creează un nou stil, a cărui perfecțiune o atinge Sfînta Sofia din Constantinopol.

În capitolul *Arta bizantină din epoca mediu*, sec. IX—XII (p. 57—128), autorul arată evoluția acestei arte.

Din 726, împăratul Leon I Isaurul (717—740), apoi fiul său Constantin Copronim (740—775) și urmașii lor au încercat să înlăture icoanele cu picturi din natură.

Prin nimicirea icoanelor s-au pierdut multe valori artistice în timpul luptei iconoclaste. Iconoclaștii au făcut eforturi să dea și o explicație teologică acțiunii lor de distrugere a icoanelor. Nu e posibil afirmau ei, să se reprezinte lumea cerească, dumnezeiască, esențială spirituală, suprasensibilă și inefabilă, prin intermediul culorilor pe ziduri sau pe icoane, sau cu ajutorul sculpturilor.

Dimpotrivă, au afirmat cu tărie ortodocșii. A interzice zugrăvirea chipurilor sfînte pe pereții bisericilor și pe icoane, înseamnă a nega orice comuniune posibilă între lumea spirituală, suprasensibilă și lumea sensibilă și a exclude omul de la orice comuniune cu divinul. Hristos, Mîntuitorul, Fiul lui Dumnezeu, s-a intrupat din Fecioara Maria făcîndu-se om real, iar acest fapt face posibilă reprezentarea lui ca om. Icoana ne suie și ne transpune din lumea sensibilă în lumea suprasensibilă și ne dă posibilitatea să intuim cele dumnezeiești. Credincioșii care privesc icoanele ce par rigide și fără viață, privesc în sus spre cer, intuind frumusețile vieții suprasensibile.

Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea, din 787, a definit în ce sens trebuie cinstite sfîntele icoane. Din martie 843, în Duminica Ortodoxiei, icoanele au fost reintroduse în biserici, bucurîndu-se de cinstirea cuvenită.

Din secolul al XI-lea, Sfînta Fecioară Maria e pictată cu obrazul lipit de fața Copilului Iisus, într-o atitudine de afecțiune și duioșie maternă, care arată perfectă umanitate a Fiului lui Dumnezeu. Acest nou tip de icoane a primit numele de *Panagia Eleusa* — *Fecioara îndurătoare* sau *cea milostivă*, care se generalizează nu numai în Imperiul bizantin ci și în afara lui.

În Rusia Chieveană, marele cneaz Iaroslav începe în 1037 construirea catedralei «Sfîntei Sofia» din Kiev, puternic influențată de arta bizantină în arhitectură și pictură.

Călugărul Nil din Calabria a înființat lângă Roma, pe muntele Casin în 1004, minăstirea Grottaferrata, care a devenit un centru pentru răspîndirea artei bizantine în Apusul Europei.

În capitolul *Evoluția și răspîndirea artei bizantine* Renașterea din timpul Paleologilor (p. 129—180), autorul ne dă prețioase informații despre ultima fază a artei bizantine.

După schisma cea mare din 16 iulie 1054, două evenimente domină istoria Bizanțului: cucerirea Constantinopolului în 1204 de cavalerii latini ai cruciadei a IV-a și cucerirea capitalei bizantine în 1453 de către turci, care marchează încetarea activității politice a Imperiului bizantin.

După împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul (1261—1282), Imperiul bizantin intră într-o perioadă de criză pînă la catastrofa din 1453. Această criză însă, n-a împiedicat «renașterea artistică» din timpul Paleologilor. Merită să fie menționată pentru frumusețea ei, biserica minăstirii Mîntuitorului, în Chora, secolul al XIV-lea, devenită sub turci moscheea Carve Camii. Numeroase biserici din Muntele Atos s-au ridicat în această perioadă.

La Trebizonda, capitala Imperiului de Trebizonda, frumoase fresce decorează din 1250 biserica Sfînta Sofia; la Arta, în Epir arta bizantină e în floare pînă la 1340; la Mistra, vechea Spartă, capitala Moreii sau Peloponezului, despotat din 1340, arta bizantină este în floare. Arta bizantină a înflorit de asemenea în Imperiul valaho-bulgar, înființat în 1186, și atinge apogeul în timpul domniei lui Ioan Asan al II-lea (1218—1246), care a înfrumusețat capitala sa Tîrnovo cu frumoase biserici. În Serbia, arta bizantină cunoaște o mare dezvoltare, începînd cu Ștefan Nemanja (1196—1228), încoronat ca rege al Serbiei în 1218.

Începînd cu secolul al XIV-lea, arta bizantină înflorește în țările române, îndeosebi în Țara Românească și Moldova, în Rusia Chieveană, apoi în Biserica Moscovei.

Autorul a îmbogățit lucrarea sa cu numeroase ilustrații și picturi, reușind să pună la îndemîna lectorilor cele mai frumoase modele de artă bizantină, ceea ce contribuie ca ea să fie nu numai interesantă și documentată ci și atractivă. Lucrarea se impune de la sine tuturor oamenilor de cultură care doresc să cunoască mai aprofundat istoria, cultura, arta și civilizația Bizanțului. — (Pr. Prof. Ioan Rămureanu).



CUPRINSUL

Revistei «STUDII TEOLOGICE»

pe anul XXV (1973)

I. — STUDII ȘI ARTICOLE

	Pag.
† Antonie Ploieșteanul, episcop vicar patriarhal, <i>Un sfert de veac de prefaceri înnoitoare în viața Bisericii Ortodoxe Române</i>	301—308
Bidian, Al.-Augustin, <i>Adevăr și trăire religioasă</i>	506—516
Bordașiu, Pr. Doctorand Nicolae, <i>Datoriile morale ale preotului</i>	69— 81
Boștenaru, Diac. Doctorand Ioan N., <i>Contribuția lui Ioan Zmeu la păstrarea și dezvoltarea cântării psaltice tradiționale</i>	412—419
Bria, Pr. Prof. Ioan, <i>Coordonate ale teologiei ortodoxe române</i>	318—327
Burtan, Doctorand Gheorghe, <i>Rolul îndrumător al Vechiului Testament</i>	725—735
Buzdugan, Doctorand Costache, <i>Învățătura despre intrupare la Fericitul Augustin</i>	523—533
Chilea, Pr. Sebastian, <i>Ironia biblică și morală ironiei</i>	632—647
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Origen despre Logos, Biserică și suflet în comentariul său la Cântarea Cântărilor</i>	165—173
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Osteneli și realizări ale Părinților armeni în secolele al IV-lea și al V-lea</i>	5— 11
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare</i>	461—470
Corugă, Doctorand Matei, <i>Analele lui Zonaras în Hronicul lui Dimitrie Cantemir</i>	366—376
Corugă, Doctorand Matei, <i>Teofilact de Ohrida și opera sa în literatura teologică românească</i>	714—724
Daniel, Constantin, <i>Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor</i>	188—206
Dumitrescu, Doctorand Dan, <i>Aspecte dogmatice permanente ale Sfintei Tradiții</i>	517—522
Gheorghe, Pr. Constantin, <i>Harismele după epistolele Sfântului Apostol Pavel</i>	21— 32
Gheorghe, Pr. Constantin, <i>Judaism și elenism în Epistolele Sfântului Apostol Pavel</i>	648—662
Ionescu, Doctorand Virgil, D., <i>Bizanțul secolelor al XIII-lea și al XV-lea în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	219—233
Klostermann, Prof. Dr. Ferdinand, <i>Rolul credincioșilor în Biserică după Conciliul al II-lea de la Vatican</i>	207—218
Manu, Pr. Doctorand Dănuț, I., <i>Sinodul conciliarist de la Constanța (1414—1418) și participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia</i>	377—386

	Pag.
Mihoc, Pr. Doctorand Vasile, «Fiul Omului» după Noul Testament	33— 44
Mihoc, Pr. Doctorand Vasile, <i>Sfânta Scriptură în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	341—351
Mitru, Doctorand Nicolae, <i>Religia mahomedană oglindită în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	234—248
Pană, Diac. Doctorand Marin N., <i>Principii și coordonate ale propovăduirii cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română</i>	249—262
Pavel, Prof. Constantin, <i>Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creștine</i>	173—187
Petcu, Doctorand Sorin I., <i>Ritualul împărtășirii în riturile liturgice orientale</i>	82— 96
Petcu, Doctorand Sorin I., <i>Ritualul împărtășirii în riturile liturgice apusene</i>	698—713
Pogă, Doctorand Dorel, <i>Semnificația ecleziologică a Sfintei Euharistii</i>	534—545
Pufulete, Pr. Doctorand Silviu-Petre, <i>Contribuția profesorului Nicolae Gr. Popescu-Prahova la dezvoltarea dreptului bisericesc</i>	399—411
Pufulete, Pr. Doctorand Silviu-Petre, <i>Actualitatea operei canonice a mitropolitului Andrei Șaguna</i>	560—569
Rămureanu, Pr. Prof. Ioan, <i>Creștinismul la români în opera lui Dimitrie Cantemir</i>	619—631
Rusin, Doctorand Jân, <i>Starea civilă a preoților și diaconilor după sfintele canoane</i>	387—398
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Despre modul de însușire a vechilor pravile: receptare sau asimilare?</i>	12— 20
Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, <i>Caracterul permanent și mobil al Tradiției</i>	149—164
Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, <i>Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mîntuire</i>	328—340
Stăniloae, Pr. Prof. D., <i>Studii catolice recente despre Filioque</i>	471—505
Stoleru, Doctorand Nicolae, <i>Rolul pocăinței în promovarea moralității credinciosului</i>	58— 68
Stoleru, Doctorand Nicolae N., «Divanul» lui Dimitrie Cantemir, unul din primele tratate românești de învățatură morală creștină	352—365
Streza, Pr. Doctorand Liviu, <i>Slujba botezului în ritul liturgic ortodox și cel catolic</i>	685—697
Tudor, Pr. Doctorand Alexandru I., <i>Unitate și diversitate în Faptele Apostolilor</i>	45— 57
Valdman, Pr. Doctorand Traian D., <i>Problema sinodului ecumenic în sfintele canoane</i>	546—559
Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, <i>Religia Iranului antic</i>	643—655
Vasiliu, Pr. Doctorand Șt.-Vlăduț, <i>Sinoadele în cultul și iconografia Bisericii Ortodoxe</i>	676—684

Pag.

Vornicescu, Episcop Nestor, Severineanul, vicar al Arhiepiscopiei Craiovei, <i>Principiul sinodalității în viața Bisericii Ortodoxe Române</i>	309—317
--	---------

II. — DIN ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Arhimandritul Timotei Sevcicu — doctor în teologie	424—425
Bănățeanu, Diac. Ion, <i>Vizita unei delegații de profesori de la Academia teologică din Sofia la Institutul teologic din București</i>	420—421
Bănățeanu, Diac. I., și David, Diac. P. I., <i>Noi doctori în teologie Conferința teologică interconfesională de la Sibiu cu tema «Sensul și importanța ecumenismului practic»</i>	749—753
David, Diac. P. I., <i>Concertul de colinde dinaintea praznicului Nașterii Domnului</i>	116—118
Decernarea titlului de doctor în teologie Prea Sfințitului Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic universitar din București	753—756
Deschiderea anului universitar 1973—1974 la Institutele teologice din Patriarhia Română	97—98
«Inchiderea» anului de învățămînt 1972—1973 la Institutele teologice din București și Sibiu	570—573
Pavel, Prof. Const. C., <i>În memoriam: Profesorul Șerban Ionescu</i>	425—428
Popescu, Pr. Lector Gabriel; Radu, Pr. Asist. Dumitru, <i>Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic universitar din București</i>	736—742
Preotul Profesor Dr. Ioan G. Coman, <i>La aniversarea a 70 de ani. — (Pr. Conf. Ștefan C. Alexe)</i>	421—424
Sărbătorirea zilei hramului la Institutul teologic universitar din Sibiu	98—114
Schimbul de studenți teologi dintre Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici în anul universitar 1972—1973	118—119
Soare, Pr. Dumitru, <i>Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic din Sibiu</i>	115—116
<i>Un nou doctor în teologie: Preotul Asistent Dumitru Popescu</i>	743—749
	114—115

III. — NOTE BIBLIOGRAFICE

Alexianu, Al., <i>Acest ev mediu românesc. Însemnări de iconografie și artă veche pămînteană</i> . Ed. Meridiane, București, 1973. — (Pr. Gheorghe Cunescu)	591—592
Ambroise, Saint, <i>La Pénitence</i> , introd. trad. et notes par Roger Gryson, Paris, Cerf, 1971. — (Pr. D. Soare)	292
Anastasiou, Ioannis, <i>Die Kirchengeschichte in den östlichen Kirchen als Ausdruck lebendigen Kirchenbewusstseins: in der griechischen Welt</i> , în «Concilium», 7 Jahrgang, Heft 8/9, august-september 1971. — (Pr. Prof. C. Pavel)	132—134
Anderson, Robert T., <i>Le Pentateuque samaritain Chamberlain Warren CW 2484</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972). — (I. V. G.)	757—758
Andriessen, Paul, <i>L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux</i> , în «Nouvelle revue théologique», 104-e année, tome 94, no. 3, mars 1972. — (I. V. G.)	122—123

	Pag.
Argenti, Chiril, <i>Pedagogia credinței</i> , în «Contacts», XXIII, nr. 75, Paris, 1971. — (Pr. Asist. Gabriel Popescu)	138—139
Arles, Césaire d', <i>Sermons au peuple</i> , t. I. Sermons 1—20, col. «Sources chrétiennes», nr. 175, Paris, 1971. — (Pr. Șt. Alexe)	588—589
Arranz, M. S. J., <i>Les prières presbytérales des matines byzantines</i> , în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXVII, fasc. II, Roma, 1971. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	136—137
Arranz, M. S. J., <i>Les prières presbytérales des Petites Heures, dans l'ancien Euchologe byzantin</i> , în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXIX, fasc. I, Roma, 1973. — (N. N.)	763—765
Aurul vikingilor, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, Oficiul pentru organizarea expozițiilor de artă, București, 89 p., cu reproduceri. — (Pr. Prof. C. Sirbu)	139—140
Aznavorian, Zareh, V., <i>Il Catholicosato armeno di Cilicia</i> , în «Oriente Cristiano», XII (1972), nr. 2. — (Cezar Vasiliu)	435—437
Baillet, Maurice, <i>Les manuscrits de la Règle de la guerre de la grotte 4 de Qumran</i> , în «Revue biblique», LXXIX (1972), nr. 2. — (Pr. C. Gheorghe)	579—580 785—786
Banatica, Muzeul județean Reșița, Reșița, 1972. — (Prof. T. G. Bulat)	292
Benoît, A., Bobrinskoy B., Coudreau F., <i>Baptême, Sacrement d'unité</i> , Tours, Mame, 1971. — (Pr. D. Soare)	773—774
Benoît, Pierre, <i>Notes sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumran</i> , în «Revue biblique», LXXIX (1972), nr. 3. — (Pr. C. Gheorghe)	452—454
Bezviconi, Gr., <i>Necropola Capitalei</i> , București, 1971. — (Pr. D. Dimaf)	124
Bobrinskoy, Boris, «Il les aime jusqu'au bout». <i>Etude biblique sur le lavement des pieds: Jean XIII, 1—17</i> , în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXIII-e année, no. 76/1971. — (I. V. G.)	283—284
Bodogae, T., <i>Le privilège commercial accordé en 1636 par G. Rákóczi aux marchands grecs de Sibiu</i> , în «Revue roumaine d'histoire», 1972. — (Pr. Dumitru Soare)	142
Bojan, Teodor, <i>Lexicul Psaltirii Scheiene sub raport cantitativ-structural</i> , în «Cercetări de lingvistică» București, XVI (1971), nr. 1. — (C. B.)	786—788
Bon, Antoine, <i>Byzance</i> , în col. «Archaeologia mundi», Geneva-München, 1972. — (Pr. Prof. Ioan Rămureanu)	765—767
Bonhoeffer, Dietrich, <i>Das Wesen der Kirche</i> , col. «Kaiser Traktate» 3, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	448—449
Calendarul creștin ortodox pe anul 1973, Edit. Patriarhiei din Moscova, 1973. — (Diac. P. I. David)	124—126
Cangh, Jean-Marie, van, <i>Nouveaux fragments Hexaplaire. Commentaire sur Isaïe d'Eusèbe de Césarée (Cod. Laur. Plut. XI, 4)</i> , în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXVIII-e année, no. 3/1971. — (I. V. G.)	432—434
Cangh, Jean-Marie van, <i>La Galilée dans L'Evangile de Marc: un lieu théologique</i> , în «Revue Biblique», LXXIX-e nr. 1/1972. — (Pr. C. Gheorghe)	575—577
<i>Chronique archéologique</i> , «Revue Biblique», LXXVIII (1971), nr. 3 și nr. 4. — (Pr. C. Gheorghe)	584
Chrysostome, Jean, <i>Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants</i> , în col. «Sources chrétiennes», nr. 188, Paris, 1972. — (Pr. Șt. Alexe)	276—278
Cicanci Olga et Cernovodeanu Paul, <i>Contribution à la connaissance de la biographie et de l'oeuvre de Jean (Hierothée) Commène (1658—1719)</i> , în «Balkan Studies», nr. 12/1971. — (T. G. B.)	282
Ciolan, Ioan și Grecu, Victor V., <i>Visarion Roman — pedagog social</i> . Editura didactică și pedagogică București, 1971. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	281
Ciurea Ioan, <i>Noi observații cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene</i> , în «Limba română», XXI, 1972, nr. 6. — (Pr. I. Ionescu)	

	Pag.
Cohen, Rev. Dr. A., <i>Everyman's Talmud</i> , London, 1971. — (Dumitru Abrudan)	267—268
«Comuniunea Românească», Revistă de cultură și artă, editată de Gh. Alexe, I (1973), nr. 1. — (Ștefan Radu)	593—594
Cornițescu, Constantin, I., <i>Ἐ ἀνθρωπισμὸς κατὰ τὸν ἱερὸν Χριστότομου</i> (Umanismul după Sfântul Ioan Gură de Aur), Tesalonic, 1971, 146 p. (Diac. Lector Ioan I. Ică)	271—273
Congar, Y. M. J., <i>Vraie et fausse réforme dans l'Eglise</i> , col. «Unam Sanctam». — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	762—763
Dandekar, R. N., <i>Some Aspects of the History of Hinduism</i> , University of Poona/Poona (India), 142 p. — (Remus Rus)	274—275
Daniel, Constantin, <i>Trois noms égyptiens de chefs en grec: βασιλεὺς ἥρωος et τῖταξ</i> în «Studia et acta orientalia», tome VIII (1971). — (Ion V. Georgescu)	447—448
Das Neue Testament <i>übersetzt und Kommentiert von Ulrich Wilckens</i> , beraten von Werner Jetter, Ernst Lange, und Rudolf Pesch. Hamburg (Köln) Zürich, ed. II-e, 1971. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu)	264
Demeny, L., <i>Tiparnița bucureșteană în secolul al XVI-lea</i> , în «Studii», tom. 25, nr. 2/1972. — (T. G. B.)	143—144
<i>Dicționar al buneicuvîințe, maxime și proverbe, selectate și ordonate de Gh. Paschia</i> , Ed. Albatros, București, 1972. — (Arhid. Prof. Ioan Zăgrean)	592—593
Didenco, Ieromonah Elefterie, <i>Despre cele două liri în Dumnezeu-Omul. Din hristologia Sfântului Grigorie Teologul</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4 (1973). — (Ion V. Georgescu)	772—773
<i>Die Zukunft des Ökumenismus</i> , col. «Ökumenische Perspektiven», Frankfurt am Main, 1972. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	768—769
Dimitropoulos-Cantacuzène, Marina, <i>L'art grec sur fond d'or</i> , în «Connaissance des arts», Paris, 1972. — (Radu Crețeanu)	445—447
Drăguț, Vasile, <i>Humor</i> , Ed. Meridiane, București, 1973. — (Radu Crețeanu)	783—784
Drioton, Etienne-Du Bourguet, Pierre, <i>Arta faraonilor</i> , trad. de Irina Mavrodin, București, 1972, vol. I, II. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	454—456
Ferrari, Giuseppe, <i>Il Matrimonio nella Tradizione patristica liturgica orientale</i> , în «Oriente Cristiano», XII (1972), nr. 1. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	444
Feuillet, A., « <i>S'asseoir à l'ombre de l'époux</i> » (Osée XIV, 8 et Cant. des Cantiques II, 3), în «Revue Biblique», LXXVIII-e année, no. 3/1971. — (I. V. G.)	126—128
Filaret, Arhiepiscop de Dimitrovsk, <i>Temeiurile teologice ale activității Bisericii în slujba păcii</i> , în «Studii teologice», Ed. Patriarhiei Moscovei, vol. VII, Moscova, 1971. — (Ion V. Paraschiv)	292—294
Galitis, G. și Hubert H., <i>Incorporarea în Biserică prin botez; Botezul și Confirmarea</i> , în volumul «Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium», Ed. Ernest Chr. Suttner, Regensburg, 1970. — (Asist. Al. Bidian)	290—291
Ghesché, A., <i>Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation</i> , în «Revue théologique de Louvain», 1970, fasc. 3. — (Prof. C. Pavel)	140—142
Gorovei, Ștefan S., <i>Un ctitor de țară: Bogdan I</i> , în «Magazin istoric», VII, nr. 2 (71), 1973. — (Pr. D. Soare)	275—276
Grigorios, Ierom., <i>Liturghia-euharistie adresată lui Dumnezeu. Dumnezeiasca Euharistie, după Sfântul Ioan Gură de Aur</i> , Atena, 1971. — (Pr. Vasile Costin)	493—444
Gyemant, Ladislau, <i>Acțiuni petiționare ale românilor din Transilvania în perioada 1834—1838</i> , în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai», 1971. — (Pr. Prof. Mircea Păcurariu)	450—451

- Hanga, Vladimir, *Le droit romano-byzantin a été-t-il reçu dans les Principautés Roumaines ?*, în «Revue Roumaine d'Histoire», tom. IX, 1971. — (Diac. Prof. Ioan N. Floca) 278—289
- Hijneac, Z. I., Киевско-могилянская Академия (Academia movileană din Kiev), Kiev, 1970. — (Pr. Paul Mihail) 273—274
- Ignat Nestor, *Pictori muraliști mexicani*, în col. «Mica bibliotecă de artă», București, 1972. — (Pr. Prof. C. Sirbu) 294—295
- Inventar arhivistic, Direcția Generală a Arhivelor Statului*, Epitropia generală a Casei Spitalelor Sfântul Spiridon, Iași, 1824—1948, București, 1971. — (T. G. B.) 142
- Kalpăkian, O., *Douăzeci și cinci de ani de la întronizarea Prea Fericitului Patriarh Justinian ca înfăptuitor al Bisericii Ortodoxe Române*, în ziarul armean «Baikar», nr. 138, 1973, Boston (S.U.A.) 429
- Kant Immanuel, *Intemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note și indici, Nicolae Bagdasar, Postfață: Nicolae Bellu, București, 1972. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu) 286—287
- Küng, Hans, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Benziger Verlag, 1971. — (Drd. Ioniță Viorel) 442—443
- Langlmet, F., *La traversée du Jourdain et les documents de l'Exaltèque*. Note complémentaire sur Jos. III—IV, în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 1. — (I. V. G.) 574—575
- Lanne, Emanuel, *În ce măsură primatul roman este inacceptabil pentru Bisericile Orientale ?*, în «Concilium», VII (1971), fasc. 4. — (Cezar Vasiliu) 594—595
- Lehmann, Martin, *Synoptische Quellenanalyse und die Fragen nach dem historischen Jesus*, Berlin, Walter de Gruyter 1970. — (Pr. Prof. Petru Rezuș) 266—267
- Lemaire, Andrei, *L'osteacon C 1101 de Samarie-Nouvel Essai*, în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 4. — (Ion V. Georgescu) 758—759
- Leroy, F. J., S. J., *La tradition manuscrite du «De virginitate». De Basile d'Ancyre*, în «Orientalia Christiana Periodica», XXXVIII, Roma, 1972, fasc. I. — (Pr. Șt. Alexe) 584—585
- Levy, Shalom et Edelstein, Gershom, *Cinq années de fouilles à Tel'Amal (Nir David)*, în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 3. — (Ion V. Georgescu) 771—772
- Loew J., Voillaume R., Congar Y., *A temps et à contre temps*, Paris, 1969. — (Pr. Prof. Const. Pavel) 760—762
- «Logos». Revistă trimestrială, nr. 5 (1972), Paris-Bruxelles. — (Arhim. Paulin Lecca) 296
- Lyonnet, Stanislas, S. J., *Les étapes de l'Histoire du salut selon l'Épître aux Romains*, Paris, Les Editions Du Cerf, 1969. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu) 265—266
- Mansurov, Pr. Serghei, *Eseuri asupra istoriei Bisericii*, în «Studii teologice», Ed. Patriarhiei din Moscova, d. VII/1971. — (Ion V. Georgescu) 434—435
- Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Considerații asupra Noului Testament din 1648*
- Mareș, Alexandru, *Precizări în legătură cu prima traducere românească a Octoiului*, în «Limba română», XXII (1973), nr. 3. — (Pr. I. Ionescu) 605—618
- Mateos, J., S. J., *La synaxe monastique des vêpres byzantines*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXVI, fasc. II, 1970. — (Pr. Prof. Al. Moisiu) 781—782
- Messier, M., *Les rapports avec autrui dans le «Contre Celse» d'Origène*, în «Mélanges de science religieuse», revue trimestrielle, XXVIII-e année, no. 4/1971. — (P. V. I.) 135—136
- Mhail, Paul, *Alte acte românești de la Constantinopol (1578—1820)*, II, extras din «Anuarul Institutului de Istorie și arheologie» «A. D. Xenopol», IX, Iași, 1972. — (Pr. Dumitru Soare) 128—130
- 278—279

	Pag.
Mihail, Paul; Mihail, Zamfira, <i>Manuscrise slave în colecții din Moldova (I)</i> , în «Romanoslavica», XVIII, București, 1972. — (Pr. D. Soare)	451—452
Mihail Paul și Mihail Zamfira, <i>Un manuscris din 1814 al Predicilor lui Antim Ivireanul</i> , în «Manuscriptum», nr. 2/1973. — (Pr. Dumitru Soare)	599
Mihăilă, G., <i>Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi</i> , București, 1972. — (Pr. I. Ionescu)	778—780
Milik, J. T., <i>4 Q visions de Amram et une citation d'Origène</i> , în «Revue Biblique», LXXIX-e année, nr. 1/1972. — (Pr. C. Gheorghe)	431—432
Mircu, Marcus, <i>Mihail Sadoveanu, poet biblic</i> , în «Revista Culturii Mozaic», nr. 301/1973. — (Pr. Gh. Cunescu)	599—600
Montefiore, Alan, <i>Introducere modernă în filozofia moralei</i> , București, 1972. — (Arhid. Prof. Ioan Zăgrean)	774—776
Morissette, Rodolphe, <i>Un midrash sur la mort (I Corinteni XV, 54 c. 57)</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972), no. 2. — (Pr. C. Gheorghe)	769—770
Negev, Abraham, <i>Inscriptions hébraïques, grecques et latines</i> , în «Revue Biblique», LXXVIII (1971), nr. 2. — (I. V. G.)	581—582
Nicolescu, Miron, <i>Dimitrie Cantemir — o personalitate pe măsura poporului român</i> , în «Magazin istoric», VII (1973), nr. 7. — (Pr. Dumitru Soare)	449—450
Nyssen, Wilhelm, <i>Cu privire la teologia icoanelor</i> , Köln, 1973. — (Prof. O. Bucevschi)	582
Nystazopolou-Pelekidis, Maria și Mircea Ion-Radu, <i>Tà ρομανικά έγγραφα τοῦ Ἀρχιεῖου ἐν Πατμῶ Μονῆ</i> (Actele românești din arhivele mănăstirii Patmos), Atena, 1970. — (Pr. Paul Mihail)	598—599
Oghitki, Prof. D. P., <i>Normele canonice ale Pascaliei ortodoxe și problema datării Paștilor în condițiile vremii noastre</i> , în «Studii Teologice», Ed. Patriarhiei Moscovei, tom. VII/1971. — (Ion V. Paraschiv)	289—290
Ordnung, Carl, <i>250 Jahre Herrnhut, 1722—1972</i> , Ed. Union, Berlin, 1972. — (Prof. Milan Șesan)	587—588
Papadopoulou-Tsanana, Olimpya, <i>Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου βασιλεῖου</i> (Antropologia lui Vasile cel Mare) Colecția «Analecta Vlatodon», nr. 7, Tesalonic, 1970. — (Diac. Lector Ioan I. Ică)	268—269
Păcurariu, Pr. Prof. Dr. Mircea, <i>Istoria Bisericii Ortodoxe Române</i> , manual pentru seminariile teologice, Sibiu, 1972. — (Prof. T. G. Bulat)	780—781
Petrovici, Prof. Dușan, <i>Istoria Sremske Eparhije</i> , Sremski Karlovici, 1970. — (Diac. Prof. Silviu Anuichi)	776—778
Philip, André, <i>Le point de vue de l'éthique protestante sur le chapitre économique de Gaudium et Spes</i> , în «Oeconomia humana», Fribourg, Switzerland, 1972. — (Prof. Const. Pavel)	441—442
Pierre, Evêque, <i>Problèmes primatiaux au temps du Concile de Chalcédonie</i> , în «Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale», 20-e année, 1972, Paris. — (Pr. I. Ionescu)	437
Popilian G. și Poenaru-Bordea, Gh., <i>Date noi privind cultele de la Romula-Malva în lumina vaselor cu figuri în relief</i> , în «Studii și cercetări de istorie veche», t. XXIV (1973), nr. 2. — (Pr. I. Ionescu)	782—783
Popov, Prof. I. V., <i>Sfântul Ilarie, episcop de Pictavia</i> , în «Studii teologice», Ed. Patriarhiei Moscovei, tom. VII, Moscova, 1971. — (Ion V. Paraschiv)	269—271
Procopius din Caesareea, <i>Istoria secretă, Scriptores Byzantini VIII</i> , Ediție critică, traducere și introducere de H. Mihăescu, București, 1972. — (Pr. Ilie V. Iacobescu)	437—439
Racotă, Prof. Tului, <i>110 ani de la apariția Ințliului nostru abecedar modern</i> , în «Revista de Pedagogie», XXI (1972), nr. 11. — (Pr. I. Ionescu)	282—283

Rezultatele primei campanii arheologice de la Tell Keisan (Israel) și problemele pe care acestea le pun, în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 2. — (Pr. C. Gheorghe)	577—579
Rordorf, Willy, <i>Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne</i> , Neuchâtel, 1972. — (Pr. Ath. Negoită)	771
Ruffini, Mario, <i>Il valore culturale dell monastero di Neamtz</i> , în «Oriente Cristiano», anno X, nr. 4/1970. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	279—281
Schultze, Harald, <i>Überlegungen zu einer zukunftsorientierten Ethik</i> , în «Zeitschrift für Evangelische Ethik», 1972. — (Prof. Const. Pavel)	585—586
Scurat, K. E., <i>Soteriologia Sfintului Atanasie cel Mare</i> , în «Studii teologice», Ed. Patriarhiei Moscovei, tom. VII, Moscova, 1971. — (Ion V. Georgescu)	439—441
Sobanski, Remigiusz, <i>La «Loi fondamentale» de l'Eglise. Quelques réflexions</i> , în «Nouvelle revue théologique», 104-e année, tome 94, no. 3, mars 1972. — (Pr. C. Gheorghe)	284—285
<i>Spiritul și metoda traducerii Bibliei ecumenice</i> , în «Logos», revistă trimestrială, Paris—Bruxelles, 1972, nr. 1. — (I. V. G.)	120—122
Stoianovič, Svetozar, <i>Meta-etica contemporană</i> . București, 1971, vol. I și II. — (Arhim. Prof. Dr. Ioan Zăgrean)	596—597
R. T., <i>In memoriam: Le Père Roland de Vaux</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 1. — (I. V. G.)	583—584
<i>Teološki Pogledi</i> , Ed. Patriarhiei Sârbe, Belgrad, nr. 1/1972. — (Pr. Asist. Gabriel Popescu)	295—296
Tertullien, <i>La toilette des femmes (De cultu feminarum)</i> , col. «Sources chrétiennes», no. 173, Paris, 1971. — (Pr. Ștefan Alexe)	589
<i>The Greek New Testament</i> , Stuttgart, LV + 934 p + 3 hărți policrome. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu)	263—264
Tournay R., <i>Notes sur les psaumes: XLII, 9; LXXV, 7—9; XC, 5 et LXXVII, 2 ss</i> , în «Revue Biblique», LXXIX-e année, nr. 1, (1972). — (Ion V. Georgescu)	430—431
Tov, Emanuel, <i>L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972), no. 2. — (Ion V. Georgescu)	759—760
Vlăduțescu, Gh., <i>Etica lui Epicur</i> , București, 1972. — (Arhid. Prof. Ioan Zăgrean)	597—598
Volcov, V. M., <i>Lavra Troița — Serghieva și Academia duhovnicească din Moscova</i> . Studiu istoric-bibliografic, în «Revista Patriarhiei Moscovei», nr. 9/1972. — (I. V. G.)	586—587
Vööbus, Arthur, <i>Importante découverte pour les Hexaples syriaques: Le Pentateuque</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 4. — (I. V. G.)	574
Vries, Wilhelm de, <i>Die Struktur der Kirche Gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit</i> , în «Wegzeichen», Würzburg, 1971. — (Prof. O. Bucevschi)	131—132
Vuilleumier, René; Keller, Carl A., <i>Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie, Commentaire de l'Ancien Testament</i> , Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1971. — (Mircea Basarab)	429—430
Yadin, Yigael, <i>L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce</i> , în «Revue Biblique», LXXIX (1972), nr. 1. — (Pr. C. Gheorghe)	580—581
Zabolotski, Prof. N. A., <i>Dialogul interbisericesc în Europa</i> , în «Revista Patriarhiei Moscovei», nr. 8/1972. — (I. V. G.)	589—591
Zahrnt, Heinz, <i>Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft</i> , R. Pieper Et Co Verlag, München, 1970. — (Lect. Ioan I. Ică)	134—135

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXV-e, No. 9—10,
NOVEMBRE — DÉCEMBRE 1973

S O M M A I R E

Etudes et articles

R. P. Prof. Grigorie Marcu, <i>Considérations sur le Nouveau Testament de 1648</i>	605
R. P. Prof. Ioan Rămureanu, <i>Le christianisme chez les Roumains dans l'oeuvre de Démètre Cantemir</i>	619
R. P. Prof. Sebastian Chilea, <i>L'ironie biblique et la morale de l'ironie</i>	632
R. P. Constantin Gheorghe, <i>Judaïsme et hellénisme dans les Epîtres de Saint Paul</i>	648
R. P. Prof. Emilian Vasilescu, <i>La religion dans l'ancien Iran</i>	663
R. P. Ștefan-Vlăduț Vasiliu, <i>Les synodes dans le culte et l'icônographie de l'Eglise Orthodoxe</i>	676
R. P. Liviu Streza, <i>Le service divin du Baptême dans le rite liturgique orthodoxe et catholique</i>	685
Sorin I. Petcu, <i>Le service divin de l'Eucharistie dans les rites occidentaux</i>	698
Matei Corușă, <i>Théophile d'Ochride et son oeuvre dans la littérature théologique roumaine</i>	714
Gheorghe Burtan, <i>Le rôle directeur de L'Ancien Testament</i>	725

Pages de l'activité des Instituts théologiques

<i>In memoriam</i> : Prof. Șerban Ionescu ; La Conférence théologique interconfessionnelle de l'Institut théologique de Sibiu ; Nouveaux docteurs en théologie ; Le concert traditionnel de Noël	736
--	-----

Notes bibliographiques	757
------------------------	-----

Sommaire de la revue «Etudes théologiques» sur l'année 1974	I—VIII
---	--------

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE