

# STUDIUL TEOLOGIC



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVI — Nr. 1-2, IANUARIE — FEBRUARIE 1974  
BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 1—2, IANUARIE—FEBRUARIE 1974

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

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

---

# C U P R I N S U L

## Studii și articole

Pr. Prof. <del>Petru</del> Rezuș, <i>Hristologia în teologia contemporană</i> . . . . .	13
Diac. Prof. Emilian Vasilescu, <i>Marile religii necreștine actuale. Islamismul</i> . . . . .	13
Pr. Lector Mihail-Gabriel Popescu, <i>Catehezele Sfântului Simion Noul Teolog</i> . . . . .	39
Pr. Romul Grecu, <i>Despre Prea Sfânta Treime</i> . . . . .	45
Pr. Paul Mihail, <i>Predicile lui Antim Ivireanul — contribuții unificatoare ale limbii române literare</i> . . . . .	53
Doctorand Nadim Tarazi, <i>Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani</i> . . . . .	60
Doctorand Sorin Petcu, <i>Rugăciunea domnească în cultul creștin și explicarea ei în literatura patristică din primele trei secole</i> . . . . .	66
Pr. Doctorand Liviu Streza, <i>Tilcuirea liturgică din manuscrisul nr. 111, biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului</i> . . . . .	79
Doctorand Nicolae Stoleru, <i>Aspecte ale vieții morale oglindite în proverbele românești</i> . . . . .	89
<b>Din activitatea și cronica Institutelor teologice</b>	
<i>Sărbătorirea hramului la Institutele de învățămînt teologic superior din Patriarhia Română</i> . . . . .	101
<b>Note bibliografice</b> . . . . .	111

---

*Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (1n 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.*

---

## HRISTOLOGIA ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANĂ

Cu toate încercările ecumeniste de apropiere și cunoaștere între Biserici, problema fundamentală și totodată piatra de încercare pentru orice teolog rămâne persoana divino-umană a Dumnezeu-Omului și Mîntuitorului Iisus Hristos. El este singurul împlinitor al religiei date de însuși Dumnezeu și prin întrupare a unit cerul cu pămîntul. Această teandrie înlătură orice supoziție rațională și în același timp scoaterea religiei creștine din circuitul oficial al ideilor despre divinitate. Religia creștină a fost, este și rămîne religia descoperită de Dumnezeu-Tatăl, împlinită de Iisus Hristos, Dumnezeu-Fiul, consfințită de Sfîntul Duh-Dumnezeu-Sfîntitorul. De aceea nu se poate vorbi de o evoluție, ci de un dat; despre o dezvoltare a Revelației, ci de o dezvoltare dogmatică, adică punerea în tiparele înțelegerii a învățaturii despre Dumnezeu și activitatea Sa.

Dezvoltarea doctrinară a hristologiei este remarcabilă încă din epoca apostolică. Sîmburele concentrării doctrinare se află în mesianitatea și în divinitatea Mîntuitorului, mărturisite de El însuși, apoi de Sfînții Apostoli. Mărturisirea Domnului nostru Iisus Hristos culminează în fața marelui preot Caiafa, care l-a întreat: «Te jur pe Dumnezeu cel viu, să ne spui de ești Tu Hristos, Fiul lui Dumnezeu». Zis-a lui Iisus: «Tu ai zis» (Matei XXVI, 63—64).

Acest fapt mesianic și divin este organic legat de persoana Domnului nostru Iisus Hristos și este adevărat de întreaga sa activitate. Iisus Hristos, în fața marelui preot, mărturisește cu propria Sa gură ceea ce știau și credeau despre El Sfînții Apostoli, ucenicii și adepții Lui. În El se realizaseră întocmai toate profetiile mesianice, iar timp de trei ani și jumătate martorii activității Sale au avut vreme destulă să se lămurească asupra persoanei Sale, așa că la întrebarea lui Iisus: «Dar voi cine ziceți că sînt? Simon Petru a răspuns și a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei XVI, 15—16).

Multe asemenea prilejuri de manifestare a credinței în mesianitatea și divinitatea Mîntuitorului sînt cuprinse în Sfintele Evanghelii, dar cele două exemple de mai sus sintetizează atmosfera generală care se creia în jurul lui Iisus Hristos în timpul viețuirii Sale pe pămînt. După înălțarea Sa la cer, preocupările hristologice sînt predominante în Faptele Apostolilor, în Epistole și în Apocalipsă. În special, Sfîntul Apostol Pavel aduce pretutindeni mărturii prețioase despre «Fiul lui Dumnezeu Iisus, care a fost hotărît Fiul al lui Dumnezeu întru putere» (Rom. I, 3—4), despre Hristos Iisus, care fiind în «chip de Dumnezeu, s-a făcut asemenea oamenilor» (Filip. II, 6—7), despre «Fiul dragostei

lui Dumnezeu, întru care avem răscumpărarea, prin singele Lui iertarea păcatelor, care este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, întâi născut înainte de toată făptura, pentru că întru El s-au făcut toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute.. și El este înainte de toate și toate se țin întru El și El este capul trupului, al Bisericii, care este început, întâi născut din morți, ca să fie El cel dintii din toate, «că în El a binevoit să locuiască toată plinirea». (Coloseni I, 13—19).

*Hristologia paulină* devine deosebit de importantă pentru dezvoltarea sa ulterioară, căci ea cuprinde și celelalte adevăruri de credință, care vor intra în Simboale și vor sta la temeliea celorlalte dogme, dintre care, în primul rând, soteriologia, apoi ecleziologia. Hristologia devine astfel doctrinar al Creștinismului încă din timpul apostolic, așa că hristocentrismul este implicit și organic noii religii din clipa apariției sale și așa a rămas și în epoca patristică.

Sinoadele Ecumenice I, III, IV și VI sînt sinoade hristologice. Divinitatea și omenitatea lui Iisus Hristos, apoi unirea ipostatică au cerut Sfinților Părinți eforturi susținute timp de veacuri pentru lămurirea și fixarea definitivă a adevărilor dogmatice. Lăsînd de o parte ereziile secundare, sînt demne de relevat și astăzi sumar marile erezii, care sub o formă sau alta mai pot fi întîlnite și astăzi, chiar dacă sînt ascunse sub alte denumiri. Așa arianismul și semiarianismul susțineau că Iisus Hristos este Fiul întrupat al lui Dumnezeu, dar negau nașterea din Tatăl și consubstanțialitatea cu El. Iisus era deci numai o creatură, dar cea mai perfectă și cea dintii dintre celelalte creaturi.

Nestorianismul a susținut că cele două firi, divină și umană, nu sînt unite organic în persoana lui Iisus Hristos, ci abstract, deci sînt două persoane (dioprosopism), iar Maica Domnului este născătoare de om, nu de Dumnezeu. Tot pe această cale a neputinței de a înțelege unirea celor două firi, monofizitismul a susținut absorbirea firii umane de cea divină, rămînînd numai una, iar monotelismul a susținut existența unei singure voințe și lucrări în persoana lui Iisus Hristos<sup>1</sup>.

Persoana diofizitică (divino-umană) a Domnului nostru Iisus Hristos a rămas neștirbită, așa cum se spune și în Apocalipsul Sfîntului Evanghelist Ioan : «Eu sînt Alfa și Omega, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotîntitorul» (Apoc. I, 8), «cel dintii și cel de pe urmă, începutul și sfîrșitul» (Apoc. XXII, 13). Este norma de aur a credinței și sinteza hristologică, pe care au purtat-o în miezul lor toate secolele de viață creștină. De divinitatea Domnului nostru Iisus Hristos depinde totul în istoria mîntuirii obiective și subiective<sup>2</sup>.

Aceste preocupări hristologice au continuat și după epoca patristică, păstrîndu-se cu fidelitate coordonatele divino-umane ale personalității și activității Sale<sup>3</sup>. Ele se intensifică odată cu apariția Protestan-

1. Vezi spre documentare în problema hristologică : A. Comoroșan, *Dogmatica ortodoxă*. Partea specială, 1889, p. 371 ș. u. ; apoi : *Dogmatica și Simbolica*, București, 1958, p. 605 ș. u.

2. Cf. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Istoricitatea Mintuitorului*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 177 ș. u.

3. Cf. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XLX (1967), nr. 5—6, p. 247—275.

tismului. Așa cum se întâmplă de obicei, cînd totul este pus din nou în discuție, teologii protestanți se străduiesc să descopere un vad nou doctrinar față de vadul cel vechi, cum îl considerau ei, al Sfintei Tradiții a Bisericii. Pe drumul sinuos al acestei descoperiri, teologii protestanți rămînînd numai la Iisus Hristos al Sfintei Scripturi (sola Scriptura), au crezut că L-au redescoperit și pe Iisus Hristos, de aici o eflorescență de interpretări, de prezentări și de ipoteze și teorii, specifice liberului examen al Sfintei Scripturi (sola ratio) <sup>4</sup>.

Este interesant de remarcat că, de la apariția Protestantismului și pînă în actualitate, asistăm la o repunere în discuție cu modalități noi de abordare doctrinară și terminologică a temei mesianității și divinității Domnului nostru Iisus Hristos cu repercusiuni în cele mai diferite direcții și cu consecințe dintre cele mai neașteptate. Atitudinile teologilor protestanți sînt contradictorii, ca și în alte cazuri, și în hristologie. Alături de «pozitivismul hristologic» al unora, ne întîlnim cu «negativismul hristologic» al altora cu filiații directe din arianism, semiarianism, nestorianism, monofizitism și monotelism, în multe privințe depășind aceste clasice erezii și înaintînd pînă la mitologizare și demiologizare <sup>5</sup>.

Tot atît de interesantă este și luarea de poziție a teologilor romano-catolici, care au determinat reale mutații doctrinare, prezentîndu-ne o configurație deosebit de eteroclită hristologică în actualitate, care este bine să fie cunoscută și de către teologii ortodocși. Deși hristologia a rămas centrul preocupărilor doctrinare ale Bisericilor creștine, care urămesc o apropiere și o colaborare ecumenistă pe temelia «aceluiași Domn și Stăpîn», care este Iisus Hristos, nu e mai puțin adevărat că pe această cale nouă trebuie să înlăturăm toate asperitățile doctrinare și să contribuim la o limpezire tocmai a problemei hristologice, pentru un spor de cunoaștere, urmat de la sine și de un spor de dragoste.

Vrednicia de crezămînt și autenticitatea scrierilor Noului Testament au fost stabilite de critica riguroasă a textelor, care s-a ocupat și de timpul lor de elaborare, cum și de autorii lor, așa că aceste chestiuni care aparțin studiului biblic pot fi oricînd verificate, stînd la dispoziția celor ce vor să se documenteze. Contestățiile singulare ale teologului Reimarus († 1768), apoi ale Școlii protestante din Tübingen sînt astăzi luminate de critica textelor <sup>6</sup>.

Aceste contestații plecau de la supoziția că scrierile Noului Testament, scrise sub inspirație divină, sînt o colecție de mituri, de basme, de legende, în jurul ideii unui Mesia. Aceste fantezii colective au fost adunate de scriitorii sacri în scrierile lor. Dar în curînd afirmațiile teologului Reimarus întîmpină opoziția protestanților Semler († 1791), Döderlein († 1792), Herder († 1803) etc. Teoriile lui Reimarus se amplifică cu cele ale lui David Strauss, autorul unei «Vieți a lui Iisus»,

4. Cf. Heinz Zahrt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, 1972, p. 13 ș. u. 5. *Ibidem*. p. 287.

6. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Istoricitatea Mîntuitorului*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 3-4, p. 195 ș. u.

după modelul căreia au scris apoi vieți aproape identice și alții, ca : E. Renan<sup>7</sup>, E. Ludwig<sup>8</sup>, culminând cu Ferdinand Christian Baur, întemeietorul școlii din Tübingen. Acesta din urmă conjugă obiecțiunile lui Strauss cu obiecțiunile sale, după care scrierile autorilor biblici neotestamentari ar fi tendențioase, întrucât ele urmăresc a-i împăca pe petrii cu paulinii mai certăreți, care dezbinaseră religia creștină în două. Dezbinarea intervenise după moartea lui Iisus Hristos, care se recomandasese pe Sine ca Mesia. Spre a împăca cele două fracțiuni creștine, autorii sacri au scris operele lor prin secolul al doilea (130—160). Teoriile acestea au fost susținute cu mici diferențe de protestanții : Ritschel, Reville, Bruno Baur, Overbeck, Pfleiderer, Holsten, Hausrath etc., iar după ei și de alții, sub diferite forme și terminologii, pînă în actualitate<sup>9</sup>.

Expunerea acestor stări de lucruri ne folosește spre a arăta recurența discuțiilor în jurul persoanei lui Iisus Hristos, spre a înțelege mai bine filiația altor atitudini și teorii hristologice din contemporaneitate, împrumuturile și influențele fiind evidente<sup>10</sup>. Filiația acestor discuții este mai ales evidentă, pornind de la Școala din Tübingen. Problema hristologică este pusă, la început, în formele simpliste ale vechilor erezii, pentru ca mai apoi să se combine cu programe de demitologizare pe de o parte, pe de alta cu insistențe speciale asupra altor aspecte contemporane<sup>11</sup>.

Revirimentul hristologic în teologia protestantă contemporană nu se lasă mult așteptat. Teologul prolific Karl Barth inaugurează «teologia Cuvîntului lui Dumnezeu». Sola Scriptura este un principiu încă nedefinit, fiind legat de sola ratio. Deci Cuvîntul numai (solum verbum) devine decisiv în hristologie, iar cuvîntul devine și el identic cu Iisus Hristos, ca persoană divină și ca descoperire, deci Karl Barth pune accentul doctrinar numai pe Hristos, ajungînd la ceea ce se înțelege astăzi prin «solus Christus». Centrul hristologic al monumentalei sale Dogmatici, ajunsă la al XIX-lea volum este edificator în noua configurație a teologiei protestante, deoarece acest teolog prolific atestă influențe în cele mai variate direcții<sup>12</sup>.

Fiul devine Cuvîntul și Cuvîntul devine Fiul și la Emil Brunner, deși adversar al lui Karl Barth în alte privințe. Acel «Deus loquens» al lui Karl Barth este identificat cu însuși Iisus Hristos, dar hristocentrismul lui Karl Barth are repercusiuni la Rudolf Bultmann, care pune alt

7. *Viața lui Iisus*, București, trad. de N. Damian, 1921, ș. u.

8. *Fiul Omului. Istoria unui Profet*, trad. de N. Reigis, București, f. a., passim.

9. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Istoricitatea Mintuitorului*, p. 178.

10. Vezi pe larg : Pr. Prof. Petru Rezuș, *Domnul nostru Iisus Hristos în teologia contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 269—276.

11. Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin, 1926, passim.

12. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, p. 249 ș. u.

accent pe cuvînt, sau pe «kerygma». Iisus Hristos, identificat cu «Cuvîntul», ia alte aspecte la Bultmann. Propovăduirea lui Iisus este totul ce interesează, dar într-un secol modern arhisăturat «nimeni nu mai poate crede în minunile Noului Testament», deci numai kerygma interesează, iar totul ceea ce este minune și autentică divinitatea lui Iisus trebuie scos din Sfintele Evanghelii, după un program de demitologizare, alcătuit subiectiv<sup>13</sup>.

«Teologia Cuvîntului» cuprinde astfel în sine multe puncte de apropiere între Bisericile creștine, deși ea a generat și interpretări străine spiritului ecumenist, dar care n-au ponderea teologului Karl Barth. Trebuie să privim cu atenție încercările lui Emil Brunner<sup>14</sup>, ale lui Rudolf Bultmann<sup>15</sup>, sau ale lui Dietrich Bonhoeffer<sup>16</sup> și Paul Tillich<sup>17</sup>. Interpretarea nereligioasă sau areligioasă a Creștinismului, preconizată de Bonhoeffer, cum și abstractizarea teologică, preconizată de Paul Tillich, nu sînt decît încercări mult îndepărtate de hristocentrismul lui Karl Barth<sup>18</sup>.

Aceeași situație cu mici diferențe o întîlnim și la teologii neo-bultmannieni: Oscar Cullmann<sup>19</sup>, Hans Conzelmann<sup>20</sup>, Ernst Fuchs<sup>21</sup>, G. Ebeling<sup>22</sup>, Ernst Käsemann<sup>23</sup> etc. Fiecare este mai mult sau mai puțin influențat de programul de demitologizare și preocupat de a acorda religia creștină cu necesitățile credincioșilor moderni. Această tendință a ajuns la punctul său culminant în teologia contemporană a lui «Dumnezeu este mort», preconizată de Thomas Altizer, William Hamilton, G. Vahanian, Paul van Buren, Harvey Cox, John Robinson și alții<sup>24</sup>. După ei și Iisus Hristos cel vechi este mort și este nevoie de un Iisus Hristos nou, care să corespundă necesităților credincioșilor moderni, de o nouă Biserică și de o nouă revelație, corespunzătoare acestor necesități<sup>25</sup>.

Aceste frămîntări teologice au, după cum s-a observat, în centrul lor, problema hristologică. De persoana Domnului Iisus Hristos sînt legate toate cîte se discută astăzi în teologia contemporană protestantă. Hristo-

13. *Ibidem*, p. 257 ș. u.

14. Vezi: Emil Brunner, *Dogmatique. T. I. La doctrine chrétienne de Dieu*, Genève, 1964, p. 164.

15. Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*. Ed. H. W. Bartsch, I—II vol., London, 1953—1962.

16. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, 1966, p. 7.

17. Cf. Paul Tillich, *Die Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart, 1964, p. 7 ș. u.

18. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, p. 273 ș. u.

19. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965, p. 16 ș. u.

20. Hans Conzelmann, *Rudolf Bultmann*, Stuttgart, 1966, *passim*.

21. Ernst Fuchs, *Jesus Christus*, Stuttgart, 1966, *passim*.

22. G. Ebeling, *Kerygma*, în *Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens. IV Folge*, Stuttgart, 1966, *passim*.

23. Ernst Käsemann, *Theologie*, *ibidem*.

24. Cf. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologia contemporană a morții lui Dumnezeu*, în «*Mitropolia Banatului*», XX (1970), nr. 1—3, p. 38—51.

25. *Ibidem*.

centrismul este evident și de pe pozițiile pozitive și de pe pozițiile negative. O altă turnură a teologiei creștine nici nu se poate încerca decât cu o nouă prezentare a persoanei lui Iisus. Este ceea ce au observat și toți teologii protestanți cu toate contradicțiile semnalate între dinșii <sup>26</sup>.

Se pun astfel probleme hristologice așa-zise noi, dar care s-au pus încă din timpul hristic și apostolic, apoi au format preocuparea constantă a scriitorilor patristici. Hristologia a rămas deci același centru doctrinar nevralgic și în Creștinismul contemporan. Se vorbește insistent despre un Hristos «solum Verbum», se ajunge la «solus Christus», deci la hristocentrismul apostolic și patristic, se scoate în relief un «Hristos actual», un «Hristos al slujirii lumii», dar și un «Hristos kerygmatic», un «Hristos conceput numai etic sau practic», un «Hristos neologic sau ateologic», un «Hristos demitologizat», sau chiar un non-Hristos, nonconformist cu trecutul și adaptat necesităților credincioșilor moderni <sup>27</sup>.

Sub toate aceste denumiri și terminologii noi, persoana Domnului nostru Iisus Hristos nu primește nici un adaos doctrinar. Termenii varșă mai mult confuzie în inimile credincioșilor, șocați de o terminologie aparent nouă, dar care se află implicit în doctrina ortodoxă. Așa încă din timpul activității istorice a Domnului Iisus Hristos slujirea a fost nota sa dominantă, ca învățător, arhieru și taumaturg. O liturgie cerească, imensă, este mereu ținută de El pentru toți credincioșii. Învățătura Sa dă mereu roade în Biserică și ne învață să slujim semenilor noștri, după marea poruncă a dragostei. Iisus Hristos este prezent în fiecare dintre adepții Săi adevărați și slujirea lui devine și a noastră, atât timp cât nu sîntem năimiți altor interese subiective și temporale, atât timp cât nu sîntem străini și răstălmăcitori ai învățăturilor Sale.

A vorbi despre un «Hristos actual», corespunzînd necesităților moderne ale credincioșilor, înseamnă a uita că fiecare credincios adevărat este, ca membru al trupului tainic al Bisericii, un Hristos prin apartenență și prin devenire duhovnicească, pînă la «statura bărbatului desăvîrșit». Fiecare credincios trebuie să fie un Hristos actual și să se comporte așa cum s-ar fi comportat Iisus Hristos în locul lui. Actualizarea lui Iisus Hristos se poate face numai acolo unde El este Absent, marele Absent din teoriile aberante ale unor teologi, iar un «nou Hristos» este imposibil după cel ce este Alfa și Omega, începutul și sfîrșitul, sau după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Nimeni nu poate să pună altă temelie, afară de cea pusă, care este Iisus Hristos» (I Corinteni, III, 11).

Iisus Hristos rămîne același, ca persoană și ca învățătură. Activitatea Sa nu poate fi despărțită de învățătura Sa. Kerygma se completează organic cu minunile Sale. Hristos kerygmatic nu mai este Hristos,

26. Cf. H. Zahrt, *op. cit.*, p. 384 ș. u.

27. Cf. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologia contemporană a morții lui Dumnezeu, passim.*

dacă este redus la simplul rol de propovăduitor. Nici Creștinismul nu mai este religie divină, dacă i se acordă un simplu rol etic sau practic <sup>28</sup>.

Iată aspecte ale hristologiei contemporane, care au avut nevoie de precizări ortodoxe, pentru că, nimic nu poate fi nou în hristologie, după dezvoltările dogmatice din epoca patristică. Recrudescențele unor erezii hristologice clasice pot fi recunoscute ușor sub haina terminologică ale celor ce le preconizează, așa cum au fost expuse în introducerea necesară a acestui studiu.

Acum devin interesante și atitudinile romano-catolice cu privire la hristologie în contemporaneitate. Contra excesului antihristologic, teologii romano-catolici au dorit să evidențieze la maximum divinitatea lui Iisus Hristos, deci o altă extremă, care fără voia lor se apropie de monofizitism, și monotelism, lăsînd părții adverse arianismul, semianianismul și nestorianismul.

Teologii romano-catolici, voind să accentueze divinitatea lui Iisus Hristos, au ajuns la «cultul inimii lui Iisus Hristos», la sărbătorirea lui «Iisus Hristos ca împărat» și la «congresele euharistice». Ca o contrapondere, ei au insistat asupra divinității, în dauna omenității. Au scos în relief divinitatea, mergînd pînă la o «cordiolatrie», pînă la o supraevaluare a activității «împărătești» a Domnului nostru Iisus Hristos, diminuînd celelalte slujiri (cea învățătoarească și cea arhierască), numai să contracareze diferitele teorii hristologice protestante.

Nici această atitudine, devenită oficială a Vaticanului, n-a fost oportună. Dintr-o extremă se trecea într-altă extremă. Pe de o parte se accentua omenitatea lui Iisus Hristos, pe de altă parte se accentua divinitatea Sa. Exact așa cum se întîmplă și în epoca apostolică și patristică <sup>29</sup>.

Acțiunile și reacțiunile dogmatice ținîndu-se în lanț, nu e de mirare că teologii romano-catolici au determinat mutații serioase și-n alte dogme, în strînsă legătură cu hristologia. Cea dintîi care a avut de suferit a fost mariologia, așa denumită de romano-catolici, mai ales în consecințele unirii ipostatice. Excesul hristologic divin a fost urmat de excese mariologice. Împotriva umanizării Domnului nostru Iisus Hristos, arianic sau nestorian, se naște dogma îmaculatei concepții, apoi în lanț «assumptio corporea Beateae Virginis in coelum» și, în sfîrșit, «Virgo corredemptrix». Tendința de egalizare a Maicii Domnului cu Iisus Hristos este evidentă, fără nici o bază dogmatică <sup>30</sup>.

O nouă orientare în teologia romano-catolică se observă, în ultimul timp, și din punct de vedere hristologic. Prof. Joseph Ratzinger de la

28. *Ibidem*.

29. Vezi în această privință diferitele istorii ale dogmelor, în special istoria dogmei hristologice, edificatoare în toate privințele.

30. Vezi : Pr. Prof. Petru Rezuș, *Mariologia ortodoxă*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 4, p. 515—558.

Facultatea din Regensburg în lucrarea sa *Einführung in das Christentum* se ocupă în capitolul al doilea de Iisus Hristos și precizează, în problema cunoașterii Lui, dilema Iisus sau Hristos, cât și modernul clișeu al «istoricului Iisus» se rezolvă prin teologia întrupării, prin teologia crucii și prin teologia mântuirii<sup>31</sup>. Tot așa teologul Karl Rahner este convins că hristocentrismul este unica soluție pentru teologia creștină contemporană<sup>32</sup>.

Din cele de mai sus se poate constata și care este învățătura ortodoxă, fără multe comentarii și expuneri aposteriorice. Ortodoxia rămîne credincioasă învățăturii adevărate hristologice, nedizolvînd divinitatea Mîntuitorului în fel de fel de terminologii fără acoperire, nici adăugînd aspecte inovatoare. Învățătura Sa trebuie să ne facă conștienți de slujirea contemporană a lumii, așa cum ar fi făcut-o El, neținînd seama de interpretările teologice, care intervin și vor mai interveni.

Totul se concentrează în slujirea Domnului nostru Iisus Hristos, așa cum El a dorit-o în toate timpurile și orice îndepărtare de această slujire este egală cu trădarea Lui, a învățăturii Sale și a activității Sale.



31. Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1971, p. 135 ș. u.

32. Karl. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, München, 1971, p. 110 ș. u.

## MARILE RELIGII NECREȘTINE ACTUALE

### I. Islamismul

În perspectiva dialogului teologic interreligios, care face progrese continue, și ținând seamă de eforturile comune ale reprezentanților religiilor de a contribui la rezolvarea problemelor acute morale și umanitare ale vremii noastre, socotim utilă o prezentare succintă a marilor religii necreștine actuale, din care să poată reieși ce au ele în comun<sup>1</sup> și în ce se deosebesc. Este ceea ce vrem să facem aici. Și dacă nu începem cu iudaismul, religia necreștină cea mai apropiată de creștinism, este pentru că am prezentat cu alt prilej această religie. De altfel, islamismul este religia necreștină cu cel mai mare număr de credincioși (cca. 570 milioane) și cea mai apropiată de revelația iudeo-creștină. Cum însă islamismul a apărut în Arabia și este impregnat de spirit arab, trebuie să arătăm mai întâi împrejurările speciale în care a apărut această religie.

#### 1. Arabia înainte de Mahomed

a) *Situația geografică, politică, economică și socială.* Arabia este marea peninsulă din sud-vestul Asiei, cuprinsă între Marea Roșie, Oceanul Indian și golfurile Oman și Persic. Cu toată marea sa întindere, de cca. 2.730.000 km<sup>2</sup>, Arabia a fost totdeauna foarte puțin populată, din pricina deșerturilor din centrul peninsulei, și are acum abia vreo 13 milioane de locuitori. Populația s-a îngrămădit pe coastele peninsulei, mai ales în vest (Hedjaz) și în sud (Yemen), unde ținutul muntos și o climă mai umedă au făcut posibilă viața sedentară și o civilizație înfloritoare («Arabia fericită») înainte de apariția islamismului. În restul peninsulei, prin deșerturile nesfârșite, cu oaze ici-colo, populația a fost și a rămas și acum în mare parte nomadă, ocupându-se cu păstoritul.

Între populația arabă mai civilizată din sud și populația mai puțin civilizată din nord au fost necontenit certuri și lupte, cei din sud fiind mândri de civilizația lor, iar cei din nord fălindu-se cu puritatea rasei lor semite, ca descendenți din Abraam, prin Ismail, fiul slavei izgonite.

Sub raport politic, arabii erau împărțiți în triburi, care erau în continue lupte între ele, orice ofensă adusă membrului unui trib fiind răzbunată de întregul său trib. O astfel de organizare politică nu era nicidecum de natură să pună poporul arab la adăpost de eventualele atacuri din partea puternicilor săi vecini: Imperiul bizantin și Persia.

Sub raport moral și social, arabii trăiau potrivit unor vechi tradiții caracteristice popoarelor nomade, tradiții care le îngăduiau să fie în același timp foarte ospitalieri și foarte lipsiți de scrupule când era vorba de jefuit călători sau de prădat un

---

1. Ne gândim în primul rând la acele «elemente comune oricărei credințe religioase», la care se referea cândva Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și de pe poziția cărora reprezentanții religiilor ar putea să realizeze «o lucrare binecuvântată de slujire a țărilor supreme spre care tind toate popoarele și pe care le urmărește în activitatea sa Organizația Națiunilor Unite» («Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 745—746).

alt trib. De asemenea prețuiau foarte mult cuvântul dat, dar erau în stare și de cele mai lașe trădări. În general, arabii erau pătrunși de spirit războinic. Poligamia era admisă și practică în stil mare de cei cu bunăstare; concubinajul de asemenea. Femeia avea o situație foarte rea. Nașterea fetelor era socolită un blestem și adesea acestea erau îngropate de vii. Nici un fel de jenă sau lege nu oprea pe cei bogati să se desfete în beții, cînlece, jocuri de noroc, în vreme ce săracii cerșeau pe la porțile lor.

Ceea ce înrăutățește și mai mult starea Arabiei în preajma apariției lui Mahomed, era situația economică dezastruoasă. Prăbușirea Imperiului roman de apus răpise Arabiei principalul dețeu comercial pentru produsele sale proprii: tămia și parfumurile. De asemenea, transporturile comerciale dintre India și China, care foloseau caravane arabe și erau aducătoare de importante venituri, stagnau acum.

b) *Religia arabilor înainte de Mahomed.* În ce privește divinitățile, politeismul arabilor din perioada mai veche a fost caracterizat ca un «polidemonism», ca adorarea a unor ființe supranaturale ce ar fi locuit în arbori, riuri și mai ales în pietre. Divinitățile de felul acesta, pe care triburile arabe le onorau cel mai mult, purtau nume ca: *Wadd, Suwa, Nasr, Yaghuth, Yauc etc.* La Mecca era adorată faimoasa «piatră neagră», un bloc de bazalt, probabil un aerolit, despre care nu se poate spune că era identificată cu zeul principal al locului, *Hubal* («bătrînul»), al cărui idol se afla în apropierea pietrei. Piatra însăși era virfă în unghiul est-sud-vest al unei camere construită din piatră, avind forma cubică și fiind numită *Kaaba*.

Cîteva dintre divinitățile arabe au luat cu vremea o importanță deosebită, fiind adorate în mai multe triburi. Așa sînt divinitățile feminine *al-Lal, al-Uzza, Manat*, asemănătoare altor divinități feminine orientale și fiind în legătură cu cultul astrilor: Soarele, Luna și mai ales planeta Venus (Iștar a babilonenilor).

Deasupra tuturor divinităților acestora, arabii adorau pe *Allah* («zeul»), care nu avea pentru ei grandooarea pe care o are divinitatea unică a religiilor monoteiste, totuși se ridica deasupra celorlalte divinități tribale, fiind un protector prin excelență al tribului. Noțiunea de «henoteism», lansată de Max Müller, poate fi ilustrată foarte bine în religia arabilor dinaintea de Mahomed prin adorarea lui Allah ca zeu suprem, dar lîngă care mai erau adorate o întregă serie de alte divinități.

Pe lîngă credința în divinități, arabii aveau credința în existența a nenumărate spirite (*jinn*) binefăcătoare sau răufăcătoare. Cel mai rău spirit era *Ghul*, de sex feminin, care, după credința beduinilor, locuia prin deserturi, abătea din drum prin stranii metamorfoze pe călătorul nebăgător de seamă și-l devora.

În ce privește cultul, arabii nomazi, neavînd locuri de cult stabile, își duceau cu ei idoli, adăpostiți într-un cort roșu, care era în același timp și simbolul unității tribale. Acest cort era purtat în lupte și provoca tot felul de certuri între membrii triburilor, care își revendicau drepturi asupra lui. Arabii sedentari ajunseseră însă ca să aibă adevărate sanctuare, mai mult sau mai puțin primitive. Sanctuarul era înconjurat de o «împrejmuire sfîntă» (*hînah*), care adesea era foarte largă și cuprindea numeroase animale sălbatice și domestice consacrate cultului. Sanctuarul în-suși era de formă cubică. Zeitatea era reprezentată cel mai adesea printr-un bloc de piatră, care avea sau putea să nu aibă deloc formă omenească. În sanctuarul de la Mecca, se pare că existau 360 de chipuri idolești, pe care coraișii, stăpînitorii localității și ai tîrgului anual ce avea loc acolo, le arătau nomazilor și sedentarilor veniți din toată Arabia.

Sacerdoțiu era organizat mai cu îngrijire numai la Mecca, unde era încredințat familiilor nobile. Îngrijitorul templului și al tradițiilor se numea *sadin*. Acesta era înconjurat de respect și consultat uneori în chestiunile importante ale tribului.

În epoca mai veche se aduceau și sacrificii omenești, care apoi au fost înlocuite cu sacrificii de oi, boi și mai ales cămile. Singele victimei era vărsat pe piatra care servea în același timp ca altar și idol. Uneori singele victimei era turnat într-o gaură făcută în pământ.

Dintre ceremoniile mai caracteristice cităm pe aceea care consta din ocolirea în jurul locului sfânt. Bărbații și femeile însoțeau această ceremonie pioasă cu strigățul votiv *labbaikā*, fiind adesea cuprinși de un puternic entuziasm religios. Alte ceremonii erau: alergarea între un sanctuar și altul și aruncarea de pietre asupra unei grămezi sfinte formată tot din pietre.

Practicile divinatorii erau de asemenea folosite de arabi. De obicei, pentru a se afla voința zeilor într-o împrejurare, se trăgea la sorți cu săgeți fără vîrf (*azlam*)<sup>2</sup>. Existau și ghicitori (*kahin*), care preziceau cu fața acoperită, pretinzînd că se află sub inspirația unui duh superior. Alteori aceștia cădeau în extaz.

O importanță deosebită aveau la arabi sărbătorile, pelerinajele și unele ceremonii care se împlineau în fiecare an. Cea mai importantă sărbătoare a arabilor era aceea care se celebra în apropiere de Mecca, probabil în preajma echinocțiului de toamnă. La această sărbătoare luau parte arabi din toată peninsula, profitînd de siguranța pe care le-o dădea «pacea religioasă» de patru luni de zile, pace potrivită ca să aibă loc înainte, în timpul și după sărbătoare. Pelerinii adunați cu acest prilej la Mecca ocoleau de șapte ori sanctuarul cubic, *Kaaba*, sărutau piatra neagră, beau apă din izvorul alăturat numit Zenzem și, la urmă, făceau o cursă între două localități din apropiere de Mecca. Nu era vorba însă numai de o sărbătoare religioasă, ci și de un important prilej pentru intense schimburi comerciale, precum și pentru însuflețirea vieții naționale și culturale. Întreaga viață spirituală a arabilor primea cu acest prilej un puternic impuls spre unitate și, sub raport religios, se ușura calea spre monoteism.

Cu privire la credința arabilor despre viața viitoare nu avem multe de spus. Ca toate celelalte popoare, arabii credeau în viața viitoare; dovadă că și la ei se obișnuia să se ofere morților alimente, iar pe mominte sacrificau calul defunctului și rupeau armele acestuia. Dar numai în sud, în regatul Sabeian, se putea întîlni o concepție superioară despre viața de dincolo de momint și numai acolo această concepție avea oarecare influență asupra vieții practice. Din obișnuință, arabii vizitau momintele și salutau pe morții cu formula: «Nu te depărta!».

c) *Iudaismul și creștinismul în Arabia. Hanifiil*. Prin cucerirea Palestinei de către romani, foarte mulți evrei au emigrat în Arabia, formînd colonii puternice în regiunea de nord-vest numită Hedjaz, îndeosebi la Khaibar și la Iathrib (Medina). În această din urmă localitate, evreii ocupau jumătate din oraș, îndeletnicindu-se cu comerțul și meșteșugurile mărunt. În sud, în Yemen, era de asemenea o colonie puternică de evrei, care ajunseseră chiar să pună mina pe conducere în cîteva rînduri. Evreii exercitau o mare înrîurire asupra Arabiei nu numai sub raport comercial și economic, ci și sub raport moral și religios. Ei erau superiori arabilor din punct de vedere spiritual. Monoteismul lor curat și înalta lor concepție despre răs-

2. Insuși Mohamed avea să tragă la sorți numele soției care avea să-l însoțească într-o expediție.

plata faptelor au jucat, cum vom vedea, un important rol în apariția islamismului și în formarea doctrinei acestuia. Demnitățile cu care se făceau serviciile religioase la sinagogile evreilor, citirile din cărți sfinte, știința rabinilor impresionau mult pe beduini, iar apoi, în elaborarea definitivă a islamismului, se va resimți spiritul legii iudaice și chiar multe elemente ale Vechiului Testament vor trece în noua religie.

Evreii erau însă disprețuiți de arabi, iar religia lor avea un caracter național. Creștinismul, în schimb, pătrunzând în Arabia, venea cu o concepție universalistă despre religie și cu spiritul prozelitist al primelor secole creștine. Creștinismul se răspândise dealfel masiv în sudul Arabiei, în Yemen mai ales, după cucerirea acestei regiuni, în anul 525, de către abisinienii converșiți la creștinism. Dar și mai înainte au fost creștini în această regiune, ca de pildă cei din Nagran, martirizați (340 la număr) de regele, iudeu de origine, Dhu Nuwas, în prima jumătate a sec. al VI-lea. În Arabia de nord înflorea de asemenea creștinismul. În partea care sta sub înfrunzirea bizantină se răspândise îndeosebi monofizitismul, iar în partea care sta sub influența persană se răspândise nestorianismul. Chiar și în centrul deșert al Arabiei pătrunseseră Evangheliile, numeroși pustnici creștini găsindu-și aici loc de retragere. La Mecca, noua doctrină va fi pătruns prin oameni simpli, sclavi, soldați, veniți îndeosebi din Abisinia. E sigur că Mahomed a avut informații asupra creștinismului, fie și numai de la astfel de oameni sau de la soțiile sale creștine. Coranul însuși are părți în care se resimte limpede influența creștină, mai ales în capitolele privitoare la așteptarea plină de teamă a judecății viitoare<sup>3</sup>.

În afară de mozaism și creștinism, întemeietorul islamismului va fi suferit și influența acelor interesante personaje religioase pe care tradiția musulmană îi desemnează cu numele de *hanifii*. Este vorba de anumiți indivizi care întrupau în persoana lor năzuința de reînnoire a vieții religioase și morale ce se simțea din ce în ce mai puternic în lumea arabă. Hanifii formau elita spirituală arabă, care, probabil sub influența gnosticismului iudeo-creștin, lupta împotriva idolatriei populare, propovăduind însă un monoteism deosebit de cel iudeo-creștin. Văzuți rău înainte de Mahomed și considerați caeretici, hanifii vor face concurență profetului și unii dintre ei vor îmbrățișa creștinismul, alții islamismul, iar alții se vor opune și unei religii și celeilalte, continuând să caute adevărul și să ducă o viață ascetică. Mai târziu cuvântul hanif va fi folosit de Mahomed pentru a designa pe cei care urmau adevărata învățătură islamică.

De altfel, însuși Mahomed, influențat de învățătura hanifilor, s-a considerat pe sine ca hanif și ca propovăduitor al adevăratei religii, aceea a lui Abraam, părintele arabilor; învățătură, zicea el, înțeleasă în mod diferit de evrei și de creștini.

Prin unmare, răspindirea iudaismului și creștinismului în Arabia provocase o stare de spirit specială, de îndepărtare de vechea religie idolatră și de căutare a ceva nou, corespunzător noilor nevoi spirituale ale vremii. Terenul era deci pregătit pentru apariția unui reformator, care avea să sintetizeze diferitele curente religioase înnoitoare din viața arabilor. Aceasta cu atât mai mult cu cât fărâmițarea politică

3. Totuși Mohamed era destul de greșit informat asupra creștinismului. De pildă, el socotea Sf. Treime ca fiind compusă din Dumnezeu-Tatăl, Sf. Fecioară și Iisus și confunda pe Sf. Fecioară Maria cu Miriam, sora lui Moise. De altfel, se pare că informatorii lui Mohamed asupra mozaismului și creștinismului s-au folosit de apocrifile V. și N. Testament, precum și de *Aggadah* iudaică. Tot din aceste surse și-au scos informații și comentatorii Coranului și cronicarii musulmani Tabari și Al. Kissai (D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paul Geuthner, Paris, 1933, *passim*).

și reaua stare economică și socială deveniseră de-a dreptul periculoase pentru Arabia, presată, cum am spus mai sus, de cele două mari puteri vecine: Imperiul bizantin și Persia. Unificarea Arabiei, sub toate raporturile, se impunea deci. Aceasta avea să fie opera, lui Mahomed.

## 2. Mahomed

a) *Viața lui Mahomed.* Întemeietorul islamismului este un personaj istoric. Totuși relatările coranice despre viața lui sînt «fragmentare, adesea sibilnice, aproape totdeauna pretîndu-se la interpretări divergente»<sup>4</sup>, iar relatările tradiționale sînt amestecate cu tot felul de legende. Lăsînd de-o parte aceste legende și relatările tradiționale prea contestate, reținem numai următoarele.

X Mahomed (*Muhammad*, «cel lăudat») s-a născut pe la anul 570 d. Hr. dintr-o familie care aparținea puternicului trib al coraișitilor. Tatăl său se numea Abdalah și mama sa Amina. Rămînînd orfan încă de mic, a fost crescut de niște rudă sărace ale sale și protejat îndeosebi de unchiul său Abu Talib. În această perioadă de viață, care istoricește ne este cu totul necunoscută, tînărul Mahomed o va fi dus greu, trebuînd, pare-se, să păzească turmele de oi și capre ale rudelor sale. La vîrsta de 24 de ani intră în serviciul unei văduve bogate numită Khadija, care se folosi de el în afacerile sale comerciale, iar mai tîrziu se căsătorii cu el, deși între ei era o diferență de vîrstă de 15 ani (Mahomed avea 25 de ani și Khadija 40 de ani). Această căsătorie a fost foarte fericită pentru Mahomed, dîndu-i posibilități largi de existență, vază în societate și timp liber pentru meditație. Avu din această căsătorie o fată, Fatîma, care i-a supraviețuit, și alți copii care au murit de timpuriu. Pînă la moartea soției sale, Mahomed a rămas monogam. După aceea contractă o serie de căsătorii, încît la moartea sa avea 11 soții.

Cum a ajuns Mahomed să aibă conștiința misiunii sale de profet al arabilor este greu de spus. Tradiția mahomedană istorisește o serie de întîmplări, încă din copilăria profetului, care prevesteau marele rol pe care acesta avea să-l joace mai tîrziu. Unii cercetători au făcut caz de firea nervoasă și bolnăvicioasă a acestuia. Astăzi sînt părăsite aceste supoziții, dîndu-se mai multă importanță călătoriilor pe care Mahomed le-a făcut pentru afacerile comerciale ale bogatei văduve Khadija. În aceste călătorii, el va fi aflat multe lucruri despre lume și viață, va fi legat conversații cu reprezentanții altor religii și va fi ajuns în Siria, unde creștinismul era organizat. Aici mai ales își va fi dat el seama de inferioritatea religioasă în care se găseau conaționalii săi idolatri. Este posibil de asemenea ca Mahomed să se fi complăcut în societatea hanifilor, cum relatează tradiția mahomedană, și să fi avut mai mulți discipuli. În orice caz, pare să fi fost un om înclinat spre religiozitate. Această trăsătură a firii sale apare din îndelungile meditații prin munți și prin deșerturi și din viziunile pe care i le pune pe seamă tradiția mahomedană.

Criza sufletească din care Mahomed a ieșit incredințat de misiunea sa profetică, s-a dezlănțuit pe la vîrsta de 40 de ani. Acum se manifestă la el o puternică nevoie de singurătate, de liniște și meditație. Își făcu obiceiul să se retragă în fiecare an cîte o lună în niște caverne ale muntelui Hira din apropiere de Mecca și acolo se deda la practici ascetice severe. Coranul și tradiția mahomedană relatează că în această vreme a avut o serie de viziuni care l-au umplut de groază și l-au făcut să creadă că a devenit obiectul intervențiilor diavolești. Într-o astfel de vi-

4. Régis Blachère, *Le problème de Mahomet*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 17.

ziune i-ar fi apărut, pe cînd dormea, îngerul Gabriel, tinînd în mină un postay brodat, în care era înfășurată o carte. Îngerul l-ar fi forțat să repete după el următorul text, care formează în Coran primele cinci versuri din sura<sup>5</sup> numită a «singelui închegat» :

Citește ! În numele Domnului tău, care a făcut,  
a făcut pe om din singe închegat !  
Citește ! Căci Domnul tău e prea bun,  
El este cel ce [ne-]a învățat [să purtăm] condeiful,  
l-a învățat pe om ceea ce n-a știut.  
(Sura 96)<sup>6</sup>

Zguduît puternic de această viziune, Mahomed ar fi primit din partea soției sale și a vărului acesteia, Waraka<sup>7</sup>, încredințarea că este vorba de o revelație dumnezeiască și că el este alesul lui Dumnezeu pentru ca, prin el, poporul arab să-și aibă scriptura sa sfîntă.

Tradiția mahomedană istorisește apoi că viziunile au încetat pentru un timp și Mahomed, pradă îndoielilor și disperării, se afla pe pragul sinuciderii, cînd ar fi avut o nouă viziune și o nouă revelație, îngerul poruncindu-i acum să propovăduiască. Și, într-adevăr, Mahomed își începu propovăduirea, mai întii între cei apropiați ai săi și abia mai tîrziu, după trei ani, și în public.

După cele mai vechi tradiții mahomedane, această propovăduire se reducea la următoarele învățături principale: Dumnezeu este unic; El s-a revelat și altor profeți, iar acum cheamă pe Mahomed ca să propovăduiască arabilor monoteismul; Dumnezeu este judecător atotputernic și apropiata lui judecată este teribilă pentru cei păcătoși; omul trebuie să se supună lui Dumnezeu cu toată ființa sa, să se lase cu totul în voia lui Dumnezeu. Cuvîntul «islam» are tocmai semnificația de renunțare cu totul la sine și supunere totală față de Dumnezeu. Ca practici rituale și comandamente morale, Mahomed cerea la această epocă spălări rituale, rugăciuni, recitări din Coran, practicarea dreptății, milostenia etc.

Cei dintii adepți ai lui Mahomed au fost: soția sa Khadija, fiicele sale, cei doi fii adoptivi ai săi Ali și Zaid și prietenul său Abu-Bakr. Protectorul său Abu-Talib căută să-l convingă să renunțe la propovăduire, iar un alt unchi al său îl respine cu vorbe grele. Propovăduirea lui Mahomed atingea însă grav interesele comerciale ale coraisiților, care aveau în grija lor Caaba și idoli din acest templu. Coraisiții făcuseră lui Mahomed o opoziție îndrîjită. Mai întii îl luară în rîs, considerîndu-l vizionar, mag, poet etc. Apoi porniră adevărate persecuții împotriva lui și a adepților lui, din care pricină unii dintre aceștia fugiră în Abisinia, iar alțora profetul le îngădui să-și țină în ascuns noua credință, mărturisindu-se pe față adepți ai vechii religii. Pentru un timp profetul se văzu nevoit să nu mai predice în public, ci într-o casă particulară. O încercare de compromis din partea lui liniști lucrurile, dar numai pentru o clipă. Obosit de hărțuierile coraisiților, Mahomed declară în chip solemn că cele trei mari zeițe ale orașului Mecca, Al-lat, Al-uzza și Al-manat, sînt mijlocitoare între credincioși și Allah. Curînd după aceea însă i se păru că a făcut

5. *Surah*, capitol din Coran.

6. Folosim traducerea lui S. O. Isopescu, 1912. În continuare, folosim această traducere, confruntînd-o cu altele străine.

7. Conform tradiției mahomedane, Waraka ar fi fost un hanif, care, citind cărțile sînte ale iudeilor și ale creștinilor, ar fi trecut la creștinism. Nu se arată însă nicăieri că acesta ar fi îmbrățișat islamismul.

o concesie prea mare și declară că a fost înșelat de diavol. Rezultatul acestei revelații fu dezastruos. Încercă să propovăduiască la Taif, localitate la cca 120 km de Mecca, dar fu alungat cu pietre. Gîndul i se îndreptă atunci către Iathrib (Medina), unde erau foarte mulți evrei și unde învățătura sa monoteistă putea găsi teren pregătit în oarecare măsură. Trată deci în ascuns cu reprezentanții acestei localități, care se angajau să-l apere. Aflînd de aceste tratative, coraișii se hotărîră să-l suprimă pe Mahomed. Acesta prinse de veste și se refugie la Iathrib împreună cu cîțiva discipoli mai apropiați ai săi. Lucrul acesta s-a petrecut în anul 622. Fuga lui Mahomed de la Mecca la Iathrib era un eveniment de foarte mare importanță, pentru că nu era vorba de o simplă «fugă» din fața primejdiei, ci de o expatriere, de o rupere a legăturilor tribale, care erau pe atunci foarte puternice la arabi. Emigrarea lui Mahomed la Iathrib poartă numele de Hegira (*hijra*, «emigrare») și de la această dată începe era musulmană. Orașul Iathrib luă de acum înainte numele de Medina (Madinat an-Nabi, «orașul profetului»).

Acum începe în viața și activitatea lui Mahomed o nouă perioadă, simțitor deosebită de cea precedentă. Pînă acum el fusese predicatorul unei noi religii; de acum înainte accentul cade pe latura politică. Procedează însă cu multă abilitate. Pune mai întîi ordine în treburile interne ale orașului. Orînduiește un loc de cult, unde oficiază el însuși, și impune rugăciuni rituale la anumite ore ale zilei. Postul și milostenia fură reglementate cu amănunțime, după exemplul luat de la evrei. Cu evreii înșiși se purtă bine la început, nădăjduind să-i convertească la noua învățatură. În curînd însă își dădu seama că se înșelase și nu pierdu nici un prilej de a-i persecuta, de a-i măcelări chiar și de a le lua averile pentru a le împărți partizanilor săi. Impotriva meccanilor începu lupta prin mici hărțuieli, organizînd atacuri împotriva caravelor meccane, care aveau drum prin apropiere de Medina. De cîteva ori nu izbuti, dar o dată atacă o caravană bogată, căreia îi veni în ajutor de la Mecca o puternică armată de 1000 de oameni. Totuși medinezii izbutiră să înfrîngă pe meccani, deși erau inferiori ca număr: numai 300 de oameni. Este vorba de lupta de la Badr, celebră pentru islamisți și care le-a adus nu numai o bogată pradă de război, ci și un mare succes moral și politic. În Coran se spune chiar că o ceată de îngeri a dat ajutor războinicilor islamisți. După alte lupte și mai ales cu ajutorul unor alianțe și manevre politice foarte bine chibzuite, Mahomed izbuti să-i supună pe meccani, care, în anul 630, deschiseră de bunăvoie porțile cetății lor în fața armatei impunătoare conduse de Mahomed. Profetul se purtă însă blînd cu învinșii. Numai cîțiva coraișii foarte rebeli fură omorîți. Mahomed merse la Caaba, distruse cele cîteva sute de idoli care se aflau acolo și orîndui ritualul cultului în forma, zicea el, în care fusese așezat de Abraam, părintele arabilor. Pentru motive politice și militare își alese însă ca reședință Medina.

Anii imediat următori Mahomed îi folosi pentru a-și supune pe orice cale întreaga Arabie. Lucru care îi izbuti aproape în totul. În anul 632 făcu un pelerinaj «de adio» la Mecca și stabilii toate amănunțele cultului. În același an, în ziua de 8 iunie, muri liniștit la locuința sa din Medina, privind către cer și murmurînd cuvinte despre paradis, după cum relatează tradiția mahomedană.

Îndată după moartea lui Mahomed se început procesul de glorificare a profetului, ajungîndu-se la un adevărat cult al acestuia, iar mormîntul său deveni un al doilea loc sfînt după Mecca.

b) *Personalitatea lui Mahomed*. De la bun început trebuie înlăturată acuzația ce s-a adus lui Mahomed, din evul mediu pînă în secolul trecut, că ar fi fost un simplu «șarlatan». Astăzi nimeni nu mai aduce întemeietorului islamismului o astfel de acuzație insistîndu-se, dimpotrivă, asupra «individualității sale excepționale»<sup>8</sup> și asupra «profunde sale sincerități»<sup>9</sup>.

Intr-adevăr, cu cît s-au extins mai mult cercetările asupra vieții lui Mahomed și asupra împrejurărilor în care acesta și-a desfășurat activitatea, cu atît au apărut mai limpede excepționalele însușiri prin care acest om a izbutit să schimbe religia și viața unui popor aproape barbar. Ceea ce a izbit în chip deosebit pe cercetători a fost caracterul contradictoriu al însușirilor cu care era înzestrat Mahomed: pe de-o parte un temperament arzător, entuziast, capabil de puternice elanuri, pe de altă parte o mințe rece, capabilă să deslege cu răbdare și abilitate cele mai grele probleme. Inzestrat cu astfel de calități și cu un extraordinar simț al realităților, Mahomed putea să pășească la realizarea planurilor sale mărețe. Sinceritatea credinței sale în misiunea sa nu o punem la îndoială. El va fi crezut că a primit revelații și că are o mare misiune. Cu vremea însă, sub presiunea evenimentelor politice și a firii sale senzuale, Mahomed săvîrșește fapte în contradicție cu cele mai elementare legi ale moralei arabe și chiar ale moralei propriie sale religii. Pentru atingerea scopurilor sale, n-a dat înapoi de la acte necugetate, iar pentru a-și mulțumi senzualitatea, deși avea vîrsta de peste 50 de ani, și-a întemeiat un adevărat harem, căsătorindu-se de 13 ori după moartea primei soții. Este adevărat că în cele mai multe cazuri aceste căsătorii aveau un substrat politic<sup>10</sup>.

Desigur, mulți cercetători arabi sînt înclinați astăzi să pună astfel de fapte ale lui Mahomed pe seama moravurilor arabe<sup>11</sup> și să găsească tot felul de scuze pentru comportările nerecomandabile ale profetului, dar rămîne stabilit că viața morală a unui întemeietor de religie contează foarte mult cînd este vorba de cercetat titlurile cu care acesta se prezintă ca «trimis al lui Dumnezeu» și cere lumii să primească învățătura sa drept revelație divină<sup>12</sup>.

### 3. Dezvoltarea islamismului

Mahomed n-a lăsat descendenți de sex masculin și nu și-a desemnat un succesor. De la început s-au ivit două concepții cu privire la forma de conducere a statului teocratic întemeiat de profet. Unii socoteau că ar fi bine ca triburile sau orașele să se organizeze separat. Alții, care înțeleseseră mai bine concepții lui Mahomed

8. Maurice Gaudefroy-Demonbynes, *Mahomet*, Albin Michel, Paris, 1957, p. 227.

9. W. Montgomery Watt, *Mahomed à la Mecque*. Trad. de F. Dourveil. Payot, Paris, 1958, p. 79.

10. «Nu este exagerat a spune că toate căsătoriile lui Mahomed au avut un scop politic», afirmă W. Montgomery Watt, cleric episcopalian scoțian, lector de limba arabă la Universitatea din Edinburgh, care caută să explice totul în viața lui Mahomed prin împrejurările economice, politice, sociale etc. (*Mahomet à Médine*. Trad. de S. M. Gullemin și F. Vaudou, Payot, Paris, 1959, p. 403).

11. «Căsătoria cu Zainab bint Djahch este un roman pasional, de care Coranul s-a interesat mult», «o faptă izvorită din pasiune», spune renumitul islamolog M. Gaudefroy-Demonbynes (*op. cit.*, p. 236, 244).

12. Vorbînd despre Mahomed, savantul islamolog ungar I. Goldzither spune: «Opera sa a fost mai mare decît persoana sa» (*Le dogme et la loi de l'Islam*. Trad. de F. Arin. Ed. nouă. Paul Geuthner, Paris, 1958, p. 19), iar M. Gaudefroy-Demonbynes, deși are o mare considerație pentru persoana lui Mahomed, nu ezită să insiste asupra unor «vilaines petites histoires» din viața acestuia și spune că «el a cedat în fața nevoilor și pasiunilor, mai mult sau mai puțin nobile, ale adepților săi» (*op. cit.*, p. 148).

despre stat și își dădeau seama de primejdia renașterii vechiului sistem tribal, cerură o conducere monarhică și izbutiră să-și impună punctul lor de vedere. Abu-Bakr, care condusesese uneori ceremoniile religioase în locul lui Mahomed și se bucura de o stimă deosebită, fu ales ca succesor sau loctiitor (*khalifa*) al profetului, fiind agreat de corăișii meccani. De voie sau de nevoie, medinezii și alți nemulțumiți prestară jurământ de credință lui Abu-Bakr, care continuă cu energie opera profetului. Potoli revolta triburilor răsculate împotriva taxelor impuse de Mahomed, înfrinse armata bizantină a împăratului Heraclie și supuse islamismului Siria, realizând astfel un proiect al lui Mahomed, conceput cu puțin timp înainte de moartea sa.

După moartea lui Abu-Bakr (634), îi succedă Omar, credinciosul discipol apropiat al lui Mahomed. Acesta extinse și mai mult puterea politică a islamismului, alungind cu totul pe bizantini din Siria și supunând Mesopotamia, Persia, Palestina și Egiptul. Muri însă în anul 644, înjunghiat în moscheia din Medina. Sub urmașul său Othman se continuă cuceririle și fu supus definitiv Egiptul. Moare și el înjunghiat (656) în momentul în care citea Coranul, a cărui redactare definitivă se făcuse din inițiativa sa.

Lui Othman îi urmă la califat Ali, vărul și în același timp ginerele lui Mahomed, deoarece era căsătorit cu Fatima, fiica profetului. Împotriva acestuia se răscoală însă Moavia, din familia Omeyya, guvernator al Siriei, care cerea ca alegerea califilor să se facă după merite religioase, nu după înrudirea cu Mahomed. Ali muri și el înjunghiat într-o moschee. Moavia se proclamase de altfel calif încă înainte de moartea lui Ali și își alesese ca reședință Damascul. Prin aceasta se încheia șirul celor patru «califi ortodocși», aleși de comunitate dintre discipolii apropiați ai lui Mahomed sau dintre rudele acestuia.

Epoca celor patru califi «ortodocși» sau «bine îndrumați» este socotită de istoricii, juriștii și teologii mahomedani ca o epocă patriarhală a islamismului, în care califii, înălțați la această demnitate prin alegere, duceau o viață simplă și se conduceau după principiile democratice cuprinse în Coran. Moavia ajunsese însă calif cu de la sine putere și avea să-și asigure succesiunea pe cale ereditară, întemeind astfel dinastia Omeiazilor (a familiei Omeyya). Principiile democratice nu mai fură respectate și țările supuse fură tratate din ce în ce mai rău, chiar atunci când locuitorii lor, din motive de oportunitate, se converteau la islamism.

Nu putem urmări însă mai departe dezvoltarea islamismului de la jumătatea secolului al VII-lea înainte<sup>13</sup>, deoarece aceasta este foarte complicată și mai mult politică, făcând parte de drept din istoria generală. Este destul să amintim că, potrivit principiului lui Mahomed, că necredincioșii trebuie nimiciți, făcuți robi sau puși să plătească tribut, islamismul se întinse din ce în ce mai mult, cuprinzând coasta de nord a Africii, pătrunzând în Spania, în Asia Occidentală și, de aici, în Europa. Turcii, convertiți la islamism, deveniră cei mai zeloși apărători și propagatori ai noii religii. În Orient, islamismul pătrunse în India, în China, în insulele Malaeziei, ajungând să numere astăzi în lumea întreagă, așa cum am spus, cca 570 de milioane de adepți.

#### 4. Izvoarele doctrinare ale islamismului

a) *Coranul*. Este discuție dacă Mahomed a știut să scrie și să citească. Totuși teza analfabetismului lui Mahomed, susținută chiar de majoritatea musulmanilor, nu

13. Pentru o astfel de prezentare se poate vedea lucrarea prof. R. Mantran, *L'expansion musulmane (VII-e — XI-e siècles)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, 334 p.

mai înfilnește prea mulți aderenți printre cercetători. Dacă Mahomed a spus el însuși despre sine că este un *ommi*, un «neînvățat», aceasta nu se referea la neștiința sa de carte ci la nepriceperea sa în problemele teologice, adică la faptul că nu cunoștea revelația iudeo-creștină. «Există deci o cvasi-certitudine că Mahomed n-a fost analfabet», spune prof. Régis Blachère<sup>14</sup>. Mahomed a avut grijă însă ca învățătura sa să fie fixată în scris de secretarul său Zaid. Acesta a notat mesajele profetului pe piele, pergament, bucăți de scindură, omoplat de cămilă etc. După moartea profetului, primii trei califi au strâns cu grijă aceste însemnări și le-au redactat sub titlul Al Quran, care înseamnă «recitare» sau «ceea ce trebuie citit». Meritul cel mai mare în redactarea Coranului revine califului Othman, care, avînd în mînă un bun manuscris al Coranului<sup>15</sup> și confruntîndu-l cu alte texte, transcrie Coranul cu propria sa mînă și puse să se ardă toate celelalte variante, pentru ca să existe o ediție unitară a cărții sfinte mahomedane. Ediția aceasta a mai fost revăzută în vremea califilor Omeyazi, totuși mahomedanismul consideră ca dogmă că forma actuală a Coranului este exact aceea dată de Othman.

În forma actuală, Coranul se prezintă ca o lucrare mai puțin voluminoasă decît Vechiul Testament și se compune din 114 capitole, numite sure (sura), împărțite și acestea în 6.219 versete (*aya*). La redactarea Coranului și la împărțirea sa în sure nu s-a ținut seama însă de conținut, ci s-a avut în vedere un criteriu cu totul exterior, punîndu-se la început surele mai lungi și către sfîrșit cele foarte scurte, unele numai de cîteva versete. În cuprinsul aceleiași sure au fost puse versete care tratează chestiuni diferite și fără legătură între ele. Redactorii au avut grijă numai să menționeze, cu destulă aproximație, care sure sînt din perioada meccană a activității profetului și care din cea medineză<sup>16</sup>.

Forma literară a Coranului este în general aceea a prozei rimate. Dintre diferitele sure ale Coranului, cele mai des recitate sînt prima și a 92-a. Cea dintîi este foarte scurtă și are în islamism valoarea pe care o are Tatăl nostru în creștinism, fiind recitată în toate împrejurările vieții. Cealaltă este un fel de Crez musulman foarte scurt și concis.

Importanța Coranului în islamism este foarte mare<sup>17</sup>. El servește ca bază nu numai a doctrinei și vieții religioase, ci și a culturii mahomedane în general. Elevii din școlile elementare ale țărilor mahomedane învață să recite Coranul și sînt elevii silitori care îl pot recita în întregime pe dinafară. Recitarea Coranului are de altfel la mahomedani și o valoare liturgică. Se recită sau se plătește să se recite din Coran pentru rudele decedate sau pentru sfinți. Recitarea se face după anumite reguli, pe un ton intermediar între recitarea propriu-zisă și cîntare.

14. *Op. cit.*, p. 32.

15. Manuscrisul păstrat de una dintre soluțiile lui Mahomed, Hafshah, fiica lui Omar.

16. Lucrul acesta este foarte important, deoarece putem urmări schimbarea care s-a produs nu numai în conținutul «revelațiilor», ci și în forma lor. De unde în perioada meccană Mahomed avea aproape numai preocupări religioase și revelațiile sale căpătau forma unor versuri scurte, vioaie, pline de avînt poetic, în perioada medineză revelațiile au ca obiect mai mult chestiuni politice, juridice, morale, hărțuieii cu evreii și creștinii etc., iar forma devine greoaie, lipsită de avînt și frumusețe poetică.

17. «Putem compara locul Coranului în sistemul religios al islamismului cu acela al lui Hristos în creștinism: el este revelația lui Dumnezeu în timp și spațiu», spune A. Schimmel (*Islam*, în *Historia Religionum*, II. Ed. de C. J. Bleeker și G. Widengren. E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 173).

b) Hadith. Pe lângă Coran, islamismul are un al doilea izvor doctrinar numit Hadith («comunicare», «istorisire»), format din diferitele relatări tradiționale codificate în sec. al II-lea al erei mahomedane. Deoarece Coranul nu cuprindea norme de comportare pentru toate împrejurările religioase, sociale, juridice etc. în care s-ar fi găsit credincioșii, s-a recurs la tradițiile orale, căutându-se a se afla de la persoanele apropiate de Mahomed, îndeosebi de la Aîsa, soția favorită a acestuia, felul de comportare (*sunnah*) al profetului în astfel de împrejurări. De pildă, în Coran se prevedeau rugăciuni, spălări rituale etc., dar nu se prescria și ritul care trebuia împlinit, felul cum trebuia să se procedeze. De asemenea, pentru chestiunile juridice erau în Coran numai câteva sute de versete, dând instrucțiuni pentru cazurile concrete care s-au ivit în activitatea lui Mahomed. Rămneau însă nenumărate alte raporturi juridice în care credincioșii erau lipsiți de un text sau de o îndrumare canonică. Pentru astfel de cazuri s-a recurs la tradițiile orale, hadith, care cu vremea s-au înmulțit enorm de mult și au început să acopere cu autoritatea profetului tot felul de fantezii sau concepții politice și religioase. De aceea s-a simțit nevoia unei trieri a tradițiilor pentru identificarea celor vrednice de crezare. Din sutele de mii de tradiții care circulau, comentatori celebri ca Bokhari (mort la 870), Muslim (mort la 875) și alții au scos un număr restrâns de tradiții autentice (*sahih*), pe care le-au înțărît cu indicarea șirului de persoane prin care acestea au fost transmise. Totuși, cu cât ne depărtăm mai mult de începuturile islamismului, cu atât este mai mare nesiguranța cu privire la autenticitatea relatărilor tradiționale. Ceea ce nu înseamnă că aceste relatări tradiționale, în ansamblul lor, n-ar fi avut o influență considerabilă asupra islamismului și n-ar servi încă și astăzi la cunoașterea cât mai adâncită a curentelor religioase din primele secole ale islamismului.

Dar nici Coranul și nici *Hadith* n-au putut fi considerate ca suficiente pentru a lămurii pe credincioși în toate împrejurările, mai ales că unele locuri din Coran erau obscure sau se contraziceau cu unele tradiții. De aceea în sec. al II-lea și al III-lea ale erei musulmane au apărut comentarii renumiți ai izvoarelor doctrinare mahomedane, ca Abu Hanîfa din Kufa (mort la 767), Malik din Medina (715—796), Al Shafii din Siria (767—820) și Ahmed ben Hanbal din Bagdad (780—855). Comentariile lor nu diferă prea mult între ele, numai că unele sînt mai libere și altele mai rigorige în interpretarea textelor. Totuși mahomedanii ortodocși de mai târziu (sunniți), adică aceia care acceptau colecțiile oficiale de tradiții, s-au împărțit în hanifiți, malikiți, shafiiți și hanbaliți.

c) Igma. Pentru chestiunile mai noi, pentru care nu se găseau texte în Coran și în *Hadith* și pentru care comentatorii amintiți mai sus n-au dat vreo normă de urmat, s-a recurs la consensul erudiților musulmani dintr-o anumită epocă. Acest consens poartă numele *igma* și se întemeiază mai ales pe o tradiție celebră, după care Mahomed ar fi spus: «Comunitatea mea nu va fi niciodată de acord asupra unei erori». Procedeu prin care doctorii islamismului scot norme pentru cazurile noi se cheamă *qiyas*, analogia cazurilor mai noi cu altele mai vechi.

## 5. Doctrina islamică

«Islamul este un sincretism», spune renumitul specialist Maurice Gaudefroy-Demonbynes<sup>18</sup>. Intr-adevăr, doctrina islamică este un amestec de elemente religioase

18. *Les institutions musulmanes*, ed. a III-a, Flammarion, Paris, 1958, p. 14. Nu numai Coranul, spune M. Gaudefroy-Demonbynes, a fost influențat de Biblie, ci și tradiția musulmană, care «este pătrunsă de iudeo-creștinism» (*ibidem*, p. 31). Cf. W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1922; J. Jomier, *Bible et Coran*, Les Editions du Cerf, Paris, 1959.

diferite ca proveniență și factură. Cele mai multe dintre acestea au fost luate de Mahomed din iudaism, din Biblie și din Talmud, altele din creștinism, din religia perșilor și din vechile tradiții ale arabilor.

Teologia mahomedană ortodoxă este rezumată în două formule, dintre care una foarte scurtă, este așa-numita shahadah, formată din inițialele cuvintelor care compun cunoscuta formulă: «Nu este Dumnezeu afară de Allah și Mahomed este profetul său». Cealaltă formulă, mai dezvoltată, este o adevărată mărturisire de credință a islamismului. Redactarea acesteia este atribuită lui Mahomed, dar în realitate ea s-a format într-o lungă perioadă de timp. Această formulă afirmă credința în Dumnezeu, îngeri, profeți, cărțile sfinte și viața viitoare.

a) Dumnezeu. Dogma esențială a islamismului este aceea a unității lui Dumnezeu<sup>19</sup>. Sub influența iudaismului și a creștinismului, Mahomed a căutat să spiritualizeze ideea pe care arabii și-o făceau despre zeul lor suprem, Allah, dar n-a izbutit decît într-o mică măsură. Ideea de Dumnezeu, pe care Mahomed însuși o avea la Mecca, era, așa cum reiese din Coran, antropomorfică și deci inferioară. Antropomorfismul acesta s-a mai atenuat cu vremea, mai ales în perioada medineză.

Insușirile atribuite lui Dumnezeu sînt aceleași ca și în mozaism și creștinism, dar mahomedanii le-au orînduit după importanță, formînd diferite grupe de atribute eterne. Toate aceste atribute, cuprinse fie în Coran fie în Hadith, sînt în număr de 99 și mahomedanii trebuie să le cunoască, pentru a le putea recita cu ajutorul unor mătăanii cu 99 de mărgele.

În virtutea atributelor sale, Dumnezeu este considerat de Mahomed drept creator al lumii și al oamenilor, stăpîn al universului și providențiator milostiv. El a creat lumea dintr-un fum care umplea spațiul. Ordinea creației a fost următoarea: apa, pămîntul, muntii, viețuitoarele și în sfîrșit omul.

Dar, de la concepția înaltă a atotputerniciei lui Dumnezeu și a libertății divine, Mahomed a ajuns la concepția inferioară a predestinației, care face obiectul discuțiilor dintre teologii musulmani încă din primul secol al erei musulmane. Faptele oamenilor nu sînt libere. Allah însuși creează faptele oamenilor și oamenii numai le execută în mod fatal, inevitabil. Totuși, teologii musulmani admit că «omul păstrează posibilitatea de a fi condamnat sau răsplătit după ceea ce a dobîndit (*kasaba*) în vederea judecării celei de pe urmă»<sup>20</sup>. Ba chiar mai mult, teologii musulmani moderniști au ajuns la concepția pe care o găsim în creștinism și potrivit căreia omul este «colaboratorul» lui Dumnezeu la îmbunătățirea lumii, omul avînd deci partea sa de responsabilitate în lumea modernă activă în care trăim noi astăzi.

19. Insistînd asupra unității absolute a lui Dumnezeu, Coranul se ridică împotriva vechiului politeism arab și împotriva oricărei forme de politeism, nu împotriva dogmei creștine a Sf. Treimi, deoarece în creștinism se mărturisește un Dumnezeu în trei persoane, nu trei Dumnezei. Coranul, spune teologul romano-catolic D. Masson, «nu atacă nicidecum dogma Trinității și Intrupării așa cum le mărturisește Biserica. Coranul se ridică împotriva unui politeism de formă triplă și împotriva unei forme de generațiune incompatibilă cu noțiunea de un Dumnezeu unic și imaterial» (*Le Coran et la Révélation judéochrétienne, Etudes comparatives*, vol. I, A. Maisonneuve, Paris, 1958, p. 87). «Nimic — mai spune acest autor — nu se opune în definitiv, după Coran, ca Iisus să fie considerat drept Cuvîntul veșnic». Cititorul Coranului «nu va găsi în aceasta negarea formală și explicită a dogmei Intrupării așa cum este ea propovăduită de teologii creștini» (*ibidem*, p. 213).

20. D. Masson, *op. cit.*, vol. II, p. 674.

b) Ingerii sînt, după concepția islamică, creați de Dumnezeu din lumină. Ei au ca misiune să laude pe Dumnezeu și să ducă oamenilor poruncile Lui. Căpetenia lor este Gabriel, cel care s-a arătat lui Mahomed în muntele Hira, transmițindu-i apoi revelația divină. Alți îngeri au diferite alte misiuni speciale. Un loc deosebit îl are Iblis, îngerul căzut, ca și Lucifer, în păcatul trufiei, neacceptînd să se prosterneze în fața lui Adam la porunca lui Dumnezeu. Credința în îngeri este foarte importantă, esențială în islamism.

O mare importanță are în islamism și credința în spirite (jinn), ființe create de Dumnezeu din foc. Ca și ingerii, jinnii sînt împărțiți în buni și răi. Cei mai mulți dintre ei sînt însă răi și au de conducător pe Iblis, îngerul căzut. Credința în spirite este desigur o reminiscență a vechiului păgînism arab, credință care, fiind prea înrădăcinată în popor, Mahomed n-a avut curajul sau n-a putut să o înlăture.

c) Profeții sînt oameni aleși de Dumnezeu dintre cei mai buni credincioși și primind sarcini de mare importanță. Ei sînt de două feluri: profeți (nabi) și trimiși ai lui Dumnezeu către oameni (rasul). Cei dinții au misiunea să păstreze neatinsă adevărata credință sau să o reinnoiască; ceilalți au misiunea specială să convertească pe necredincioși și să transmită revelația. Numărul lor este foarte mare. Coranul numește 25 de profeți și trimiși, dar după tradiție numărul lor trece de o sută de mii. Toți aceștia au dat oamenilor cărți, care însă s-au pierdut. Dintre ei, șase sînt considerați ca principali și anume: Adam, Noe, Abraam, Moise, care a dat evreilor Thora, Iisus, care a adus Evanghelia<sup>21</sup>, și, în sfîrșit, Mahomed, ultimul și cel mai mare profet. În Coran Mahomed este chiar numit Khatam («pecete», «sigiliu»), el încheind șirul profetilor.

d) Cărțile sfinte. Credința în cărți sfinte formează o altă dogmă în islamism. Mahomed considera și Biblia drept o carte sfintă, dar falsificată de evrei și de creștini. Cărțile sfinte sînt, după învățătura islamică, opere ale profetilor și trimișilor lui Dumnezeu, cărora li s-a comunicat, mai exact li s-a dictat după exemplarul ceresc al Coranului. Coranul, cartea sfintă prin excelență, este necreat și veșnic. În prima parte a activității sale de la Mecca, Mahomed îl numea chiar miqdar, «puterea» care limitează însăși atotputernicia lui Dumnezeu. Comunicat lui Mahomed prin îngerul Gabriel, Coranul cuprinde revelația perfectă, întregă, a Cărții veșnice. Prin apariția Coranului la sfîrșitul șirului de cărți sfinte, acesta abrogă toate celelalte cărți sfinte, care sînt incomplete, rău înțelese și falsificate.

21. Despre Iisus, Mahomed vorbește cu un respect deosebit, numindu-L «Cuvîntul lui Dumnezeu» și admitînd nașterea Sa supranaturală din Sf. Fecioară Maria. Bunăvestire este astfel descrisă în Coran: «Îngeri mai ziseră: O, Marie, Dumnezeu îți vestește cuvîntul [ce vine] de la El; numele lui va fi Messia Iisus, fiul Mariei. Măreț [va fi El] în lumea de acum și cea de apoi și va fi aproape [de Dumnezeu]» (III, 40). Iar în altă parte se spune că «Mesia Iisus, fiul Mariei, este un trimis al lui Dumnezeu și cuvîntul Său, pe care l-a pus în Maria, și duhul Său» (IV, 169). În alte capitole ale Coranului se vorbește și despre unele minuni ale Mîntuitorului, făcute chiar din copilărie. În celebra «sură a mesei» este povestit, în chip fantezist, episodul Cinei celei de Taină. În această sură (a V-a), Mahomed vorbește despre o masă trimisă din cer în urma rugăciunii lui Iisus. Moartea lui Iisus o explică doctic, crezînd că nu Iisus, ci altcineva a suferit răstignirea: «El însă nu l-au omorît și nu l-au răstignit, ci pe altul, care îl se părea asemenea». Iar pe Iisus «Dumnezeu l-a ridicat la Sine, căci Dumnezeu este puternic, înțelept» (IV, 156). În predica Sa, Iisus ar fi anunțat venirea lui Mahomed. În acest sens au interpretat teologii musulmanii textele din Noul Testament privitoare la Paraclét. Din toate aceste confuzii și bizareri se vede limpede cit de superficial a cunoscut Mahomed creștinismul. Tot atît de evident este și izvorul gnostic al informațiilor sale (J. Jomier, *op. cit.*, cap. XII, *Jésus dans la Coran*, p. 103—110).

e) Eshatologia, foarte importantă în teologia mahomedană, este vag expusă în Coran și plină de elemente iudaice și creștine. Tradiția a completat însă mai târziu dogma islamică despre viața viitoare. Astfel, după moarte, sufletele merg la un fel de judecată particulară în fața îngerilor Nakir și Munkar, celor buni arătându-li-se raiul și celor răi arătându-li-se iadul. După aceea sufletele rămân în momint într-un fel de beție sau somn al morții până în ziua judecății de apoi. Sufletele profeților și ale martirilor sînt scutite de această anticameră, mergînd direct în paradis. Ziua judecății va fi precedată de minuni și semne apocaliptice, între care și apariția unui fel de Antihrist, monstru cu un singur ochi, călare pe un asin. Va veni însă Mahdi, cel «condus» de Allah, un fel de Mesia islamic, care va converti lumea la islamism și va aduce dreptatea și ordinea pe pămînt. Iisus însuși va coborî din cer și se va arăta oamenilor la moscheia din Damasc, după care va ucide pe Antihrist și va rămîne pînăruzeci de ani pe pămînt, aducînd pace între oameni și între animale. La judecata de apoi, care se va face în fața lui Allah, faptele oamenilor vor fi cîntărite pe o balanță și apoi sufletele vor trece pe un pod «mai subțire decît firul de păr și decît tăișul săbiei». Cei buni vor trece pe pod iute ca fulgerul; cei răi se vor prăbuși în iad. Se pare că există în islamism și credința într-un loc intermediar, araf, un fel de purgatoriu, unde merg cei a căror balanță a stat în echilibru (influență din religia persilor).

În ceea ce privește raiul și iadul, fantezia arabă a inventat tot felul de plăceri senzuale, în primul caz, sau de chinuri groaznice, în al doilea caz. Nu socotim însă că este necesar să insistăm asupra acestora. Menționăm numai că teologii musulmani de mai târziu, dîndu-și seama de primitivismul vechilor concepții ale eshatologiei islamice, în contrast cu dogma spiritualității lui Dumnezeu, au căutat să explice alegoric pasajele din Coran privitoare la proverbiale plăceri ale raiului islamic și au introdus în eshatologia islamică și un element spiritual, potrivit căruia, cei ce vor merge în paradis vor avea fericirea de a contempla pe Dumnezeu.

Asupra veșniciei pedepselor celor răi, teologii musulmani nu sînt toți de acord. Mahomed însuși n-a fost de ajuns de lămurit în această chestiune, socotind, în general, chinurile iadului ca fiind fără de sfîrșit, dar a lăsat să se înțeleagă că Dumnezeu, în înțelepciunea Sa, poate hotări și altfel. După părerea unor teologi musulmani însă, iadul întreg va fi depopulat treptat și va înceta să mai existe, ajungîndu-se astfel la credința consolantă, care a ademenit și pe unii teologi creștini, într-o revenire la Dumnezeu a tuturor oamenilor. În general însă, interpreții moderni ai Coranului dau mai mică importanță părților din Coran privitoare la eshatologie.

## 6. Legea islamică

Islamismul împartă faptele oamenilor în mai multe categorii și anume: obligatorii, recomandate, îngăduite (și deci indiferente din punct de vedere moral), condamnabile și interzise.

Între faptele obligatorii, impuse tuturor credincioșilor, sînt considerate cinci obligații rituale, pe care moralisții mahomedani le consideră drept «stîlpii credinței» musulmane, și anume: mărturisirea credinței, rugăciunea, milostenia rituală, postul Ramadan și pelerinajul la Mecca. La acestea unii teologi mai adaugă și «războiul sfînt».

(a) Mărturisirea credinței se face prin rostirea formulei shahada: «Nu este alt Dumnezeu decît Allah și Mahomed este profetul său». Ea se rostește la intrarea în islamism și în alte împrejurări, dar mai ales cînd se apropie moartea. Atunci, fie

muribundul, fie cei din jurul lui, brebuie să o rostească neconținut, pentru ca sufletul decedatului să o poată recita apoi ușor și fără greșeală în fața înfricoșătorilor îngeri Nakir și Munkar, care îi vor lua primul interogatoriu.

Nu există în islamism o ceremonie religioasă care să consfințească momentul primei mărturisiri a credinței și, cu atât mai puțin, o formă de pecetluire sau, cum ar spune romano-catolicii și protestanții, de «confirmare» a credinței. Unii au socotit circumciziunea ca un astfel de rit, dar fără nici un temei, deoarece aceasta nu este obligatorie și se poate face de la vârsta de șapte zile până la cincisprezece ani.

b) Rugăciunea rituală (salat), deosebit de importantă în islamism, trebuie rostită de cinci ori pe zi, la anumite ore, de preferință în comun cu alți credincioși și cu fața spre Mecca<sup>22</sup>. Modul însuși cum se săvârșește rugăciunea rituală îl vom arăta în capitolul privitor la cult.

Trebuie să menționăm că rugăciunea rituală are caracter de laudă adusă lui Dumnezeu și se deosebește de rugăciunea particulară, pe care mahomedanul o poate face în orice timp, în orice loc, în orice limbă și fără vreo îngădire rituală. Rugăciunea particulară este o invocare spontană a lui Dumnezeu și se poate face sub orice formă.

c) Milostenia (zakat), «taxa săracilor», a fost reglementată de Mahomed și de succesorii săi sub forma unui fel de impozit legal proporțional, perceput asupra produselor agricole, a vitelor, a aurului, argintului și mărfurilor. Nu erau însă impozabile decât vitele de tuncă care nu erau folosite la vreo muncă oarecare și metalele și mărfurile care nu circulau și care rămăneau timp de un an în stăpînirea aceluiași proprietar. Bunurile strînse erau apoi folosite în diverse scopuri de binefacere, pentru întreținerea eventualelor instituții religioase musulmane, pentru «războiul sfînt», etc. Statele moderne musulmane au renunțat însă la zakat și au adoptat sistemul de impozite obișnuit în toate statele, cu atât mai mult cu cît cel dintîi era obligatoriu numai pentru mahomedani.

În afară de această milostenie oficială mai există un fel de milostenie neoficială, obligatorie totuși, la care se plătește în natură sau în bani și se practică mai ales la sfîrșitul postului, precum și milostenia benevolă.

d) Postul (saum) este obligatoriu de la vârsta de 14 ani în sus. Sînt scutiți de post bătrînii, femeile însărcinate și care alăptează copii, călătorii, soldații în timp de război. Aceștia din urmă pot să-și facă alădată postul obligatoriu sau să plătească în schimb o sumă de bani. Postul musulman durează o lună, luna Ramadhan, cînd profetul ar fi avut primele revelații. Postul începe în fiecare zi în zori, exact în momentul cînd este destulă lumină pentru a se putea deosebi un fir alb de unul negru, și durează pînă seara după apusul soarelui. În tot acest timp, credinciosul musulman nu are voie să mănînce nimic, nici să bea, să miroase parfumuri, să fumeze sau să aibă contact sexual. Noaptea însă toate acestea sînt îngăduite. Este ușor de închipuit că valoarea unui astfel de post este destul de mică, iar în ceea ce privește trupul omenesc, acest post devine uneori un chin îngrozitor, deoarece

22. La începutul activității sale, Mahomed recomanda adepților săi să se roage cu fața spre Ierusalim, în speranța că va cîștiga pe evrei pentru islamism, dar mai tîrziu și-a schimbat hotărîrea, făcînd din Mecca centrul religios al islamismului pentru a obține unitatea națională și politică a arabilor.

musulmanii, folosind un calendar lunar<sup>23</sup>, luna Ramadhan face ocolul unui an întreg în 33 de ani și cade uneori vara, când credincioșii musulmani din Arabia nu pot să bea apă timp de 15—16 ore, pe o căldură de 60—70 de grade. Totuși postul Ramadhan este încă destul de mult respectat în lumea islamică.

e) Pelerinajul la Mecca (hajj) datează din epoca preistorică și a fost păstrat de Mahomed datorită prestigiului pe care această tradiție o avea printre arabi, ca și datorită faptului că prin el izbutea să mențină unitatea politică și religioasă a unei populații atât de împrăștiată. Musulmanii sînt obligați să facă pelerinaj la Mecca cel puțin o dată în viață. Femeile nu pot merge la Mecca decît însoțite de soțul lor sau de o rudă apropiată. Cei bolnavi pot trimite pe altcineva în locul lor, cu condiția să-i plătească toate cheltuielile. Cei care nu pot face acest lucru din motive foarte serioase, trebuie să facă în schimb un act de milostenie sau să postească.

f) În ceea ce privește noțiunea de război sfînt (ghihad), se constată că nu este vorba de o obligație individuală, cum sînt cele precedente. Necredincioșii trebuia mai întîi instruiți și invitați la islamism. Dacă refuzau, adesea se pornea război. Capitularea acestora fără convertire ducea la un tratat în virtutea căruia învinșii își păstrau bunurile, religia și obiceiurile lor, dar plăteau o anumită taxă.

În prima perioadă, prin astfel de războaie «sfînte» musulmanii au înțeles să răspîndească islamismul și au constituit două imperii dintre cele mai întinse din cîte se cunosc în istorie: Califatul arab și Imperiul otoman.

Această noțiune a războiului sfînt a încetat însă să mai existe ca atare pentru statele moderne musulmane.

g) Alte prescripții ale legii islamice. Pe lîngă obligațiile principale expuse mai sus, legea islamică impune credincioșilor o mulțime de restricții în ceea ce privește viața lor de toate zilele<sup>24</sup>. Acestea au caracter religios și juridic în același timp și sînt respectate încă și acum în chip riguros în unele țări musulmane. Astfel, legea islamică oprește consumarea cărnii de porc și a animalelor care n-au fost ucise la vînătoare, interzice băuturile alcoolice, condamnă jocurile de noroc și camăta, dar mai cu seamă dă o importanță deosebită reglementării raporturilor juridice dintre membrii familiei. Poligamia este admisă, musulmanului liber fiindu-i îngăduit să aibă patru soții, iar sclavului numai două. Căsătoria nu are caracter religios. Ea constă dintr-un contract cu doi martori, la încheierea căruia femeia nu este de față, ci își are un reprezentant. Acesta tratează îndeosebi problema dotei, pe care ginerele trebuie s-o dea miresei, nu invers, cum se întîmplă la noi. Dezlegarea căsătoriei se poate face cu mare ușurință în ce privește pe bărbat. Acestuia îi este suficient să spuie soției sale cuvintele: «te repudiez» și căsătoria este dezlegată. Femeia are însă asigurate prin legea islamică drepturile asupra averii sale proprii și chiar asupra dotei pe care a primit-o. Voalul negru pe care îl poartă pe față musulmanele orășence nu este prescris de Coran. El a fost la început o distincție a soțiilor lui Mahomed, apoi s-a extins și la alte femei. În familie, tatăl are, după legea islamică,

23. Calendarul musulman se conduce după mișcarea lunii în jurul pămîntului, nu după mișcarea pămîntului în jurul soarelui, și astfel acest calendar are 12 luni de cîte 29 și 30 de zile, în total 354 zile.

24. N. Mitru, *Morala islamică oglindită în lucrarea „Διάλογος“ a lui Manuel al II-lea Paleologul (1391—1425)*, în «Ortodoxia», XXV, 1972, nr. 3, p. 459—474; D. Soare, *Situația femeii în islamism și creștinism*, în «Studii Teologice», IX, 1957, nr. 3—4, p. 244—251.

o autoritate absolută. Totuși legea stabilește cu amănunțime datoriile părinților față de copii și invers, precum și regulile de urmat în privința tutelei asupra orfanilor. Legea talionului, atât de generală la vechii semiți, a fost menținută de legea islamică, dar îndulcită prin dispoziția potrivit căreia, în anumite împrejurări, vinovatul poate scăpa de pedeapsă plătind o amendă corespunzătoare.

Legea islamică a stăpinit viața popoarelor musulmane secole de-a rîndul, dar în vremea noastră lucrurile s-au mai schimbat. Statele musulmane au trecut prin importante transformări de ordin politic, juridic și social, care fac ca legea musulmană să-și piardă în foarte multe privințe importanța pe care a avut-o cîndva.

## 7. Schisme și secte

Împietirea elementului politic cu cel religios în islamism a făcut să se ivească foarte curînd tot felul de dezbinări între credincioși, ajungîndu-se cu vremea la o întreagă serie de schisme și secte mahomedane. La aceasta a contribuit și răspîndirea islamismului afară din Arabia, diferitele popoare devenite islamiste însușindu-și noua religie fiecare în felul său. Ne vom opri însă foarte puțin numai la schismele și sectele mai importante.

Charigiti («rebelii») au fost la început un grup de vreo 12.000 de credincioși, care s-au separat de comunitate pe chestiunea alegerii califului după uciderea lui Othman (656). Ei cereau să se aleagă califul de către toți credincioșii și pentru merite religioase, nu numai dintre rudele profetului sau din tribul coraișiților. De asemenea ei cereau ca mandatul de calif să fie revocabil în cazul că persoana aleasă în această demnitate s-ar arăta apoi nevrednică. Ieșită din considerații de ordin politic, schisma charigită s-a transformat cu vremea într-o adevărată sectă, formulîndu-și dogme noi, deosebite de acelea ale sunniților, adică ale musulmanilor ortodocși. Caracteristic charigiților, este rigorismul lor.

Șiții («sectanții») sînt partizanii lui Ali, care îl aleseră calif și care cu vremea ajunseseră să formeze și ei o sectă, mult mai importantă decît aceea a charigiților. Șiții atribuiau lui Ali o cinste egală cu aceea datorată lui Mahomed. Din *Hadith* nu acceptară decît acele relatări tradiționale care proveneau de la Ali, de la Fatima și de la descendenții acestora. Cum însă descendenții lui Ali se stingeau unul cîte unul, fără posibilitatea de a înlătura pe Omeiazi, șiții, probabil sub influența mesianismului iudeo-creștin, își puseră toată nădejdea în venirea unui imam descendent din Ali, care stă ascuns undeva și va apărea la momentul oportun pentru a restabili dreptatea și pacea. Este imamul Mahdi, care face figură de Mesia în secta šiită.

Șiismul s-a ramificat cu vremea în numeroase secte. Dintre acestea, mai importantă este secta ismailiților, care a jucat un mare rol în istoria Africii de Nord și în Orient în timpul cruciadelor. Secta are un caracter secret. Membrii sectei sînt împărțiți în grade și trebuie să suporte anumite inițieri religioase. Interpretează Coranul în chip alegoric. Un persan neoplatonic, Abdalah ibn Maimun, a dat un fundament filozofic doctrinei ismailite.

Ismailismul a dat naștere la rîndul său mai multor ramificații, mai multor secte. Între acestea sînt: carmații, druzii, asasinii. Aceasta din urmă își datorește faima

cruzimii cu care membrii sectei își executau adversarii. Numele sectei vine de la băutura hașiș, folosită de membrii sectei la inițierea nofiților<sup>25</sup>.

În marele conflict care a împărțit în două tabere pe credincioșii islamști după moartea lui Mahomed, s-au dat de-o parte un număr de credincioși care au rămas neutri. Sint așa numiții mutațiții («neutri»). În sec. al VIII-lea aceștia deveniră o școală de teologie speculativă eretică, în luptă cu care s-a definit ortodoxia teologiei musulmane (*Motekallim*). Specificul ereziei mutațitate stă în «raționalismul» său, adică în admiterea interpretării dogmelor cu ajutorul raționamentelor filozofice; lucru interzis pînă atunci de către reprezentanții ortodoxiei mahomedane. De asemenea, mutațiții susțineau natura «creată» a Coranului, care nu face decît să «reprezinte» cuvîntul lui Allah, și combăteau doctrina predestinației. Împotriva adepților acestei secte, care nu erau nicidecum necredincioși, s-au înființat adevărate tribunale in-chizitoriale.

În sec. al XVIII-lea se ivi un puternic curent rigorist și de revenire la vechea doctrină musulmană, în forma pe care aceasta o avea în școala hambalită. Muhammad ibn al-Wahhab (1703—1791) propovădui un monoteism rigid și se ridică împotriva cultului sfinților, a venerării mormintelor, împodobirii mosceilor și a luxului în general. La începutul secolului trecut, wahhabiții desfășurară chiar și o activitate violentă. Ei puseră stăpînire pe Mecca și Medina, distruseră monumentele și mormîntul lui Mahomed și ajunseseră să stăpînească întreaga Arabie. Devenind o primjdie pentru turci, aceștia duseră împotriva lor un război foarte lung, prin Ali, pașă al Egiptului, care izbuti să-i înfrîngă în anul 1818. Secta wahhabiților a fost numită «protestantismul islamismului», din pricina năzuinței sale de a dărîma tot ce era clădit pe tradiție în islamism. În Arabia mai există încă și astăzi un număr destul de mare de adepți ai acestei secte.

## 8. Mistica Islamică

a) Sufismul. Arabii nu s-au remarcat printr-o deosebită înclinare spre mistică. Mistica islamică a înflorit în afara Arabiei, în Siria mai ales și în Persia, sub influența misticii creștine și a filozofiei neoplatonice și indiene. În sec. al VIII-lea și al IX-lea apar chiar și teologi mistici și îndrumători ai vieții contemplative, ca de pildă Hasan din Basra (mort la 728), Ibrahim ibn Adham Churasan (mort la 777), Dun-Nun al Misri din Egipt (mort la 859) etc.

De pe la începutul sec. al VIII-lea, ostenitorii duhovnicești ai islamismului începură să fie numiți sufiști, de la numele îmbrăcămîntei simple de lînă aspră (*suf*) pe care aceștia, similar călugărilor creștini, obișnuiau s-o îmbrace în semn de renunțare la orice fel de lux. Alte numiri care s-au dat sufiștilor au fost acelea de

25. Intemeietorul sectei asasinilor a fost Hasan ibn Sabbah, care pare să fi fost un om învățat și cu importante scrieri teologice. A trăit în sec. al XI-lea. Secta asasinilor avea caracter de societate secretă, ai cărei membri depuneau jurămint față de conducătorul sectei, numit în evul mediu Bătrînul de la Munte. Ocupînd poziții întărite prin munții din nordul Persiei și avînd ca sediu fortăreața de la Alamut, numită «cuibul vulturului», asasinii făceau razii înfricoșătoare pînă la mari depărtări și n-au putut fi nimicîți timp de 200 de ani de armatele puternice trimise împotriva lor. Abia în sec. al XIII-lea hanul mongol Hulagu izbuti să-i zdrobească. Sub raport doctrinar, asasinii căutau să-și justifice metodele printr-o interpretare alegorică a legii musulmane. Așteptau și ei venirea *Mahdi*-ului care stă ascuns și aveau 9 trepte de inițiere. Doctrina asasinilor mai trăiește și astăzi la unele secte și îndeosebi la așa-numiții *Khogiah* din India (J. de Hammer, *Histoire de l'ordre des Assassins*. Trad. de J. J. Hellert și P. A. de la Nourais. Poulain, Paris, 1833).

*fachiti* (arab) sau *derviși* (persan), cuvinte care designează pe omul sărac sau care a renunțat la orice avere pămîntească.

Sufismul a ajuns cu vremea un fel de religie aparte, producînd multe neplăceri ortodoxiei musulmane. Teologia sufistă este panteistă, speculînd asupra cufundării în nonexistență (*İana*) sau în realitatea absolută. Unii sufiști au declarat cu îndrăzneală: «Eu sînt Dumnezeu». Așa este cazul cu marele mistic Husain ibn Mansur al-Hallaj, care a fost crucificat în anul 822 la Bagdad, sub acuzația de a se fi declarat pe sine Dumnezeu. N-au lipsit exagerările nici în ordinea practică, unii mistici folosind muzica instrumentală, dansurile, băuturile amețitoare, perversiunile sexuale ca mijloace de transpunere în stările mistice.

Pentru a feri mistică islamică de rătăcirii dogmatice, marele teolog musulman Al-Ghazali (mort la 1111) sistematiză doctrina sufistă, punînd-o de acord cu ortodoxia musulmană. Lucrarea sa, Renașterea științei religioase, deveni codul misticii musulmane. De asemenea, în ordinea practică, pentru a se evita rătăcirile de ordin moral, se ceru sufiștilor să se conformeze în totul prescripțiilor legii musulmane. În felul acesta se ajunse la formarea unor confrerii sau ordine religioase, care aveau ca scop practicarea în comun a pietății prescrise de legea musulmană.

b) Confreriile religioase. Cele mai multe confrerii sau ordine religioase islamice au luat ființă în sec. al XII-lea și al XIII-lea, dar au mai apărut și altele mai tîrziu și chiar în vremea noastră. Ele sînt numeroase și formate numai din bărbați. Au uneori caracter de adevărate ordine monahale, în genul celor creștine și indiene, deși monahismul este în opoziție cu spiritul învățaturii lui Mahomed. Sufiștii au fost cei dintîi care s-au organizat în confrerii, făcînd vot de sărăcie, ascultare și castitate. În general însă, membrii confrerilor islamice sînt căsătorii și trăiesc pe la casele lor, nu în minăstiri<sup>26</sup>. O dată sau de mai multe ori pe săptămînă, aceștia se adună în anumite clădiri speciale, unde execută, sub comanda *sheykhului*, riturile reglementare ale ordinului, care constau din rugăciuni în comun, spălări, citiri din Coran etc. Uneori aceste rituri comportă învîrtiri, dansuri, urlete și chiar alte moduri de exaltare mistică, de unde membrii confrerilor respective au primit numirile de «învirtitori», «dansatori», «urlători» etc. Sînt cunoscuți îndeosebi așa-zișii derviși învirtitori ai confreriei Maulawiya. Unele ordine împing atît de departe exaltarea inițiaților, încît aceștia, pierzîndu-și sensibilitatea corporală, înghit bucăți de sticlă sau cărbuni aprinși, își fac răni adînci, mănîncă șerpi etc.

Confreriile au avut și au un rol foarte mare în islamism. Unele dintre ele au fost folosite în scopuri politice împotriva europenilor. Altele au avut și mai au încă un rol civilizator printre popoarele de cultură inferioară din Africa. Altele au avut activitate pe teren economic și, în general, au întreținut pietatea în popor, infuzînd o viață nouă islamismului oficial devenit formalist și sec.

c) Cultură sfinților. În strînsă legătură cu aceste confrerii religioase este cultură sfinților (wali), împotriva căreia au luptat hambaliții și wahhabiții, dar fără nici un succes<sup>27</sup>. Intemetorii de confrerii și mării mistici au fost socotii sfinți, iar morimintele lor au devenit locuri de pelerinaj. De altfel am văzut cum Mahomed însuși

26. Printre confreriile mai importante sînt: Qadiriya, Rifaiya, Maulawiya, Shadeliya, Nachibendiya, Bektashiya etc. Aceasta din urmă, Bektashiya, întemeiată în sec. al XIII-lea de Hagi-Bektash, a prosperat mai ales în Albania, dar a avut ramificații și la noi în țară, la Ada-Kaleh, și în Bulgaria, la Balci.

27. D. Soare, Concepția despre sfințenie în islamism și creștinism, în «Ortodoxia», IX, (1957), nr. 3, p. 439-458.

a devenit îndată după moarte obiectul venerației credincioșilor islamici. Unele persoane au primit consacrarea sfințeniei încă fiind în viață, pentru a fi apoi date uitării. Cultul sfinților a dat naștere la sărbători, pelerinaje, dar și la unele superstiții, care au schimbat caracterul islamismului în vremea mai nouă.

Islamismul are de asemenea cultul relicvelor, fără să le atribuie însă importanța religioasă pe care creștinii o atribuie relicvelorenerate de ei. Astfel, islamistii au un profund respect pentru o spadă, o pereche de pantofi și un mare număr de fire de păr din barba lui Mahomed. De asemenea păstrează cu sfințenie unele autografe ale primilor califi. Dar cea mai importantă relicvă este stindardul verde al profetului (*Sangiak scerif*), păstrat de calif cît timp a durat califatul (pînă în 1924). Musulmanii cred că acest stindard provine din cer și a fost dat lui Mahomed ca semn al victoriei. Cînd porneau în războiul sfînt, musulmanii aveau în fruntea lor stindardul profetului sau unul asemănător de culoare verde.

d) Babismul și behaismul. În sec. al XIX-lea, mistica islamică a cunoscut o nouă și puternică înflorire în Persia prin babism și behaism, două reforme religioase despre care s-a vorbit mult în țările europene și în America, unde au cîștigat și adepți. Babismul este legat de numele unui tînăr, Mirza Ali Mohamed (1820—1850), care se dădea pe sine ca bab, «poartă» prin care se face cunoscută doctrina imamului ascuns (Mahdi). Cum unele principii ale babismului nemulțumeau guvernul persan, Bab fu arestat. Se produse o revoltă babistă reprimată sîngeros. Bab însuși fu executat la 9 iulie 1850.

Babismul fu însă în curînd umbrît de behaism. Un succesori al lui Bab, supranumit *Baha Ullah* (splendoarea lui Dumnezeu), de la care și-a luat numele behaismul, fiind alungat din Persia, predică în Turcia și apoi la Adrianopol, ajungînd să formeze o sectă nouă. Doctrina lui Baha Ullah, care o rupsesse aproape cu totul cu islamismul, avea caracter umanitar și pacifist. Guvernul turc îl exilă pe Baha Ullah la Sf. Ioan de Acra, unde muri în anul 1892. Fiul mai mare al acestuia, care își luă supranumele *Abdul-Baha* (servitorul splendorii), preluă conducerea behaismului, subliniind caracterul umanitar și pacifist al doctrinei behaiste<sup>28</sup>.

## 9. C u l t u l

a) Locurile de cult. Musulmanii își pot face rugăciunile rituale în orice loc socotit curat din punct de vedere religios. Au avut însă chiar de la început și clădiri speciale, pe care le numeau *messgid* sau *mesged* (locuri «unde se îngenunche»), din care s-a format cuvîntul moschee. Moscheile principale, catedralele, care serveau pentru rugăciunile în comun, au fost numite geami y *messgid* sau geami (geamii). Primul model de moschee îl formează casa de rugăciune de la Medina din timpul lui Mahomed. Moscheile au de obicei o tindă și o sală de rugăciune, a căror arhitectură și ornamentație variază după țările supuse de musulmani. Cupola și minaretele (*minara*, «far»), acele turnuri înalte de unde sînt vestiți credincioșii pentru rugăciune, au devenit cu vremea părți constitutive și distinctive ale arhitecturii moscheilor. Unele moschei sînt monumente impunătoare. De pildă, moscheea lui Omar din Ierusalim este una dintre cele mai frumoase. A fost construită pe la anul 690, pe locul unde a fost templu lui Solomon. Singura ornamentație a moscheilor constă din «arabescuri», decorații formate din linii geometrice, flori și frunze împletite si-

28. S. Fazakaș, *Curențe innoitoare în islamismul contemporan*, în «Studii Teologice», XV, (1963), nr. 9—10, p. 555—565.

metric, deoarece, după tradiție, Mahomed ar fi interzis reproducerea figurii umane și a animalelor. În interiorul moscheii, partea cea mai importantă o formează firida (*mihrab*), care indică direcția (*kiblah*) spre Mecca, direcție spre care trebuie să se îndrepte credincioșii când se roagă. Moscheile înseși sînt de altfel orientate spre Mecca și astfel firida se află în fundul lor, formînd o ieșitură în afara zidului. Această firidă este bogat împodobită și în fața ei se așterne un covor, pe care stă imamul și dirijează rugăciunile.

b) Oficianții cultului. Islamismul nu are un sacerdotiu propriu-zis. Imam-ul nu este decît un conducător al rugăciunilor publice făcute în comun de credincioși. Lău i se cere însă să aibă o viață deosebit de morală și să cunoască bine ritualul cultului musulman. Imamii sînt cel mai adesea căsătoriți și nu se îmbracă în haine speciale. Imamul care conduce rugăciunile publice de vineri și de la sărbători se numește *khâtib*; cel care predică se numește *sheykh*, iar cel care, avînd o voce puternică, se urcă în vîrfurile minaretului și cheamă credincioșii la rugăciune, se numește *muazzin* (muezin). Moscheile mai mici și cele de prin sate au cîte un singur oficianț, care îndeplinește toate serviciile. Șeful religios al unei comunități mai mari se numește *multiu* (*müfti*, «judecător» în limba turcă). Conducătorul cultului islamic dintr-o țară se numește Mare Multiu, avînd și atribuții disciplinare.

În trecut, aveau mare importanță în Turcia magistrații și teologii erudiți (*ulama*), în fruntea cărora ședea Marele Muftiu sau *Sheykh-ul-Islam*, căruia califul îi încredința conducerea tuturor funcționarilor religioși ai capitalei.

c) Riturile. Cel mai important rit al cultului mahomedan este rugăciunea (*salat*), care trebuie făcută de cinci ori pe zi: dimineața înainte de răsăritul soarelui, la amiază, în mijlocul după-amiezii, seara după apusul soarelui și după căderea întunericului. Momentele în care trebuie rostită rugăciunea sînt anunțate de muezin din vîrfurile minaretului.

Înainte de începerea rugăciunii rituale au loc spălări. Acestea se fac cu apă curată și, la nevoie, cu nisip. Se spală fața, minile pînă la coate, se umezește capul cu mîna dreaptă udă și abia după aceea se spală picioarele pînă la genunchi. În cazul unei impurități grave, cum ar fi de pildă contactul sexual, numai o baie generală poate face pe credincios apt pentru rugăciune. Hainele trebuie să fie și ele curate. Petele de sînge, saliva sau alte murdării de pe haine fac ca rugăciunea să fie ineficace<sup>29</sup>.

Ritul rugăciunii comportă, între altele, citiri din Coran și anumite atitudini și gesturi fixate de lege și care trebuie împlinite întocmai<sup>30</sup>. Din această cauză, pentru a avea siguranța că nu greșesc, musulmanii preferă să-și facă rugăciunile în grup, la moschee. Aici își lasă încălțămîntea la ușă și se așează în rînduri înapoia imamului, repelînd cuvintele și gesturile acestuia.

Un loc deosebit îl ocupă rugăciunea de vineri la amiază, deși vineri nu este pentru musulmani o zi de sărbătoare în înțelesul pe care îl are duminica pentru creștini. Unde sînt credincioși puțini nu se face rugăciunea solemnă de vineri, deoarece trebuie să fie de față cel puțin 40 de persoane. Pentru această rugăciune se recomandă o purificare generală.

29. G. H. Bousquet, *La pureté rituelle en Islam*, în «*Revue de l'Histoire des Religions*», t. CXXXVIII, 1950, nr. 1, p. 53-71.

30. J. Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*, în «*Revue de l'Histoire des Religions*», t. CLVI, 1959, nr. 2, p. 161-188.

Cu prilejul călătoriei la Mecca, despre care am spus că este una din obligațiile principale prescrise de legea islamică, credinciosul mahomedan are de împlinit de asemenea o serie de rituri, între care și sacrificarea unui miel, a unei oi sau a unei vite mari.

Alte rituri musulmane sînt împlinite în diverse împrejurări ale vieții: la naștere, la căsătorie, la moarte, dar acestea nu fac parte propriu-zis din cultul musulman și sînt cel mai adesea rămășițe din practicile religioase preislamice.

d) Sărbătorile. Sărbătoarea religioasă a musulmanilor este vinerea, dar, cum am spus, aceasta nu are un caracter sacru, ca duminica pentru creștini sau sîmbăta pentru evrei. În această zi, la amiază, se face rugăciunea în comun la geamia orașului, dar munca nu se întrerupe. Sînt apoi șapte sărbători principale: ziua a zecea a primei luni musulmane, ziua nașterii și a morții lui Mahomed, ziua diplomei (în care Dumnezeu prescrie faptele oamenilor pentru anul următor), ziua destinului și noapțile care preced Marele și Micul Bairam. Micul Bairam, după numirea care i-o dau turcii și care se mai cheamă și «ruperea» postului, are loc la sfîrșitul lunii de post Ramadhan și durează trei zile consecutiv. Marele Bairam este «sărbătoarea sacrificiilor» și are loc în timpul pelerinajului la Mecca. Familiile celebrează această sărbătoare, în același timp și unire spirituală cu pelerinii. Sărbătoarea durează patru zile.

În nopțile care preced Marele și Micul Bairam, poporul din toate clasele sociale se îngrămădește la moschei pînă în zorii zilei. De altfel toate sărbătorile musulmane încep de noaptea, pentru că la ei, ca și la evrei, ziua începe la apusul soarelui și durează pînă a doua zi la aceeași oră.

Musulmanii din India de Nord au unele sărbători speciale, șitte, la care iau parte însă și sunniții și chiar și indienii nemahomedani. Partea principală a acestor sărbători, care durează zece zile, o formează un fel de *mistere*, constînd din reprezentarea martiriului lui Husan și Hussein, fiii lui Ali și deci nepoții lui Mahomed, asinați în împrejurări tragice de adversarii partidei lui Ali. Cu acest prilej au loc procesiuni cu care alegorice, reprezentînd luptele celor doi martiri și mormintele lor. Credincioșii întrețin în aceste zile focuri aprinse în jurul caselor, cărora li se atribuie puteri magice și în jurul cărora se dansează. Se găsesc de asemenea fanatici care sar prin flăcări sau înghit cărbuni aprinși.

#### ↳ 10. Obiceluri cu prilejul nașterii, căsătoriei și morții

Cînd se naște un copil, musulmanii obișnuiesc să-i șoptească la urechi formula de mărturisire a credinței musulmane: «Nu este alt Dumnezeu decît Allah...». În ziua a șaptea după naștere se sacrifică doi berbeci sau două capre, din a căror carne se dă o parte la săraci, și se taie în chip solemn părul copilului. Sacrificiul despre care vorbim se practica la arabi și înainte de Mahomed și a fost preluat de tradiția mahomedană. Tot în ziua a șaptea sau în altă zi se dă numele copilului, care este de obicei numele lui Mahomed, al unui membru al familiei acestuia ori al persoanelor importante ale tradiției musulmane. Copilul este apoi circumcis, fie în ziua a șaptea, fie în a patruzecia, fie în anul al șaptelea, adică la începutul celei de a doua perioade a vieții.

Înainte de căsătorie, conform unei vechi tradiții, mirele trebuie să stea un timp într-un loc retras, fiind păzit de cavalerii săi de onoare. În ziua în care mireasa este adusă la domiciliul mirelui și în noaptea nunții sînt împlinite diferite practici cu caracter magic, menite să ferească pe miri de intervențiile duhurilor rele și să

le aducă noroc. După aceea, timp de o săptămână, soția stă închisă în casă, iar bărbatul stă retras de societate. După șapte zile, soții împlinesc un rit de purificare și numai după aceea încep viața obișnuită.

Cînd se apropie moartea, musulmanii îndeamnă pe muribund să pronunțe formula mărturisirii de credință, pentru ca să nu o uite și să o poată spune exact cînd va fi anchetat de cei doi îngeri, Nakir și Munkar. Spălarea mortului o fac două persoane de același sex cu defunctul și care cunosc bine ritul acestei operații. Mai înainte nu se plătea acestora nimic pentru munca lor, deoarece la ziua judecării se va ține seamă de fapta lor pioasă. Mortul este îmbrăcat apoi într-un giulgiu fără cusături, pentru ca la ziua învierii să se poată așeza cu ușurință în genunchi în fața lui Allah și să-și primească sentința. Pelerinii obișnuiesc să-și ia cu ei la Mecca viitorul giulgiu, pentru ca să-l inmoaie în apa sfîntă a izvorului Zemzem. Dacă decesul s-a produs dimineața, înmormîntarea se face în cursul zilei, dacă nu, a doua zi de dimineață. Pe drumul spre cimitir, imamul recită versete din Coran și din cînd în cînd se oprește, iar credincioșii repetă în cor ultimul verset. În sfîrșit, imamul se adresează spiritului mortului și îi cere să-și facă mărturisirea de credință, așa cum o va face în fața lui Allah. O persoană dintre rude răspunde pentru mort: «A crezut într-un singur Dumnezeu și în Mahomed profetul său».

Mormintele mahomedane sînt construite în formă de firidă, în așa fel încît trupul mortului să poată sta pe partea dreaptă și cu ochii în direcția spre Mecca. Deasupra mormintului se ridică un mușuroi de pămînt sau, la cei cu bunăstare, se construiesc un fel de capele boltite (*qubba*). În India există morminte musulmane monumentale, construite cu mare lux de arhitectură, dar cum legea musulmană interzice mormintele somptuoase și mauzoleele, cadavrele morților iluștri nu se află în monumentele înseși, ci în boltile subterane, dedesubtul sau alături de monumentele, satisfăcîndu-se astfel cerința legii ca mormintele să fie modeste.

Ceremoniile care unmează înmormintării variază după regiuni și nu se deosebesc mult de cele practicate în alte religii. Doliul nu se obișnuiește. Totuși pe alocurea se vopsesc în albastru unele veșminte sau părți ale corpului și nu se schimbă veșmintele într-un anumit interval de timp.

## 11. Situația actuală a islamismului

Nu demult, un cercetător musulman vorbea despre «aproape o jumătate de miliard de musulmani»<sup>31</sup>. Mai de curînd s-a putut vorbi de 570 de milioane<sup>32</sup>; ceea ce denotă o intensă activitate prozelitistă întreprinsă de islamism<sup>33</sup>. În ce privește repartitia musulmanilor pe continente și țări, în lipsa unei statistici cit de cit sigure, ne mulțumim să spunem că cea mai mare parte dintre musulmani trăiesc în Extremul Orient, iar restul, în ordine descrescîndă, în Orientul Mijlociu, în Africa, Europa și foarte puțini în Oceania și America. Țara cu cei mai mulți musulmani este Indonezia (90% din populație). Numai a zecea parte dintre musulmani sînt adepți ai șiiismului,

31. Nabhani Koribaa, *Le bien et le mal dans le Qoran*, teză de doctorat, Universitatea din Paris, 1966, p. 3.

32. *Congresul Mondial Islamic de la Beirut*, în «Relazioni religiose», Roma, an. VIII, nr. 23, 3 martie 1973, p. 7—8.

33. Citînd pe E. A. Barnes, istoricul Nigeriei, Maurice Crousset afirma nu demult că «acolo unde creștinismul și islamismul sînt în concurență, la un creștin botezat, islamismul ciștigă zece convertiți» și da ca exemplu ceea ce se întimplă în Uganda, Tanganika, Camerun, Congo belgian (*A la recherche d'une civilisation nouvelle*, în *Histoire générale des civilisations*, t. VII : *L'époque contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 596).

grosul formându-și sunniții (ortodocșii), iar sectele cunoscând pe un foarte mic număr de credincioși<sup>34</sup>.

Ceea ce caracterizează în chip deosebit islamismul din ultima sută de ani este tendința de adaptare la nevoile lumii moderne, tendința de modernizare a islamismului. Schimbarea aceasta nu se face însă fără dificultăți, fără conflicte chiar, disputele dintre tradiționaliști și moderniști, dintre *quādim* și *jadid*, luând uneori înfățișări grave în Orient<sup>35</sup>.

Ca «părinte» al mișcărilor reformiste musulmane este socolit interesantul personaj cunoscut sub numele de Al-Afghani (1838—1897)<sup>36</sup>, căruia i-au urmat Muhammad Abduh (1849—1905) și Rachid Rida (1865—1935). Paralel cu mișcarea acestora, s-au constituit diferite comunități religioase. În India, după reformatori mai vechi, ca Ahmad Sayyid Khan (1817—1898), Sayyid Amir Ali și alții, marele poet musulman Muhammad Iqbal (1873—1938) a jucat un mare rol în modernismul indian. Un periodic reformist, «The Islamic Literature», luptă începând din 1948 pentru adaptarea islamismului la condițiile epocii moderne și pentru aplicarea principiilor religioase în viața socială și politică. În Turcia, reformele moderniste de sub Atatürk — suprimarea califatului, a tribunalelor și a ordinelor religioase, înlocuirea calendarului musulman cu cel gregorian etc. — n-au afectat religia islamică și nici nu urmăreau să o slăbească. În ultima vreme, s-au întemeiat numeroase școli islamice, între care și două noi facultăți de teologie, iar confreriile își continuă activitatea. În Indonezia, tendințele moderniste și-au făcut apariția la începutul secolului nostru ca o consecință a dezvoltării politice în sens naționalist. Mișcarea *Muhammadijah* urmărea întoarcerea la Coran și la ortodoxia musulmană, înființând școli și instituții sociale de asistență și având și un grup feminin, *Aisiya*<sup>37</sup>.

Elementul conservator pare totuși să rămână foarte puternic în toate țările musulmane, îndeosebi în ce privește exegeza coranică, unde nu este acceptată critica literară, ci numai o exegză tradițională întemeiată pe autoritățile care transmit mărturiile și pe continuitatea transmiterii<sup>38</sup>. Totuși, chiar și în centrul conservatorismului musulman, care este vechea Universitate Al-Azhar din Egipt, s-au produs în ultima vreme unele schimbări. Astfel, în 1937, această Universitate a fost reorganizată pe trei facultăți, noi materii au fost înscrise în program și, începând din 1955, sînt admise și studente.

34. E. Vasilescu, *Starea actuală a islamismului*, în «Studii teologice», VIII, 1956, nr. 3—4, p. 260—270.

35. F. Rahman, *International Religious developments in the present century Islam*, în «Cahiers d'Histoire Mondiale», vol. II, 1955, nr. 4, p. 879; Kenneth Cragg, *Religious developments in Islam in the 20-th Century, with special reference to modern secular world*, în «Cahiers d'Histoire Mondiale», vol. III, 1956, nr. 2, p. 505 ș.u.; G. E. v. Grunebaum, *Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt*, în «Saeculum», X, 1959, Heft III, p. 289—326; E. Vasilescu, *Tendințe moderniste în islamismul contemporan*, în «Studii Teologice», XII, 1960, nr. 9—10, p. 627—651.

36. P. Giulio Basetti-Sani, O. F. M., *Sayyid el-Din al-Afghani. Sagio sul suo concetto della religione*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1959, vol. XXV, I—II, p. 5 și urm. Mai de curind, a fost consacrată lui Al-Afghani o teză de doctorat: Homa Pakdaman, *Djama'at-Ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, G. — P. Maisonneuve et La rose, Paris, 1969, 385 p.

37. P. E. de Joselin de Jong, *Religioni dell'Indonesia*, în *Le civiltà dell'Oriente*, vol. III, p. 932.

38. J. Jomier, O. P., *Le commentaire coranique du Manar. Les tendances modernes de l'exegèse coranique en Egypte*, G. — P. Maisonneuve, Paris, 1954, Avant-Propos, p. IX și passim.

La noi în țară există comunități musulmane în Dobrogea încă din secolul al XV-lea, după cum reiese din inscripțiile de pe pietrele funerare ale mormintelor din cuntea moscheii Esma Han Sultan din Mangalia, construită probabil între anii 1421 și 1441. Viața religioasă musulmană s-a întărit însă în Dobrogea în prima jumătate a sec. al XVI-lea, când turcii au făcut colonizări mai intense în ținuturile păduroase ale acestei provincii, apoi prin imigrări de populații musulmane din stepele pontice și din Crimcea, precum și prin imigrări ale tătarilor.

Actualmente, cultul musulman din R.S.R. beneficiază de toate libertățile acordate de Constituția R.S.R. și este organizat conform Legii pentru regimul general al cultelor din 4 august 1948, avînd un șef religios (Muftiu) la Constanța și un seminar teologic la Medgidia. Comunități religioase musulmane există și în alte părți ale țării noastre, nu numai în Dobrogea, de pildă la București<sup>39</sup>.

## 12. Concluzii

Am arătat cum islamismul a apărut în lumea arabă într-un moment de criză economică, politică, socială și religioasă. Mahomed a avut marele merit de a fi sesizat imperatiivele vremii sale și de a fi realizat unitatea lumii arabe, statul arab, printr-o religie unică, monoteistă.

În ce privește persoana întemeietorului islamismului, mult discutată timp de o mie de ani<sup>40</sup>, îndeosebi din pricina modului în care la început s-a răspândit islamismul, se înclină astăzi a se explica prin împrejurările speciale unele comportări ale lui Mahomed nepotrivite cu înalta misiune pe care și-o asumase el: aceea de «Irimis al lui Dumnezeu» pentru a da poporului arab și lumii întregi o nouă religie. În orice caz, nu se mai pune la îndoială sinceritatea lui Mahomed mai ales în prima perioadă a activității sale, iar ca om politic am arătat că a făcut dovadă de calități strălucite.

În ce privește doctrina islamică, ar fi multe de spus, dar, dacă ne oprim numai la ideea de Dumnezeu — idee înaltă desigur și superioară față de politeismul arab — această idee a luat în islamism o înfățișare specială, potrivit concepției arabe despre divinitate, Dumnezeu devenind un stăpîn absolut, ale cărui hotărîri au caracter de fatalitate. Dumnezeu este în islamism un despot oriental, față de care omul nu are altceva de făcut decît să i se supună în chip total. De aici doctrina predestinației, căreia unii teologi musulmani nu-i găsesc lemei în Coran și caută să apere islamismul de o astfel de acuzație, dar care este evidentă mai ales în viața morală islamică. Apoi, Dumnezeuul islamismului, care nu este decît vechiul Allah al arabilor, nu are asemănări cu Tatăl nostru, al creștinilor, care este în ceruri, totodată și în bisericile noastre, prin Fiul Său și prin puterea de viață dătătoare a Sfîntului Duh. Islamismul nu posedă misterul trinitar și alte mistere, fapt răsfrînt în dogmatica, în morala și în cultul său, caracterizate prin simplitate duhovnicească.

39. E. Vasilescu, *Cultul musulman în R. P. R.*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 3—4, p. 216—219.

40. Pentru felul cum a fost cunoscut islamismul în Occident timp de 1000 de ani, se poate vedea ampla expunere făcută de A. Malvezzi în lucrarea sa *L'islamismo e la cultura europea*, Sansoni, Florența, 1956, 354 p.

În afară de lucrările indicate în josul paginilor, am folosit și manualele de istoria religiilor publicate de Chantepeie de la Saussaye, Tiele-Söderblom, C. von Orelli, N. Turchi, J. Huby, C. Clemen, P. T. Venturi, D. Cinti, I. Mihălcescu, M. Brillant-R. Aigrin, H. Ringgren-A. V. Ström.

Desigur islamismul, ca religie care impune rugăciunea, postul, milostenia, a putut avea o bună înrîurire asupra credincioșilor săi. Pe mulți i-a impresionat îndeosebi spectacolul minaretelor zvelte, din vârful cărora muezinul anunță de cinci ori pe zi orele rugăciunii, precum și punctualitatea cu care musulmanii se achită de obicei de această obligație religioasă. Rînduiala islamică a rugăciunii de cinci ori pe zi o aflăm și în tradiția vieții monahicești creștine. N-am putea spune că, într-o viață trepidantă cum este aceea a țărilor civilizate moderne, se mai poate respecta riguros o rînduială valabilă pentru minăstiri.

Islamismul a contribuit de asemenea la îmbunătățirea situației nenorocite pe care femeile și sclavii o aveau în Arabia preislamică, dar poligamia și sclavia nu au fost desființate de islamism. Insuși întemeietorul islamismului și-a constituit un populat harem. Problema dacă islamismul face sau nu face femeii vreun loc în rai, problemă care se discută de către teologii musulmani, nu ni se pare atât de importantă cit ni se pare important faptul că, în general, islamismul este o religie a bărbaților, o religie care are în vedere pe bărbați, numai ei rugîndu-se în moschee și numai ei intrînd în confreriile religioase, în vreme ce femeilor li se rezervă o oarecare abținere sub toate raporturile.

Astăzi, în unele țări, ca în Turcia de pildă, s-a renunțat la teocrația care forma odinioară principala caracteristică a țărilor musulmane, mulțumindu-se numai cu propaganda religioasă pe care o fac confreriile religioase despre care am vorbit mai sus.

Marele merit al islamismului constă în aceea că el a format multă vreme și în unele țări mai formează și acum temelia vieții morale, sociale și culturale. De asemenea recunoaștem meritele reprezentanților actuali ai islamismului, care, înțelegînd imperatiuele majore ale vremii noastre, vin întru întîmpinarea acțiunilor larg ecumeniste întreprinse de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, iau parte la toate reuniunile interreligioase și duc o susținută luptă pentru pace, înțelegere și colaborare între toate popoarele.



## CATEHEZELE SFÎNTULUI SIMION NOUL TEOLOG \*

Sfântul Simion Noul Teolog este o personalitate marcantă în literatura creștină post-patristică. Firul vieții sale și personalitatea îi sînt creionate azi ținîndu-se seama în special de două izvoare: *Viața* sa, relatată de discipolul său Niceta Stethatos, și *scrierile* sale, între care Catehezele ocupă un loc de frunte.

S-a născut în anul 949, la Galatia, în Paflagonia — Asia Mică, în vremea dinastiei bizantine macedonene. Perioada sa de maturitate cunoaște domnia lui Vasile al II-lea Bulgarochtonul (976—1025). Studiază cu succes la Constantinopol, dar refuză un loc în protipendadă la curtea imperială. Își dorește cu ardoare un sfetnic duhovnicesc, pe care îl află în persoana bătrînului monah Simion Piosul de la vestita Mînăstire Studion. La vîrsta de șaptesprezece ani intră în mînăstirea dascălului său, apoi trece în mica mînăstire a Sfîntului Mamas, unde depune votul monahal, este hirotonit preot și destul de curînd, ales egumen, cu aprobarea patriarhului din Constantinopol. *Viața* sa, cuvîntările și scrierile sale, îl fac cunoscut încă din această vreme. Trece neîntîrziat la restaurarea mînăstirii, aflată în ruinare, și la reorganizarea vieții monahale de acolo, aflată și ea în decădere <sup>1</sup>.

Cele 34 de cateheze ale sale sînt adresate fraților monahi, cu scopul de a-i feri de vicii și a-i face să înainteze pe calea spre mîntuire, cum arată cînd spune: «Ascultați înțelesul cuvintelor mele, primiți-le cu bucurie ca pe un sfat dat spre binele vostru și puneți-le la inimă ca să le împliniți spre folosul nostru comun, al vostru și al meu. Astfel, încetul cu încetul, în etape aparent nesemnificative, progresînd spre desăvîrșire, să urcăm și să ajungem desăvîrșiți în Hristos. Iată spre ce tînde vorbirea mea» <sup>2</sup>.

Sînt deci *cateheze monahale*, asemănătoare celor alcătuite la începutul veacului al IX-lea de Teodor Studitul.

Sfîntul Simion rămîne egumen un sfert de veac. Cea mai mare parte a catehezelor sale au fost rostite de la amvon. Numai cîteva au fost elaborate ca scrisori de îndrumare. Parcurgîndu-le, ne-am oprit atenția nu atît asupra a ceea ce interesează în chip special cînul monahal, cît asupra celor de folos pentru preotul predicator și catehet din tot locul și de totdeauna, cum și asupra celor care privesc pe tot credinciosul creștin <sup>3</sup>.

Vom observa mai întîi că Sfîntul Simion își propune un ciclu de cuvîntări, bine gîndit, în care teologhisirea se îmbină armonios cu aplicația morală. Nici arta oratorică nu este neglijată.

Grija cu care își *cîntărea* cuvîntul este exprimată în acest pasaj final al uneia dintre cateheze: «Ce înseamnă să ne supraveghem pe noi înșine? ... Acest subiect,

\* În 1863—1865, colecția «Sources Chretiennes» se îmbogățește cu tipărirea Catehezelor Sfîntului Simion Noul Teolog, în trei volume (96, 104 și 113). Era nu numai editarea cea mai recentă a acestei opere (text grec și traducerea franceză), dar și cea mai completă. Introducerea, textul critic și notele sînt semnate de Arhiepiscopul Vasile Krivoșein, iar traducerea a fost făcută de Iosif Paramel. Am folosit această ediție, din care și citez.

1. Denumirea de «Noul Teolog», dată de contemporanii săi, s-ar referi tocmai la strădaniile sale de înnoire a vieții monahale.

2. XXX, 5—10.

fraților, îl vom rezeiva pentru o altă cateheză, ca să nu nesocolim proporția cuvintă a cuvintării de azi»<sup>3</sup>.

Formula de adresare obișnuită este: «Părinți și frați», vădind că autorul ținea seama atât de ascultătorii hirotoniți, cât și de ceilalți monahi și viețuitori ai mînăstirii. La nevoie, această formulă revine pe parcursul cuvintărilor.

Sfîntul Simion folosește cu evlavie, abilitate și discernămint creator izvoarele de bază ale propovăduirii creștine, mai ales Sfînta Scriptură, apoi viața și scrierile Sfîntilor Părinți, amintind în cîteva rînduri pe unii ca Sfîntul Ioan Gură de Aur și Sfîntul Vasile cel Mare. În acest sens, remarcabile sînt catehezele a V-a și a VI-a, în care arată cum Dreptul Judecător va aduce în față pentru fiecare categorie a celor ce se vor înfățișa la Judecata din urmă, termeni de comparație adecvați, în balanța dreptății Sale: pentru cei mari și puternici, pe regele David; pentru patriarhi pe Ioan Gură de Aur, Ioan al Alexandriei, Grigore Teologul, Ignatie, Tarasie și Metodie; pentru mitropoliți pe Vasile, Grigore de Nissa, Grigore Taumaturgul, Ambrozie și Nicolae; pentru monahi pe Antonie cel Mare și din generația de atunci, Simion Piosul; pentru femei pe Pelaghia, Maria Egipteanca, Teodora și Eufrosina etc.

Sfîntul Simion ține seama de principiile catehetice și omiletice, într-un efort continuu de confruntare a trăirii fiecăruia cu preceptele Evangheliei, cu modelul suprem creștin care este însuși Mîntuitorul Iisus Hristos, cu viața sfinților.

Vorbeste din datoră și cu autoritatea egumenului, dar și din dragostea și cu smerenia sfîntului, socotindu-se neîncetat ca unul din cei mulți de la care Dumnezeu așteaptă îndreptare: «Solicitați dragostei voastre, Părinții mei sfințiți, slujitori ai lui Dumnezeu, să nu fiți surzi la cuvintele mele, la cuvintele părintelui vostru nevrednic, ca aceste cuvinte să nu aibă asupra voastră efectul unor vorbe goale. Chiar dacă sînt neputincios și încărcat de greșeli, vedeți și socoliți mai degrabă că nu v-am sfătuit nimic în afară de poruncile lui Dumnezeu și de dumnezeieștile Scripturi»<sup>4</sup>.

Sfîntul Simion folosește intens metoda socratică, prin întrebările puse și prin răspunsuri angajînd adevărate dialoguri cu ascultătorii.

Incheierea fiecărei cateheze, după îndeplinirea a poruncilor, se face printr-o scurtă doxologie înălțată Domnului Hristos sau Sfîntei Treimi.



Deși moralizatoare prin ținta lor, catehezele Sfîntului Simion Noul Teolog cuprind și pagini de expunere a învățaturii dogmatice, pe care se fundamentează de altfel toate îndemnurile la conduita creștină. Atît în ceea ce ar putea da un caracter dogmatic conținutului acestor cateheze, cât și în ceea ce le conferă un profil moral, înfîlînim idei și analize care ne duc cu gîndul la Părinții de dinainte, la Sfîntii Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan, mai ales.

Pentru a ilustra modul de expunere dogmatică al Sfîntului Simion, vom alege un fragment despre Persoanele Sfîntei Treimi, în care se afirmă următoarele: «Cele trei sînt într-un același, cu o aceeași substanță, natură și domnie. Dacă deci un nume e atribuit uneia, el se cuvine după natură și celorlalte, cu excepția denumirilor de «Tată», «Fiu» și «Duh Sfînt», altfel spus în afară de «a naște», «a fi născut» și «a purcede», căci acestea sînt singurele care aparțin Persoanelor Sfîntei Treimi de o manieră distinctă. Despre o schimbare, redistribuire, sau permutare a numelor în această privință, nu poate fi vorba; aceste nume caracterizează de fapt cele trei

3. XXX, 349—351.

4. XII, 238—244.

Persoane, fără să fie posibilă punerea Fiului înaintea Tatălui, nici a Sfântului Duh înaintea Fiului, ci numai a zice în același timp: «Tatăl, Fiul și Sfântul Duh», fără cea mai mică distincție de durată, cu Tatăl existînd în același timp Fiul născut și Duhul care purcede. În toate celelalte cazuri, aceeași denumire e atribuită fiecăruia în special și la toți trei. Zici, de pildă, «lumină»: în același timp fiecare dintre Ei este de sine lumină și toți trei sînt o singură lumină; «viață veșnică»: la fel fiecare este și toți sînt o singură viață. Dumnezeu Tatăl este duh<sup>5</sup>, și Domnul este Duh<sup>6</sup>, și Duhul Sfînt este Dumnezeu. Fiecare e Dumnezeu și toți trei împreună sînt Dumnezeu; fiecare este un Domn, și toți trei un Domn»<sup>7</sup>. Sau acest pasaj soteriologic: «Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, Fiul autentic al lui Dumnezeu-Tatăl, de aceeași esență, natură și slavă cu Tatăl, ocupînd același tron, rămîind în Tatăl și Tatăl în El, aruncîndu-și privirea asupra nenorocirii noastre, sau — ca să zicem și mai bine — asupra robiei noastre venită prin păcat, în care eram supuși vrăjmașului cel ce ne înșelase, avu milă față de noi, din dragostea sa de negrăit, și hotărînd să ne scoată din această robie și grozavă rătăcire, a coborît din înălțime, fără să părăsească sînul Tatălui cum — numai El o știe, și a venit pe pămînt, mergînd și vorbind cu noi oameni păcătoși, dînd precepte mîntuitoare sfinților Săi ucenici și apostoli, după care s-a înălțat din nou, cu slavă, lingă Tatăl Său»<sup>8</sup>.

Trecînd la aspectul moral al Catehezelor socotim necesar să evidențiem din capul locului o precizare pe care Sfîntul Simion ține să o facă atunci cînd îndeamnă pe ascultători ca pentru îmbunătățirea vieții lor creștine să se lepede de *grija cea lumească*, de «lume» și de «cele lumești»: «Ce este lumea și ce sînt cele lumești?» — se întrebă. Și răspunde: «Nici aurul, nici argintul, nici caii, nici chiar catfirii; toate acestea sînt spre slujirea noastră și le avem pentru nevoile trupești. Nici carnea, nici pîinea, nici vinul, căci acestea ne sînt de trebuință și le consumăm. Nici casele, nici băile, nici cîmpiile sau viile, căci acestea sînt proprii și lavrelor și mînăstirilor. Ce înțeleg deci cînd zic «lumesc»? Înțeleg păcatul, atașamentul la cele trecătoare și patimile»<sup>9</sup>.

Astfel, deși monah și ascet, Sfîntul Simion nu disprețuiește bunurile din lumea aceasta; dimpotrivă, le află de trebuință. El condamnă însă viciul, de tot felul, care duce la pierzare: acesta reprezintă «lumescul» în concepția sa, ca și a Sfinților Părinți în general.

Ce recomandă în schimb? Încă din prima cateheză<sup>10</sup>, cheamă pe toți la dragostea creștină, în care se vedește toată credința și care răspîndește bucuria în suflete; este dragostea pentru care Fiul lui Dumnezeu a purtat păcatele și rănilor noastre. Într-un imn de slavă închinat dragostei, Sfîntul Simion exclamă: «Tu ești învățătoarea Profeților, tovarășa de drum a Apostolilor, tăria Martirilor, inspirația Părinților și a Didascalilor, desăvirșirea tuturor sfinților»<sup>11</sup>.

De aceea, Sfîntul Simion cere fraților săi să aibă, mai înainte de orice, dragoste: «Căci orice zel și asceză însoțită de eforturi mari, care nu se revarsă în dragoste cu duh de umilință, sînt zadarnice și nu duc la nimic bun»<sup>12</sup>. Ucenicii Domnului nu se vor cunoaște decît după dragostea lor.

5. Ioan IV, 24.

6. II Cor. III, 17.

7. XXXIII, 178 sq.

8. VII, 131—141.

9. V, 726—736.

10. Despre dragoste.

11. I, 130—133.

12. I, 143—145. Este aici firește un ecou al învățăturii Sf. Apostol Pavel din I Cor.

Ideea acestei ἀγάπη, a stăruinței în iubire, străbate în toate cele 34 de cateheze, justificând considerarea Catehezei II-a drept «cateheză program» în ciclul de cuvântări ale Sfintului Simion.

Între alte idei prezente în cateheze este și aceea că oricine năzuiește spre desăvârșirea creștină trebuie să aibă o îndeletnicire folositoare vieții, să fie muncitor, căci munca favorizează practicarea virtuților, în vreme ce lipsa de activitate duce la decădere morală. În această privință Sfântul Simeon îndeamnă pe frații săi: «Dacă ai un serviciu de făcut, treci la slujba ta; dacă ai muncă manuală, la munca ta; dacă ai o lectură de făcut, la lectura ta. Refuză cu totul să rămâi trăind în chilia ta, de teamă că trîndăvia să nu-ți fie călăuzitoare la tot felul de vicii»<sup>13</sup>.

Condamnînd pe cei care trăiau cu gîndul de a se îmbogăți cu orice preț, într-o epocă în care prăpastia dintre bogați și săraci era atît de adîncă, în care nedreptatea socială, mizeria celor mulți, își avea rădăcina în acapararea pămînturilor de către o mînă de oameni, Sfîntul Simion proclamă învățătura creștină despre drepturile egale ale tuturor oamenilor:

«Bunurile și posesiunile în lume sînt comune tuturor, precum lumina și aerul pe care-l respirăm, precum pășunea animalelor din cîmpii și munți. Toate lucrurile au fost date în comun tuturor, numai pentru a se folosi și a se bucura de ele, dar proprietatea nu e a nimănui. Lăcomia însă a invadat viața ca un tiran; din ceea ce Stăpînul dăduse în comun tuturor, lăcomia a făcut — într-un fel sau altul — părți, închizînd totul în incinte, apărînd cu turnuri, zăvoare și uși, privînd pe toți ceilalți oameni de bucuria binefacerilor Stăpînului»<sup>14</sup>.

Sfîntul Simion îndeamnă la credință vie, plină de dragoste lucrătoare, cu precădere în Cateheza a XIII-a în care comentează textul din Epistola Sfîntului Iacob: «Credința fără fapte este moartă» (II, 26). În ultima parte a acestei cateheze, se arată că cei care nu săvîrșesc faptele de bine «naufragiază» chiar în materie de credință; faptele sînt vislașii și ancora sigură a credinței, ca și dovada ei: «În fapte se arată credința, ca trăsăturile feței în oglindă»<sup>15</sup>.

Sfîntul Simion are o concepție înaltă despre slujirea preotească și demască, așa cum o făcuse cîndva și Sfîntul Grigore de Nazianz, pe cei care, fără vocație și fără o pregătire corespunzătoare, căutau preoția — pe căi necinstite — numai ca pe o stare lipsită de griji și aducătoare de cîștig: «Luptăm prin toate mijloacele să primim demnitatea Apostolilor, cumpărăm puterile lor cu preț de aur, fără teamă de Dumnezeu, fără rușine înaintea celor care ne văd. Nimeni nu îndrăznește să se urce în tronul împăratului, împotriva voinței acestuia; nici chiar să îplinească rol de grămătic sau retor, dacă nu e cunoscător, sau să citească în fața poporului, dacă e analfabet. Și tu cauți demnitatea Apostolilor, sau o accepți, înainte de a fi primit harul lor, sau de a fi văzut roadele acestuia cultivate în tine»<sup>16</sup>.

În alte locuri, se cere preoților să slujească Evanghelia «în duh de umilință și ducînd o viață ireproșabilă»<sup>17</sup>, spre a fi vase curate ale Dumnezeului celui viu și administratori vrednici ai Sfintelor Taine.

În mentalitatea unora dintre clericii și credincioșii din vremea Sfîntului Simion se înrădăcinaseră însă cu precădere două idei dăunătoare vieții lor religioase.

Adepții celei dintîi susțineau că, prin căderea lui Adam, oamenii au rămas pe totdeauna antrenați în păcat. Sfîntul Simion consideră eretici pe cei care cugetînd

13. XXVI, 72—75.

14. IX, 93—102.

15. XXIX, 142.

16. XVIII, 237—245.

17. XXVIII, 264.

asfel nu în seama de venirea Domnului Hristos: «Dumnezeu coborîndu-se a luat trup, s-a născut ca unul din noi, om — afară de păcat, a nimicit păcatul, a sfințit zămislirea și nașterea, iar pe încetul, odată cu creșterea Sa, a binecuvîntat toate vîrștele»<sup>18</sup>. Apoi Domnul a predicat, a ridicat pe toți cei căzuți și le-a deschis Împărăția harului. «Dacă înainte de Lege și de venirea lui Hristos, lipsiți de tot acest ajutor, oameni mulți, nenumărați, au fost bineplăcuți lui Dumnezeu și aflați fără reproș, ca dreptul Enoh și Ilie, ce scuză vom invoca noi care — după har, după atîtea și atîtea binefaceri după înlăturarea morții și păcatului, după renașterea prin botez, cu ocrotirea Sfinților Îngeri și sub adumbrirea Sfintului Duh, nu ne socotim măcar egali celor de dinainte de har, ci prin nepăsare disprețuim și încălcăm poruncile lui Dumnezeu?»<sup>19</sup>.

În cea de a V-a cateheză, din care am citat aici, Sfîntul Simion analizează pe larg și aprofundat cum Dumnezeu, din dragoste, a dat posibilitatea celor ce se pocăiesc să recîștige nu numai paradisul din care fusese izgonit Adam, ci cu mult mai mult, înaltul cerurilor, de-a dreapta Fiului Său.

Cea de a doua idee, izvorîată din trîndăvia pe care Sfîntul Simion o combate în repetate rînduri cu alfa vigoare, susținea că n-ar mai fi posibil pentru creștinii de după epoca patristică să trăiască în virtute așa cum trăiseră cîndva contemporanii Mîntuitorului și, mai apoi, Sfinții Părinți: «Mulți nu încetează să spună — și vîintele lor nu ne scapă — : «Dacă am fi trăit în zilele Apostolilor, dacă am fi fost aflați drepti să contemplăm, ca ei, pe Hristos, am fi devenit și noi sfinți», ignorînd că Hristos e același, El care vorbește în lume acum ca și atunci... Dar s-ar putea spune: «Nu e tot una să-l fi văzut atunci pe El, în carne și oase, și să auzi numai azi cuvintele lui, primind numai o învățătură despre El și despre Împărăția Sa». Eu însă vă zic: desigur, nu-i același lucru acum, ca atunci, dar situația de acum, din prezent este mult mai frumoasă și ne conduce mai lesne la o mai mare credință, decît faptul chiar de a-l fi văzut și auzit nemijlocit. Atunci, El era un om care apărea fariseilor, ca un om de nimic, dar acum ni se predică un Dumnezeu adevărat: Atunci El stătea cu vameșii și păcătoșii, mîncînd cu ei; iar acum stă de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, fără să se fi separat de Acesta ... Atunci toți, pînă la ultimul, ziceau cu dispreț despre El: «Nu e acesta fiul Mariei și al teslarului Iosif?, iar acum este adorat ca Fiul al Dumnezeului celui adevărat și Dumnezeu adevărat; și a proslăvit și proslăvește pe cei care i se închină în duh și adevăr ... Atunci, ca un om oarecare, trecea drept coruptibil și muritor ... Nu era ușor să-l recunoști în aceste condiții și să crezi că este Dumnezeu...»<sup>20</sup>.

Alții spuneau: «Dacă am fi trăit în vremea Sfinților Părinți, ne-am fi luptat ca și ei». Acestora Sfîntul Simion le cere «Să asculte, la rîndul lor, că în vremea Părinților noștri ereziiile erau numeroase, falșii hristoși numeroși, numeroși vînzătorii lui Hristos, numeroși și falșii apostoli». «Și, spune-mi, de ce e imposibil (să trăiești virtuos cum au trăit Sfinții Părinți n.n.)? Prin care mijloc deosebit au strălucit sfinții pe pămînt și au devenit făclii între semeni? Dacă ar fi fost imposibil, nici ei n-ar fi reușit niciodată, fiind oameni ca și noi, cu deosebirea poate că voința le era îndreptată spre bine, că aveau zel, răbdare, smerenie și dragoste»<sup>21</sup>.

Sfîntul Simion nu ezită să califice drept erezie învățătura «celor care spun că nu e nimeni, în vremea noastră și în mijlocul nostru, care să poată ține poruncile

18. V, 413—417.

19. V, 448—460.

20. XXXIX, 17—47.

21. XXXIX, 181—187.

evangelice și să-și conformeze viața cu aceea a Sfinților Părinți»<sup>22</sup>. «Cei ce vorbesc astfel închid cerul pe care ni l-a deschis Hristos»<sup>23</sup>.

Pentru a încuraja în practicarea virtuților, Sfântul Simion reamintește ascultătorilor de ajutorul dumnezeiesc în care creștinii trebuie să nădăjduiască, de făgăduințele pe care le-a făcut Mîntuitorul celor ce aleargă către dînsul: «Care sînt deci aceste făgăduințe făcute de însuși Iisus Hristos, Domnul nostru, Fiul lui Dumnezeu? Ascultă și reflectează la ceea ce ne făgăduiește: «În adevăr vă spun, va fi multă bucurie în cer pentru un singur păcătos care se pocăiește». Și încă: «Pe cel ce vine la Mine, nu-l voi izgoni afară». De asemenea: «Cine e însetat, să vină la Mine și să bea». Și: «Cel ce crede în Mine, nu va vedea moartea, niciodată». Și în alt loc: «Apropiați-vă de Mine și Eu mă voi apropia de voi». Și: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi ușura». Iar altundeva: «Cel ce păzește poruncile Mele, acela Mă iubește, și cel care Mă iubește va fi iubit de Tatăl Meu, și Tatăl Meu împreună cu Mine vom veni prin Duhul și vom locui în El». Și: «Dacă voi, oamenii răi, dați copiilor voștri lucruri bune, cu cît mai mult Tatăl vostru ceresc va da Duhul Sfînt celor care i-L cer»<sup>24</sup>.

Astfel, Sfîntul Simion înlătură toate obiecțiile și încercările de justificare ale celor care se leneveau și pregetau în trăirea virtuoză, în săvîrșirea faptelor bune, cerînd tuturor să se străduiască necontenit a împlini poruncile lui Dumnezeu. Și nu una, două, sau numai pe unele, socotind aceasta de ajuns, ci toate poruncile, căci «cine e orb, e orb pentru tot; și cine e surd e surd pentru tot»<sup>25</sup>. «Vedem că cei care navighează pe mare nu li se spune izbăviți pentru că au parcurs atîtea și atîtea mile, ci cînd au atins portul, călcînd pe pămînt»<sup>26</sup>.

Catehezele Sfîntului Simion Noul Teolog dezvăluie pe creștinul și preotul care aleargă fără odihnă către mîntuire și al cărui suflet freamătă ca în alergarea aceasta să nu se afle singur, ci însoțit de semenii săi. El are convingerea că numai astfel se poate ajunge la limanul cel făgăduit și dorit. Calea de străbătut se află aici, pe pămînt; este viața noastră de fiecare zi, iar pașii noștri pe această cale nu sînt altceva decît practicarea virtuților.



22. XXIX, 138—143.

23. XXIX, 159.

24. XIV, 24—40.

25. XVIII, 389.

26. XXVII, 20—23.

## DESPRE PREA SFÎNTA TREIME

*Haghiatriaza sau ipostazierea Prea Sfintei Treimi.* — Unii sînt de părere că termenul Treime nu este potrivit pentru desemnarea Divinității, deoarece Treimea exprimă a treia parte a unui întreg, deci corespondentul ei pentru Divinitate ar reprezenta numai pe Una dintre cele trei Persoane ale Dumnezeirii. Divinitatea, ca întreg, ar fi o Tri-Treime. Aceștia propun înlocuirea lui cu termenul Sfînta Trinitate, în loc de Sfînta Treime.

Este adevărat că termenii doime, treime, pătrime sînt numerale care arată nu-mai fragmentul divizionat al unei unități, iar pentru a arăta o entitate compusă din două, trei, sau patru unități trebuie folosiți ceilalți termeni ai numeralului, și anume dualitate, trinitate etc.

Dar, întrucît la noi românii termenul Treime a dobîndit deja o consacrare istorică și teologică, prin întrebuițarea multiseclară și unanimă și nu mai este pentru nimeni nici o îndoială că el reprezintă Divinitatea formată din cele Trei Persoane Sfinte, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, considerăm că poate fi întrebuițat în lucrările teologice fără a naște nici un prejudiciu.

Considerăm de asemenea că atunci cînd se vorbește despre cele Trei Persoane ale Dumnezeirii este corect ca noi, românii, să întrebuițăm termenul «Prea Sfînta Treime», deoarece spre deosebire de toate celelalte limbi, sîntem singurul popor care posedăm și termenul de «prea sfînt», nu numai pe acela de «sfînt». Grecii, creatorii terminologiei teologice și științifice, nu au decît termenul *Haghia Trias* (*Ἁγία Τριάς*) adică Sfînta Treime, în limba franceză nu se poate spune decît *La Sainte Trinité*, iar în limba germană *Die heilige Dreieinigkei*t. În schimb, noi, cînd voim să arătăm gradul cel mai înalt al sfințeniei, spunem: Prea Sfînta Treime, Prea Sfîntul Duh, Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu, iar în ordine omenească Prea Sfînt și chiar Înalt Prea Sfînt. De aceea, cînd vorbim despre Izvorul a toată sfințenia, și mai ales fiindcă dispunem de acest termen special consacrat Divinității celei în Trei Ipостasuri, este corect și trebuie să devină obligatoriu a se vorbi despre «Prea Sfînta Treime» și nu numai despre «Sfînta Treime».

*Ce înțelegem prin Prea Sfînta Treime?* — Mai întîi se cuvine să reamintim faptul bine cunoscut în teologie, că în cadrul și întîmitatea Prea Sfintei Treimi nu există o ierarhizare a Persoanelor Treimice, în sensul unei gradații de mărime și importanță a uneia sau a doua Persoane față de celelalte. Au fost însă creștini, ca Arie, Macedonie ș.a., și poate mai sînt și astăzi unii care din necunoștință de cauză înclină să creadă că Dumnezeu-Tatăl ar fi mai vechi și mai mare și deci mai important decît Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Sfîntul Duh, deoarece El i-a născut și porces pe aceștia doi. Unul s-a născut din Tatăl și Celălalt porcede din Tatăl, cum zice Sfînta Scriptură și Simbolul Credinței, deci avîndu-și originea sau cauza în Tatăl, rezultă o prioritate, o vechime și o importanță a Tatălui față de Fiul și Duhul Sfînt. Încercînd să facă înțeles pentru rațiunea omului misterul Prea Sfintei Treimi și să explice cu logica omenească unitatea Ființei divine și trinitatea Persoanelor, cei din primele veacuri creștine ziceau că Fiul și Duhul Sfînt sînt numai puteri sau moduri ale Per-

soanei unice a lui Dumnezeu-Tatăl. Pavel de Samosata, episcop al Antiohiei între anii 260—269, om de altfel talentat și erudit, începu să învețe încă din anul 264 că Hristos nu a fost decât un om comun, în care s-a sălășluit însă Logosul, sau rațiunea Tatălui. Un alt învățat din acele vremuri, Sabelie, originar din Libia și stabilit în Roma învăța astfel: Dumnezeu în Sine este o unitate nedistinctă (*μονᾶς*) care se odihnește în Sine. El își iese din Sine, pentru scopurile lumii, într-o treime (*τριας*) de roluri (*πρώοια*): mai întâi ca Tată, apoi ca Fiul și în fine ca Duh Sfânt, și fiecare dintre aceștia, după săvârșirea lucrării sale, se întoarce în sine însuși, spre a redeveni unitatea nedistinctă a Divinității. Când învățătura aceasta ajunse în Pentapole (Cirenaica), a fost combătută și condamnată la anul 257, de Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei, discipol al lui Origen. Însă acesta, combătînd-o, căzu în extrema opusă, în subordinaționism: Fiul, nu numai că nu este aceeași persoană cu Dumnezeu-Tatăl, dar se deosebește de Acesta; cum se deosebește creatura de Creator. Episcopul Dionisie din Roma a convocat la 262 un sinod acolo, și a combătut învățătura lui Sabelie, cit și comparațiile colegului său Dionisie cel Mare din Alexandria. Acesta s-a apărat declarînd că asemănările sale poate nu au fost chiar potrivite, dar el crede, ca și Dionisie din Roma, că Fiul este coetern și consubstanțial cu Tatăl, adică de aceeași Ființă (*ὁμοούσιος τῷ Πατρί*). La 319, Arie, preot erudit și secretarul episcopiei din Alexandria, mergînd pe această linie de a explica taina Prea Sfintei Treimi cu logica omenească, dezvoltă mai departe această teorie subordinaționistă, susținînd că Fiul este mult mai mic decât Tatăl. A fost un timp, zicea el, cînd Fiul n-a existat. Tatăl a creat pe Fiul din nimic, nu din Ființa Sa. Totuși, fiind cea dintîi creatură a Tatălui, este așa de aproape de Tatăl, încît poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși nu e Dumnezeu adevărat. El este numai un Dumnezeu prin participarea la împărăția lui Dumnezeu, deci totuși se cade a fi adorat ca Dumnezeu. Semiarianul Macedonie, ridicat de semiarieni la 341 în scaunul de episcop al Constantinopolului, a început să învețe că Duhul Sfînt e mai mic decât Tatăl și Fiul. Duhul Sfînt este numai o Creatură a Fiului și un servitor al Tatălui și al Fiului. El a fost susținut în această învățătură greșită de către diaconul său, Maratoniu, ajuns în urmă episcop în Nicomidia.

Aceste învățături greșite sau erezii au fost hotărîl combătute de Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325 și de Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381.

Noi le-am expus aici succint, spre a se vedea cît de greu s-a cristalizat învățătura creștină despre Prea Sfînta Treime, tocmai din dificultatea înțelegerii ei. Au fost preoți erudiți și episcopi (patriarhi) de mare prestigiu, ai Constantinopolului, Alexandriei și Antiohiei care s-au rătăcit grav în silința lor de a explica acest mister și pînă astăzi în Apus se susține oficial că Duhul Sfînt purcede «și de la Fiul» (Filioque). Continuarea de a se mai mănturisi și astăzi că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, este o dovadă despre faptul cît de puțin a fost aprofundat misterul Sfintei Treimi, căci numai așa se explică confundarea purcederii, care este actul specific de origine al Sfîntului Duh, cu trimiterea Lui, care este un act de manifestare comun și Tatălui și Fiului.

Pentru aceasta am considerat necesar să abordăm într-un mod cît mai cuprinzător modul originii ipostasurilor Prea Sfintei Treimi în cadrul sau sinul Divinității Unice.

Toată greutatea și greșelile care s-au produs în eforturile oamenilor de-a sonda misterul Prea Sfintei Treimi, au provenit de acolo, că omul, fiind mărginit, căutând să cuprindă și să înțeleagă tainele Dumnezeirii celei nemărginite, a silit Nemărginirea să intre în categoriile limitate ale gândirii sale, cum sînt categoriile de cauză, timp, spațiu ș.a., neținînd seama de datele Revelației care de cele mai multe ori depășeau cadrul logicii clasice. Sfinții Părinți care în eforturile lor de teologhisire au reușit să se ridice de la principiile logicii clasice aristoteliene la metodele unei gândiri dogmatice, dialectice, care au izbutit să deosebească în Divinitate noțiunile de Ființă și Persoană, dar mai ales au fost totdeauna conștienți de faptul că Divinitatea care a creat toate stă deasupra categoriilor de timp, spațiu, cauză etc., numai aceștia au fost feriți de pericolul alunecării în erezie și au izbutit să contribuie în mod pozitiv la stabilirea corectă a dogmelor de credință creștină enunțate numai parțial sau fragmentar în Revelație.

Despre cele trei Persoane trebuie să spunem de la început că noi, oamenii, n-am fi ajuns niciodată, cu puterile noastre omenești, să ne dăm seama de existența lor, dacă Bunul Dumnezeu n-ar fi binevoit să ni-l descopere.

Dar Revelația divină a Vechiului și a Noului Testament, ai cărei scop a fost nu expunerea tuturor tainelor Divinității, ci a tuturor învățăturilor necesare pentru mîntuirea omului, ne spune despre actele originare ale Persoanelor Treimice doar atât : că «Fiul s-a născut din Tatăl» și că «Duhul Sfînt purcede din Tatăl».

Cînd s-a produs această «Naștere» și această «Purcedere», cum s-au produs și ce sînt ele în sine, aceasta nu se mai spune.

Teologul român Pr. Prof. P. Rezuș, spune despre acest act : «Dumnezeirea principală paternală (esențială, ființială) activează în sinul Ei și asupra Sa, personalizîndu-se distinct treiipostatic (τρισυποστατικός) prin naștere (ὄντις, filiatio) și purcedere (ἐκπόρευσις, processio), atribuind imensitatea comună unui propriu personal imens. Divinitatea se personalizează în Trinitate unitar colaboratoare ... Divinitatea a actual, fără boldul unui scop din afară, din etern asupra Sa, personalizîndu-se»<sup>1</sup>.

Arie și alți rătăciți au susținut că a fost un timp cînd nu a existat decît Dumnezeu-Tatăl. Acesta, la un moment dat, a născut din Sine, pe Fiul și după trecerea altor vremi, a purces pe Duhul Sfînt. Deci, ziceau ei, în Sfînta Treime există o ierarhie : Dumnezeu-Tatăl e cel mai vechi și mai mare. Fiul este un Dumnezeu mai recent și mai mic decît Tatăl, ca Unul ce s-a născut ulterior din Tatăl. Iar Duhul Sfînt se găsește pe o treaptă inferioară. Ei au lansat teoriile subordinaționiste, condamnate de Biserica primară. Însă există și gînditori teologi moderni, la care mai apare ideea existenței unei Divinități Primordiale netreimzitate, care s-a treimzitat abia mai tîrziu.

Dar oricine gîndește temeinic își poate da ușor seama că Persoanele divine există dinainte de timp, în afara timpului și a spațiului.

Eternitatea are o singură caracteristică : ea constă numai din prezent. Dumnezeu a zis despre Sine : «Eu sînt Alfa și Omega, Începutul și Sfîrșitul» (Apoc. I, 8). Dumnezeu fiind etern și omniprezent, înaintea Lui totul este prezent. Pentru El nu există trecut și viitor. Acestea există numai pentru creaturi.

1. Pr. Dr. P. Rezuș, *Despre Duhul Sfînt, sinteză pneumatologică*, Sibiu, 1941, p. 59—60.

Oamenii L-au numit pe Dumnezeu prin mijlocirea unor numeroase atribute. Dar Dumnezeu, când s-a numit odată pe Sine, a zis : «Eu sînt Cel ce sînt» («Dumnezeu a zis lui Moise : «Eu sînt Cel ce sînt». Și a adăugat : «Vei răspunde fiilor lui Israel : «Cel ce se numește pe Sine : «Eu sînt», m-a trimis la voi». Ieșire, III, 14). Rezultă deci că, dincolo de atributele date de oameni lui Dumnezeu, se cuvine ca atunci când vorbim de El, noi să dăm lui Dumnezeu cu prioritate numele pe care și L-a dat El Însuși. De aceea considerăm că atributul esențial al lui Dumnezeu e acesta : «Cel ce este». Cu alte cuvinte : Prezentul. Și într-adevăr, Dumnezeu este prezent prelutindenea, nespațial și netemporal, iar în fața Lui toate sînt prezente temporal și spațial.

Un paradox al naturii umane este și acesta, că noi nu putem concepe nimic în afara acestei categorii a timpului cosmic, pe care fără să vrem în virtutea determinismului nostru existențial, o aplicăm tuturor conceptelor, chiar și celor divine, în cazul cărora, am văzut, lucrurile se prezintă în altă ipostază. De aceea cînd medităm sau vorbim, cînd filozofăm sau teologhim despre Dumnezeu și lucrurile divine, mereu aplicăm categoria timpului material și acestora, deși ele s-au desfășurat dincolo de timp și spațiu, în afară și înaintea lor.

Teza este deci aceasta : înainte de creație n-a existat decît Divinitatea atemporală, eternă, Dumnezeu a creat lumea, creînd totodată mai întîi lumea spiritelor («cerul»), lumea îngerilor. În cadrul acelei lumi supratemporale, s-a petrecut evenimentul căderii unei părți a îngerilor. După aceea a creat Dumnezeu și lumea materială; cosmosul («pămîntul», din Facere I, 1).

Or, cînd a avut loc căderea îngerilor, Dumnezeu Fiul exista, căci Mîntuitorul spune despre Sine : «Am văzut pe Satana căzînd din cer ca un fulger» (Luca X, 18). Dar exista și Duhul Sfînt, căci la facerea lumii materiale, a cosmosului, «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Geneză I, 2).

Intrebarea care se naște este aceasta : a existat vreodată Divinitate primară, primordială, unică, care s-a treimizat ulterior, sau Dumnezeirea a existat de la început, dintotdeauna, ca divinitate treimică, ca Sfîntă Treime ?

A admite că a existat un Dumnezeu unic, primordial, înseamnă a comite ineptia de-a aplica noțiunea timpului nostru cosmic, material, creat, Divinității eterne, antecosmice, imateriale, necreate, deci a cădea în erezia lui Arie și a tuturor antitrinitarienilor.

Se cuvine să recunoaștem că este foarte greu a gîndi și a vorbi despre Prea Sfînta Treime deoarece este foarte greu a gîndi și a exprima în termeni omenești ceea ce depășește total finitul omenesc și cosmicul. De pildă, nu se poate vorbi despre «apariția» Prea Sfintei Treimi, adică a unui moment cînd s-ar fi produs deosebirea Divinității unice, primordiale, în trei persoane divine, deoarece Prea Sfînta Treime nu s-a format cîndva, ci exista din veci ca Treime Prea Sfîntă. Ea exista din eternitate în modul acesta treimic al unui singur Dumnezeu în trei persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Iar această Trinitate Sfîntă a existat în felul următor : O persoană a Prea Sfintei Treimi ca Dumnezeu-Tatăl există din veci fără nici un act de originare. A doua Persoană a Sfintei Treimi spre a se vădi ca persoană aparte, există prin așa-numita «naștere». Acesta e Dumnezeu-Fiul. Iar a treia persoană a Prea Sfintei Treimi spre a se arăta ca persoană aparte, există prin alt mod de originare care se numește «purcedere».

Fiul s-a născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, adică din eternitate. Acest mod de origine al Fiului îl numim «naștere».

A treia Persoană a Prea Sfintei Treimi a purces, purcede și va purcede pururea din Tatăl, devenind Duhul Sfint.

Aici se poate observa marea deosebire dintre naștere și purcedere. «Nașterea este actul prin care apare din ființa celui care naște cel ce se naște asemenea cu el după ființă»<sup>2</sup>. Sfinții Părinți au declarat că nu putem cunoaște care este deosebirea între naștere și purcedere, Purcederea este tot atât de integral realizată, de deplină și desăvârșită, ca și Nașterea Fiului. Însă există un mod aparte, specific, de originare al Prea Sfintului Duh.

Mai există în misterul Sfintei Treimi încă un punct delicat și cu totul greu de înțeles. Este vorba de problema cauzalității. Este Dumnezeu-Tatăl cauză a Fiului și cauză a Duhului Sfint, dacă atât unul cit și celălalt «s-a născut» și «purcede» din Tatăl? S-ar părea că da. Unii Sfinți Părinți vorbesc clar despre Tatăl drept cauză, singura cauză, unicul principiu și izvor în Dumnezeu.

Sfintul Maxim Mărturisitorul afirmă clar că Tatăl este singura cauză (αἰτία) a Fiului și a Sfintului Duh, unicul izvor și principiu în Dumnezeu<sup>3</sup>.

Sfintul Ioan Damaschinul spune direct că numai Tatăl este cauza Fiului și a Sfintului Duh. Vorbind despre purcedere zice: «Sfintul Duh purcede de la Tatăl (ἐκ τοῦ Πατρὸς) ca din principiu (ἀρχή), cauza (αἰτία) și izvorul (πηγή) Divinității»<sup>4</sup>. Același Sfint Ioan Damaschinul spune: «Sfintul Duh nu purcede de la Fiul (ἐκ τοῦ Υἱοῦ), deoarece în Divinitate există numai un principiu (αἰτία), o cauză (ἀρχή) prin care s-a produs (a luat naștere) tot ce este în Divinitate»<sup>5</sup>.

Teologii noștri comentând aceste pasaje conclud: «Sfinții Părinți nu cunosc decât un principiu (ἀρχή), un izvor (πηγή) și o cauză (αἰτία) a Fiului și a Sfintului Duh, care este Tatăl»<sup>6</sup>. Dar se cuvine să adăugăm: Tatăl e numit început, izvor, cauză numai întrucât Tatăl n-are nici o cauză, n-a mai izvorât din nici un alt principiu, ci Dumnezeu-Tatăl prin neprovenirea Lui, rămânând astfel principiu neprincipiat, început și cauză a Fiului (naștere) și a Duhului Sfint (purcedere).

Drept aceea Sfinții Părinți de la Niceea și Constantinopol când au precizat și formulat credința noastră despre Fiul și Duhul Sfint, au definitivat-o astfel: «Fiul s-a născut din Tatăl» («Carele din Tatăl s-a născut...»), iar «Duhul Sfint purcede din Tatăl» («Carele din Tatăl purcede»).

Rezultă deci că în misterul divin fiecare din cele trei persoane divine s-a ipostaziat pe sine, ca Dumnezeu adevărat ce este din Tatăl.

Sfinții Părinți spun că Fiul s-a născut «din Tatăl», iar nu din Sine, și Duhul Sfint purcede «din Tatăl», iar nu din Sine. Tatăl apare deci și este în Divinitate principiu, izvor și cauză, și anume singurul principiu, izvor și cauză din Divinitate.

Noțiunea de cauză nu trebuie niciodată să ne deruteze. Categoria de cauză ține exclusiv de «creațiune». E de ordinul cosmosului, al națiunii create. Tot ce există în cosmos e subordonat și pătruns de categoria cauzei, a cauzalității, tocmai fiindcă este cauzat, creat. Dar ea încetează în pragul Divinității, acolo unde încetează creațiunea, timpul, spațiul, mișcarea. În Divinitate nu mai există cauză și cauzalitate în

2. Pr. Magistrand Mircea Nișcoveanu, *Hristologia Sfintului Ioan Damaschinul*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 328.

3. Cf. *Epistula ad Dominum Marinum Cypri presbyterum*, în P. G., XC, 136.

4. *De recta sententia* nr. 1, *Contra Manich.*, nr. 4.

5. *De fide orthodoxia*, I, 8.

6. Pr. Prof. Mircea Chialda, *Invățătura despre «Filioque» în Biserica Veche-Catolică*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3, p. 358.

înțelesul cosmic al acestora pentru că acolo nu mai există creațiune. Dumnezeu este necreat și necauzal. El crează pe alții și este cauză altora, dar nu Sieși. Dumnezeu nu s-a cauzat și nu s-a creat nici pe Sine, nici pe Fiul și nici pe Duhul Sfânt, în sensul în care cauzează, ci există din eternitate ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Pentru a arăta că Dumnezeu este veșnic și deasupra tuturor, noi obișnuim să spunem că își este cauză Sieși. Dar este numai un fel omenesc de a vorbi. În cadrul și Ființa Divinității categoria de cauză nu-și are sens și loc.

Dar în cuprinsul lui Dumnezeu persoanele nu apar printr-o astfel de cauzalitate nici o despărțire și nici o individualizare, întrucât persoanele divine sînt deosebite din veci. Noi vorbim numai impropriu de naștere și purcedere deoarece nu avem alt termen prin care să facem înțeleasă originea lor în Tatăl ca principiu.

În misterul Sfintei Treimi Dumnezeu-Tatăl nu e originat, dar are caracter de persoană ca Tată tocmai prin această neoriginare. Despre Sine a zis numai «Eu sînt Cel ce sînt» (Ieșire III, 14). Dumnezeu-Fiul a primit existența printr-un act care a fost numit «naștere», și care nu are desigur nici o contingentă cu nașterile omenești. Fiul așadar, spre deosebire de neoriginarea Tatălui, s-a desprins din Tatăl, «s-a născut din [Tatăl]», s-a mișcat ca să se arate ca Fiu, ipostaziindu-se. Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la această ipostaziere a Fiului, zice către Romani: «Și voi ați primit Duhul infierii, prin care strigăm «Avva! Părinte!»» (Romani VIII, 15). Fiul se manifestă ca ipostas, strigînd «Ava-Părinte», de aceea se și numește Logos, sau Cuvînt, Duhul Sfânt este tot printr-o originare, deosebită de a Fiului.

Tatăl, persoana divină, care nu are o originare poate fi socotit cauză a nașterii Fiului, și cauză a purcederii Duhului Sfânt, Tatăl n-a fost originat, Fiul s-a născut, iar Duhul Sfânt a purces. Deci, în raport cu nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt, starea de originare a Tatălui poate fi numită, cum au făcut-o unii Sfinți Părinți: principiu, izvor și cauză a Acestora.

Dar să luăm bine seama: nu este vorba aici de naștere și purcedere ca moduri de apariție a unor persoane divine ulterioare dintr-o Divinitate unică primordială—Tatăl. Denumirea de Fiu și termenul de naștere sînt acelea care, prin asemănare cu starea omenească, au făcut pe unii teologi trinitarieni să alunece pe panta unor generalizări greșite, aplicîndu-le, printr-o logică simplistă, stărilor divine. Însă am văzut că nu este vorba aici de o naștere a unui Fiu inexistent, dintr-un Tată preexistent, ambii coetern existenți împreună și cu Prea Sfîntul Duh.

Persoanele Divine au următoarele două însușiri fundamentale: *siniparxia* (συνπαρξια) adică împreună-existența și *sinergia* (συνεργια) adică împreună-lucrarea.

*Siniparxia* ține de unitatea de ființă a persoanelor divine și se manifestă în unitatea desăvîrșită a persoanelor divine. «Trei sînt cari mărturisesc în cer: «Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt, și acești trei Una sînt» (I Ioan V, 7). «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan X, 30). «Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl» (Ioan X, 38). Facerea vorbește de «Duhul lui Dumnezeu» (Facere I, 2), iar în Noul Testament se vorbește despre «Duhul Tatălui» (Matei X, 20), «Duhul Fiului» (Galat. IV, 6), «Duhul lui Iisus» (Fapte XVI, 7), «Duhul lui Hristos» (I Petru I, 11). Neoriginarea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfînt, fiind caracteristicile ipostasurilor divine nu au împărțit Ființa divină.

Neprincipierea, nașterea și purcederea nu sînt lucrări ale persoanelor divine, făcute în afara lor, ci numai acte de relație interioară între persoanele Sfintei Treimi.

Sinergia ține de manifestările exterioare ale persoanelor divine și se exprimă prin împreună-participarea celorlalte la lucrările uneia din Ele. Deci, în oricare din lucrările dumnezeiești asupra lumii sau asupra oamenilor sau pentru oameni, descoperim participarea la aceste lucrări a tuturor persoanelor divine, sau măcar prezența și a celorlalte persoane în lucrarea pe care uneori o execută o singură persoană divină cu activitatea specifică Ei. Din punctul acesta de vedere deosebim două feluri de lucrări dumnezeiești: 1. Lucrări comune pe care le fac fiecare din persoanele divine sau toate împreună, cum sînt creația, revelația, mîntuirea, și 2. Lucrări specifice uneia din persoanele divine, cum sînt pronia pentru Tatăl, întruparea pentru Fiul și plinirile pentru Duhul Sfînt. Însă în toate aceste lucrări, fie comune, fie individuale, activează toate trei persoanele divine, în cele comune văzute, iar în cele speciale nevăzute.

Din cele expuse succint mai sus rezultă că există o deosebire fundamentală între neprincipiere, naștere și purcedere, și toate celelalte lucrări divine. Cele dintîi țin de siniparxie, iar lucrările țin de sinergie, între ele neputîndu-se face nici un fel de comparație sau asociere. Nașterea Fiului din Tatăl ține de siniparxie, iar nașterea Fiului din Prea Curata Fecioară Maria, ține de sinergie. Purcederea Duhului Sfînt din Tatăl ține de siniparxie, iar trimiterea Duhului Sfînt în lume și odihnirea Lui în Fiul ține de sinergie.

Nămăi confundarea de către unii dintre creștinii apuseni a acestor domenii diferite, siniparxia cu sinergia, a putut face să apară acea ineptie teologică ce se numește «Filioque», anume afirmația că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl «și de la Fiul».

Purcederea este acel mare mister al Prea Sfintei Treimi, acel act prin care Duhul Sfînt s-a vădit ca persoană distinctă în unitatea ființială a Prea Sfintei Treimi. Purcederea s-a săvîrșit de Duhul Sfînt însuși și de Dumnezeu-Tatăl Care a participat la act ca principiu. Fiul, Care în virtutea împreună-existenței în Sfînta Treime (în virtutea siniparxiei) asista la această taină triemică, este Cel care ne-a revelat-o cînd ne-a profețit venirea în lume a acesă taină triemică, este Cel care ne-a revelat-o cînd ne-a profețit venirea în lume a acesă taină triemică, mai precis trimiterea Mîngîietorului în lume, de la Tatăl, de către Fiul. Aautunci ne-a descoperit că Mîngîietorul este «Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 26). Fiul n-a avut nici un rol în acest act tainic al purcederii. Dar deoarece Fiul, Mîntuitorul, a vorbit deodată alt despre lucrarea Lui de trimitere în lume a Duhului Sfînt, cît și despre actul existențial, ființial, al Purcederii, unii apuseni care alunecaseră pe panta ruperii din comunitatea de dragoste și gîndire a Bisericii primare au extins, au extrapolat trimiterea Duhului Sfînt de către Fiul, la purcederea Duhului Sfînt și de la Fiul. Un astfel de amestec și confuzie de slări și lucrări nu putea să o facă decît o gîndire dezaxată.

Poate fi apropiată sau confundată trimiterea cu purcederea? Evident, nu. Purcederea ține de viața internă a lui Dumnezeu, trimiterea de lucrările divine. Purcederea este actul de ipostaziere al Prea Sfîntului Duh. Trimiterea este lucrarea Fiului de trimitere a Duhului Sfînt în lume, iar, ca orice lucrare divină, trimiterea Duhului Sfînt în lume nu este exclusivă Fiului. Duhul Sfînt a fost trimis în lume și de către Tatăl (Fapte V, 32), și de către Fiul (Ioan XV, 26, XVI, 7). Și El singur a venit în lume, adică s-a trimis pe Sine (cînd a vorbit prin prooroci, cînd a asistat zămislirea Fiului, la botez ș.a.). Ba mai mult, Duhul Sfînt a trimis chiar El pe Hristos, pe Fiul în lume, după cum mărturisește însuși Fiul: «Duhul Domnului... M-a trimis să tîmăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc eliberarea...» (Luca IV, 18).

Iată câteva aspecte ale lucrării divine de trimitere a Fiului de către Tatăl și Duhul, a Duhului Sfânt de către Tatăl și Fiul. Mai pot fi atunci confundate și asimilate aceste trimiteri (lucrări divine) cu purcederea (mod de ipostaziere propriu Duhului Sfânt)? Desigur, nu. În trimiteri vedem o bogată încrucișare a lucrărilor divine. Actele de siniparxie din unitatea de ființă a persoanelor divine, cu toată strinsa lor unitate, sînt totuși acte de strîcătă specificitate personală.

Atunci, cum a venit teologia apuseană să insinueze că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul? Dacă se spune aceasta, atunci s-ar putea spune și că Fiul s-a născut din Tatăl și din Duhul Sfânt, ba chiar s-ar putea merge mai departe spunîndu-se că Tatăl s-a născut din Fiul și din Duhul Sfânt, și că Tatăl purcede de la Fiul și de la Sfîntul Duh.

Dar una sînt lucrările divine în lume și alta sînt modurile de a fi și de a se arăta ale Ființei divine.

Între relațiile interne treimice și lucrările divine nu trebuie să se facă nici un fel de confuzie. Neprincipierea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Sfîntului Duh, nu a fost o lucrare divină, ci modurile ipostatice ale persoanelor divine treimice.

Persoanele divine există din eternitate, de dincolo de orice început. De aceea strigăm și noi împreună cu smeritul și anonimul cîntăreț de la utrenia Nașterii Născătoarei de Dumnezeu: «Pre Trei fără de început mărim. Trei Sfințiri laudăm. Pre Trei împreună veșnici întru o Ființă propovăduim. Căci Unul în Tatăl și în Fiul și în Duhul se mărește Dumnezeu» (Slava de la peasna 1). «Mărimu-Te pre Tine Treime, Ceea ce ești fără început, nemăsurată în Ființă, ca Heruvimii strigînd cu limba cea de taină: Sfînt, Sfînt, Sfînt, ești și rămii, Unul Dumnezeu pururea veșnic» (Slava de la peasna a IV).



## PREDICILE LUI ANTIM IVIREANUL — CONTRIBUȚII UNIFICATOARE ALE LIMBII ROMÂNE LITERARE

Desăvîrșirea procesului de folosire a limbii române ca limbă de cult în Biserica Ortodoxă Română începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea s-a petrecut într-o epocă de efervescență culturală, la care iluștri ierarhi ai Bisericii alături de modești slujitori au contribuit multilateral. Cărțile de cult, folosite la oficierea slujbelor, cum ar fi *Evangheliarul*, *Apostolul*, *Liturghierul*, *Psaltirea*, *Ceaslovul* și altele fuseseră traduse (și tipărite) la intervale scurte de timp și circulau de mai bine un secol. Este cunoscut faptul că *Apostolul*, *Evangheliarul*, *Cazania* se citeau în secolul al XVII-lea în limba română chiar în timpul oficierei liturghiei în limba slavonă sau greacă. La acestea se adăuga *Molitvenicul*, întii cel tradus de Dosoftei și tipărit la 1681 și apoi cel al lui Antim din 1703 care indică în mod decisiv că limba română se folosea pe lângă slujbele oficiale în Biserică și la acele trebuințe pentru casa credinciosului, în toate împrejurările vieții. Prin marea difuzare și folosință permanentă a culegerii de rugăciuni din *Molitvenic* — despre care numeroase opinii concordă în a-i acorda rolul de propagator principal al limbii poporului în biserica română — cuvîntul lui Dumnezeu ajungea să fie auzit în limba română, nu numai de credincioșii care participau la oficierea slujbelor, ci constituia un mod de comunicare a credinciosului și de înțelegere a tuturor rugăciunilor. Un alt aspect de transmitere a învățăturilor bisericii este și acela al *explicării* cuvîntului lui Dumnezeu prin *Cazanii* și *Predici*. Literatura omiletică românească a cunoscut încă în secolul al XVII-lea o expresie desăvîrșită a realizării sale. Creația Mitropolitului Varlaam s-a răspîndit în toate provinciile românești și a cunoscut cel mai larg contact cu masele de credincioși atît prin forma tipărită cît și prin copierea în manuscris. Ea a servit, de altfel, și drept text de bază pentru numeroase reeditări ulterioare. Prin lectura ei la fiecare slujbă *Cazania* a îndeplinit dublu rol: cel teologic și cel de propagandă pentru limba națională în biserică. În plus, ea putea fi citită și de credincioși la casele lor, drept lectură moralizatoare, sfătuitoare, de înțelepciune.

În Muntenia, Mitropolitul Antim vine cu un nou mijloc în sprijinul acestei acțiuni, care este cuvîntul, așa după cum propovăduia și Apostolul Pavel. Înzestrat cu un deosebit dar de cuvîntător Mitropolitul Antim a rostit de-a lungul activității sale, la slujbele obișnuite sau cu prilejul unor ceremonii speciale, predici de o nuanțată explicare a evangheliei zilei și cu o bogăție de sfaturi duhovnicești.

Cele 28 de predici cunoscute ca fiind creația Mitropolitului Antim s-au păstrat pînă astăzi, dar au fost descoperite și identificate, deocamdată, un număr mic de copii, încît se consideră de către unii editori ai operei sale că predicile ar fi fost «puțin cunoscute». Această afirmație conduce spre ipoteza că predica Mitropolitului Antim ar fi avut acces numai la ascultătorii direcți ai expunerii sale orale (deci numai la acel număr mai mult sau mai puțin numeros de credincioși aflători în biserică pe cînd el cuvînta). În această perspectivă, manuscrisele analizate în edițiile critice, șase la număr, ar reprezenta martori, fără ecou, ai creației Mitropolitului Antim.

Cînd, în secolul al XIX-lea manuscrisele Predicilor lui Antim au fost descoperite și publicate de episcopul Melchisedec și I. Bianu (în 1886), C. Erbiceanu (1888) și I. Cornoș (1895), ele au devenit modele pentru slujitorii Bisericii și au constituit un imbold pentru predica românească din secolele XIX—XX. Această a doua viață a predicilor lui Antim, începută de la tipărirea lor se împlinește prin ediția critică îngrijită de Gabriel Ștrempel (Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Minerva, 1972). Dar și în perspectiva studiului introductiv la această ediție problema răspîndirii predicii lui Antim apărea insuficient conturată. Autorul crede că «operă a unui mitropolit scos din scaun ... aceasta nu putea fi îmbrățișată cu prea mare căldură de slujitorii altarelor». (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. XLIV). Considerăm că se impune o reanalizare a soartei predicilor lui Antim din punct de vedere al accesului lor la generații succesive de ascultători, deoarece există probe evidente că manuscrisele cunoscute au fost copiate la mînăstirile Căldărușani și Antim, ca și de arhimandritul Grigorie Deleanu «în Sfînta Mitropolie a Bucureștilor», în scopul de a fi folosite.

Lumini noi pentru cunoașterea circulației predicilor lui Antim aduce manuscrisul inedit al Predicilor care se află în păstrarea noastră. Revista «Manuscriptum», IV, nr. 2 (11) din 1973, editată de către Muzeul literaturii române, a publicat articolul nostru *Un manuscris din 1814 al Predicilor lui Antim Ivireanul*. Prin aceasta revista a semnalat cercurilor științifice largi un manuscris inedit relevînd însemnătatea lui nu numai pentru predica religioasă la români ci și pentru contribuția operei Mitropolitului Antim la unificarea limbii române literare.

Venim pentru cititorii revistei «Biserica Ortodoxă Română» să amplificăm prezentarea manuscrisului din 1814 și să-l încadrăm în considerații despre funcționalitatea manuscrisului copiat în Moldova și despre valoarea lui în atestarea circulației Predicii Mitropolitului Antim.

**Localizarea.** — Așa după cum am argumentat pe larg în articolul nostru din revista «Manuscriptum», locul de copiere a manuscrisului este Moldova. Manuscrisul a fost scris în 1814, deoarece acest an este indicat în locul în care în ediție apare notat anul 1710 (f. 84, rîndul 30), pe baza căruia a fost datat cel mai vechi manuscris cunoscut.

Manuscrisul de bază de pe care s-a făcut copierea manuscrisului din 1814, presupunem că a fost dus din Țara Românească în Moldova de Mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni, în calitatea sa de exarh în Principate începînd cu anul 1808. Mitropolitul Gavriil a murit în 1821, deci copierea pare să se fi făcut la recomandarea lui. Manuscrisul ne-a fost donat, în 1936, de rectorul Seminarului teologic, preot Constantin Popovici.

**Descrierea manuscrisului.** — În mărime de 22 × 16 cm manuscrisul are lipsă primele două foi, textul începe de la f. 3 și se termină cu f. 307, neavînd sfîrșit. Legătura este recentă. Scris pe hîrtie groasă albastră-verzuie, este numerotat cu litere-cifre chirilice în roșu. Scrisul unei mîini, îngrijit, avînd pe pagină 19 sau 20 rînduri. Literele începătoare, titlurile, colontitlurile, marginalele și unele fragmente de texte sînt scrise cu cerneală roșie. Toate finalurile se sfîrșesc în rînduri descrescendo, după care urmează pseudomonograma Mitropolitului Antim.

Prototipul de pe care a fost copiat manuscrisul din 1814, la un secol după moartea autorului *Predicilor*, presupunem că a avut la bază un manuscris apropiat de manuscrisul 3440 păstrat la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, copiat în 1722—1725 de Efrem grămătic din București, considerat de editorul G. Ștrempel, manuscrisul A.

Comparația textelor arată deosebirile neînsemnate față de manuscrisul luat de către editor drept manuscrisul de bază, A. În unele locuri manuscrisul copiat în 1814 merge și după manuscrisul considerat de editor drept manuscrisul B (Manuscrisul nr. 524 de la Biblioteca Academiei Române, copiat de arhimandritul Grigorie Deleanu în 1781).

*Comparația manuscriselor.* — Semnalăm câteva dintre micile diferențe care există totuși față de textul ediției. Aceste diferențe reprezintă compliniri de cuvinte, introducerea unor precizări, corectări de exprimare, care demonstrează că copistul din 1814 a avut ca prototip un manuscris valoros, foarte apropiat de manuscrisul autograf.

Prezentăm acum în paralel diferențele dintre manuscrisul din 1814 și textul ediției :

1. COMPLETĂRI pe care manuscrisul din 1814 le aduce textului *tuturor* celorlalte manuscrise :

a) În manuscrisul din 1814 apar cu regularitate marginalii, întotdeauna scrise cu roșu, în care se fac trimiteri la scrierile din care s-a folosit citatul de la rindul respectiv, astfel :

<i>În ediție</i>		<i>În manuscrisul din 1814</i>	
f. 101 r. 11—13 lipsă f. 148		r. 10—11 ad. marg. Psalm 93 stih 1	
f. 112 v r. 9—10 lipsă f. 167		r. 2—4 " " Psalm 103 stih 5	
f. 113 r. 18 lipsă f. 168 v		r. 6 " " Psalm 103 stih 24	
f. 114 r. 24—25 lipsă f. 168 v		r. 16—17 " " Starea 3 stih 176	
f. 114 v r. 7—8 lipsă f. 169		r. 17—18 " " Starea 2 stih 105	
f. 114 v r. 33—34 lipsă f. 170		r. 12—13 " " Psalm 24 stih 7	
		și altele	

În predica de la f. 124 v—134 v din manuscrisul de la 1814 apar 18 numerotări de paragrafe în roșu.

b) Completări de cuvinte :

<i>În ediție</i>	<i>În manuscrisul din 1814</i>
f. 101 v r. 5 lipsă f. 149 r. 9—10	cu alt feliu de haine se îmbracă cînd merg
f. 117 v r. 17 lipsă f. 175 r. 17	la războaie. Amin.

2. INTRODUCEREA UNOR PRECIZĂRI :

<i>În ediție</i>	<i>În manuscrisul din 1814</i>
f. 101 r.10 ad. marginal Psalm 75	f.148 v r. 7 Psalm 75 stih 9

3. CORECTĂRI de exprimare care se găsesc numai în manuscrisul din 1814 :

<i>În ediție</i>	<i>În manuscrisul din 1814</i>
f. 142 r. 1 — Psalm 3	f. 214 v r. 6 ad. marg. Psalm 13 stih 3
mss. C. citat în subsol Psalm 52	
mss. B. citat în subsol Psalm 30	
f. 109 r. 16 doftorii iscusiiți	f. 160 v r. 13 doftorii iscusite
f. 133 r. 25 să șăzu	f. 200 r. 14 și șăzu
f. 101 r. 3 iubite	f. 149 r. 7 și iubite
f. 108 v r. 10 blagostivul	f. 160 v r. 4 blagocistivul

Există și diferențe ale copistului :

<i>În ediție</i>	<i>În manuscrisul din 1814</i>
f. 108 r. 9 cine va putea să povestească smerenia	f. 159 r. 2 cine va putea să socotească și să spue smereniia

În câteva cazuri textul manuscrisului din 1814 prezintă identități numai cu manuscrisul B (citată în ediție la subsol):

a) Textul identic numai în manuscrisul B și în manuscrisul din 1814:

*În ediție*

f. 118 v r. 8 subsol

f. 69 v r. 25 subsol

*În manuscrisul din 1814*

f. 176 r. 4 — jidovii dintr-alte neamuri,  
cum că sînt oamenii

f. 99 r. 2 — Filipeni cap 3 stih 20

b) textul se găsește numai în manuscrisul B și în manuscrisul din 1814 dar el nu este identic:

*În ediție*

f. 103 r 2—3 subsol Luca 1

f. 103 r. 5 subsol Isaia 61

*În manuscrisul din 1814*

f. 151 v r. 11 Luca cap 1

f. 152 r. 2 Isaia cap 61

În manuscrisul din 1814 la f. 118 r. 6—7 există textul, scris cu roșu: «cu slavă și cu cinste l-ai încununat pre Dînsul» (care lipsește în manuscrisul A și în celelalte) iar în manuscrisul B apare un text grecesc, tradus de editor: «chemarea nu de la oameni luînd» (în ediție f. 76 r. 4 subsol).

Gruparea predicilor este foarte asemănătoare cu cea din manuscrisul A al ediției, cu deosebirea că predicile ocazionale la pocăință, parastas și înmormîntare sînt grupate la sfîrșitul manuscrisului copiei.

Redăm în paralel succesiunea titlurilor:

*În ediție*

f. 1 Aceasta o am zis cînd m-am făcut Mitropolit.

f. 3. rîndul 21: vrut să răsără lumina dumnezeirii lui în toată lumea.

f. 8—14 Luna lui avgust, 6. Cazanie la Preobrajenia Domnului.

f. 14v—20 Cazanie la Adormirea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu.

f. 20 v—26 La Dumineca Vameșului cuvînt de învățătură.

f. 26 v—30 v Cuvînt de învățătură la stretenia Domnului nostru Iisus Hristos.

f. 31—36 v Cuvînt de învățătură la Dumineca lăsatului de brînză.

f. 37—42 Cazanie la Vovedenie Bogorodițe, noiembrie 21.

f. 42 v—51 v Luna lui dechemvrie, 6. Cazanie la Sfîntul Nicolae.

f. 51 v—58 Luna lui iunie, 29 de zile. Cazanie la sfinții Apostoli Petru și Pavel.

f. 58 v—66 v Cuvînt de învățătură la Bogoiavlenie.

*În manuscrisul din 1814*

«Aceasta o am zis cînd m-am făcut Mitropolit»

f. 3—9 v inc.: vrut să răsără lumina dumnezeirii lui în toată lumea.

colontitlu: Cazanie.

f. 10—20 v Cazanie la 6 zile a lunii lui avgust, la Preobrajenia Domnului.

f. 20 v—29 Cazanie la Adormirea Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu, avgust 15 zile.

colontitlu: Cazanie la Uspeniia Bog<oro>d<iți>.

f. 29 v—38 v La Dumineca Vameșului, Cuvînt de învățătură.

f. 38 v—45 Cuvînt de învățătură la Stretenia Domnului nostru Iisus Hristos.

f. 45 v—54 Cuvînt de învățătură la Dumineca lăsatului sec de brînză. Blagoslovește părinte a ceti.

f. 54—62 v Cazanie la Vovedeniia Bogorodiți, în luna lui noiembrie 21.

f. 63—76 v Luna lui dechemvrie în șasă zile, cazanie la Sfîntul Nicolae.

f. 77—87 v Luna lui iunie în 29 de zile, cazanie la sfinții apostoli Petru și Pavel.

f. 88—102 Cuvînt de învățătură la Botezul Domnului nostru Iisus Hristos.

Colontitlu: Cazanie la Bogoiavlenie.

- f. 67—74 v Cuvînt de învățătură la Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 75—80 Cuvînt de învățătură la sfinții și întocma cu apostolii împărați Costandin și Elena.
- f. 80 v—86 v Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 93—100 v Cuvînt de învățătură la Dumineca Lăsăturii sec de brînză.
- f. 100 v—107 Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 107 v—112 Cuvînt de învățătură la sfinții și întocma cu apostolii împărați Costandin și Elena.
- f. 112 v—117 v Cuvînt de învățătură la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 117 v—119 v Cuvînt de învățătură la Obrezaniia lui Hristos.
- f. 119 v—123 Cuvînt de învățătură la Adormirea Prea sfintei Stăpînei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria.
- f. 123 v—128 v Învățătură la sfîntul Părintele nostru Nicolae.
- f. 129—129 v Predoslovie la Cuvîntul de învățătură în Dumineca Florilor.
- f. 130—137 v Cuvînt de învățătură și de umilință în Dumineca Florilor.
- f. 137 v—143 Cuvînt de învățătură la Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 143—150 Cuvînt de învățătură la octomvrie 26, în ziua Sfîntului și marelui mucenic Dimitrie, izvorîtorului de mir asupra cutremurului.
- f. 150—160 Învățătură la noemvrie 8, în ziua săborului sfinților îngeri.
- f. 160—168 Cuvînt de învățătură în 25 a lunii lui octomvrie, asupra cutremurului și a marelui mucenic Dimitrie izvorîtorului de mir.
- f. 168—172 v Cuvînt de învățătură în Dumineca Florilor.
- f. 173—176 v Cuvînt de învățătură asupra omului mort.
- f. 177—178 Învățătură cînd să face paras-tas.
- f. 178 v—185 v Cuvînt de învățătură în a 25 a lunii dechemvrie, la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 102 v—115 v Cuvînt de învățătură la Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 116—124 Cuvînt de învățătură la sfinții și întocma cu apostolii împărați Costandin și Elena.
- f. 124 v—134 v Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 135—147 Cuvînt de învățătură la Dumineca Brînzii, cînd să lasă sec de Postul Mare.
- f. 147 v—158 Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- Colontitlu : Învățătură la Țvetonosie.
- f. 158 v—166 Cuvînt de învățătură la sfinții și întocma cu apostolii împărați Costandin și Elena.
- f. 166 v—175 Cuvînt de învățătură la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 175 v—178 v Cuvînt de învățătură la Obrezaniia lui Hristos.
- f. 179—184 v Cuvînt de învățătură la Adormirea Prea Sfintei Stăpînei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Mariei.
- f. 185—193 Învățătura la Sfîntul Părintele nostru Nicolae.
- f. 193 v—194 v Predoslovie la cuvîntul de învățătură în Dumineca Florilor.
- f. 195—206 v Cuvînt de învățătură și de umilință în Dumineca Florilor.
- f. 206 v—215 Cuvînt de învățătură la Preobrajenia Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 215 v—225 Cuvînt de învățătură la octomvri în 26 de zile în ziua Sfîntului și marelui mucenic Dimitrie izvorîtorului de mir, asupra cutremurului.
- f. 225 v—238 Învățătură la noemvrie în opt, în ziua soborului sfinților îngeri.
- f. 238 v albă.
- f. 239—250 v Cuvînt de învățătură în doaozăci și șasă a lunii lui octomvri, asupra cutremurului și a marelui mucenic Dimitrie izvorîtorului de mir.
- f. 251—258 Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 258—270 v Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 270 v—281 Cuvînt de învățătură în doaozăci și cinci de zile a lunii lui dechemvri, la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos.
- f. 281 v—295 v Învățătură asupra pocăinții.
- f. 295 v—297 v Învățătură cînd să face părăstasă.

- f. 186—193 v Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor.
- f. 194—202 Învățătură asupra pocăinții.
- f. 202 v—204 v Cuvînt de învățătură la pogrebania omului prestăvit.
- f. 205—205 v rîndul 30. Cuvînt de învățătură iară la prestevirea omului.
- f. 298—303 Cuvînt de învățătură asupra omului mort.
- f. 303—306 v Cuvînt de învățătură la pogrebania omului prestăvit. Starea a dooa Blagoslovește părinte!
- f. 307—307 v Cuvînt de învățătură la prăstăvirea omului mort. Starea a triia.
- Sfîrșit : după cum zice și sfîntul Grigorie Bogoslov, că să tae.

*Argument pentru vechimea prototipului manuscrisului-copie din 1814.* — Cuvînt de învățătură la Preobrăjenie conține o alocuțiune care, după opinia editorului, s-ar fi rostit în ipoteza că Domnul se afla de față. Textul cules în ediție la p. 154—155 în subsol se află în toate manuscrisele transcrise la sfîrșitul predicii. Spre deosebire de toate manuscrisele, copia din 1814 conține o parte a acestui fragment copiat la rînd în cursul expunerii, ceea ce face legătura logică între fragmente. Textul care în ediție apare la f. 142 r. 2—26 se continuă cu pasajul de la subsol pînă la : *fii cuciarnici* (manuscrisul din 1814, f. 213 v r. 4), iar la sfîrșitul predicii textul în manuscrisul din 1814 continuă cu : dintre care fii cucernici... Faptul că dislocarea fragmentului ce urma să fie rostit în fața Domnului nu se face în manuscrisul de la 1814 arată că el a fost copiat de pe un manuscris apropiat de cel autograf.

*Circulația Predicilor lui Antim.* — Manuscrisul copiat în 1814 a avut o destinație expresă de a fi citit în biserică, ca o veche Cazanie folosită la strană, deoarece la unele predicii de duminică sau sărbători se introduce formula : Blagoslovește Părinte a ceti ! (f. 45 v) pe care urma să o pronunțe un dascăl sau un mirean. De asemenea, în predicile la slujbele ocazionale la înmormîntări și parastase, atît de necesare celor rămași, se folosește iarăși formula : Blagoslovește, Părinte ! (f. 303), ceea ce înseamnă că ele puteau fi citite și de un mirean.

Manuscrisul din 1814 dovedește funcționalitatea sa și persistența în timp a creației oratorice a lui Antim prin faptul că Predicile sale au fost transformate în «bucăți uzuale de lectură» care ajungeau săptămînal la cunoștința credincioșilor moldoveni.

Folosirea îndelungată a manuscrisului din 1814 este demonstrată de gradul de uzură al colțurilor de jos a paginilor și urmele de ceară pe unele foi care conțin predicii la care se apela mai ales (vezi f. 20, 43, 225, 246, 282, 296, 303, 307).

Faptul că manuscrisul-copie din 1814 era destinat unei folosiri generale se vedește și prin transformarea *Cuvîntului de învățătură asupra omului mort*, rostit inițial la moartea doamnei Pulcheria Mavrocordat (ediție, p. XLIV), și a *Învățăturii cînd se face parastas*, în cuvîntări ocazionale care se pot ține la orice înmormîntare sau parastas. Astfel chiar titlul celei de a doua predicii apare schimbat : *Învățătură cînd se face parastas* (ediție f. 177) în *Învățătură cînd se face părăstasă* (manuscrisul din 1814, f. 295 v).

De aceea în aceste două predicii formula de adresare : «această cinstită cocoană ce să pomeneste astăzi» (care apare în toate celelalte manuscrise, ediție f. 173 r. 23) în manuscrisul din 1814 este generalizată «*acest cinstit boeriu, sau cucoană, sau care a fi ce să pomeneste astăzi*» (f. 296 v rînd 15) și în loc de «să o iarte» (ediția f. 178

r. 35) se invocă «să-i iente», precum și «această de bun neam și cinstită cucoană» din ediție apare complinit cu «aceasta sau această (cutare) de bun neam cucoană sau boeri», din manuscrisul nostru.

Existența colontitulului, după cum și începutul prediciei pe pagină nouă, arată modelul urmat al cărților tipărite și destinația de lectură care-i era atribuită copiei din 1814.

\*

Predicile lui Antim capătă alte dimensiuni prin :

1) cunoașterea răspândirii copiilor manuscrise în toate provinciile locuite de români, cît și prin 2) atestarea transformării lor în Cazanii, deci în lectură permanentă pentru credincioși.

În această ipostază predica lui Antim iese din categoria operelor «închise» din literatura română, capodopere rămase aproape necunoscute citorva generații, ca literatura cronicărească, «Țiganiada» sau scrierile rămase în manuscris ale lui Samuil Micu.

Astfel, prin atestarea circulației *Predicilor* lui Antim Ivireanul în cuprinsul întregii Biserici Ortodoxe Române știm că aceeași predică se citea la strană în același timp în Țara Românească și în Moldova și astfel cuvîntul bisericii suna la fel, adresîndu-se inimilor tuturor în unitate.

Existența manuscrisului *Predicilor* lui Antim în Moldova se adaugă scrierilor ierarhilor moldoveni (Varlaam, Dosoftei) prin care limba română biruise în biserică.

Predica răspîndită prin copiile creației lui Antim fixează norme de exprimare în biserică în tot secolul al XVIII-lea, aducîndu-și astfel contribuția la unirea statului național român.

Din analiza de mai sus reiese că timp de mai bine de un secol *Predicile* lui Antim s-au transmis copiate identic. Respectul copiștilor față de formularea originală a mitropolitului Antim s-a perpetuat indiferent de locul sau anul copierii. Primele adaptări la specificul locului le aflăm în manuscrisul copiat în 1814 care introduce formulări ce le făceau posibile de a fi rostite de la strană și de către cititori laici (deci, de orice credincios). Pierzîndu-se rigiditatea față de litera textului original, *Predicile* capătă un caracter de adresare generală, ceea ce dădea libertate celui care făcea lectura să le potrivească după necesități. Începe, deci, colaborarea «oratorului» anonim de peste un veac (cel care citea predicile din manuscrisul copiat) cu autorul, Mitropolitul Antim, fapt atestat prin formulele noi de adresare din cuprinsul manuscrisului. Și astfel predica lui Antim devine cu adevărat un bun al întregului popor român.



## RELAȚIA DINTRE BOTEZ ȘI ÎNVIERE ÎN VIAȚA CREDINCIOSULUI DUPĂ EPISTOLA CĂTRE ROMANI\*

Dacă admitem că, în Epistola sa către Romani, Sfântul Pavel a avut de gând să expună unei comunități pe care n-o cunoaște și pe care avea de gând s-o viziteze, concepția lui despre Evanghelia pe care o propovăduiește (Romani II, 16); dacă admitem că această epistolă este o expunere a evangheliei «pauline» — care nu este decât Evanghelia lui Dumnezeu (I, 1; XV, 16), a Fiului Său (I, 9), a lui Hristos (XV, 19), atunci trebuie să admitem că efectul acestei Evanghelii este mântuirea credinciosului (I, 16), iar în ea se dezvăluie, dreptatea lui Dumnezeu (I, 17), care va îndrepta pe cel ce crede în Iisus Hristos (III, 26; cf. III, 21—22). Prin urmare «mântuirea» și «îndreptarea» sînt cele două cuvinte care exprimă acea nouă realitate trăită de cel ce crede în Iisus Hristos. Aceasta se vede din faptul că cele două cuvine (mai ales cel din urmă) revin în epistola noastră cu o frecvență neobișnuită.

Am dori totuși să atragem atenția asupra unui fapt izbitor și, după părerea noastră, foarte important pentru înțelegerea «evangheliei Sfântului Pavel». Din capitolele I—VIII constatăm că expresiile «dreptate» sau «îndreptare» sînt din ce în ce mai rar folosite, începînd cu capitolul al VI-lea. În același timp alte două cuvinte, aproape inexistente<sup>1</sup> în capitolele I—IV, alcătuiesc tema principală în capitolele V—VIII. Aceste două cuvinte sînt: moartea și viața. Ceea ce arată că realitatea nouă cișligă prin credința în Iisus Hristos este acea viață veșnică în Hristos Iisus, Domnul nostru (VI, 23).

1. *Îndreptarea creștinului și viața lui cea nouă.* — În primele capitole din Epistola sa către Romani Sfântul Apostol Pavel prezintă sub forma unui dialog, mai ales cu iudeii, sensul cuvîntului «dreptate». El se străduiește să arate că Legea veche nu face decât să vorbească despre dreptate, dar n-are nici o putere s-o ofere. Numai credinciosul în Iisus Hristos obține dreptatea lui Dumnezeu (III, 22). Prin urmare dreptatea lui Dumnezeu este  $\chi\rho\rho\iota\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ,  $\delta\iota\alpha \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ ; ea nu este decât mărturisită de Lege și de prooroci (III, 21, 22). Totuși Sfântul Pavel ține să sublinieze că acea dreptate nu poate fi cuprinsă ca valoare, ci ea se descoperă (I, 17), s-a manifestat (III, 21), este arătată de Dumnezeu (III, 25, 26). Iar această descoperire (manifestare sau arătare) a dreptății lui Dumnezeu are loc prin faptul că Dumnezeu îndreaptă pe cel credincios (III, 26, 30), sau cu alte cuvinte în faptul că cel credincios, este îndreptat, devine și el drept. Dar a zice că dreptatea lui Dumnezeu se arată în faptul că omul devine drept, ar însemna un joc de cuvinte dacă dreptatea aceasta

\* Lucrare de seminar întocmită și susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda care a dat și avizul de publicare.

1. Moartea nu este menționată deloc, iar viața numai de trei ori (I, 17; II, 7; II, 17).

nu este exprimată într-o realitate palpabilă. Sfântul Pavel a rezolvat deja această dilemă de la începutul epistolei când, spre a întări cele scrise cu mărturia cuvintului Domnului, a ales cuvintele din profeția lui Avacum: «Iar dreptul din credință va fi viu» (I, 17, cf. Avac. II, 4). Pentru Sfântul Pavel deci, faptul că omul trăiește acea viață nouă obținută prin credință este în același timp ultima dovadă și ultima expresie a mântuirii și a dreptății lui Dumnezeu. În acest sens după părerea tuturor exegeților, versetele 1, 16—17, reprezintă rezumatul lezei pe care o dezvoltă Sfântul Pavel în epistola sa.

Evangelhia Apostolului culminează în viața veșnică, care este ținta, sfârșitul, dez-nodământul (τὸ τέλος), (VI, 22). El pornește de la acea realitate ce o trăiește în Iisus Hristos spre a lămurii cuvintele: mântuire și dreptate, care țin de vocabularul Vechului Testament și treptat — de la capitolul 1 pînă la 8 — introduce noul vocabular al morții și vieții. Nu este de loc o întâmplare că, atunci cînd Sfântul Pavel vorbește de manifestarea sau arătarea dreptății lui Dumnezeu, el introduce fie conceptul vieții (1, 17), fie pe cel al morții (III, 25). Pentru «Apostolul neamurilor» moartea lui Hristos și viața cea nouă alcătuiesc în el (aș zice alcătuieste întrucît aceste două noțiuni sînt două expresii ale aceleiași realități mîntuitoare) (VIII, 34) punctul de plecare și de sosire a oricărei «leologii pauline». Prin urmare tema principală a Epistolei către Romani nu este îndreptarea prin credință, ci viața cea nouă prin credință. «Dacă există ceva mai frumos decît îndreptarea prin credință, opera bunățatii lui Dumnezeu, acel lucru este viața în Hristos pentru Dumnezeu»<sup>2</sup>.

II. *Moartea și viața.* — Am arătat că cei doi termeni principali în jurul cărora se țese epistola noastră sînt moartea și viața. Întrucît harul (Χάρις) lui Dumnezeu este viața veșnică în Hristos Iisus (VI, 23), pentru Sfântul Pavel moartea este cuvîntul care redă cel mai corect situația în care se găsește omul în afară de Hristos. Chiar dacă Legea pare a fi un cuvînt central în epistolă, ea nu face decît să arate situația în care se află omul și anume păcatul (III, 20; V, 13, 20), dar este neputincioasă să-l scape de această situație (III, 28). Iar păcatul, care este și el o categorie principală în epistolă, are importanță întrucît «prin el moartea a intrat în lume» (V, 12), iar «el a împărțit în moarte» (V, 21), dar mai ales întrucît «plata păcatului este moartea» (VI, 23). Viața și moartea sînt deci cei doi mari antagoniști în teologia paulină. Iar ceea ce face și mai acut acest antagonism este faptul că prin *moartea Sa* Iisus ne-a introdus în viața lui (cap. V—VI). Prin urmare, spre a înțelege corect problematica prezentată de Sfântul Pavel, trebuie neapărat să luăm în seamă faptul că secvența este moartea-viața, și nu viața-moartea. De fapt, întreg mesajul Noului Testament nu ne prezintă deloc viața pămîntească a lui Iisus, urmată de moartea Lui, ca pe două realități deosebite. Cititorul Evangheliilor nu poate scăpa de impresia că Mîntuitorul își interpretează viața pămîntească drept un drum spre cruce și moarte (Marcu VIII, 31 și paralelele; XI, 31 și paralelele, X, 33 și paralelele), ba chiar o cruce continuă (cf. mai ales Luca IX, 23). Iar această unitate — viața pămîn-

2. M. J. Lagrange, *St. Paul, Epître aux Romains*, Coll. «Etudes Bibliques», Paris, 1950, p. 142.

tească și moartea lui Iisus<sup>3</sup> — este preludiul unei vieți noi, care «depășește» moartea: «Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, — pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (Romani VI, 4).

Iar această viață nouă care alcătuiește a doua parte din secvența neo-testamentară este redată în epistola noastră prin cuvintele: «Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El, știind că Hristos, înviat din morți, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi, socotiți-vă că sînteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru» (VI, 8—11). Constatăm deci că, dacă moartea nu mai are putere asupra lui Hristos, aceasta ține de faptul că Iisus a fost înviat — ridicat din morți (VI, 9). «Hristos înviat nu mai moare, moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Învierea lui Hristos nu este o simplă minune, ca și cea a lui Lazăr, ci o intrare întru slavă»<sup>4</sup>. Hristos este deci într-un așa-zicînd «mediu în care împărătește Dumnezeu cel viu, la care moartea nu are acces» (VI, 10). Prin urmare am putea exprima antagonismul paulin prin moarte-înviere: «Prin această concepție radicală a morții autonomia puterii învierii este garantată ca independentă de viața ce este dincoace de linia morții»<sup>5</sup>.

Să încercăm a vedea în ce sens învierea este axa spre care gravitează credința, îndreptarea și viața cea nouă a credinciosului.

III. *Învierea și credinciosul.* — În epistola sa către Romani, Sfîntul Apostol Pavel folosește de nouă ori verbul *ἐγείρω* în sensul de a învia și de două ori substantivul *ἀνάστασις* pentru a exprima învierea, fie a lui Iisus Hristos (I, 4), fie a noastră (VI, 5). Constatăm că zece dintre cele 11 locuri în care vorbește despre înviere le găsim începînd cu capitoulul 4, ceea ce confirmă că tema principală a epistolei o alcătuiește acea stare nouă a credinciosului, a cărei temelie este învierea lui Iisus Hristos.

De fapt, dacă citim primele 7 versete ale epistolei — care alcătuiesc un fel de rezumat al conținutului ei —, ne dăm seama că evanghelia lui Dumnezeu (I, 1) este despre (περί) Fiul Său (I, 3), care a fost rînduit sau înlocuit Fiul al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul Sfînteniei, prin învierea Lui din morți (I, 4)<sup>6</sup>. Învierea lui Hristos din morți este deci nu numai temelie Evangheliei pe care o propovăduiește Sfîntul Pavel, ci și conținutul însuși al catehezei sale: «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră» (I Cor. XV, 14). Ceea ce înseamnă că mîntuirea (Rom. I, 16) și dreptatea (I, 17) sînt fructul acestei învieri. Acest lucru este exprimat în mod clar și răspicat în cuvintele Apostolului: «Că de vei mărturisii cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că

3. Viața pămîntească a Mîntuitorului este prezentată în cărțile Noului Testament ca o parte introductivă a morții lui, dar totuși o parte a ei.

4. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 148.

5. Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. în engleză de Edwyn Hoskyns după ediția a VI-a germană, Oxford, 1968, p. 195.

6. A se constata folosirea prepoziției *ἐξ* înaintea cuvîntului *ἀνάστασις*, care exprimă izvorul Evangheliei, al cărei apostol este Sfîntul Pavel.

Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mîntui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mîntuire» (Rom. 9—10). Chiar atunci cînd credința îl are ca obiect pe Dumnezeu, Acesta este prezentat ca Cel care a înviat din morți pe Iisus: «De aceea, credința lui (adică a lui Avraam) i s-a socotit ca dreptate. Și nu s-a scris, numai pentru el că i s-a șocotit ca dreptate, ci se va socoti și pentru noi, cei care credem în Cel ce a înviat din morți pe Iisus, Domnul nostru, care s-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră» (IV, 22—25).

La această viață nouă care este învierea din morți și noi sintem invitați a lua parte; iar dacă Iisus Hristos a fost rinduit Fiu al lui Dumnezeu prin învierea Sa și noi sintem chemați să fim asemenea chipului acestui Fiu, ca El să fie știi născut între mulți frați (Rom. VIII, 29). Dacă pe de o parte învierea noastră ține de cea a lui Iisus, pe de alta aceasta din urmă se ogîndește într-a noastră: «Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat ... Căci dacă morții nu înviază, nici Hristos n-a înviat» (I Cor. XV, 13—16). Învierea lui Hristos nu este deloc demonstrativă, ci efectivă. Și precum în viața pămîntească a lui Iisus învierea a fost pulmea și paroxismul, tot așa învierea trebuie să definească viața credinciosului de fiecare zi. «Cînd Șfintul Pavel vorbește despre viața nouă, el înțelege viața creștină de pe pămînt, dar ca și continînd în germene slăvita înviere; iar cînd el vorbește despre învierea în slavă, el o vede drept prelungirea și înflorirea vieții creștine de pe pămînt»<sup>7</sup>.

Iar învierea, ca să fie cu drept cuvînt înviere, trebuie să fie din morți, altfel zis trebuie să depășească moartea care este termenul firesc al vieții noastre. Mai răs-picat spus: fără moarte, nu poate fi înviere. În Hristos aceste două realități sînt așa de strîns legate, încît în El, a muri e una și aceeași cu a învia: «Cine este cel ce osîndește? Hristos, Cel ce a murit, sau mai degrabă Cel ce a înviat. Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care se și roagă pentru noi» (Rom. VIII, 34). Și dacă în Hristos, a muri înseamnă a învia, aceasta se datorește faptului că în afară de Hristos nu există înviere, ci moartea este sfîrșitul (τὸ τέλος) (VI, 21), iar viața veșnică este ea, sfîrșitul (τὸ τέλος) (VI, 22) în Hristos: «Pentru că plata păcatului este moartea, iar harul lui Dumnezeu, viața veșnică, în Hristos Iisus, Domnul nostru (VI, 23).

De aceea noi nu putem trece în viața veșnică decît în măsura în care înviam din morți, ca și Iisus Hristos. Aceasta reiese clar cînd vedem cum Șfintul Pavel nu vorbește despre învierea noastră decît după ce pomenește despre moartea noastră cu Hristos: «Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El, știind că Hristos, înviat din morți nu mai moare ... Așa și voi socotiți-vă că sînteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru» (VI, 8—11). Șfintul Pavel folosește cu ocazia aceasta termeni care nu lasă deloc pe cititor să înțeleagă greșit cele scrise de Apostol: «Deci ne-am îngropat cu El, în moarte ... Cunoscînd aceasta, că omul nostru a fost răstignit împreună cu El» (VI, 4—6). Fără moarte noi nu putem fi ἐκ νεκρῶν ζῶντας (VI, 13).

7. Joseph Huby, S. T., *St. Paul, Epître aux Romains*, Coll. «Verbum Salutis», X, Paris, 1957, p. 209.

Prin urmare moartea (răstignirea plus îngroparea) este o condiție sine qua non pentru salvarea din păcat, adică de la moarte (VI, 14, 16, 17, 22, 23), căci cel care a murit este eliberat de păcat (VI, 7). Dar cum oare poate fi realizat acest proces al mântuirii, Sfântul Pavel răspunde clar: prin botez.

IV. *Botezul și învierea.* — În epistola aceasta Sfântul Pavel folosește de două ori verbul βαπτίζω, iar o dată substantivul βάπτισμα și aceasta în numai două versete (Rom. VI, 3—4). În învățătura despre eliberarea din păcat și despre împărăția harului (V, 12—21), Sfântul Pavel introduce noțiunea de botez pe baza căreia dezvoltă taina împărtășirii noastre cu moartea și învierea lui Hristos.

Totuși la citirea capitolului VI și mai cu seamă a versetelor 2—4, constatăm că prin botez noi devenim părtași ai morții lui Hristos: «Au nu știți că toți citi în Hristos Iisus ne-am botezat, într-o moarte a lui ne-am botezat?» (VI, 3). Pentru lămurirea oricărei nedumeriri, Sfântul Pavel folosește verbul a *răstigni* când vorbește despre omul cel vechi și verbul a *îngropa* când descrie starea la care se ajunge prin (διὰ) botez: «Cunoscînd aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit cu el ... Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez ...» (VI, 6, 4). Botezul este deci instrumentul prin care noi intrăm în sau spre moarte, εἰς τὸν θάνατον, dar nu orice moarte, ci una asemănătoare cu cea a lui Iisus Hristos (VI, 5), căci afundarea în apa botezului înseamnă a muri păcatului. «De fapt, noi sintem asociați cu Hristos și devenim membrii Lui în momentul precis în care el însuși devine Mîntuitor. Or acel moment coincide pentru Iisus cu cel al morții, simbolizată și împlinită tainic pentru noi la botez»<sup>8</sup>.

Prin urmare botezul este simbolul îngropării și al morții noastre cu Iisus Hristos. Aceasta reiese clar din următoarele două fapte: în primul rînd, verbele care vorbesc despre botez ca și cele care pomenesc moartea sînt folosite la aorist: ἀπεθάνομεν (VI, 2), ἐβαπτίσθημεν (VI, 3), συνετάφημεν (VI, 4), γεγόναμεν<sup>9</sup> (VI, 5), συνεσταυρώθη (VI, 6), ἀπεθάνομεν (VI, 8) ..., pe cînd verbele care arată învierea și viața sînt la viitor: ἐσόμεθα (VI, 5), συρήσομεν (VI, 8); în al doilea rînd efectele legate de înviere sînt introduse prin ἵνα, după menționarea botezului, respectiv a morții: «ἵνα... ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν» (VI, 4), «ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας» (VI, 6).

Deci în botez sintem invitați «să murim împreună cu Hristos», iar această moarte o acceptăm întrucît «credem că vom și vieui împreună cu El» (VI, 8). Ou alte cuvinte botezul este o invitație la viața cea nouă în măsura în care noi credem că Hristos a înviat din morți (VI, 24; X, 9).

Prin urmare, în botez noi murim cu Iisus Hristos. Iar dacă el a murit pentru păcatele noastre înseamnă că și noi am murit tot așa pentru păcat. Prin moarte nu trebuie de loc să fie înțeleasă aici moartea biologică, întrucît aceasta nu este termenul sau ultima expresie a morții care este pedeapsa păcatului. Și numai «cel care a murit este eliberat de păcat» (VI, 7). Iar «un credincios nu poate deci să trăiască în păcat; dacă cineva trăiește în păcat, el nu este credincios. Dacă considerăm drept un domeniu sau un mediu, atunci credinciosul nu mai trăiește în acel domeniu sau

8. Joseph Huby, *op. cit.*, p. 208.

9. Singurul perfect care subliniază efectul care durează.

mediu»<sup>10</sup>. Cu alte cuvinte «Noi am murit păcatului. Nu ne mai ridicăm din rădăcinile lui, nici nu respirăm aerul lui și nici nu stăm sub stăpînirea lui»<sup>11</sup>.

Prin botez noi acceptăm deci răsplata păcatului și nu fugim de ea. Și atunci trecem în domeniul «vieții», adică împărăția lui Dumnezeu, unde moartea nu mai are ce căuta (VI, 9). «Sîntem morți păcatului în moartea lui Hristos și sîntem vii lui Dumnezeu întru învierea lui Hristos. Să ne socotim deci ca atare în *Hristos Iisus*»<sup>12</sup>.

Cu alte cuvinte viața celui botezat este trăirea lui în Dumnezeu (VI, 9). Cel botezat este un înviat pe pămînt, el poartă într-însul pecetea vieții în Dumnezeu în care l-a introdus Iisus Hristos și deci el trăiește ca și cum n-ar mai fi moarte întrucît el trăiește dincolo de moarte, a depășit-o: «Deci să nu împărătească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui; nici să nu vă faceți mădularele voastre, arme ale nedreptății pentru păcat, ci îmfațișați-vă pe voi lui Dumnezeu, *ca vii, sculați din morți*, și mădularele voastre ca arme ale dreptății pentru Dumnezeu» (VI, 12—13). «Aici, notează Schweitzer, intră în joc morala. Prin conduita sa morală credinciosul are să arate în ce măsură moartea și învierea cu Hristos au devenit în el o realitate, pînă la care profunzimea lucrează în el principiile vieții, obținută la botezul lui, principiile trăirii sale în Hristos»<sup>13</sup>.

În același timp cei botezați sînt canalele prin care se realizează în lume prezența lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, nivelul credinței în lume depinde de nivelul la care creștinii trăiesc viața începută odată cu botezul lor. De aceea mai ales creștinilor le este adresat cuvîntul Domnului: «Dar, Fiul Omului, cînd va veni, va găsi oare credință pe pămînt?» (Luca XVIII, 8).

Prin botez credinciosul este invitat să ducă o viață curată, în Iisus Hristos și după Iisus Hristos, pentru a obține mîntuirea, a ajunge deci la viața veșnică. Botezul este pentru credincios începutul, dar și mijlocul prin care i se oferă posibilitatea de a se împărlăși de ceea ce Iisus Hristos îi oferă prin jertfa și învierea Sa.



10. John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. I, în «The New London Commentary on the New Testament», London, 1950, p. 213.

11. Karl Barth, *op. cit.*, p. 191.

12. James Denney, *St. Paul's Epistle to the Romans*, în «The Tyndale, New Testament Commentaries», London, 1963, p. 634.

13. Joseph Huby, *op. cit.*, p. 214.

## RUGĂCIUNEA DOMNEASCĂ ÎN CULTUL CREȘTIN ȘI EXPLICAREA EI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ DIN PRIMELE TREI SECOLE \*

Rugăciunea *Tatăl nostru*, numită astfel după primele cuvinte cu care începe, cunoscută și sub denumirea de *Rugăciunea Domnească* sau *Rugăciunea Domnului* este rugăciunea pe care a rostit-o Mântuitorul la cererea expresă a unuia dintre ucenicii Săi, în timp ce Domnul se afla într-unul din obișnuitele momente de rugăciune (Luca XI, 1).

În tradiția bisericească, Rugăciunea Domnească este considerată prima rugăciune creștină de origine divină, a cărei text integral s-a păstrat în Evanghelia Sfințului Matei (VI, 9—13) și, într-o formă mai prescurtată, în Evanghelia Sfințului Luca (XI, 1—4).

Am putea menționa și o a treia formă sau variantă, mult mai apropiată de varianta după Sfințului Matei, care s-a păstrat în *Didahia* sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli* (VIII) <sup>1</sup>.

a) *Timpul și împrejurările în care a fost rostită această rugăciune.* — Sfinții Evangheliști vorbesc în mod deosebit despre aceste lucrări. Astfel, Sfințului Matei plasează scena rostirii ei în timpul activității Mântuitorului în Galileea, încastrând-o în predica de pe munte (cap. V—VIII), pe când Sfințului Luca spune că Mântuitorul se afla numai cu ucenicii, dar fără a indica timpul sau locul unde se aflau, menționând doar faptul că Domnul se ruga, iar unul dintre ucenici i-a cerut să-i învețe și pe ei să se roage, după cum auzise că și Sfințului Ioan Botezătorul i-a învățat pe ucenicii săi (Luca XI, 1).

Nu este vorba de o neconcordanță între Sfinții Evangheliști cu privire la acest lucru, deoarece nimic nu ne împiedică să credem că Mântuitorul a mai repetat această rugăciune și cu alte ocazii, pentru ca ucenicii să o poată reține și învăța bine <sup>2</sup>.

Dacă Sfințului Matei include Rugăciunea Domnească în predica de pe munte, face acest lucru considerând că este locul cel mai potrivit pentru a concentra învățătura Mântuitorului, cu privire la rugăciune, mai ales că, cu această ocazie, Domnul Iisus a combătut practica fariseică privitoare la modul de a se ruga, vorbind mulțimii despre condițiile pe care trebuie să le îndeplinească adevărata rugăciune <sup>3</sup>.

---

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

1. Textul grecesc la F. X. Funk, *Patres Apostolici*, VIII, 2, Tübingen, 1901, vol. I, p. 20 ; Trad. rom. de Pr. Ioan Mihălcescu, Ec. Matei Pislaru și Ec. G. N. Nițu, *Scriterile Părinților apostolici*, 1927.

2. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1921, p. 321, Cf. și H. Leclercq, *Oration dominicale*, în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», XII (2), 244.

3. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 320—321 ; Idem, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 124, ș. u.

În sprijinul ipotezei că Mîntuitorul a rostit de mai multe ori această rugăciune ne vine în ajutor Sfîntul Evanghelist Marcu, care, vorbind despre episodul petrecut pe drumul de la Betania la Ierusalîm, cînd Mîntuitorul a blestemat smochinul care nu făcuse roadă (XI, 13—14), redă și învățătura pe care a rostit-o Domnul, cu privire la puterea credinței (21—24) și la modul în care ucenicii trebuie să se roage: «Iar cînd stați de vă rugați, iertați tot ce veți avea împotriva cuiva, ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte vouă greșalele voastre» (XI, 25—26).

Deși Sfîntul Marcu nu face nici o aluzie și nici nu redă integral textul Rugăciunii Domnești, exegeții consideră că versetele 25 și 26 nu sînt altceva decît cererea a V-a din rugăciunea *Tatăl nostru*, comentată însă mai pe larg de Mîntuitorul.

Raportînd acest ansamblu de circumstanțe la cele spuse de Sfîntul Luca putem deduce că Rugăciunea Domnească a fost rostită de mai multe ori<sup>4</sup>, în împrejurări asemănătoare, iar dacă ar fi să facem o localizare într-o oarecare epocă sau loc, ea a fost rostită pe Muntele Măslinilor, nu departe de satul unde locuia Marta și Maria, în locul unde Mîntuitorul avea obiceiul să meargă să se roage și să învețe pe ucenicii Săi<sup>5</sup>.

Se pune întrebarea, ce l-a determinat pe acel ucenic să ceară Mîntuitorului să-i învețe să se roage?

Nu putem spune că ucenicii nu știau să se roage, pentru că în Faptele Apostolilor (III, 1), ni se spune că «Petru și Ioan se suiau la templu pentru rugăciunea din ceasul al noulea» și tot aici întîlnim numeroase mențiuni cu privire la momentele de rugăciune ale Sfinților Apostoli.

De asemenea, nu putem spune că în cultul mozaic nu existau rugăciuni, pentru că în Sfînta Scriptură se întîlnesc textele numeroaselor rugăciuni care se rosteau cu ocazia slujbelor de la templu și din sinagogi, parte din ele fiind împrumutate și de cultul creștin primar, iar unele fiind păstrate pînă astăzi în rînduile liturgice ale Bisericii creștine<sup>6</sup>.

Sfîntul Evanghelist Matei relatează despre reproșul făcut de Mîntuitorul fariseilor, care se rugau prin sinagogi și pe la colturile ulițelor ca să-i vadă oamenii (V, 5), iar Sfîntul Luca menționează faptul că ucenicul acela auzise că și Sfîntul Ioan Botezătorul și-a învățat ucenicii să se roage (XI, 1).

Analizînd cele relatate de cei doi evangheliști, s-a ajuns la concluzia că, deși cultul mozaic avea în uz o rugăciune, socotită rugăciunea prin excelență (Tephillah), numită după Talmud «cele optsprezece binecuvîntări», și cu care Rugăciunea Domnească ar putea suporta, în mod aproximativ, o comparație, în ce privește fondul și forma, totuși deosebirea este că *Tephillah* exprimă preocuparea intensă pentru destinul poporului iudeu, pe cînd Rugăciunea Domnească fiind rodul revelației divine

4. După ce istorisește episodul cu Marta și Maria (cap. X), Sfîntul Luca începe cap. XI, cu expresia *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* (într-un loc), ceea ce înseamnă că Mîntuitorul se afla în altă parte cînd i-a învățat pe ucenici Rugăciunea Domnească. Se poate ca ucenicii să fi auzit de mai multe ori această rugăciune, pentru că Mîntuitorul avea obiceiul să se roage în prezența lor (Luca XI, 1). Vezi Dr. Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Luca, cu comentariu*, 1925, p. 5, 8; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, p. 321; H. Leclercq, *op. cit.*, 2254.

5. Vincent et F. M. Abel. *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, Paris, 1941, p. 375, citat după H. Leclercq, *op. cit.*, 2254—2255. Cf. și M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, p. 321.

6. Despre formularele de rugăciune împrumutate de cultul creștin, din cultul mozaic, vezi îndeosebi Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 297 ș. u.

directe se detașează de spiritul naționalist al Vechiului Testament, avînd un scop și un sens universalist<sup>7</sup>.

Cînd Mîntuitorul rostește Rugăciunea Domnească vrea să ofere ucenicilor și tuturor creștinilor de mai tîrziu, rugăciunea creștină prin excelență, de folosit atît în cultul particular cît și în cel liturgic.

Rugăciunea creștină e formulată în cuvinte puține și simple, dar care constituie substanța unei rugăciuni și a unei meditații profunde, care conduce la contemplație și tocmai acest lucru nu-l înțelegeau ucenicii, de unde și cererea «Doamne, învață-ne să ne rugăm»<sup>8</sup>.

b) *Textul Rugăciunii Domnești*. — Deosebirile cu privire la textul Rugăciunii Domnești, păstrat în textul celor două Evanghelii, sînt justificate mai întîi prin aceea că Sfîntul Matei a fost ucenicul direct al Mîntuitorului și L-a însoțit pretutîndeni, avînd posibilitatea să scrie Evanghelia așa cum a auzit-o de la Domnul, în timp ce Sfîntul Luca, după tradiția bisericească, n-a făcut parte din grupul celor doisprezece, ci a fost ucenicul Sfîntului Pavel, iar Evanghelia o scrie după cele relatate de ceilalți ucenici și Apostoli. Numai astfel se explică de ce Sfîntul Luca redă Rugăciunea Domnească într-o formă mai prescurtată, în comparație cu varianta după Sfîntul Matei<sup>9</sup>.

Nu este exclusă nici ipoteza că Mîntuitorul a rostit de mai multe ori această rugăciune, dar folosind mai puțin aceiași termeni, iar ucenicii, după ce au învățat-o au transmis-o și altora și pînă să fi scris Sfîntul Luca Evanghelia sa, a trecut mai mult timp, în care s-a putut întîmpla să se mai omită anumiți termeni, Sfîntul Evanghelist consemnînd o asemenea variantă<sup>10</sup>.

c) *Deosebirile dintre textul biblic și cel păstrat în Didahie*. — Cu privire la deosebirile dintre textul biblic și cel din Didahie, se admite ipoteza că, atunci cînd ambele variante ale Rugăciunii Domnești au fost fixate în textul Evangheliilor, ea circula deja în comunitățile creștine, iar credincioșii, în rugăciunile particulare, puteau să se abată de la rostirea ei potrivit variantei oficiale.

Fiînd o rugăciune cu caracter particular, dar și oficial și nefiînd pusă, încă, într-un tipar liturgic neschimbător, ea a circulat pe cale orală, mai mult de o jumătate de secol, fără posibilitatea de a se evita rețușările sau adăugirile textuale, Didahia păstrînd o variantă aflată sub o astfel de influență particulară și fără o confruntare și revizuire după textul din Sfintele Evanghelii<sup>11</sup>.

De remarcat este și adaosul doxologiei «Că a Ta este împărăția, puterea și slava, în veci», care apare în Evanghelia după Matei (VI, 13) dar lipsește din va-

7. O comparație între rugăciunea Tephillah din cultul mozaic cu Rugăciunea Domnească, la M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, p. 123—125; L'abbé C. Fouard, *La vie de Notre Seigneur Jésus Christ*, ed. 28-a, Paris, 1927, p. 313. Cp. și Teoclitos Farmachides, *Comentariu asupra Sfintei Evanghelii după Matei*, trad. rom. de Pr. C. Grigore și Prof. S. T. Savu vol. I, Rîmnicul Vilcii, 1931, p. 246—247.

8. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, p. 125.

9. Dr. Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Matei cu comentariu*, 1925, p. 23; Iuliu Olariu, *Evangheliile după Matei, Marcu și Luca*, Caransebeș, 1894, p. 417.

10. Sf. Matei scrie Evanghelia sa pe la anul 43—44, iar Sf. Luca pe la anul 63—64. Vezi Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Matei...*, p. 62 și M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, p. XXXII.

11. O comparație între textul biblic al Rugăciunii Domnești și varianta din Didahie la H. Leclercq, op. cit., 2244—2245.

rianta de la Luca (XI, 4), unde lipsește, de altfel, și ultima cerere («ci ne izbăvește de cel rău»), ambele texte reapărînd însă în varianta păstrată în Didahia.

Se crede că această formulă a fost adăugată sub influența cultului mozaic, sursa primordială și modul organizării cultului creștin, pe care Didahia și-a însușit-o, rezervîndu-și însă dreptul și libertatea să-i reducă sau să-i dezvolte conținutul<sup>12</sup>.

d) *Rugăciunea Domnească în cultul creștin*. — Rugăciunea creștină, în general, s-a dezvoltat în cadrul slujbelor celebrării Sfintei Euharistii, de unde și întrebarea dacă Rugăciunea Domnească a fost sau nu introdusă în structura liturgică a ritualului pascal din epoca apostolică și de mai târziu, devenit embrionul canonului liturghiei<sup>13</sup>.

Scrierile bisericești din primele trei secole nu ne transmit, în legătură cu acest lucru, decât cîteva date, dar nici acelea nu sînt sigure.

După cum am văzut, în afară de sfințele evanghelii, cea mai veche scriere patristică în care s-a mai păstrat textul acestei rugăciuni, este Didahia a cărei redactare este plasată în jurul anilor 80—90, și tot ea face prima mențiune despre recitarea Rugăciunii Domnești, dar nu în cultul public, ci în cel particular, explicînd doar modul cum trebuie făcută rugăciunea și adăugînd la sfîrșit îndemnul ca Rugăciunea Domnească să se rostească de trei ori pe zi<sup>14</sup>, tripla recitare a rugăciunii fiind socotită tot o influență a cultului iudaic<sup>15</sup>.

Mai târziu, (sec. II) Sfîntul Policarp al Smirnei, în Epistola către Filipeni, îndeamnă pe preoți la dragoste frățească, iar pe credincioși îi povățuiește cu cuvintele «Dacă ne rugăm Domnului să ne ierte, trebuie să iertăm și noi...» (cap. VI, 2)<sup>16</sup>, aceste cuvinte fiind considerate o parafrază a cererii a V-a din Rugăciunea Domnească.

e) *În liturghia baptismală*. — Deși întrebuintarea Rugăciunii Domnești în rînduiala slujbei botezului sau în cea a liturghiei euharistice este menționată abia din secolul al IV-lea înainte, este posibil ca această rugăciune să fi fost folosită mai demult, cel puțin în slujba botezului.

Din acest uz ar putea proveni varianta celei de-a doua cereri, pe care o întîlnim la Tertulian «Să vină Sfîntul Tău Duh și să ne purifice», variantă care ar fi putut fi inspirată de practica punerii mîinilor la botez, după cum însuși Tertulian scrie într-alt loc : «Apoi se pun mîinile și se cheamă Sfîntul Duh»<sup>17</sup>.

Folosirea rugăciunii Tatăl Nostru în slujba botezului va fi confirmată la o dată mai tîrzie de către Fericitul Augustin († 430), care îndeamnă pe catehumeni să rețină bine Simbolul de Credință și Rugăciunea Domnească, pe care ei vor trebui să le rostească în ultimele nouă zile pînă la Sîmbăta Sfîntă, cînd vor primi botezul, cu care ocazie le vor rosti în fața întregii asistențe<sup>18</sup>.

12. H. Leclercq; *op. cit.*, 2246. Cf. și F. X. Funk, *op. cit.*, p. 20—24.

13. Despre rugăciunea creștină din primele secole, vezi A. Hamman O. F. M., *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1962, p. 13—26; L. Duchesne, *Origine du culte chrétiens*, ed. V, Paris, 1925; F. Cabrol, *Origines liturgiques*, Paris, 1906.

14. F. X. Funk, *op. cit.*, p. 21. cf. și Hamman M., *Pater explicé par les Pères*, Paris, 1961, p. 11—12 și Pr. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1970, p. 289.

15. Despre tradiția unei triple rugăciuni zilnice, la evrei, vezi Daniel VI, 10, 13; Fapte II, 15; III, 1; X<sub>1</sub>, 9, 30. Această practică s-a transmis mai tîrziu și în Biserica primelor veacuri creștine. Vezi Tertulian, *De oratione*, XXVI, P. L., I, 1300 A și *De Jejunio*, X, P. L. Cp. și H. Leclercq, *op. cit.*, 2245.

16. Textul grec. la F. X. Funk, *op. cit.*, I, p. 302 și trad. rom. de Pr. I. Mihălcescu, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. I, 1927, p. 194. 17. *De baptismo*, VIII, P. L., I, 1315.

18. *Sermo* 58, 5, P. L., XXXVIII.

f) *În liturghia euharistică.* — Pentru prima oară o găsim menționată la Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386), care, explicând liturghia credincioșilor plasează această rugăciune după rugăciunea Sfintei Jertfe, înainte de împărtășire<sup>19</sup>.

În liturghia Sfântului Iacob<sup>20</sup> și în cea a Sfântului Marcu, care sînt din aceeași epocă, întîlnim Rugăciunea Domnească intonată de preot și recitată de credincioși. De asemenea o întîlnim și în Liturghia celor doisprezece Apostoli, precedată de o rugăciune introductivă<sup>21</sup>.

Cel care îi atribuie o vechime foarte mare în cultul creștin este Fer. Ieronim, care scria pe la anul 415: «Mîntuitorul a învățat pe Apostolii Săi ca în fiecare zi, la jertfa Trupului Său, credincioșii să îndrăznească a zice *Tatăl nostru*»<sup>22</sup>.

Desigur că prin «Jertfa Trupului», Fer. Ieronim a înțeles celebrarea Sfintei Euharistii, care se făcea la început în cadrul meselor frățești sau agapelor.

Din secolul al IV-lea, scrierile patristice o menționează în rînduiala slujbelor bisericești, iar unii dintre scriitorii bisericești au scris chiar explicări ale Rugăciunii Domnești, întărind astfel afirmația că această rugăciune încă de multă vreme a fost inclusă în slujba botezului sau în cea a liturghiei, la toate Bisericile creștine din Orient și Occident.

### **Explicarea Rugăciunii Domnești în literatura patristică din primele 3 secole creștine**

Cuprinzînd în sine o mare mulțime de dorințe și cereri creștine, rezumate în puține cuvinte, simple dar pline de multe și adînci înțelesuri, Rugăciunea Domnească poate fi comparată cu «un mîrgăritar în care se oglindește lumina cerului întreg»<sup>23</sup>.

Ea a fost inclusă de timpuriu în viața religioasă a Bisericii și cum era și firesc, repetarea ei continuă de către credincioșii neinițiați în problemele religiei creștine o făcea să-și piardă înțelesul ei bogat, căpătînd o rostire mecanică și fără folos.

De aceea, ca un mijloc de prevedere, din cele mai vechi timpuri, Biserica a găsit de cuviință s-o explice și s-o tilcuiască, pentru a descoperi credincioșilor bogatul ei conținut, teologic, moral și spiritual.

Dintre scriitorii și părinții bisericești din primele trei secole creștine de la care ni s-au păstrat asemenea comentarii cu caracter omiletic, în al căror conținut a fost inclusă și explicarea Rugăciunii Domnești, amintim pe Tertulian, Origen și Sfântul Ciprian<sup>24</sup>.

Despre structura și rînduiala liturghiei baptismale descrisă în literatura mistagogică din sec. III și IV, vezi studiul Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea tainelor de inițiere (Botezul, Mîrșungerea și Sf. Euharistie), în literatura creștină*, prelegere (mss.) ținută în cadrul cursurilor de doctorat, București, 1970/1971.

19. Cateheza a V-a, II, textul grecesc la J. M. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, Bonnae, 1935—1937, p. 103.

20. Ed. Mercier, Paris, 1946, p. 111, citată la Hamman O. F. M., *Patér expliqué...*, p. 13.

21. *Liturgie des Douze apôtres* éd. RAES, Rome, 1946, 252—254, cit. la Hamman O. F. M., *Patér expliqué...*, p. 13.

22. *Dialogues contra Pelagium*, III, 12, P. L. XXIII, 665 și cap. XV, 585. Despre aceasta vezi și P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, XI, Paris, 1927, p. 277; A. Molien, *La Prière de l'Église*, Paris, 1924, I, p. 381 și 384.

23. J. P. Lange, *Das Evangelium nach Mathäus*. Bielfeld und Leipzig, 1878, p. 87, citat după Pr. Matei Păslaru, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Explicarea rugăciunii Tatăl nostru*, în «Glasul Bisericii», XIV, .1955), nr. 5—6, p. 312.

24. O enumerare a autorilor care au scris explicări ale Rugăciunii Domnești, vezi la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 290, nota 904.

1. *Tratatul despre rugăciune al lui Tertulian*. — Tertulian (160—240) a fost fiul unui centurion roman din Cartagina; el a urmat mai întâi retorica apoi dreptul. La vârsta de 30 de ani (cca 190—195) se convertește la creștinism și tot acum începe să scrie ciclul de opere cu caracter apologetic și omiletic, prin intermediul cărora combate acuzațiile aduse de păgâni contra creștinilor, omiliile sale constituind mijlocul principal de inițiere a credincioșilor în tainele credinței ortodoxe, în vederea feririi acestora de doctrinele ereziilor de toate nuanțele, care începuseră să-și facă apariția în sinul Bisericii creștine primare.

Avântat de spiritul său absolutist, trece la secta rigoristă a montaniștilor (cca 213), murind înainte de a se fi împăcat cu Biserica<sup>25</sup>.

Tertulian scrie cu acea inflăcărare, caracteristică scriitorilor africani, cultura profană cu care era înzestrat având o puternică înruiere asupra operei sale, care este pătrunsă de spiritul juridic<sup>26</sup>.

Explicarea Rugăciunii Domnești formează primele nouă capitole din lucrarea sa intitulată *De oratione* (Despre rugăciune)<sup>27</sup>, pe care Tertulian o scrie la Cartagina, între anii 200—206, înainte de a trece la secta montanistă.

Comentariul în sine constituie o omilie rostită de Tertulian la o adunare de cult a creștinilor. Spunem aceasta bazându-ne pe expresia pe care Tertulian o folosește în primul capitol, ca și când s-ar adresa unui grup de ascultători: «Așadar, binecuvântați (frați)<sup>28</sup>.

El denuște Rugăciunea Domnească *legitima oratio*<sup>29</sup> pe considerentul că această rugăciune, care se rostea în timpul liturghiei<sup>30</sup>, rezumă întreaga Evanghelie<sup>31</sup>, la care am putea adăuga și capitolul ultim care este o exhortație la rugăciunea Noului Testament, pe care autorul o face în prezența ascultătorilor săi<sup>32</sup>.

Explicarea propriu-zisă a Rugăciunii Domnești este precedată de o scurtă introducere, în care Tertulian ia ca temelie cap. VI și IX din Evanghelia după Matei și cap. XII din Evanghelia după Luca, pentru a scoate în relief necesitatea rugăciunii Noului Testament în raport cu cea din Vechiul Testament; rugăciunea Noului Testament, spune el, este adusă de însuși Mintuitorul, Duhul și Cuvîntul lui Dumnezeu, prin care s-a arătat tăria și înțelepciunea Domnului, pe pămînt.

Introducerea se încheie cu îndemnul ca rugăciunea să se facă în ascuns, pentru că Dumnezeu știe tot ceea ce creștinul cere prin rugăciune. Rugîndu-se chiar cu cuvintele Mintuitorului, credinciosul rostește de fapt o mărturisire de credință prin aceea că recunoaște pe Dumnezeu ca părintele său, numindu-L *Tată ceresc*.

Dumnezeu a dat credincioșilor posibilitatea de a deveni fiii Săi, prin credință (Ioan I, 12; Matei VII, 9); raportul de filiație, exprimat prin această rugăciune, este întreținut prin mijlocirea Bisericii, care își are temelia în Tatăl, în Fiul și în Sfințul Duh<sup>33</sup>.

Faptul că Dumnezeu îngăduie să fie numit de credincioșii Săi *Tată*, constituie o mare favoare acordată lor, pentru că acest lucru nu i-a fost îngăduit nici unui

25. Despre viața și opera lui Tertulian, vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologia, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice*, București, 1956, p. 62 ș. u. 26. *Ibidem*, p. 69.

27. P. L., I, 1249—1304. Trad. rom. mai nouă, de Pr. N. Petrescu. *Tertulian. Liber de oratione (prezentare și traducere)*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 40—60.

28. *De oratione*. I, P. L., I, 1254—1255. Cf. și trad. rom. cit., p. 40.

29. *De fuga*. II, P. L., II, 105.

30. *De oratione*, XIV, P. L., I, 1272.

31. *Ibidem*, I, 1251.

32. *Ibidem*, IX, 1267—1268.

33. *Ibidem*, II, 256—1257.

muritor, nici chiar lui Moisi, care, deși a vorbit cu Dumnezeu, a folosit alt nume, pe când creștinilor, însuși Mîntuitorul le-a descoperit și le-a îngăduit acest lucru (Ioan, V, 43 ; XVIII, 6).

Dumnezeu trebuie să fie binecuvîntat în tot timpul și în tot locul și tocmai acest lucru exprimă cererea *Sfințească-se numele Tău*, prin care se aduce lui Dumnezeu un omagiu al recunoștinței, pe care tot omul trebuie să-l aibă față de binefăcătorii săi.

Creștinii rîvnesc la același mod de viață spirituală pe care îl au îngerii, care neîncetat laudă pe Creator în ceruri (Isaia VI, 12 ; Apoc. IV, 8). De aceea credincioșii se roagă ca numele lui Dumnezeu să fie sfințit și în ei, aici pe pămînt și nu numai în ei, ci în toți creștinii, care așteaptă darul Lui, pentru că porunca Evangheliei îi obligă pe toți să se roage pentru toată lumea, chiar și pentru dușmanii lor (Matei V, 44).

Rugîndu-se ca *voia lui Dumnezeu să se facă pe pămînt, precum se îndeplinește în cer*, credinciosul mărturisește că se supune voinței lui Dumnezeu, așa cum însuși Fiul Său a împlinit voința Tatălui, prin cuvînt, faptă și suferință (Luca XXIV, 21 ; Ioan VI, 39).

Tertulian folosește termenii *cellum et terra* (cer și pămînt)<sup>34</sup>, pentru a sublinia alcătuirea dihotomică a ființei umane, formată din trup și suflet, în care se realizează voința lui Dumnezeu.

Luînd ca temei ideea din Epistola către Evrei (IV, 11), unde se vorbește despre sirguința de a intra în împărăția lui Dumnezeu, spre bucuria îngerilor, Tertulian interpretează cererea *Vie împărăția Ta, precum în cer și pe pămînt*, ca fiind expresia năzuinței creștinului după împărăția lui Dumnezeu, spre care tind și pentru care se roagă să se înfăptuiască atât cei vii cît și cei ce nu mai sînt în viață (Apoc. VI, 10).

Explicînd cererea *Pîinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi*, Tertulian admiră mai întîi înțelepciunea cu care Dumnezeu a orînduit toate cererile Rugăciunii Domnești, prin aceea că după lucrurile cerului urmează trebuințele pămîntești, cărora Dumnezeu a voit să le rezerve un loc deosebit în rugăciunile credincioșilor, după cum însuși Mîntuitorul zice : «Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui și toate acestea (cele pămîntești) se vor adăuga vouă» (Matei VI, 33).

Pentru noțiunea de *piine*, amintită aici, Tertulian găsește numeroase simboale și interpretări.

Deoarece pîinea se întrebuințează la pregătirea cinstitelor Daruri, în vederea săvîrșirii Sfintei Euharistii, în care este prezent însuși Mîntuitorul, Tertulian interpretează pîinea ca fiind însuși Trupul Domnului : «Pretutîndeni Trupul Lui este simbolizat prin piine (Luca XXII, 12) și cerînd pîinea noastră cea de toate zilele, înseamnă că vrem să trăim fără încetare în Hristos și să ne identificăm cu Trupul Său. Hristos este pîinea spirituală a credincioșilor Săi ; «Eu sînt pîinea vieții» (Ioan VI, 35). Pîinea este cuvîntul lui Dumnezeu, coborît din cer»<sup>35</sup>.

Pîinea poate să însemne și cele necesare pentru viața zilnică a credincioșilor, pe care însuși Mîntuitorul i-a învățat că trebuie să le ceară (Matei VII, 9 ; XV, 26), dar niciodată cererile lor să nu depășească limitele trebuințelor lor (Matei VI, 32 ; Luca XII, 16), ca nu cumva să cadă în păcatul lăcomiei, care atrage după sine strîngerea de bogății, care stă în calea mîntuirii (Luca XVIII, 25).

34. *Ibidem*, IV, 1259 B.

35. *Ibidem*, VI, 1262—1263.

Interpretînd cererea *Și ne iartă nouă greșelile noastre precum și noi iertăm greșiților noștri*, Tertulian insistă asupra noțiunii de *greșeală*, care poate să îmbrace un dublu aspect, exprimînd atît păcatul săvîrșit împotriva voinței lui Dumnezeu, cit și nedreptatea făcută aproapelui.

După Tertulian, greșeala este imaginea păcalului, care se iartă numai în urma mărturisirii și a pocăinței. Cel ce a greșit contractează o datorie, pentru care va trebui să plătească la judecată «pînă la ultima centimă» (Matei XVII, 27). Luînd aminte la parabola cu sluga care nu ierta datoria aproapelui, creștinii să ia aminte ca în viață să ierte, pentru ca să fie iertați (Luca VI, 37) și nu odată și nici de șapte ori (Facere IV, 24), ci de șaptezeci de ori, cite șapte (Matei XVIII, 22)<sup>36</sup>.

Pornind de la exemplul lui Avraam, pe care Dumnezeu l-a ispitit pentru credința sa, Tertulian învață pe ascultătorii săi să se roage ca Dumnezeu să-i ferească de ispita necredinței, care vine de la diavol. Prin spiritul său de jertfelnicie, patriarhul Avraam s-a făcut model și exemplu viu al credinței, preferînd pe Dumnezeu înaintea a tot ceea ce avea mai scump, adică pe fiul său.

Ispita vine de la diavol, iar Domnul S-a lăsat ispitit de el, tocmai ca să arate cine este Tatăl ispitelor, iar pe ucenici îi învață să se roage pentru a nu cădea în ispită (Luca XXII, 46) și acesta este sensul ultimei cereri din Rugăciunea Domnească, pentru creștinii care se roagă, zicînd: «*Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel viclean*».

Tertulian încheie explicarea Rugăciunii Domnești cu o recapitulare a întregii explicări (Cap. IX), care nu este altceva decît o sinteză a semnificației acestei rugăciuni. Cel care se roagă — conchide Tertulian — aduce un omagiu lui Dumnezeu prin denumirea de *Tată*, mărturisește credința în numele Lui, se supune voinței Sale, trăiește cu speranța împărăției lui Dumnezeu, aici pe pămînt, cere întreținerea vieții spirituale și materiale și solicită iertarea păcatelor și ferirea de ispite, punîndu-se sub protecția lui Dumnezeu.

Faptul că însuși Mîntuitorul ne învață cum să ne rugăm, înseamnă că El știe cum trebuie să facem acest lucru, pentru a primi tot ceea ce dorim (Luca XI, 18).

Tertulian încheie explicarea cu îndemnul că fiecare poate să se adreseze cerului cu diverse rugăciuni pentru trebuințele sale, dar începînd întotdeauna cu *Tatăl nostru*, care rămîne rugăciunea creștină fundamentală<sup>37</sup>.

2. *Tratatul despre rugăciune al lui Origen*. — Origen s-a născut probabil la Alexandria la anul 184—185 și este considerat unul dintre marii reprezentanți ai teologiei grecești și cel mai ilustru reprezentant al Școlii creștine din Alexandria.

Cultura profană și teologică precum și inteligența scripitoare cu care era înzestrat, i-au dat posibilitatea să alcătuiască marea sa operă teologică-exegetică, reușind să tilcuiască, în diverse etape și după metode diferite, aproape toate cărțile Sfintei Scripturi, lucru pentru care este socotit ca adevăratul creator al teologiei științifice în Răsărit.

Datorită erorilor de doctrină, opera sa a fost acuzată de erezie și a fost condamnată la Sinodul V Ecumenic. A murit ca martir la anul 254, în vremea persecuției lui Deciu<sup>38</sup>.

36. *Ibidem*, VII, 1264—1265. 37. *Ibidem*, IX, 1267—1268.

38. Despre viața și opera lui Origen, vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 97, ș. u. și Bardy G., *Origène*, Paris, 1931.

Ca răspuns la scrisoarea prietenilor săi Ambrozie și Tatiana, scrie celebrul tratat *περί εὐχῆς*, considerat ca perla operei sale<sup>39</sup>. Scopul cu care Origen a scris acest comentariu despre rugăciune, a fost acela de a instrui pe creștini în practica pietății și a faptelor bune, însoțite de rugăciune.

Comentariul cuprinde 33 capitole, care se împart în două părți distincte; în prima parte (cap. I—XXI), autorul se ocupă cu exegeza rugăciunii în general, iar partea a II-a (cap. XXII—XXXIII), cuprinde o frumoasă explicație a Rugăciunii Domnești<sup>40</sup>.

Fiind un scriitor talentat, și totodată un bun teolog, Origen face o interpretare minuțioasă și riguroasă, axându-se îndeosebi pe exegeza liberală, deși Școala alexandrină profesa de preferință interpretarea alegorică a Scripturii<sup>41</sup>.

Autorul se ridică cu mintea pînă la sensul spiritual al lucrurilor, cu o vigoare și o profunzime, care dă operei sale o actualitate și o profunzime uimitoare.

Interpretînd formula de chemare, cu care începe Rugăciunea Domnească (*Tatăl nostru...*), Origen descoperă între Dumnezeu și om un raport de filiație, despre care nu găsim nici o mărturie în întreaga istorie a Vechiului Testament. Creștinii au devenit fiii lui Dumnezeu prin înfierea lor de către Mîntuitorul, prin care s-a realizat plenitudinea timpurilor (Romani VIII, 15; Ioan I, 2 și III, 9)<sup>42</sup>. Raportul de filiație dintre Dumnezeu și credincioșii Săi, nu se manifestă printr-o asemănare simplă și eternă, ci printr-o asimilare profundă, pe care o realizează numai sfinții, care, printr-o reînnoire spirituală sînt transformați, desăvîrșindu-se prin asemănarea intimă cu Dumnezeu.

A spune *Tatăl nostru, care ești în ceruri*, înseamnă că Dumnezeu este în cer, dar nu se află în limitele unui loc, ci El trebuie înțeles mai larg, respectînd natura Sa spirituală, *cerurile* exprimînd tocmai omniprezența și universalitatea ființei Sale.

Plecarea și venirea Sa în mijlocul credincioșilor (Ioan XIII, 1, 3; XIV, 24, XVI, 5) nu trebuie înțeleasă în sensul unei deplasări spațiale a Tatălui și a Fiului, pentru că Cuvîntul lui Dumnezeu, prin condescendență, S-a umilit în demnitatea Sa, iar ascensiunea Fiului spre Tatăl trebuie înțeleasă în sens mistic, ca o ascensiune mai mult a spiritului decît a trupului<sup>43</sup>.

Expresia *Sfințească-se numele Tău* nu arată că numele lui Dumnezeu n-ar fi sfințit pentru că însuși Mîntuitorul spune că este sfînt; aceste cuvinte au semnificația proslăvirii lui Dumnezeu, după cum spune și psalmistul: «Aduceți Domnului slavă numelui Său» (Psalmul XXVIII, 2).

Preamărînd pe Dumnezeu, creștinii se roagă și pentru realizarea împărăției Lui pe pămînt. Cînd zic *Vie împărăția Ta*, înseamnă că ei doresc ca această împărăție să-i găsească fructificați și desăvîrșiți pentru ca Dumnezeu să poată locui în ei ca într-o cetate bine administrată. «Să omorîm cele trupești și să producem fructele cele spirituale și Dumnezeu Se va plimba în noi ca într-un paradis spiritual, va

39. P. G., XI, 416—561. Trad. fr. de Bardy G., *Origène, De la prière*, Paris, 1932. — Trad. rom. a primelor 3 capitole, de I. Serafincean, în rev. «Candela», an. 1946, p. 512—515.

40. Origen, *περί εὐχῆς*, XII—XXXIII, P. G., XI, 481—549.

41. Cp. *Istoria Bisericii Universale*. Manual pentru Institutele teologice, vol. I, Buc. 1956, p. 147.

42. *Despre rugăciune*, XXII, în ed. cit., col. 484 A.

43. *Ibidem*, XXIII, col. 488—489.

domni în noi cu Hristosul Său, moartea va fi învinsă, iar noi vom striga împreună cu Apostolul: «Unde-ți este moarte boldul»? (I Cor. XV, 55)<sup>44</sup>.

Fiecare membru al Bisericii trebuie să se roage să se împlinească voința Tatălui, prin Hristos, care are toată puterea în cer și pe pământ (Matei XXVIII, 18), iar dacă voința lui Dumnezeu se îndeplinește pe pământ ca și în cer, atunci pământul nu mai rămâne pământ, ci devine asemănător cerului.

Una dintre cele mai originale explicații o va da Origen cererii a IV-a din Rugăciunea Domnească: *Piinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă astăzi*, pe care el o interpretează prin prisma cuvântării euharistice a Mântuitorului (Ioan VI), unde Acesta se numește pe Sine «piinea vieții», care se coboară din cer (Ioan VI, 32—35, 53—57). Adevărata hrană este Trupul lui Hristos. Cuvîntul lui Dumnezeu, Care a venit din cer, după cum însuși Evanghelistul zice: «Și Cuvîntul Trup S-a făcut» (Ioan I, 14).

Pe vremea lui Moisi, Dumnezeu a trimis din cer piinea materială (mana) simbolul pîinii spirituale (Hristos), cunoscută în Vechiul Testament, sub multe denumiri ca: *înțelepciunea* (Prof. III, 18), ori *piinea ingerilor* (Ps. LXXVII, 25) etc.<sup>45</sup>.

Referitor la cuvîntul ἐπιούσιος, din textul original (spre ființă), Origen spune că acest cuvînt nu se găsește nici în greaca clasică, nici în cea vulgară, ci a fost creat de Evangheliști, prin analogie cu περιούσιος care înseamnă de prisos, abundent, apoi excelent, distins. Tot așa ἐπιούσιος înseamnă capabil, apoi îndestulător, necesar pentru existență, sau spre ființă<sup>46</sup>.

Cuvîntul *astăzi*, din rugăciune, exprimă eternitatea, adică timpul prezent, pentru că ieri poate însemna trecutul în general, iar *mîine*, viitorul. La Dumnezeu nu există timp, după cum spune și Sfîntul Pavel «ieri și azi și în veci, Hristos este același» (Evrei XIII, 8)<sup>47</sup>.

Formula *Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșirilor noștri*, după Origen, are o dublă semnificație: ea se referă atât la viața materială cît și la cea spirituală a oamenilor.

În viață, creștinii au îndatoriri față de toată lumea (I Cor. VIII, 3; II Cor. V, 10; Romani XIII, 7—8) și nu numai atât; ei sînt fiii lui Dumnezeu și sînt datori față de Tatăl care i-a creat, față de Fiul care i-a mîntuit prin propriul Sînge și față de Sfîntul Duh, cu care au fost însemnați în ziua rîscumpărării, adică la bolez și mirungere (Efeseni, IV, 30)<sup>48</sup>.

Ca să-și cîștige mîntuirea, credinciosul trebuie mai întîi să înlătore lupta continuă dintre trup și suflet, pentru ca nu cumva cele trupești să le slăbînească pe cele duhovnicești (Romani VII, 7) și tocmai de aceea el se roagă zicînd *Și nu ne duce pe noi în ispită*. Dumnezeu, prin bunătatea Sa nu lasă pe credincioși să fie ispitiți peste puterile lor (I Cor. X, 13), dar nici nu scutește pe nimeni de ispită, socotînd-o necesară, pentru că ea antrenează pe creștin în lupta împotriva păcatului.

Tocmai de aceea Dumnezeu nu lasă ca ispitele să vină toate odată, ci după anumite perioade de timp, lăsînd credinciosului clipele necesare în care să gîndească ce trebuie și ce nu trebuie să facă.

Dumnezeu nu suprimă ispitele (III Cor. IV, 8), dar îi apără pe credincioși de ispitele care întrec puterile lor, așa cum a făcut și cu dreptul Iov, cînd nu i-a în-

44. Ibidem, XXV, col. 496—500.

45. Ibidem, XXVII, 503—513.

46. Teoclitos Farmachides, op. cit., p. 242, nota 2.

47. Ibidem, col. 517—519.

48. Ibidem, XXVIII, col. 524.

găduit diavolului să-l ispitească peste puterile sale (Iov 1, 9—11); tocmai această evitare a ispitelor care întrec puterile lor, cer credincioșii în rugăciunea lor, cînd zic *Și ne izbăvește de cel rău*, adică de diavolul <sup>49</sup>.

3. *Explicarea Rugăciunii Domnești de Sfîntul Ciprian*. — Sfîntul Ciprian (200—258) s-a născut la Cartagina din părinți păgîni și a primit o educație și o cultură aleasă ajungînd unul dintre cei mai străluciți retori ai timpului său.

Influențat de preotul Cecilianus, se convertește la creștinism, se botează și este hirotonit preot, iar mai tîrziu (249), este ales episcop al Cartaginei, ca urmaș al lui Donatus.

În vremea persecuției lui Deciu conduce Biserica din Africa de Nord.

Moare ca martir în vremea persecuției lui Valerian (258).

Nu se evidențiază prin idei teologice originale. Fiind elevul lui Tertulian, a cărui operă o citea zilnic <sup>50</sup>, scrierile sale ne apar în ansamblul conținutului lor, ca rod al influenței lecturilor din opera magistrului său.

Se evidențiază, însă, prin ușurința și perfecțiunea limbii în care scrie, prin aceea că folosește o frază simplă și concisă din care cauză a fost considerat ca un scriitor normativ de limbă latină pînă la Fer. Augustin <sup>51</sup>.

Între anii 251—252, scrie la Cartagina o explicare la Rugăciunea Domnească (*De dominica oratione*) <sup>52</sup>, care conține 36 capitole, împărțite în trei părți.

a) În partea I, autorul vorbește despre modul cum trebuie să se facă rugăciunea în general (Cap. I—VI).

b) Partea a II-a cuprinde explicarea Rugăciunii Domnești (Cap. VII—XXVIII).

c) Partea a III-a conține o serie de sfaturi și îndrumări cu privire la condițiile pe care trebuie să le îndeplinească adevărata rugăciune, timpul, locul și modul în care credincioșii trebuie să se roage (cap. XXVIII—XXXVI).

Înainte de a începe explicarea Rugăciunii Domnești, Sfîntul Ciprian face o scurtă introducere (cap. VI), în care arată efectele rugăciunii făcute în comun, prin care creștinii se adresează Fiului lui Dumnezeu, care este mijlocitorul lor, în fața Tatălui.

Adresîndu-se lui Dumnezeu cu formula *Tatăl nostru*, fiecare credincios se roagă pentru toți și toți pentru unul, Rugăciunea Domnească fiind o rugăciune obștească, spre folosul tuturor creștinilor. Numînd pe Dumnezeu *Tată*, înseamnă că ei renunță la părinții lor trupești și-L iubesc pe Dumnezeu, Tatăl ceresc, iar zicînd *Tatăl nostru*, și nu *Tatăl meu*, înseamnă că ei iubesc pe aproapele.

Acest mod de a se adresa în rugăciune, este considerat de Sfîntul Ciprian ca un avertisment dat iudeilor, care n-au vrut să primească pe Hristosul anunțat de profeți, ci L-au trimis la moarte.

De aceea, cînd Dumnezeu este numit *Tatăl nostru*, El încetează de a mai fi Tatăl iudeilor, devenind Tatăl creștinilor și toamai pentru acest lucru, credincioșii să se poarte ca niște adevărați fii ai lui Dumnezeu (I Cor. VI, 19—20).

49. *Ibidem*, XXX, 545.

50. Fer. Ieronim, *De viris illustribus*, 53, ed. de I. N. Dianu, Buc., 1919, p. 91.

51. Despre viața și opera Sf. Ciprian, vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 43 ș. u.

52. P. L. IV, 553—562 : Trad. rom. de Pr. Matei Pislaru, în Biblioteca Părinților bisericești, nr. 1, Rîmnicu Vilcii, 1935.

Dacă ei se adresează lui Dumnezeu și zic *Sfințească-se numele Tău*, nu înseamnă că prin cuvintele lor s-ar adăuga ceva la sfințenia lui Dumnezeu, ci oer ca ei înșiși să fie sfințiți, după cum însuși Dumnezeu a zis: «Fiți sfinți, după cum și eu sînt sfînt» (Levitic II, 44).

Creștinii au primit sfințenia prin botez, iar prin rugăciune oer ca ei să poată rămîne zilnic în sfințenie, pentru că numai astfel vor cîștiga împărăția lui Dumnezeu (I Cor. VI, 9—11). Prin sfințenie creștinii cîștigă împărăția lui Dumnezeu (Matei XXV, 34), rugăciunea fiind mijlocul prin care ei își manifestă dorința lor după această împărăție.

Dacă în timpul rugăciunii zic *Vie împărăția Ta*, ei sînt dornici după acea împărăție, pe care la început, Dumnezeu a dat-o fiilor lui Israil, dar ei n-au vrut s-o primească și atunci ea a fost dată celorlalte neamuri (Matei VIII, 11, 25).

Pentru a obține împărăția lui Dumnezeu, creștinii trebuie mai întii să îndeplinească, aici pe pămînt, voia lui Dumnezeu, adică exact ceea ce oer ei de la Dumnezeu cînd zic: *Facă-se voia Ta, precum în cer și pe pămînt*.

Sfîntul Ciprian atrage atenția că această cerere nu trebuie interpretată în sensul că Dumnezeu ar face cu ființa lor ceea ce vrea, ci ei oer să fie ajutați să îndeplinească voința divină, slăbiciunile firii omenești fiind o piedică în calea mîntuirii (Ioan II, 15—17).

Mîntuirea se realizează în cer, dar și aici pe pămînt, ea fiind condiționată de relația de pace dintre cele două naturi din care este alcătuită firea umană (trupul și sufletul), între care se duce o luptă aprigă. Despre mîntuirea sufletului poate fi vorba numai atunci cînd între cele două elemente, trup și suflet, se va restabili pacea (Galateni V, 17—22)<sup>53</sup>. Rugăciunea zilnică aduce întărirea în virtutea credinței, a dragostei și a cumpărării, care ajută creștinului ca să supună pe cele trupești celor duhovnicești.

După ce și-a hrănit sufletul cu cele duhovnicești, creștinul cere de la Dumnezeu hrana necesară întreținerii trupului și a sufletului, zicînd: *Pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi*.

Pentru noțiunea de pîine, Sfîntul Ciprian găsește două înțelesuri, pîinea indicînd mai întii hrana spirituală care este Hristos (Ioan VI, 51), pe care creștinii o primesc în fiecare zi prin Sfînta Euharistie, în afară de cazul cînd din cauza vreunui păcat, au fost opriți să primească Sfînta Taină. În al doilea rînd, pîinea indică și hrana materială, pe care credincioșii o cer de la Dumnezeu, pentru întreținerea vieții pămîntești<sup>54</sup>.

După ce atrage credincioșilor atenția ca nu cumva să cadă în păcatul lăcomiei și să strîngă numeroase bogății, care i-ar împiedica să se mîntuiască, le spune că, după ce au fost hrăniți cu pîinea spirituală, pot să intre în împărăția lui Dumnezeu, dar nu mai înainte de a li se ierta și păcatele, pe care însuși Mîntuitorul le-a asemuit cu niște datorii (Matei XVIII, 52).

Tot omul este supus greșelii (I Ioan I, 8) și tocmai de aceea creștinii trebuie să ceară în rugăciunile lor să li se ierte greșalele, iar dacă doresc să li se ierte de Dumnezeu, față de Care au păcătuit, cu atît mai mult ei trebuie să ierte celor ce le-au greșit cu ceva (Matei VI, 14—15).

53. *De oratione*, XIV—XVIII, 545—548.

54. *Ibidem*, XIX—XXIII, 549—552.

La a doua judecată fiecare creștin va fi judecat și ierlat, după măsura în care el a judecat și a iertat pe semenii săi.

Iată de ce Dumnezeu nu ține seama de jertfa adusă la altar, dacă cel ce o aduce nu s-a împăcat cu fratele său (Matei V, 24). Așa a făcut Dumnezeu și cu Abel și cu Cain, cărora, înainte de a primi jertfele lor, le-a cercetat inimile (Facere IX, 5)<sup>55</sup>.

Interpretînd cererea ultimă din Rugăciunea Domnească, prin care ne rugăm să nu fim duși în ispită, Sfîntul Ciprian spune că diavolul este cel ce ne ispitește, dar nu poate să ne facă vreun rău dacă nu i s-a îngăduit acest lucru de către Dumnezeu.

Sfîntul Ciprian dă exemplu cetatea Ierusalimului, care a fost cucerită de Nabucodonosor, numai pentru că Dumnezeu a îngăduit acest lucru (IV Regi, XXIV).

Fiecare creștin are la îndemînă o armă cu care să lupte împotriva ispitelor — rugăciunea (Marcu XVI, 38). Prin rugăciune creștinii obțin de la Dumnezeu tot ceea ce vor, inclusiv ferirea de ispitirea diavolului și tocmai aceasta este semnificația ultimei cereri din Rugăciunea Domnească: «*Și ne izbăvește de cel rău*»<sup>56</sup>.

\*

Dacă facem un studiu paralel al explicațiilor Rugăciunii Domnești din cele trei comentarii rezumate mai înainte, observăm că, deși autorii lor au trăit și au scris în epoci și în locuri diferite, în toate se exprimă unitatea de credință, de simțire și de cugetare creștină, care îi leagă pe aceștia, peste deosebirile de naționalitate, de epocă și de formație intelectuală dintre ei.

Conținutul și forma de expunere a problemelor teologice, cu caracter dogmatic, moral și spiritual pe care le întîlnim în cele trei comentarii, dovedesc că autorii lor au fost teologi cu o profundă trăire creștină, care s-au străduit să redea înțelesurile adevărate, literale și spirituale, pe care le pot avea cererile cuprinse în divină rugăciune.

Divină prin originea ei, umană prin forma ei, simplă și accesibilă tuturor, ea rămîne pentru totdeauna, modelul desăvîrșit și neîntrecut al rugăciunii celei mai cuprinzătoare și mai înduioșătoare, pe care toți oamenii, ca fii ai lui Dumnezeu, o pot adresa Părintelui și Ziditorului lor comun<sup>57</sup>.

Sintetizînd ceea ce au spus cei trei scriitori patristici în tilcurile lor, Rugăciunea Domnească este o adevărată mărturisire de credință.

Adresîndu-se lui Dumnezeu cu apelativul de Tată, creștinii se recunosc copii ai lui Dumnezeu, chemați în împărăția Sa, pe care le-a deschis-o Mîntuitorul prin patimile Sale. Ea este expresia bunătății și a dragostei lui Dumnezeu care se manifestă în multe feluri față de credincioșii Săi, pe care-i hrănește, îi iartă și le poartă de grijă în orice împrejurare, ferindu-i de tot răul. Într-un cuvînt, putem spune ca și Tertulian că Rugăciunea Domnească nu este altceva decît un rezumat al Evangheliei lui Hristos.



55. *Ibidem*, XXIII—XXIV, 552—554.

56. *Ibidem*, XXV—XXVI, 554—555.

57. Cp. Teoclitos Farmachides, *op. cit.*, p. 249.

**TÎLCUIREA LITURGICĂ DIN MANUSCRISUL NR. 111  
BIBLIOTECA ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI\***

Printre manuscrisele liturgice ale Bibliotecii Arhiepiscopiei Sibiului, enumerate într-o lucrare anterioară<sup>1</sup>, se află și o *Tîlcuire a Sfintei Liturghii* (Mss. 111), de care ne vom ocupa, în lucrarea de față, dată fiind importanța ei.

La poalele munților Făgăraș, pe valea Simbetei, domnul martir al Țării Românești, Constantin Brîncoveanu, înaltă, înainte de anul 1701, cea mai frumoasă și mai importantă minăstire din Țara Oltului<sup>2</sup>, care va constitui pentru aceste meleaguri, un important sprijin în menținerea credinței noastre ortodoxe și a unității sale, în vremuri grele.

Acest lăcaș, de la granița dintre Țara Românească și Ardeal, a jucat un rol de seamă în istoria legăturilor culturale dintre cele două provincii românești. Prin trecătorile ascunde ale munților, din Țara Românească au pătruns multe izvoare culturale în Ardeal, acțiune sprijinită și de călugării și citorii acestei minăstiri. La 5 martie 1772, episcopul Atanasie Rednic anunță, printr-o scrisoare, pe guvernatorul Ardealului, că prințul Brîncoveanu, prin călugării veniți din Țara Românească la minăstirea Simbăta de Sus, a trimis multe cărți, care au fost împărțite apoi în tot Ardealul<sup>3</sup>.

Altă mărturie în favoarea acestor legături ne-o aduce manuscrisul nostru. Egumenul Visarion al acestei minăstiri, în anul 1778, cumpără de la Ioan Moldoveanu un manuscris cu *Tîlcuirea Sfintei Liturghii*, precum notează el însuși, la pagina 293 a manuscrisului: «1778 aprilie 2(il) e 11 astă carte care să cheam(ă) tîlcuirea leturghii 7 zloți am dat lu(i) Ioan Moldoveanu eu pop(a) Visarion întiiu(l) egumen și este a mea...» (vezi planșa 1).

Această carte-manuscris a lăsat-o egumenul Visarion, printre alte donații valoroase, bisericii ortodoxe din satul Simbăta de sus-Răsăriteană, construită de el în anul 1787. De aici a ajuns în Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului.

Despre copistul acestui manuscris, *Ioan Moldoveanu*, nu știm nimic, dat fiind faptul că, în afară de semnătura sa (p. 293) confirmată de nota egumenului Visarion, nu avem altă însemnare. De asemenea numele său nu se găsește amintit în nici un catalog al vechilor copiiști<sup>4</sup>. Este cert însă că acest copist se adaugă atîtor copiiști moldoveni, veniți în Ardeal<sup>5</sup>.

---

\* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Doctorand Pr. Streza Liviu, *Manuscrite liturgice românești din Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului. Prezentare generală*.

2. Ștefan Meș, *Minăstiri românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. 84.

3. *Ibidem*, p. 88.

4. Vezi G. Strempel, *Copiiști de manuscrite românești pînă la 1800*, București, 1959; Gh. Ciuhandu, *Diect și manuscrite vechi în Bihor*, în «Tribuna», 1914, și altele.

5. O listă a acestora vezi la Prof. At. Popa, *Cărturar bihorean din secolul al XVII-lea: Vasile Sturze Moldovanul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. 1966, nr. 1—2, p. 56.

Potrivit unei însemnări din anul 1754, mai 4, cind «a bătut piatra» în sat, notată pe o filă nescrisă, de la începutul manuscrisului, putem deduce că acest manuscris, la doi ani după scrierea sa, se afla în satul Sîmbăta de Sus, desigur în posesia copistului, de la care în 1778 l-a cumpărat egumenul Visarion. Patru ani mai tîrziu, la 1758, septembrie 15, pe aceeași filă semnează alt copist, Logofătul Matei Voileanul.

Prima filă a manuscrisului fiind ruplă, nu cunoaștem titlul înscris de copist, însă, în urma cercetării cuprinsului, am putut constata că este vorba de o copie cu întregiri a cărții: «*Învățătura svîntă adevă a svintei și dumnezeieștii Liturghii, tălcuire de pe limba grecească pe limba rumânească, de Eremia Cacavela dascăl, cu porunca mării sale prealuminatului domn Ioan Antioh Constantin Voevodul. Tipăritu-s-au în Iași în tiparnița domnească vî lei 7205, de la Hs. 1697 mîa mai în 20*»<sup>6</sup>.

Eremia Cacavela traduce pentru prima dată în românește *Catihisul* învățatului grec Nicolae Vulgaris, pentru examinarea celor ce se hirotonec (καὶ ἐξέτασις τῶν χειροτονουμένων), care folosește metoda erotematică cu întrebări și răspunsuri. El fusese tipărit pentru prima dată în grecește la Veneția în 1681, cu titlul *Învățătură Sfîntă (κατηχησις ἱερὰ)*, adică *explicarea dumnezeieștii și svintei Liturghii și examinarea celor ce vin la hirotonie, dimpreună cu multe altele, și a avut numeroase alte ediții ulterioare și s-a tradus în multe limbi*<sup>7</sup>.

Pregătirea multilaterală a acestui învățat grec, născut în Creta, la anul 1614, atît în domeniul teologiei cît și al filozofiei și medicinei, este vădită în lucrarea sa prin bogăția citatelor din Sfinții Părinți, din liturgiștii greci, din teologia scolastică, filozofie, medicină și cronicile bizantine<sup>8</sup>.

Deși opera lui Vulgaris a suferit unele influențe ale teologiei scolastice apusene, ea este socotită drept una dintre cele mai însemnate tălcuiri ale Liturghiei Bisericii Ortodoxe<sup>9</sup>.

Să vedem cine era Eremia Cacavela, traducătorul cărții lui Vulgaris.

S-a născut la anul 1651, tot în Creta, învățînd carle la mînăstirea Rethymo. Pentru îmbogățirea cunoștințelor călătorește în toată lumea. Întîi pleacă în Asia Mică, apoi la Lipsca; în 1670 era la Viena, iar în 1686 la București, ajungînd un an mai tîrziu egumen la mînăstirea Plăviceni. Era cunoscător al limbilor greacă, latină, ebraică, italiană și apoi română.

La 1698 Cacavela era profesor la Academia Domnească din Iași, înființată de Vasile Lupu, unde se preda în limba greacă<sup>10</sup>.

Eremia Cacavela a tradus și tipărit această carte în timpul în care era profesor la Academia Domnească. La tipărire l-au ajutat hatmanul Lupu Bogdan și tipograful Ieromonah Iosif Grodețkii. Tipăritura cuprinde 165 file<sup>11</sup>.

Traducerea acestei opere nu i-a fost ușoară lui Cacavela. Avînd în vedere mulțimea termenilor dogmatici, filozofici, morali și ascetici, care trebuiau să fie traduși în limba română de pe la sfîrșitul secolului XVII (1697), săracă în termeni corespunzători celor grecești, cît și faptul că traducătorul învățase de curînd românește, vom

6. Exemplar în Biblioteca Academiei R. S. România, C. R. V. 104. Descrierea cărții în *Bibliografia Românească Veche*, vol. I, București, 1903, p. 344—347.

7. Vezi Diac. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 221.

8. † Tit Sîmedrea, *Insemnări pe o veche carte românească*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—3, 1956, p. 100. 9. *Ibidem*, p. 101. 10. *Ibidem*, p. 104.

11. Vezi descrierea bibliografică pe larg în *Bibliografia Românească Veche*, t. I, p. 347.

putea înțelege de ce această tilcuire nu se ridică, din punct de vedere al limbii, la înălțimea *Cazaniei* lui Varlaam sau a altor tălmăciri din secolul XVII.

Intr-adevăr, traducerea lui Cacavela este greoaie și pentru faptul că urmărește aidoma topica textului grecesc, deosebită de cea românească. Urmărește, uneori, să redea în românește chiar modul, timpul, cazul și genul grecesc.

Cu toate aceste lipsuri, traducerea lui și-a avut și își are încă valoarea ei, fiind, timp de aproape două veacuri, unul dintre manualele de instrucție liturgică a candidaților la preoție. Această necesitate a dus la răspîndirea ei în toate locurile locuite de români.

La 1838 Vasile Pop și apoi Cipariu sernnalau folosirea ei și în Ardeal<sup>12</sup>. Iată însă că, prin manuscrisul prezentat de noi, vedem că data pătrunderii ei în Ardeal este mult mai veche, din secolul XVIII (1752).

Vom expune acum, pe scurt, cuprinsul manuscrisului nostru, în comparație cu izvodul său.

Tilcuirea liturgică din acest manuscris cuprinde trei părți, în care autorul explică: 1. Sfintele Taine și Proskomidia; 2. Liturghia catehumenilor și 3. Liturghia credincioșilor.

Forma de expunere prin întrebări și răspunsuri este continuată pînă la sfîrșitul explicării Sîmbolului de credință.

*Partea întâi: Explicarea Sfintelor Taine.* — Partea întâi caută să tilcuiască pentru slujitorii altarului, care sînt iconomi ai harului, Sfintele Taine, mijloace rinduite de Hristos pentru comunicarea acestei puteri divine.

Această tilcuire liturgică nu este o simplă descriere a rinduielilor Sfintelor Taine, ci o explicare amănunțită a lor, adăugîndu-se pe lîngă explicarea dogmatică și liturgică, sfaturi morale și canonice, pilde și altele.

După enumerarea Sfintelor Taine, se aduc lămuriri privind noțiunea de taină, instituirea celor șapte Taine de către Mintuitorul și rolul lor. Luînd fiecare Taină în parte, autorul cercetează și explică locurile scripturistice care stau la baza instituirii acestora.

Hristos a instituit numai șapte taine, pentru că acestea sînt suficiente la întreținerea vieții noastre religioase, fiecare contribuind cu ceva din cele necesare acestei vieți. Botezul ne naște din nou, Sfîntul Mir dă harul, Sfînta Împărtășanie dă hrana sufletului, Preoția chivernisește harul, Spovedania tămăduiește sufletul, Cununia binecuvîntează perpetuarea spîței umane, iar Maslul lămăduiește păcatele rămase nevindecate după Spovedanie.

După ce arată care sînt părțile unei taine («materie, chip sau formă, lucrare și desăvîrșire»), autorul înlesnește înțelegerea lor, comparîndu-le cu fazele zidirii unei case.

Fiecare taină se săvîrșește cu un anumit scop, legat de viața spirituală și trupească a credinciosului. Arătînd scopul Cununii, autorul adaugă din nou multe indicații privind săvîrșirea «după pravile» a acestei Taine și gradele de rudenie, care sînt respectate la săvîrșirea ei.

Revine apoi la materia Tainelor, arătînd la fiecare Taină care este aceasta. Nu lipsesc nici sfaturile morale privind îndeplinirea canonului dat de duhovnic și felul cum trebuie un credincios să se mărturisească. Pentru a scoate în lumină gravitatea unui păcat, autorul se lasă influențat de cazuistica apuseană.

12. † Tit Sîmedrea, *op. cit.*, p. 102.

Sînt redat apoi în întregime formulele care se rostesc în cadrul fiecărei Taine. Multiplele trepte ale ierarhiei de drept divin și misiunea fiecăreia în parte sînt apoi explicate în alte capitole.

Dintre efectele directe ale Sfintelor Taine scoate în evidență «pecetea», pe care o imprimă cele două taine: Sfîntul Mîr și Preotia.

Înainte de sfîrșitul explicării, copistul adaugă explicarea textului din I Cor. III, 5, arătînd că preotul este o «unealtă» a harului, nu un dătător de har.

Un alt lucru util pentru preot este pregătirea pentru Sfînta Liturghie.

Pregătirea îndepărtată constă în mărturisirea păcatelor prin Sfînta Spovedanie, iar cea apropiată în citirea canonului, adică a celor șapte laude. Spre a apropia de sufletul preotului aceste rînduieli, autorul redă semnificația mistico-simbolică a fiecăreia în parte. Aceste rînduieli cuprind cîntări și rugăciuni alcătuite de diferiți autori. Înainte de a da explicație numirilor cîntărilor liturgice: tropar, canon, sedeală, ipacoi, irmos și altele, sînt amintiți cu numele 63 de autori ai acestor cîntări (autori de imne sau imnografi).

Veșmintele preoțești, pe care autorul le socotește ca provenind de la Sfinții Apostoli, sînt descrise pe rînd, arătîndu-se semnificația lor simbolică, după interpretările diferiților tîlcuitori ai cultului divin, dintre care cel mai mult sînt utilizați Gherman al Constantinopolului<sup>13</sup> și arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului<sup>14</sup>.

*Stiharul* închipuiește strălucirea veșmintelor lui Hristos (Sfîntul Gherman al Constantinopolului), curăția care trebuie să o păzească preoții (Sfîntul Simeon al Tesalonicului), haina albă cu care l-a îmbrăcat Irod pe Iisus, trimițîndu-L la Pilat și strălucirea îngerească pe care o îmbracă preoții slujitori (Sfîntul Grigore de Nazianz).

*Epitrahilul* simbolizează jugul lui Hristos, funia cu care a fost tras de gît Mîntuitorul spre Golgota (Sfîntul Gherman) și darul Duhului Sfînt (Sfîntul Simeon al Tesalonicului).

*Briul* simbolizează frumusețea cu care s-a incins Hristos (Sfîntul Gherman), adevărul și dreptatea necesare fiecăruj preot, și puterea cu care îl încinge Hristos pe preot, după cum arată și rugăciunea rostită la îmbrăcarea lui.

*Mînecuțele* închipuiesc grija deosebită pe care trebuie să o aibă preotul la lucrarea Sfintelor Taine, pe care Hristos a făcut-o cu minile sale (Sfîntul Simeon al Tesalonicului), legarea mîinilor lui Hristos cînd a fost dus la moarte și puterea lui Dumnezeu, care a făcut lumea, cu minile Sale.

*Felonul* simbolizează darul Sfîntului Botez, darul Sfîntului Duh primit de Sfinții Apostoli, dragostea pe care trebuie să o aibă preotul și haina roșie cu care a fost îmbrăcat Hristos la Pilat.

*Orarul* simbolizează podoaba cu care s-au îmbrăcat diaconii umînd pe heruvimii din cer (Sfîntul Simeon al Tesalonicului).

*Nabedernița* închipuiește sabia Duhului Sfînt.

*Omotorul* simbolizează oajă rătăcită, purtată pe umeri de Păstorul cel Bun și crucea pe care Hristos a purtat-o spre Golgota.

*Sacosul* simbolizează cămașa lui Hristos<sup>15</sup>.

13. *Descriere a Bisericii și tîlcuire mistică...*, P. G., t. XCVIII, 383—453.

14. *Opera omnia*, P. G., CLV. Trad. rom. cu titlul *Voroavă de întrebări și răspunsuri*, — de arhim. Chesarie, Buc., 1765, reîtip. de Toma Teodorescu, cu titlul *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței ortodoxe...*, București, 1865—1866.

15. Spre comparație, a se vedea explicațiile veșmintelor liturgice la diferiți liturgiști, în lucrarea Pr. V. Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1914.

Sînt arătate de asemenea, semnificațiile simbolice ale vaselor liturgice, ale acoperămintelor acestora și a antimisului.

Nu rămîn nelămurite nici cele două înțelesuri ale noțiunii de «biserică», în sensul de lăcaș de rugăciune și de comunitate a credincioșilor.

Clopoțele și toaca, obiecte care anunță vremea rugăciunii sînt folosite, după cum crede autorul, încă din secolul al IX-lea.

*Explicarea Proscomidiei.* — Proscomidia este aducerea înaintea lui Dumnezeu a darurilor de pîine și vin, întru pomenirea lui Hristos, care s-a adus pe Sine jertfă ca un miel și arhieru. Se aduce pîine și vin, precum însuși Hristos a făcut, poruncind Apostolilor să facă aceasta întru pomenirea Sa.

Precum pîinea și vinul dau viață trupului, așa și «pîinea mulțumitei și paharul blagosloveniei» dau viața sufletului. Mulțimea grăunțelor de grîu și a boabelor de struguri, din care se fac aceste daruri, simbolizează mulțimea credincioșilor care fac parte din Sfînta Biserică, trupul tainic al lui Hristos.

Autorul apără practica Bisericii Ortodoxe de a aduce pîine dospită nu azimă, împotriva «preacuviosului Bona», care a lepădat această practică. E vorba de binecunoscutul liturgist apusean, cardinalul Ioan Buna († 1674), autorul unuia din cele mai vechi și mai solide tratate de istoria cultului creștin, cu titlul *Rerum liturgicarum libri duo* (Roma, 1671), de multe ori editat și tradus în mai multe limbi<sup>16</sup>.

După aceasta autorul continuă descrierea și explicarea simbolică a actelor săvîrșite de preot la Proscomidie.

Preotul dă binecuvîntarea, se închină în fața iconostasului «ca pravoslavnic la toate» și următor rînduieșilor sobornicești și se spală pe mîini, arătînd curățirea sufletească (Sfîntul Simeon al Tesalonicului). Binecuvîntează deasupra pecetii de trei ori, o taje și o scoate, zicînd cele obișnuite.

Prescura simbolizează trupul Fecioarei Maria, pecetea pe Hristos, preotul pe Duhul Sfînt, care a umbrît pe Fecioară, diaconul pe Arhanghelul Gavriil, iar ridicarea pecetii Nașterea Domnului.

Actele săvîrșite la proscomidie simbolizează în același timp și nașterea și patimile Domnului, pentru că de la zămislire Hristos purta în sine semnul patimii și urmele crucii, după cum zice patriarhul Ieremia al Constantinopolului.

După ridicare, pecetea se junghie cruciș, pomenindu-se jertfa Mîntuitorului, se împunge cu copia, precum ostașul a împuns pe Domnul cu sulița și se toarnă în potir vin și apă, simbolizîndu-se sîngele care a curs din coasta Domnului.

Se scoate apoi o pîrticică pentru Sfînta Fecioară, pe care preotul o așează în dreapta pecetii, precum și Maica Domnului a stat lîngă crucea Fiului Său. În stînga pecetii se pun cele nouă pîrticele pentru sfinți, iar în partea de jos cele pentru credincioșii vii sau morți, pomeniți la liturghie. Prin cele nouă pîrticele — spune Sfîntul Epifanie — participă la sfînta Jertfă și sfinții, mijlocind pentru credincioși<sup>17</sup>.

Între agneț și celelalte pîrticele este o mare deosebire, căci numai acesta se preface în trupul lui Hristos (Sfîntul Simeon al Tesalonicului).

Prin faptul că pîrticelele scoase pentru credincioși stau în apropierea Sfîntului Agneț, la prefacere, deși nu se preface în Trupul lui Hristos, primesc o sfințenie, unin-

16. Vezi despre el în *Catalogul principalilor liturgiști*, din vol. *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, publiée sous la direction de l'Abbé R. Algrain, Paris, 1931, p. 1044.

17. Pe vremea Sf. Epifanie (sec. IV) nu exista încă practica scoaterii miridelor, care a început mult mai tîrziu, anume spre sfîrșitul primului mileniu (vezi Pr. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în rîndulala și structura lor*, București, 1943, p. 23 ș. u.).

du-se apoi și ele cu Sfântul Singe, prin introducerea în potir. Prin aceasta se dăruiește sufletului celui pomenit darul lui Dumnezeu, avînd loc o «împărtășire duhovnicească». De aceasta are parte numai sufletul care s-a despărțit de păcat (mss. p. 74).

Se tămîiază Cinstitele Daruri, inchipuind după unii, miresele aduse de mirosoșite la mormînt, iar după alții darurile magilor la Nașterea Domnului. După ce acoperă Cinstitele Daruri, preotul încheie Proscomidia, citind «moltiva jertfelnicului», adică rugăciunea principală pentru binecuvîntarea darurilor: «Dumnezeule, Dumnezeule nostru...» etc.

Partea întâi a tîlcuirii din manuscris se încheie prin descrierea amănunțită a părților locașului de cult: soala, amvonul, jețurile, altarul, tîmpla etc.

*Partea a doua: Explicarea Liturghiei catehumenilor.* — Preotul dă binecuvîntarea, preamărînd pe Dumnezeu în Treime.

Incepe apoi ectenia mare, rugîndu-se pentru lumea întregă, pentru Sfînta Biserică, pentru văzduh, pentru roadele pămîntului etc. Prin această rugăciune se cere darul lui Dumnezeu. Sub influența scolasticii, autorul împarte această putere divină, în zece daruri deosebite, care ajută pe om.

Este pomenită apoi Sfînta Fecioară, mijlocitoarea noastră către Fiul său.

*Antifoanele* simbolizează vestirea lui Hristos de către proorocii Vechiului Testament, Ierichirile, fiind din Noul Testament, aduc în față pe însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, iar pesnele trei și șase din canon, care se cîntă după aceasta, inchipuiesc pogorîrea Duhului Sfînt peste Apostoli, la ceasul al treilea și răstîgnirea Domnului, la ceasul al șaselea.

Autorul arată că, în ceea ce privește momentul din zi cînd trebuie începută slujba Sfîntei Liturghii, nu este posibil să se respecte totdeauna ceasul al treilea din zi, cum au obișnuit unele Biserici, aducînd mărturie din canoane și Sfînții Părinți.

Numărul de trei al antifoanelor simbolizează cele trei grupuri de cîte 14 generații din genealogia Mîntuitorului, așa cum le împarte Sfîntul evanghelist Matei, la începutul Evangheliei sale (Matei 1, 17).

După ce încearcă găsirea originii antifoanelor, autorul părăsește cadrul liturgic. Aduce mai întîi mărturie din Vechiul Testament pentru descoperirea învățăturii despre Sfînta Treime, apoi enumeră profetiile mesianice privind nașterea, viața și patimile Mîntuitorului. Ajungînd la predica Sfinților Apostoli, îi numește pe fiecare din cei doisprezece și cei 70, arătînd locul unde a activat fiecare, apoi revine la Liturghie, arătînd semnificația Vohodului mic, adică a ieșirii preotului cu Sfînta Evanghelie; aceasta simbolizează intrarea Mîntuitorului în lume, pentru care se cîntă: «Venii să ne închinăm...» și se face închinăciune, cerîndu-se iertare de păcate (Sfîntul Gherman, Sfîntul Vasile cel Mare).

Preotul binecuvîntează poporul, cînd zice ecfonisul: «Că Sfînt ești Dumnezeul nostru», avînd această putere prin harul preoției. Arhiereul binecuvîntează cu cele două sfeșnice mici, adică cu dicherul, care simbolizează cele două firi ale Mîntuitorului, și cu tricherul, care arată unitatea și treimea lui Dumnezeu.

Formula «Înțelepciune, drepti!» este interpretată nu ca atragerea atenției credincioșilor, ci este redată în formă greșită «Înțelepciune dreaptă» care este însuși Hristos<sup>18</sup>.

Cîntarea «Sfînte Dumnezeule» arată împreunarea în rugăciune a îngerilor și a oamenilor. Autorul amintește acum și rugăciunea citită de preot în taină.

18. Vezi mai pe larg Pr. P. Vintilescu, *O propoziție liturgică: «Cu înțelepciune drepti!»*, ori «Cu înțelepciune dreaptă?», Pitești, 1926.

Citirea Apostolului și Evangheliei simbolizează trimiterea Apostolilor la povăduire și predica Mântuitorului.

Cuvîntul «aliluia», însemnează: «Bine s-a arătat Dumnezeu să fie numele lui preamărit» (Al = vine, s-a arătat; il = Dumnezeu; u = lăudați; ia = pe Dumnezeu). Se explică apoi simboalele celor patru Evangheliști, arătîndu-se data scrierii și limba originală a Sfințelor Evanghelii.

După ecteniile și rugăciunile pentru credincioși și catehumeni se face concedierea celor din urmă, prin cuvintele: «Cei chemați, ieșiți!». Această ieșire, după Simeon al Tesalonicului închipuiește despărțirea oilor de capre, adică a celor buni de cei răi, la a doua venire a Domnului.

*Partea a treia: Explicarea Liturghiei credincioșilor.* — Liturghia credincioșilor începe tot printr-un îndemn la rugăciune «cu pace» sufletească și dragoste.

Primul act important din această parte a liturghiei este vohodul mare, care închipuie intrarea triumfală în Ierusalim a Domnului (Nicolae Cabasila), înmormîntarea Domnului de către Iosif și Nicodim și a doua venire a lui Hristos (Sfîntul Simeon al Tesalonicului).

Creștinii «cu dreptate toți se închină și cad la picioarele preoților, una rugîndu-se molitvelor lor, alta rugîndu-se să-i pomenească la Sfînta Liturghie, alta cinstind dumnezeieștile daruri, care măcar că nu s-au săvîrșit (adică încă nu s-au sfințit), tot sînt puse la jertfelnic înaintea lui Dumnezeu» — zice autorul, citînd pe Sfîntul Simeon al Tesalonicului (mss. p. 168)<sup>20</sup>.

Autorul descrie apoi și explică ritualul vohodului, după tilcuirea lui Cabasila<sup>21</sup>.

Cîntarea Heruvicului ne îndeamnă «ca cei ce închipuim pe heruvimi și pe rînduilele (cetele) îngeresci să gonim de la noi toată grija acestei vieți, ca cei ce avem să primim pe Împăratul măririi» (mss. p. 171).

*Tămîia*, cu care se tămăduiește Darurile simbolizează amestecul de smirnă și aloie cu care a fost uns Iisus cînd a fost pus în mormînt, iar *aerul* sau *acoperămîntul cel mare* simbolizează piatra de pe mormînt.

Începe o ectenie, care cuprinde cereri, rugăciuni și mulțumiri aduse lui Dumnezeu.

Preotul se face apoi următor Sfîntului Apostol Pavel (1 Cor. X, 16), îndemnînd pe toți la dragoste adevărată, zicînd: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim». Fără dragoste, în deșert sînt credința, rugăciunea și chiar liturghia (1 Cor. XIII, 1—3). De aceea, în altar, preoții își dau sărutul păcii.

În această atmosferă de iubire creștină, se face mărturisirea credinței, fiind îndemnați să ne deschidem ușile «minții și inimii noastre, adică să deschidem rostul nostru cu înțelepciune» spre primirea Simbolului credinței, precum spune Nicolae Cabasila<sup>22</sup>.

Autorul explică apoi cele 12 articole ale Simbolului, combătînd toate ereziile apărute în timpul sinoadelor ecumenice.

19. Vezi Nicolae Cabasila (sec. XIV), *Tilcuirea dumnezeieștii Liturghii*, P. G., CL, 376—492. Trad. rom. de Diacon Ene Braniște, București, 1945.

20. Autorul citează aici din lucrarea *Tilcuire despre dumnezeiescul lăcaș, ...*, de Arhiep. Simeon al Tesalonicului (trad. rom. din 1865, p. 261—262). A se vedea textul citat, într-o traducere mai limpede, la Diac. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 195—196.

21. Vezi trad. rom. de Diac. E. Braniște, rev. cit. p. 66—67 (cap. 24) și Diac. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 194—196.

22. Vezi trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 68—69.

*Aerul* care se mișcă deasupra Darurilor, simbolizează ridicarea pietrei de pe mormântul Mântuitorului (Sfântul Gherman).

Indemnul la pace se repetă și acum, când se pregătește jertfa Mielului lui Dumnezeu. Autorul citează și aici pe Nicolae Cabasila, care spune: «Nu numai se cade în pace a aduce sfânta liturghie, ci încă pacea să fie aceea jertfă și acel dar» (mss. p. 209). Milă aducem ca jertfă, căci mila este rodul păcii<sup>23</sup>.

Se împărtășește apoi binecuvântarea lui Dumnezeu, prin atributul fiecărei persoane divine (II Cor. XIII, 13): «dragostea e specifică Tatălui, darul Fiului și împărtășirea Sf. Duh, toate referindu-se la ființa sau esența unică a lui Dumnezeu».

Inimile noastre trebuiesc acum ridicate la Ierusalimul ceresc, de la cele pămîntesti (Sfântul Gherman), la care indemn toți răspund: «Avem către Domnul».

La indemnul: «Să mulțumim Domnului!», poporul credincios răspunde că această mulțumire se cuvine «cu vrednicie și cu dreptate».

Celui ce se gătește de junghiere trebuie să-i aducem «cîntare de biruință», poporul credincios cîntînd cîntarea îngerească: «Sfînt, Sfînt, Sfînt e Domnul Savaot».

Preotul repetă apoi, în cadrul rugăciunii sfintei Jertfe, cuvintele rostite de Mîntuitor la Cina cea de taină: «Luați mîncă!...» și «Beți dintru acesta toți...», mărturisindu-l apoi ca jertfă, jertfitor și primitor și zicînd: «Ale Tale, dintru ale Tale, Ție-ți aducem de toate și pentru toate».

Sînt redată, în întregime, textele rugăciunii Sfintei Jertfe după Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Sfîntului Vasile cel Mare, a Sfîntului Iacob, a Sfîntului Clement Romanul, din cartea a 8-a a *Constituțiilor Apostolice*<sup>24</sup>, și a Sfîntului Marcu Evanghelistul<sup>25</sup>.

Pomenind pe sfinți și rugăciunile de după epicleză (adică în diptice) aducem mulțumire lui Dumnezeu și îndeosebi pomenim pe Maica Domnului. Pentru a releva adevărata cinstire de care se bucură Sfînta Fecioară (*iperdulia*), autorul enumeră cele nouă cete îngerești cu darurile caracteristice fiecăroră, daruri pe care Fecioara le are în întregime.

Preotul face pomeniri pentru vii și morți, și cu glas mare pomenește pe arhierul locului, rugînd pe Dumnezeu să-l păzească sănătos și neabătut în învățarea dreptei credințe. Se roagă apoi lui Dumnezeu să ne învrednicească pentru ca, uniți prin dragoste de frați, să-i aducem preamărire «cu o gură și cu o inimă».

Împărtășind «mila Marelui Dumnezeu» prin binecuvîntare, preotul continuă cu ectenia cererilor, care sfîrșește cu rugăciunea «Tatăl nostru».

Din nou binecuvîntează preotul pe credincioși cu pace și îi îndeamnă să-și plece capul, ca apoi să ia aminte la Sfintele care se dau «sfinților» (adică credincioșilor vrednici de a le primi). Poporul răspunde că nu noi sîntem sfinți, ci: «Unul e Sfînt, unul e Domn, Iisus Hristos».

Înălțarea sfîntului Trup simbolizează învierea Domnului.

Preotul frînge sfîntul Trup, care niciodată nu se sfîrșește și luînd o pîrticică (*IS*) o pune în potir, realizînd astfel unirea trupului cu singele lui Hristos. Binecuvîntînd apa caldă, o doarnă în potir, zicînd: «Căldura credinței plină de Duh Sfînt». Despre aceasta Balsamon zice că în momentul împungerii lui Hristos cu sulița, murit de curînd, singele și apa care au curs din coasta Sa, erau calde.

23. Nic. Cabasila, *op.* și trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 69.

24. Vezi trad. rom. de I. Mihălcescu din *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu Canoanele și Așezămintele Apostolice*, vol. II, Chișinău, 1928, p. 236–245.

25. Anafora din liturghia Sf. Marcu, vezi la F. E. Brighman, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 141 ș. u.

Autorul aduce dovezi patristice în favoarea cuminecării credincioșilor cu Trupul și Singele Domnului.

Unmează cuminecarea credincioșilor, care trebuie să se apropie «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste...».

Autorul explică rugăciunea «Cred, Doamne, și mărturisesc...», apoi rugăciunea amvonului, sfârșind explicarea sfinteii liturghii, și arătând cum se face apolisul.

Ultimul sfat dat preoților este să aibă «gînd pravoslavnic, drept și credincios».

*Concluzii și considerații critice.* — După ce am văzut care este cuprinsul pe scurt al acestui manuscris, vom face acum câteva considerații critice, privind valoarea lui, cît și progresul lingvistic și de conținut, realizat față de izvodul său, adică de traducerea lui Eremia Cacavela, tipărită la 1697.

De bună seamă, valoarea traducerii lui Cacavela pentru acel timp a fost foarte mare, avînd în vedere lipsa, atît în Ardeal, cît și în Moldova și Țara Românească, a unui astfel de manual, atît de necesar preoțimii din acel timp. Aceasta i-a determinat pe unii cunoscători de carte, să încerce, cu o extraordinară răbdare, a transcrie cărțile tipărite în Moldova și în Țara Românească, spre a le pune la îndemina clericilor și a candidaților la preoție, care aveau nevoie de ele.

Tilcuirea liturgică tradusă și tipărită de Eremia Cacavela, fiind multă vreme singurul manual practic pentru instrucția liturgică a preoților a fost des copiată și prelucrată de diferiți copişti, atît în Țara Românească și Moldova cît și în Ardeal<sup>26</sup>.

Această carte avea darul de a dezvălui slujitorilor altarului simbolismul ascuns sub formele văzute ale actelor săvîrșite de ei la sfînta liturghie, în legătură cu viața Mîntuitorului și cu istoria sfîntă a mîntuirii. Cunoașterea acestor simbolisme ajută la trăirea mai adîncă, internă, a celor săvîrșite. Toate aceste tilcuiuri se fac pe temeuri scripturistice și patristice. Autorul originalului grecesc (profesorul Nicolae Vulgaris), folosește pentru aceasta toate tilcuiurile liturgice ale Sfîntilor Părinți și ale comentatorilor clasici din perioada bizantină. Sînt citați des Sfîntul Ciriil al Ierusalimului, Sfîntul Gherman al Constantinopolului, arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului, Nicolae Cabasila, Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Ioan Gură de Aur și mulți alții.

La traducerea exactă din lipăritura lui Eremia Cacavela, copiştiile manuscriselor adaugă mai tirziu și contribuția lor proprie.

Este evident lucru că, la 55 ani după lipărirera cărții la Iași (1697—1752), copistul se simțea nevoit să aducă îmbunătățiri originalului copiat.

În traducerea sa, Eremia Cacavela, introduce din abundență texte și termeni slavoni, mai ales din textul sfinteii liturghii, așa cum se oficia în acea vreme. Procesul de purificare a limbii de slavonisme se accentua tot mai mult, prin faptul că puțini mai cunoșteau această limbă.

Copistul Ioan Moldoveanu reușește să înlocuiască majoritatea textelor și a cuvîntelor slavone din izvod, păstrînd uneori numai anumiți termeni și începuturi de rugăciuni în limba slavă, însă le alătură și traducerea românească. Aduce de asemenea și o îmbunătățire a textului românesc, tradus din grecește, de multe ori foarte încurcat. Nu aduce însă schimbări prea mari, păstrînd de multe ori și el tot topica grecească, respectată de traducător.

26. Vezi, de ex., ms. 38 și ms. 84 din Biblioteca Academiei și ms. nostru. Vezi și G. Erbeceanu, *Cea mai veche explicare a liturghiei și a tot ritualul, din Biserica Ortodoxă, în limba românească...*, în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1899), p. 152—156; Pr. N. Donos, *Un călugăr meșter caligraf și o carte minunată*, în «Mitropolia Moldovei», 1940, p. 43—47 (cf. Diac. E. Braniște, *Explicarea Sfinteii Liturghii...* p. 221, nr. 14).

Scrisul este foarte îngrijit, caligrafic, fiind ușor de citit. Copistul folosește scrierea cursivă. Pentru împodobirea textului folosește cerneală roșie la scrierea diferitelor inițiale și texte biblice, scrise pe margine. Nu folosește însă aliniatele, literele mari, semnele de punctuație adecvate între propoziții și fraze, spații între cuvinte, prepozițiile fiind întotdeauna unite cu cuvântul următor.

Pentru a ne da seama de progresul lingvistic realizat de copist, vom da în paralel un text din tipăritura lui Cacavela de la 1697 și din manuscrisul ardelean pe care-l prezentăm :

*Tipăritura de la Iași 1697*

Întrebare) Pohtesc să auz, și m(o)l(i)tva, care să cîntă Stii Bje (Sfinte Dumnezeule), zice preutul în taină.

Răspundere (Răspuns).

Cîntindu-să Stii Bje, preutul să roagă lui D(u)mn(e)zău să primască, și den rostul nostru, ca și den puterile aciale cerești pre aceasta d(u)mn(e)zăiască laudă r(o)l(i)tva iaste aceasta D(u)mn(e)zău Svinte, cela ce întru Svintî te odihnești, și toată pînă în (s)fârșit.

*Mss. 111 din 1752*

I. Pohtesc să auz și m(o)l(i)tva, care zice preot(ul) în taină cînd cîntă Stii Bê (Sfinte Dumnezeule).

R.

Cîntfnu-să Stii Bje, adecă «Aghios Teos», preot(ul) să roagă lui D(umne)zeu să primească și din rostul nostru, ca și de la puterile cerești acea d(umne)zeiască laudă și m(o)l(i)tva iaste aceasta, D(u)m(ne)zeu St. care întru S(fin)ți te odihnești, iproci (și celelalte).

În ceea ce privește conținutul său, manuscrisul are numai în partea întâi dese adăugiri ale copistului referitoare la Sfintele Taine. Aceste interpolări nu prejudiciază cu nimic explicarea Sfintelor Taine, ci aduc un surplus de lumină acolo unde textul s-a părut copistului umbrît sau incomplet.

Așa, de exemplu, vorbind despre materia Tainelor, adaugă explicația de ce au fost rînduite aceste materii și nu altele. La Taina Cununiei adaugă gradele de rudenie, care trebuie avute în vedere la săvîrșirea acesteia (mss. p. 27).

De asemenea la sfîrșit, copistul adaugă un Pinax alfabetic de chestiuni (termeni), arătînd în 27 de pagini cele explicate în cadrul cărții. Acest pinax nu se găsește nici în originalul grecesc al lui Nicolae Vulgaris, dar el poate fi luat după un alt manuscris mai vechi, intermediar între tipăritura lui Cacavela și manuscrisul din 1752.

În comparație cu mss. 38 din Fondul Academiei, care este o *prelucrare* a cărții lui Cacavela, manuscrisul nostru nu diminuează cu nimic conținutul izvodului, ci, dimpotrivă aduce îmbunătățiri și adăugiri.

*În concluzie*, deci, importanța acestui manuscris constă în faptul că el este una dintre cele mai vechi copii ale cărții lui Cacavela, din cele cunoscute pînă acum, fiind scris de un copist neconsemnat pînă în prezent în nici un catalog al copiștilor de manuscrise și atestînd circulația manualului grecesc al lui Nicolae Vulgaris, tradus de Eremia Cacavela, nu numai în Țara Românească și Moldova, ci și în Ardeal, încă din secolul al XVIII-lea.



## ASPECTE ALE VIEȚII MORALE OGLINDITE ÎN PROVERBELE ROMANEȘTI\*

Toate popoarele, pe măsura specificului și posibilităților lor, își aduc contribuția la dezvoltarea culturii universale, care contribuție dă mărturie nu numai de universalitatea naturii umane ci și de fizionomia ei morală proprie.

Geniul creator al poporului român s-a manifestat și el rodnic în domeniile culturii materiale și spirituale.

În domeniul culturii spirituale, de la nașterea sa, poporul nostru și-a descoperit și dezvoltat virtualități, a îmbogățit consecvent patrimoniul de valori, și literatura populară, folclorul — pentru a aminti doar una din ele — ilustrează pregnant vitalitatea și bogăția spirituală românească.

În ansamblul producțiilor spirituale ale poporului, folclorul se evidențiază ca material de o deosebită valoare pentru definirea viziunii, concepției românești despre lume și viață, a modului românesc propriu de a gândi.

În centrul tematicii folclorului românesc a stat dintotdeauna cu evidență, problematica vieții, cu legătura ei infinită de sensuri, cu adevărurile și realitățile ei.

Literatura populară cuprinde o varietate de specii: basme, balade, doine, colinde, proverbe și zicători etc.

Înțelepciunea populară, rezultat al milenarei experiențe de viață a generațiilor, folosind arta cuvântului, și-a exprimat prin proverbe îndeosebi, care fac obiectul studiului de față, simțămintele, gândurile, năzuințele și ideile morale, în forme simple, sugestive, vii și concrete, așa cum complexitatea vieții i le prezenta în fața judecății sale.

Proverbele au apărut aproape concomitent cu popoarele<sup>1</sup>, vechimea peirzându-li-se în negura timpului. Pentru conviețuirea armonioasă dintre oameni, din timpuri imemorabile s-au impus tacit norme de comportare; înainte de a fi putut scrie și citi, oamenii au formulat proverbe, le-au cultivat și perpeluat, transmitând experiența de viață prin tradiție orală<sup>2</sup>. Fiecare generație a adăugat observații practice, sintetizându-le, astfel că expresiile paremiologice vădesc pe popor — autorul lor — ca foarte prolific, în cursul întregii sale dezvoltări istorice<sup>3</sup>. Existența milenară și permanența în câmpul spiritual al popoarelor face din proverb un agent spontan de

---

\* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în Teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea Domnului Profesor Constantin C. Pavel, care a și dat avizul pentru publicare.

1. A se vedea, pe larg, această problemă la: Ovidiu Birlea, *Proverbe și zicători românești*, București, 1966; I. C. Chițimia, *Paremiologie*, în «Studii și cercetări de istorie literară și folclor» IX (1960), nr. 3, p. 461—484; Ov. Densușianu *Folclorul — cum trebuie înțeles*, E. P. L., București, 1966; L. Miroș *Despre conținutul ideologic al proverbelor noastre*, în «Din istoria filozofiei în România», Ed. Academiei, R. P. R., 1957, vol. II.

2. V. Adăscăliței, *Caracterele specifice ale creației folclorice literare*, în «Revista de folclor», 1960, nr. 1—2, p. 11 ș. u.

3. *Istoria Literaturii Române*, vol. I, Ed. Ecad. ed. a II-a, București, 1970, p. 194.

întrepătrundere a culturilor, de unificare a spiritului uman, iar din paremiologie, disciplina care le studiază, «una din cele dintii științe ale umanității în sensul de depozitară a înțelepciunii acesteia»<sup>4</sup>. Prin aria largă de circulație și îndelungata existență folclorică, «proverbele ajung să depășească timpul și spațiul atingând maxima generalitate și universalitate»<sup>5</sup>.

*Caracterizarea tematicii generale a proverbelor.* — Tematica proverbelor, chintesență de înțelepciune a omenirii, este vastă pe cit de vaste și complexe sînt aspectele vieții ce le cuprind. Unele proverbe accentuează aprecierea filozofică a problemelor fundamentale ale vieții, vădind tendința către o cunoaștere a esențelor acesteia, efortul de a-l pune pe om de acord cu toate datele existenței, dezvăluind ce este frumos și înălțător în ea, altele conțin adevărate «vade mecum» despre omul fizic și psihic în relații cu el însuși, cu natura și societatea, atitudinea activă a acestuia în problemele de viață.

Principiile acestea și normele de conduită s-au desprins, cum spuneam, din experiența nesecată de viață<sup>6</sup>, găsindu-și expresia și întruchiparea, de o remarcabilă vigoare plastică, în proverbe care, servind drept inveliș conținutului de idei, devin înțelepciune a vieții<sup>7</sup>.

Crizalizate în forma creației literare, proverbele sintetizează și condensează, lapidar și plastic, reguli de viață, adevăruri verificate milenar, filozofia practică a poporului (viețuind în mijlocul realităților «omul manifestă o necesitate aproape absolută de concret, caută să asimileze abstractul simțurilor sale»<sup>8</sup>), printr-o surprinzătoare adîncime de cugetare, ele surprind lumea în totalitatea existenței și a realităților ei, mai ales a nuanțelor ce le capătă aceasta în planul moral<sup>9</sup>.

Manifestări poetice inestimabile ale înțelepciunii populare, ele oglindesc psihologia și mentalitatea populară, fac să răzbată ecouri ale unei străvechi morale sociale (conlează ca «reminiscente ale primelor încercări de legislație»<sup>10</sup>), izvorăsc esențial din viață și «reflectă veridic nivelul, sfera preocupărilor umane în lumea concretului»<sup>11</sup>.

Ca gândire socială, proverbele constituie suprema expresie și sinteză a înțelepciunii populare în care se oglindește colectivitatea ce le-a consfințit. Aforistica populară s-a constituit într-un temeinic izvor de ilustrare a adevărilor și valorilor morale și dă expresie, la modul dialectic, concepției populare asupra lumii și vieții. Toate proverbele vorbesc despre om, cu scăderile și calitățile lui, în diversitatea legăturilor lui cu semenii, înlesnesc formarea unei imagini bogate asupra dinamismului vieții în centrul căreia stă omul, cu complexitatea vieții, gândirii, atitudinilor fundamentale și îndeletnicirilor lui.

«Proverbele și aforistica populară în general formulează concis și concentrat, cu uimitoare înțelepciune, o mulțime infinită de situații de viață»<sup>12</sup>, conturează un

4. *Proverbe românești*, ediție îngrijită de George Munteanu, E.P.L., București, 1967, p. VII.

5. Nicolae Mărgineanu, *Sub semnul omeniei — Particularitate și universalitate în cultura românească*, București, 1969, p. 179.

6. Dr. Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p. 197.

7. L. Miroș, *op. cit.*, p. 11.

8. Ovidiu Papadima, *Proverbul ca formă de înțelepciune*, în «Convorbiri literare», LXXXVII (1944), nr. 7, p. 725.

9. G. Munteanu, *op. cit.*, p. XXVI.

10. Barbu Teodorescu, Octav Păun, *Folclor literar românesc*, București, 1967, p. 251.

11. Ov. Birlea, *op. cit.*, p. 17.

12. Ov. Papadima, *op. cit.*, p. 725—726.

tablou vast al existenței umane în multiplele ei ipostaze. Substanța lor este un reflex puternic al personalității omului, al destinului acestuia în timp și spațiu<sup>13</sup>.

Urmărind ansamblul de idei morale cuprinse în tezaurul românesc de proverbe am selecționat câteva grupe de probleme ce ilustrează aspecte ale vieții morale pe care încercăm să le sistematizăm potrivit categoriilor morale.

Urmărind ansamblul de idei morale cuprinse în tezaurul românesc de proverbe mare parte din virtuțile și patimile de care se învrednicește omul.

Pe linia tematicii lor morale observăm că, trecînd în revistă actele morale, fără a le ordona într-un tratat sistematic, spiritul popular face o adevărată apologie a virtuții și însușirilor morale bune în contrast cu vehementa și coroziva condamnare a complexului de manifestări de la periferia umanului. Aforistica populară pendulează dealtfel constant între «elogiul virtuții și blamul păcatului», sistem propriu nu numai ei ci și altor producții folclorice populare<sup>14</sup>.

În general, pe raportul acesta autentic ne vom structura și noi expunerea în continuare. Vom ilustra deci, cum aminteam mai sus, o serie de virtuți și valori morale și corespondențele lor negative.

Dincolo de aparențe, exigența morală a poporului a intuit și apreciat întotdeauna calitățile și virtuțile omului simplu, caracterul lui superior moral: cinstea, sinceritatea, demnitatea, bunățatea, simțul dreptății, dragostea, vrednicia, destoinicia, cumpătarea, înțelepciunea, tăria de caracter, într-un cuvînt *omenia*.

Nota dominantă a ansamblului proverbelor este dealtfel cea de «umanism», adică simț, credință, convingere care se manifestă în om, în valoarea și menirea lui, în cununa de calități morale, ceea ce conferă valențe serioase ethosului popular<sup>15</sup>. Felul de a fi și de a gândi al poporului nostru, întreaga lui creație materială și spirituală respiră omenie<sup>16</sup>.

O sumă de calități morale, cum observam mai sus, însușează poporul în noțiunile de *cinste* și *omenie*. Idealul moral comunitar al poporului nostru cu multiplele lui coordonate și nuanțe, este concentrat în noțiunea de omenie. Omenia la români este în același timp un ideal fundamental și un mod propriu de a interpreta și aprecia valorile umane<sup>17</sup>. Legea românească, legea strămoșească este cea a omeniei și exprimă însăși condiția morală umană, acoperă toate relațiile umane<sup>18</sup>.

Omul din popor are o morală simplă, pozitivă, o cumînțenie înăscută, o cumsecădenie deasupra oricărui reproș. Virtuțile sînt practicele din convingere iar păcatele sînt excepții condamnabile<sup>19</sup>. A fi «om de omenie», «în rîndul oamenilor», este pentru poporul nostru îndreptățirea cea mai adîncă a unei vieți pe pămînt. A-și da seama că toate urmează rînduiala lor, căreia i se integrează, este pentru poporul nostru asigurarea permanentă că străvechile temelii de înțelepciune pe care a fost așezată lumea, nu s-au clintit<sup>20</sup>.

13. G. Munteanu, *op. cit.*, p. XXXIX.

14. A se vedea: Dumitru Găină, *Virtute și păcat în cărțile populare românești*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 1—2, p. 57—68.

15. C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc*, București, 1957, p. 168.

16. Ion Dodu Bălan, *Ethos și cultură sau vocația tinereții*, Ed. Albatros, București, 1972, p. 18.

17. *Ibidem*. 18. N. Mărgineanu, *op. cit.*, p. 137—139.

19. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Folclorul religios și importanța lui pentru înțelegerea evlaviei credincioșilor ortodocși* în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 11—12, p. 1143.

20. Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii*, «Studii de folclor», București, 1941, p. 64.

Manifestînd larg spiritul său de «omenie», de simpatie și înțelegere, poporul nostru a integrat în viziunea românească un întreg complex de virtuți: cuminenția, atașamentul profund dar sobru pentru limpezimea minții și precumpănirea dreptei judecări, exigența pentru măsura în toate, înțelegerea concretă a situațiilor de viață etc.<sup>21</sup>.

Alitudinea față de semen este dătătoare de ton pentru păstrarea și cultivarea bunelor calități morale — «omenia omenie cere și cinstea cinste» sau «Cine pe altul cinstește pe sine se omenește». Cinstea este o virtute ce-și are valoarea ei intrinsecă și trebuie preluată ca atare. «Cinstea cîntărește mai mult decît banul»<sup>22</sup>.

În regulile elementare de conviețuire, înțelepciunea poporului a exprimat aproape identic conținutul «regulei de aur» a vieții creștine, în formularea ei pozitivă — din cuvintele «Cea ce voîți să vă faciă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea» (Matei VII, 12).

Cel ce pierde omenia și cinstea cade într-un umilitor sentiment de rușine. O viață necinstită, nedemnă, nu-și are sens deoarece și-a pierdut rostul și importanța. Profund uman și generos, poporul se arată necruțător și plin de sarcasm față de cei cărora le lipsește omenia — «Cine și-a pierdut cinstea, dă-i colac și luminare»<sup>23</sup>. Spiritul popular a exprimat în termeni adecvați și legătura strînsă între elementul moral și cel religios, între comuniunea de viață cu semenii și cu Dumnezeu. Cel ce și-a pierdut simțul moral al unei bune viețuiri cu semenii, acela și l-a pierdut și pe cel religios, al legăturii cu Dumnezeu. Această realitate este exprimată lapidar: «Cine de omenie nu se rușinează, nici de Dumnezeu nu se înfricoșează»<sup>24</sup>. Observăm apropierea acestei gîndiri de cuvintele Sfîntului Apostol Ioan «...Cel ce nu iubește pe frațele său pe care-l vede, cum poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-l vede?» (I Ioan IV, 20).

Din noțiunile conjugate cinste-omenie, din care poporul a făcut aproape virtuți cardinale, se desprinde o gamă întregă de alte calități morale. Alături de cinste și tot în sfera omeniei, poporul nostru prețuiește cu prisosință înțelepciunea, virtute și valoare spirituală care precumpănește asupra calităților fizice — «Decît un car de frumusețe, mai bine un car de minte»<sup>25</sup>. Admirația pentru inteligența vie, «un om deștep face cit doi»<sup>26</sup>, însușirea aleasă a duhului se împletește cu respectul pentru învățătură și carte, pentru mintea luminată — «Omului cu-nvățătură îi curge miere din gură»<sup>27</sup>, «Nu e orfan cel fără de mamă și fără de tată, ci cel fără învățătură»<sup>28</sup>.

21. Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român*, în vol. «Elogiu folclorului românesc», E. P. L., 1969, p. 649—654.

22. Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, vol. VII. Pentru exemplificarea cu proverbe a ideilor din cuprinsul acestui studiu, am utilizat următoarele colecții: J. A. Candrea, *Dicționar de proverbe și zicători*, B. P. T., București, 1912; J. C. Hințescu, *Proverbele românilor*, Sibiu, 1877; *Munca reflectată în proverbele lumii*, culegere de Mircea M. Dudulescu, col. «Cogito», București, 1972; Anton Pann, *Povestea vorbii*, ed. îngrijită de I. Fischer, B. P. T., București, 1971, 2 vol.; *Buna cuvîntă oglîndită în proverbe și maxime din toată lumea*, culese de Gh. Paschia, ed. «Albatros», București, 1970; *Dicționar al bunei cuvînte — Maxime și proverbe selectate și ordonate de Gh. Paschia*, București, 1972; Monica Rahmil, *Ghicitori și proverbe*, vol. II, «Proverbe și zicători», E.S.P.L.A., București, 1957; Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, 10 vol., București, 1895—1903; *Proverbe românești*, ediție îngrijită de George Munteanu, E.P.L., București, 1967 — acest din urmă volum ne-a fost de un mare folos deoarece autorul a adunat sistematic proverbele pe teme, ușurînd accesul la monumentală colecție Iuliu A. Zanne.

23. Monica Rahmil, *op. cit.*, p. 17.

24. *Ibidem*. 25. Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 568. 26. *Ibidem*, vol. VII, p. 231.

27. *Ibidem*, vol. V, p. 353. 28. *Ibidem*, vol. X, p. 304.

Învățătura este opusă bogăției materiale, atitudine izvorită din certitudinea că bogăția nu se poate măsura cu valorile spirituale. «Învățătura-i cea mai bună avuție»<sup>29</sup>. Pe linia trăirii înțelepte a vieții, poporul este conștient de necesitatea unui permanent și imparțial autocontrol, făcut cu înțelepciune. «Întii judecă-te pe tine însuși și apoi judecă pe altul»<sup>30</sup>.

Înțelepciunea este însă și o virtute care se capătă, se îmbogățește prin cultivare, are ca fundament experiența de viață. Experiența câștigată este înțeleasă în popor drept acumulare de învățăminte trase de pe urma unor «pățanii»<sup>31</sup>, ea constituie un criteriu sigur în aprecierea lucrurilor și întâmplărilor vieții, este un îndreptar în activitatea practică și conduita morală. În aprecierea poporului, omul înțelept este omul «pățit», omul călit în greutățile vieții, iscusit, cumpălat în judecată, prevăzător — «Cel mai bun dascăl e pățania»<sup>32</sup>. «Trăind omul, cînd și cînd / Află ce nu-i dă prin gînd»<sup>33</sup>.

Dobîndirea de înțelepciune este considerată de către popor, cum afirmam mai sus, ca un proces continuu, în decursul căruia omul reușește să progreseze în înțelegerea lucrurilor, fără a putea ajunge în răstimpul vieții să înțeleagă totul<sup>34</sup>. Înțelepciunea populară recunoaște că «omul cît trăiește învață și tot neînvățat moare»<sup>35</sup> sau conchide modest «nimeni nu poate zice: acum le știu pe toate»<sup>36</sup>. Remarcăm încrederea poporului în capacitatea omului de a-și desăvîrși iscusința și îndemînarea, de a deveni înțelept, «nimeni nu s-a născut învățat»<sup>37</sup>.

*Cumpătarea*, este apreciată fie direct, fie indirect prin osîndirea lăcomiei, beției, miniei, vorbirii fără rost etc., păcate ce iau naștere prin lipsă de dreaptă măsură și cumpătare — «Cumpătarea nepoate, e bună la toate»<sup>38</sup>.

Proverbul în general este un elogiu al echilibrului, al proporțiilor și cumpătării, în fața tuturor aspectelor existenței, al măsurii și demnității<sup>39</sup> — «Doctorul cel mai bun e cumpătul»<sup>40</sup>. Lipsa cumpătării dă naștere lăcomiei care este pricinuitoare de multe rele morale, este «expresia celui mai oras egoism, un adevărat flagel social»<sup>41</sup> pentru care pricină poporul a sintetizat — «Lăcomia de multe ori strică omenia»<sup>42</sup>.

Dintru început lipsa de măsură, excesul alimentar este condamnat ca fiind aducător de ruină trupească și sufletească. «Instinctul de conservare, prin senzațiile de foame și sete și potolirea lor, împlinește rolul de a garanta satisfacerea acestor nevoi permanente ale organismului. Dar pe cînd la majoritatea viețuitoarelor, acest instinct funcționează rațional, fără devieri și exagerări, la om, ca efect al libertății sale, pot degenera în poftă nesănătoasă, în lăcomie degradantă a pîntecului»<sup>43</sup>. Poporul a înfierat și patima beției ca «abuz de alcool pînă la suspendarea violentă a uzului rațiunii»<sup>44</sup>, dîndu-și seama de gravitatea față de individ și societate — «Toată lumea își bea vinul dar nu-și bea mîntea»<sup>45</sup>.

29. *Ibidem*, vol. V, p. 354.

30. *Ibidem*, vol. V, p. 339.

31. M. Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, 1944, p. 29.

32. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 756.

33. *Idem*, vol. II, p. 776.

34. L. Mirosș, *op. cit.*, p. 18.

35. Zanne, *op. cit.*, vol. V, p. 345.

36. *Ibidem*, p. 583.

37. *Ibidem*, p. 349.

38. Anton Pann, *op. cit.*, vol. II, p. 167.

39. G. Munteanu, *op. cit.*, p. XXXIV.

40. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 519.

41. Asist. Const. C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare a vieții individuale și obștești*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7-8, p. 488.

42. Anton Pann, *op. cit.*, vol. II, p. 196.

43. Asist. Const. C. Pavel, *art. cit.*, p. 471-472.

44. *Idem*, *Patimile omenești, predică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice» V (1953), nr. 7-8, p. 7-8.

45. Zanne, *op. cit.*, vol. IV, p. 176.

Critica lăcomiei se împletește toldeauna cu prețuirea măsurii și echilibrului — «Nu e meșteșug a găti mincarei ci e meșteșug a o potrivi de sare»<sup>46</sup>.

O formă a lăcomiei sau un păcat în legătură cu ea este cel al avarității, cupidității ca lăcomie de avuție, preocuparea și zelul pentru sporirea averii și păstrarea ei cu lenacitate, pentru scopuri egoiste, pentru simpla plăcere de a avea, refuzând să ajute pe cei lipsiți și căreia îi consacră toate preocupările, gândurile, dorințele, sudoarea frunții. Pentru ea nu se dă în lături de la nimic: înșelătorie, viclenie, minciună. Cel ce îngenunchează în fața banului și se înrobește bunurilor materiale, își calcă în picioare conștiința și demnitatea. Omul simplu care a văzut deci că «Banul vorbește», «Banul și pe nerod îl face iubit», «Banul îți cîștigă prieteni»<sup>47</sup>, a opus moralei dominante a forței banului, conștiința valorii sale de om și a valorilor morale în general<sup>48</sup>.

Întelegciunea populară a dat naștere unei cugetări de mare adevăr și forță plastică ce exprimă opotribul lăcomiei — «Mai bine sărac și curat decît bogat și rușinat»<sup>49</sup>.

Proverbele exprimă realist și categoric prețuirea omului adevărat, a calităților omenești — «Mălura din grîu / S-alege la rîu»<sup>50</sup>, «Aurul și-n glod strălucește», sau arătînd diversitatea caracterelor — «Nu e om fără cusur nici grîu fără neghină»<sup>51</sup> însă afirmă posibilitatea educației (care are cu precădere un sens moral — formare de deprinderi morale, de trăsături de caracter<sup>52</sup>) și o privește cu toată seriozitatea — «E anevoie să tai pom / Și să cioplești om»<sup>53</sup>.

După învățătura morală a proverbelor care coincide cu concepția moralei creștine, nu există calități și nici vicii înnăscute ci numai virtualități etice, ce se pot direcționa și spre bine și spre rău, în măsură egală<sup>54</sup>. Concepția populară asupra posibilității educației este optimistă și exprimată de proverbul «Dintr-un lemn iese și cruce și măciucă»<sup>55</sup>. Deși omul strîmb sufletește nu poate fi îndreptat ușor, poporul a crezut și crede profund în posibilitatea educației omului, în perfectibilitatea lui, în progresul moral individual<sup>56</sup>.

În privința mijloacelor de educație se afirmă primatul și puterea cuvîntului, a pildei, a învățăturii și îmbunătățirii morale — «Omul nu se bate cu bățul ci cu cuvîntul»<sup>57</sup>. Modelarea morală cere tact și multă răbdare, nu asprime și brutalitate. Educația morală are șanse de eficacitate dacă se face cu seriozitate, în perioada copilăriei și tinereții, cînd mlădierea omului este ușurată de lipsa obișnuinței cu răul și a perseverării în el — «Pomul lesne să-ndreptează / De mic, pîn-să încovăiază / Cînd odată să strimbează / Anevoie să-ndreptează»<sup>58</sup>.

Transformarea morală a omului, formarea și creșterea lui morală, specifică umanismului popular, este categoric condiționată și de efortul energetic și perseverența voinței, manifestate în ansamblul social — «Cine dă din mîini nu se înecă», «Dă din mîini dacă vrei să ieși la liman»<sup>59</sup>. Mediul social nu este doar un mediu de exis-

46. *Ibidem*, p. 105.47. *Ibidem*, vol. IV, p. 35, 64, 65.48. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 251, 493. 49. Zanne, *op. cit.*, vol. V, p. 354.50. *Ibidem*, vol. I, p. 208. 51. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 153.52. Pavel Ruxăndoiu, *Proverbul ca element de educație*, în «Educație și limbă», E. D. P., București, 1972, p. 172. 53. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 260.54. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 210. 55. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 203.56. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 234; I. D. Bălan, *op. cit.*, p. 18.57. Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 532. 58. Anton Pann, *op. cit.*, vol. I, p. 60.59. Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 232—233.

tență ci unul care acționează formativ asupra individului, transmițându-i o experiență realizată, verificată și confirmată de generații<sup>60</sup>.

*Munca*, problemă vitală și factor determinant al bunăstării individuale și colective, condiție și mijloc de existență, suport moral, este prețuită la adevărata ei valoare și mult circulată în proverbele românești. În viața poporului nostru munca se împletește cu însăși existența lui, stă la temelie rânduiei și nobleței întregii firi. Recunoașterea necesității ei capătă o deosebită valoare morală.

Gîndirea populară a conchis că «Munca este o comoară»<sup>61</sup>, deopotrivă cu daruri spirituale, «Munca sfințește locul»<sup>62</sup> și materiale, «Munca e blagoslovită, cînd te ții de ea are pită»<sup>63</sup>. Înțelepciunea poporului, exprimată în cuvintele: «Munca sfințește locul» are un sens și o importanță care coincid cu concepția creștină ortodoxă despre muncă și activitate. Sfințenia locului se referă la curătenia, frumusețea, rînduiala și belșugul pe care le aduce munca într-un loc altădată sterp<sup>64</sup>. Prin expresia de mai sus poporul, în filozofia sa simplă, a intuit faptul, dezbătut de gîndirea creștină, că toată activitatea omului are un efect sfințitor asupra lui însuși, asupra naturii și societății. Preocuparea credinciosului adevărat de cele ale credinței se conjugă organic cu ocupația și munca sa trudnică. Prin această activitate săvîrșită sirguincios, energetic, hotărît, cu fermitate morală, se realizează adevărata colaborare a efortului uman cu ajutorul divin, la opera de înfrumusețare și desăvîrșire a omului, a societății și întregii făpturi<sup>65</sup>. Faptul este exprimat direct în înțelepciunea poporului — «Roagă-te și muncește», «Munca, cînd ți-o cauți bine / E și Dumnezeu cu tine»<sup>66</sup>.

Proverbele realizează și faptul că în mediul muncii se desăvîrșesc puterile fizice și morale — «Piatra care se rostogolește din loc nu prinde mușchi»<sup>67</sup>. Munca dă celui ce muncește mîndria pentru capacitățile sale creatoare — «Omul muncitor e ca un pom roditor»<sup>68</sup>; «Nimeni nu întrebă de casa frumosului ci de casa vrednicului»<sup>69</sup> și realizează o personalitate echilibrată, «centrată pe moralitate»<sup>70</sup>.

În contrast cu prețuirea omului care muncește, față de leneșii, există o tradițională repulsie și animozitate a colectivității — «La mîncare leu și la lucru bou»<sup>71</sup>. Lenea, pasivitatea este rușinoasă și degradantă, izvor de rele individuale și sociale, ducînd la parazitism, furt, la situația de a fi inutil și dăunător societății — «Lenea e începutul răutăților»<sup>72</sup>, «Lucrul face sănătate, trîndăvia tot păcate»<sup>73</sup>, în ultimă instanță este osîndită la foame și lipsă<sup>74</sup>. Pentru bunele noastre tradiții morale, leneșul, parazitul social, a devenit de risul lumii, poporul manifestînd față de el o demnă intoleranță — «Parcă mi-e rușine mie / Că nu ți-e rușine ție». Lenea este păcatul care se opune muncii și cum munca reprezintă partea de contribuție a omului la mîntuire, lenea se opune direct iubirii lui Dumnezeu, pe care o vatămă prin aversiu-

60. P. Ruxândoiu, *op. cit.*, p. 174.

61. J. C. Hințescu, *op. cit.*, p. 114.

62. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 562.

63. J. C. Hințescu, *op. cit.*, p. 114.

64. Dumitru Găină, *art. cit.*, p. 57.

65. Pr. Magistrand Filaret Costea, *Idei moral-sociale în proverbele românilor*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 7-8, p. 497.

66. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 267.

67. *Ibidem*, p. 273.

68. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 68.

69. *Ibidem*, vol. I, p. 560.

70. Asist. Const. C. Pavel, *Vrednic este lucrătorul de plata sa*, în «Studii Teologice», V (1952), nr. 3-4, p. 155; Idem, *Răsplata muncii în concepția moralei creștine*, în «Mitropolia Olteniei» XXIII (1971), nr. 3-4, p. 175-194.

71. Zanne, *op. cit.*, vol. III, p. 637.

72. *Ibidem*, vol. II, p. 645.

73. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 273.

74. Asist. Const. C. Pavel, *Vrednic...* p. 155.

nea arătată față de bunurile materiale și spirituale<sup>75</sup> — «Cine-n lene se tirăște. Dumnezeu îl părăsește»<sup>76</sup>.

În proverbe nu se aduce doar elogiul muncii ci peste tot vrednicia și hărnicia sînt privite ca datorii elementare, prin îndeplinirea cărora omul își cîștigă și înobilează existența. Munca, oricare ar fi ea, presupune vrednicie și conferă un spor de vrednicie. Vrednicia care presupune destoinicie, îndrăzneală, spirit de inițiativă — «Cine se scoală de dimineață ajunge departe», include munca dar o și depășește pentru a se defini ca o virtute, ca o capacitate morală fundamentală<sup>77</sup> — ea se cere însoțită de o serie de alte calități morale: fermitate, promptitudine, spirit întreprinzător — «La treabă se vede omul ce poate»<sup>78</sup>, «Treaba de azi n-o lăsa pe mâine»<sup>79</sup>. Munca este datorie elementară și pentru că, sustrăgîndu-i-se cineva, pierde dreptul la odihnă și la existența însăși — «După muncă și odihnă», «De unde muncești de acolo trebuie să și mînci»<sup>81</sup>.

Poporul pune preț pe fapte satirizînd pe cei ce-și ascund lenevia prin vorbărie inutilă — «Vorbă lungă, sărăcia-n pungă»<sup>82</sup>. Omul este apreciat pe măsura efortului constructiv și a calității acestuia — «Precum e omul așa-i și lucrul»<sup>83</sup>. Orice muncă, orice efort cinstit este prețuit, chiar și a omului celui mai simplu — «Acul e mic dar scumpe haine coase»<sup>84</sup>. Pentru omul din popor munca e sfință și constituie un semn de noblete; conținutul idealului moral popular este incompatibil cu lenea, trîndăvia. Sustragerea de la munca depusă statornic înseamnă desolidarizarea de la tendința generală umană spre ordine și fericire<sup>85</sup>.

În gîndirea populară munca constructivă presupune totdeauna efort; fericirea, împlinirea umană, presupune efortul și constituie răsplata lui — «Viața nu-i o masă întinsă, nici un trandafir fără spini»<sup>86</sup>, «Nu e miere fără fiere»<sup>87</sup>.

Elogiul muncii și îndemnul la ea, învățăturile morale integrate firesc în concepția românească despre viață, se împletesc organic cu un optimism robust, o dragoste neostoiită de viață, considerată ca supremul dar dintre toate bucuriile existenței. Dacă viața este grea și cere o continuă strădanie, aceasta nu împieteează asupra bucuriei, a frumuseții vieții — «optimismul poporului este unul malar care cunoaște prețul vieții dar și inextricabila legătură dintre bucuria și efortul muncii»<sup>88</sup>. Poporul vede lumea la modul gospodăresc în virtutea căruia nu ignoră acceptarea și înțelegerea greutăților în străduința nobilă de a îndrepta și înfrumuseța viața. «Mulțumirea cu puțin» a omului înțelept din popor nu înseamnă capitulare și manifestare a resemnării, nu încătușează legitima nemulțumire de sine prin excelență creatoare și aducătoare de progres.

Munca și concepția populară este în primul rînd o necesitate biologică. Ea este apoi o lege firească, împlinitoare a vieții, iar prin faptul că omul este creator de valori prin voința lui Dumnezeu, ea capătă aura unei legi grandioase, a armoniei universale<sup>89</sup>.

*Dreptatea* este virtutea ce reglementează raporturile dintre oameni, manifestîndu-se în voința fermă și conștientă de a respecta și ocroti dreptul fiecăruia, a-i voi

75. Dumitru Găină, *art. cit.*, p. 64.

76. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 266.

77. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 30.

78. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 235—236.

79. Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 727.

80. *Ibidem*, p. 730.

81. J. C. Hințescu, *op. cit.*, p. 92—93.

82. Monica Rahmil, *op. cit.*, p. 101.

83. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 551.

84. Anton Pann, *op. cit.*, vol. I, p. 133.

85. L. Miroș, *op. cit.*, p. 16.

86. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 296.

87. *Ibidem*, vol. III, p. 673.

88. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 222.

89. Ov. Papadima, *O viziune...*, p. 84, 98.

binele în măsura în care-i aparține de drept<sup>90</sup>. Reliefind valoarea morală a dreptății și legătura strinsă între drept și morală, poporul afirmă — «Ce ție nu-ți place, altuia nu face», «Dreptatea niciodată nu pierе», «Dreptatea pînă la urmă trebuie să iasă, ca untdelemnul deasupra apei»<sup>91</sup>. Mai mult, înțelepciunea poporului identifică dreptatea cu voia lui Dumnezeu zicînd — «Ce e drept, nu-i păcat / Ce e drept și lui Dumnezeu place»<sup>92</sup>.

Dreptatea în concepția populară cere răsplătirea celui ce muncește și deplină echitate — «Bine faci, bine găsești»<sup>93</sup>, «Vrednic este muncitorul de plata sa»<sup>94</sup>, «Mai bine puțin și cu dreptate, decît mult cu strîmbătate»<sup>95</sup>.

*Prietenia și intrajutorarea*, prilejuri nimerite de practicare a dragostei către aproapele, sînt mult prețuite de înțelepciunea populară. Omul izolat de semeni și prietenii este stîngher și neajutorat, iar proverbul zice — «Omul fără prieteni e ca stînga fără dreapta»<sup>96</sup>. Cel înconjurat de oameni face față diferitelor neajunsuri și necazuri ale vieții pentru care fapt proverbul întărește «Gardul cu proptele bune nu cade în timp de furtună»<sup>97</sup>.

Spiritul realist și critic al înțelepciunii populare a observat și faptul că multe prietenii sînt întemeiate mai mult pe interesul egoist, fiind lipsite de adevărata frăție și dragoste dezinteresată<sup>98</sup>. «Cei mai mulți sînt prieteni de masă nu de nevoi», «Ai bani, ai prieteni»<sup>99</sup>.

Pentru cunoașterea reală a oamenilor și intențiilor lor este necesară o observație îndelungată și serioasă. «Trebuie să mîncîni un car de sare cu cineva ca să-l poți cunoaște bine»<sup>100</sup>.

Pentru popor criteriul de apreciere și selecție nu-l constituie aparențele exterioare, de cele mai multe ori false, înșelătoare — «Nu toate apele fac valuri mari»<sup>101</sup>, «Nu tot ce strălucește e aur»<sup>102</sup>; el caută însușirile umane în adîncime acolo unde, sub învelișul neînsemnat; se află filonul de aur al caracterului<sup>103</sup>.

Nevoia intrajutorării este exprimată în proverbe indirect, prin critica virulentă a egoismului, care se împletește cu accentul satiric și disprețul față de cei care, în îngustimea interesului individual, nu dau primatul necesar interesului general<sup>104</sup> — «Satul arde și baba se piaptăna»<sup>105</sup>. Adevăratul prieten și motivația dezinteresată a adevăratei prietenii se verifică în vremea necazului, cînd interesul egoist dispăre pentru care lucru poporul zice: «Prietenul numai la nevoie se cunoaște». Criteriul în-suși al facerii de bine este dezinteresat — «Cine face bine altora, sie-și face»<sup>106</sup>. Facerea de bine, intrajutorarea este unită cu cumsecădenia însă aceasta să nu aducă încălcarea demnității. «Să fii bun și blind la toate / Dar pînă unde se poate»<sup>107</sup>. Certitudinea asupra valorii omului, a interesului lui față de semen, este cea a faptelor — «După poame se cunoaște pomul și după faptă omul»<sup>108</sup>.

90. Filaret Costea, *art. cit.*, p. 498.

91. Zanne, *op. cit.*, vol. V, p. 283.

92. *Ibidem*, p. 280.

93. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 134.

94. J. C. Hințescu, *op. cit.*, p. 92—93.

95. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 729.

96. J. C. Hințescu, *op. cit.*, p. 68.

97. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 8.

98. Filaret Costea, *art. cit.*, p. 498.

99. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 81.

100. Zanne, *op. cit.*, vol. IV, p. 105.

101. *Ibidem*, vol. IX, p. 434.

102. *Ibidem*, vol. I, p. 115.

103. L. Miroș, *op. cit.*, p. 18; C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 249.

104. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 257.

105. Zanne, *op. cit.*, vol. III, p. 300.

106. Monica Rahmil, *op. cit.*, vol. II, p. 134—135.

107. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 510.

108. *Ibidem*, vol. II, p. 259.

Spiritul intrajutorării este cerut mai ales de necesitatea muncii. fapt pentru care proverbul popular îl exprimă astfel — «Mîinile cele mai multe aduc și rodiri mai multe»<sup>109</sup>. «Doi ochi văd mai bine decît unul»<sup>110</sup>, «Ce nu poate face un om singur fac mai mulți împreună»<sup>111</sup>, «Mulțe mîini fac sarcina ușoară»<sup>112</sup>. Spiritul de intrajutorare face corp comun, izvorăște chiar din calitățile morale ale bunătății, dărniceiei, altruismului. Proverbele subliniază că ne dăruim și ne jertfim allora prin fapte, renunțînd la închiderea în sine, formă a egoismului posesiunii. cel mai acut motiv al neînțelegerilor dintre oameni<sup>113</sup>.

O admirabilă trăsătură de maturitate morală, desprinsă din proverbe, este accentul care se pune pe simțul *libertății și responsabilității morale*. Legătura dintre ea și simțul riguros al valorilor, al binelui și răului constituie leitmotivul concepției despre viață a poporului nostru. Existența conștiinței responsabilității exprimă convingerea în libertatea morală, în putința de a alege și hotărî cu toată răspunderea acțiunile de întreprins și a suporta consecințele ce le comportă. — «Cum îți vei așterne așa vei dormi»<sup>114</sup>. Postulatul răspunderii integrale pentru faptele proprii definește valoarea caracterului uman, lipsa ei conțind ca o lipsă morală condamabilă. Cine greșește din punct de vedere moral n-are cum să-și transfere greșeala, n-are cum să evite răspunderea — «Omul singur ce-și face / Nimeni nu poate desface»<sup>115</sup>. Răspunderea totală pentru faptele proprii atrage după sine aprecierea sau oprobriul colectivității<sup>116</sup>.

O gamă largă de atitudini și sentimente se vedește și în *problema familiei*, cu aspectele ei, căsătoria și relațiile între soți.

Dragostea este prețuită drept legătură traicică și noblețe a căsnicieii, așa cum reiese din proverbele — «Dragostea de nevestă / Ca garoafa din fereastră», «Decît cu uritul pe vatră și cu banii în ladă, mai bine lipsă»<sup>117</sup>.

Căsătoria este considerată un act serios ce presupune obligații și responsabilități legate de înfăptuirile unei vieți înregi<sup>118</sup>; de aceea perspectiva unui trai în lipsuri, fără siguranța și liniștea zilei de mîine, înăbușă dragostea — «Sărăcia intră pe ușă și dragostea iese pe fereastră». Atitudinea soților unul față de altul este determinată de rolul și contribuția pe care o aduce fiecare pentru înflorirea și bunăstarea familiei. Bărbatului îi revine rolul conducător, el este factor activ, în cadrul familiei<sup>119</sup>, așa cum e exprimat în proverbul — «Unde nu-i bărbat în casă, nici mămăliga pe masă» sau «Bărbatul e stîlpul casei». Dar și femeii i se recunosc merite cum reiese din proverbele: «Femeia vede acolo unde bărbatul abia zărește»<sup>120</sup> sau «Bine este să ascuți și sfatul unei neveste»<sup>121</sup>.

Morala populară, în problema dragostei, a căsătoriei și a familiei își vedește cu prisosință superioritatea și înțelepciunea<sup>122</sup>.

109. *Ibidem*, vol. II, p. 263.110. *Ibidem*, p. 334.111. *Ibidem*, vol. VII, p. 757.112. *Ibidem*, vol. III, p. 234.113. Doctorand Preot Dan Miron, *Ideii morale și sociale în colindele românilor*, în «B. O. R.», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 738.114. Zanne, *op. cit.*, vol. III, p. 4.115. *Ibidem*, vol. III, p. 379.116. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 219—220.117. Zanne, *op. cit.*, vol. VII, p. 470.118. L. Miroș, *op. cit.*, p. 28.119. M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 23.120. Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 154.121. *Ibidem*, vol. IV, p. 506.122. *Ibidem*, vol. III, p. 367.

*Considerații generale asupra moralei proverbelor și a conținutului lor creștin.* — Poporul român a procedat, după cum am observat din cele expuse, la ierarhizarea valorilor, concepind o morală convenabilă, pentru omul obișnuit care recomandă calea de mijloc.

În cele expuse fenomenele negative au fost mai frecvente ca cele pozitive, în primul rînd pentru că gîndirea populară crede ferm că din rău adesea se poate învăța și apoi pentru că ele reprezintă în esență o atitudine față de aspectele negative ale vieții, față de slăbiciuni și patimi, față de ideea de rău <sup>123</sup>. În proverbe frumusețea morală este reliefată și direct dar mai ales prin combaterea viciului și a lipsei de caracter în diferitele ei ipostaze <sup>124</sup>.

Proverbele repetă cu insistență preceptul de bază al opoziției riguroase între bine și rău, între valori și nonvalori — sub diverse concretizări plastice ele subliniază că ce este bun, constructiv, calitățile morale nu trebuie amestecate cu lipsurile, viciile, decadența morală <sup>125</sup> — «Aurul nu se unește nici cu fierul nici cu oțelul» <sup>126</sup>.

Ca expresii ale bunului simț popular, ale unui neiertător spirit justițiar, proverbele relevă în ansamblu o finețe dialectică surprinzătoare. În ele pulsează o mare delicatete, o grijă de a nu-i indica omului decît prin pilde și metafore unele metehne, punctîndu-i-le cu un humor reținut și o jovialitate purificată de trivial <sup>127</sup>.

Gîndirea populară oglindește viața plenar, care viață, nu se prezintă omogen ci într-un complex de contraste. Atitudinile duble față de diferitele aspecte ale vieții sînt explicabile în contextul creștin datorită posibilității voinței de a înclina spre bine și rău, din care cauză viața morală se prezintă în raport antitetic: bine-rău, virtute-viciu, veșnic-temporal etc. Legea morală naturală și-a păstrat claritatea ei într-un chip deosebit în sufletul poporului, a cărui condiție socială a fost propice în sesizarea și aprecierea fenomenelor morale <sup>128</sup>.

Multe proverbe au izvorît din plasma credinței creștine ca atare și folosesc vocabularul de proveniență creștină. Nu întîmplător una din cărțile Sfintei Scripturi a Vechiului Testament o compun proverbele unde a fost inserată și exprimată lapidar experiența umană de viață de pînă la ea și poporul a transmis-o mai departe invocînd adesea aforistica Scripturii, astfel că proverbul, în formulare populară, este de multe ori surprinzător de identic cu cel biblic.

Cercetători de prestigiu (G. Muntean, Ov. Papadima) confirmă grefarea spiritului laic, popular, pe elemente cu semnificație creștină, semnaleză întrepătrunderea elementelor creștine cu creația folclorică.

Preceptele creștine care transpar în proverbe, reproduse direct sau în parafrază, rezultă din legătura poporului care le-a cultivat și a avut inspirația lor cu Biserica, a cărei învățătură, exprima sintetic înseși concepțiile sale morale și despre viață.

Învățătura creștină și-a făcut loc în spiritualitatea populară fiind cristalizată, la modul popular, în nestematele anonime de înțelepciune.

Practicarea, din convingere, a virtuților își pune amprenta pe creația folclorică.

Multe din proverbele de inspirație religioasă interferează nobil cu umanismul. Doctrina revelată a avut un rol în nașterea concepției populare de viață. Ea penetrează zonele experienței particulare, ale imaginației, fanteziei și în general ale spiritualității populare.

123. *Ibidem*, vol. II, p. 114.

124. *Istoria Literaturii Române*, vol. I, p. 197.

125. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 198.

126. Zanne, *op. cit.*, vol. I, p. 116.

127. G. Muntean, *op. cit.*, p. XXX.

128. Filaret Costea, *art. cit.*, p. 490.

Doctrina revelată a fost înfrumusețată cu valori artistice, propoveduind ea, pe înțelesul tuturor, valorile permanent umane ale vieții: binele, dreptatea, omenia etc. Tradițiile și obiceiurile, la scara întregii producții folclorice, au conviețuit de secole, înveșmîntate în haină populară, cu adevărurile revelate și alcătuiesc în totalitatea lor, «legea strămoșească»<sup>129</sup>.

Fiind izvorîte din viață și pentru viață, cugetările poporului nostru, în forma proverbelor, prezintă un model de filozofie practică ce îmbină într-o unitate organică un conținut moral și social, cu reflecții îndrăznețe și originale, ce tind spre înțelegerea rînduieiilor lumii și a rosturilor omului.

Cu vădită superioritate din punctul de vedere moral și de o mare finețe a expresiei, proverbele își aduc o contribuție de căpetenie la cimentarea normelor de viață ale poporului, împlinindu-i acea tărie sufletească prin care viața omului își capătă un sens și o finalitate<sup>130</sup>.

Gîndirea populară, pornind de la experiența cu finalitate practică imediată, se ridică la generalizări ce tind să cuprindă lumea într-o viziune unitară și organică. Ideea de bază ce se desprinde din totalitatea proverbelor este precizarea planului de existență și activitate a poporului în lumea terestră, sensibilă, în care figura centrală, forța principală în desfășurarea evenimentelor vieții, este omul cu puterile lui fizice, morale și intelectuale<sup>131</sup>.

Înțelepciunea proverbelor, unele din cele mai vechi și solide depozite ale experienței umane, se dovedește largă și cuprinzătoare cît lumea, vie, bogată și surprinzătoare ca însăși viața<sup>132</sup>.

Cunoscînd și aprofundînd gîndirea proverbelor populare, din a căror multitudine n-am descris decît cîteva aspecte, observînd cum simțeau și cugetau strămoșii — geneza regulilor lor de conviețuire — putem cunoaște un capitol de seamă din istoria culturii românești.



129. Pr. Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 1135, 1139. 130. Ov. Birlea, *op. cit.*, p. 53.

131. L. Mirosș, *op. cit.*, p. 14. 132. Ov. Papadima, *Proverbul...*, p. 730.

# DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

---

## SĂRBĂTORIREA HRAMULUI LA INSTITUTELE DE ÎNVĂȚĂMÎNT TEOLOGIC SUPERIOR DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Una dintre manifestările Bisericii Ortodoxe Române, care reflectă, de fapt, dragostea față de vocația preoției este și serbarea patronului Institutelor teologice de grad universitar. Patronul este comun: Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Cuvintătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur. Ei sînt, pe lângă exemplu de viață duhovnicească, cele mai reprezentative personalități ale trăirii în duh și faptă a Evangheliei Mîntuitorului Hristos.

Sfîntul Vasile cel Mare este exemplul păstorului desăvîrșit prin cultura, viața și grija sa deosebită față de credinciosul bolnav sufletește, dar și suferind trupește. De fapt, el nici nu făcea deosebire de convingeri religioase cînd cineva se găsea în suferință.

Sfîntul Grigorie Teologul este mintea clară, care, în concepția sa, a angajat și a soluționat dogmele fundamentale ale religiei creștine, inclusiv dogma Sfintei Treimi. De aceea orice teolog trebuie să-l urmeze și să-l studieze în profunzime pentru a-și înțelege rostul de slujitor, dar și de chivernisitor al învățaturii Sfintei noastre Biserici, moștenitoarea de drept a tezaurului harului, transmis la Cincizecime de însuși Sfîntul Duh.

Sfîntul Ioan Gură de Aur este exemplul de teolog și vorbitor neîntrecut. El făcea totul din convingere și ceea ce predica înfăptuia, de aceea este reprezentantul tipic al caracterului teologului și îndrumătorul duhovnicesc al activității lui pastorale, liturgice și de catehizare. Viața și suferința sa pentru Evanghelie sînt idealul suprem al conștiinței teologice ortodoxe.

Pentru aceasta, hramul Institutului teologic universitar fie de la București, fie de la Sibiu, constituie un prinos de laudă față de cei mai mari dascăli ai teologiei răsăritene și totodată teologi prin excelență ai ecumenismului creștin și ai Bisericii nedespărțite. Mai mult, studenții iau drept ajutor și exemplu de studiu pe acești «trei luceferi» în vederea studiului lor și răspunderii cît mai bine la sesiunea care începe imediat după serbarea hramului.

Oa de obicei, serbarea a început cu slujba privegherii săvîrșită la paraclisul Institutului, «Sfînta Ecaterina», slujba înfrumusețată de un sobor, avînd ca protos pe P. C. Pr. Doctorand Ion Boștenaru, directorul internatului Institutului teologic universitar din București, înconjurat de un sobor de preoți și monahi de la licență și doctorat. Răspunsurile de la strană au fost date alternativ de către studenții cursanți ai Institutului.

•

În dimineața zilei de 30 ianuarie s-a săvârșit, mai întâi, slujba sfintei liturghii de un sobor ales, format din profesorii Institutului teologic universitar din București, avînd ca protos pe P. S. Sa, Prea Sfințitul Roman Stanciu-Ialomiteanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor și Mitropoliei Ungrovlahiei.

Predica zilei a fost rostită de studentul Gușă Gheorghe, cuvînt care s-a referit la fondul doctrinar, la învățămintele scoase din cuvîntul Sfinților Trei Ierarhi și de modalitatea practică a învățaturii lor pentru credincioșii zilelor noastre, dar mai ales pentru tinerii studenți teologi.

În atmosfera de profundă evlavie, la sfîrșitul sfintei liturghii, s-a săvârșit un Tedeum și apoi un parastas pentru sufletele adormiților robilor lui Dumnezeu, profesori și studenți ai Institutului.

Au asistat, ca invitați, delegații Comitetului de lucru al Conferinței Bisericilor Europene, în frunte cu Dl. Glen Garfield Williams, secretarul general al acestei Conferințe.

După terminarea sfintei liturghii, în sala de festivități a Institutului teologic, special amenajată, a început serbarea praznicului propriu-zis, după mulțămîta adusă lui Dumnezeu în paraclisul Institutului.

La intrarea în sala de festivități, corul studenților a intonat imnul arhieresc pentru PP. SS. lor : P. S. Antonie Ploieșteanul, episcop-vicar patriarhal, P. S. Roman Ialomiteanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, ca delegați ai Prea Fericirii Sale, Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian.

PP. SS. lor au fost însoțiți de Dl. Glen Williams, secretar general al Conferinței Bisericilor Europene și de reprezentanții comisiilor de lucru ai acestei conferințe.

Serbarea praznicului «Sfinții Trei Ierarhi», patronii Institutului teologic, a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, care a spus, printre altele : «Ziua de 30 ianuarie a intrat în tradiția Institutelor teologice din Biserica Ortodoxă Română drept o zi deosebită, o zi de aleasă sărbătorire, de mare bucurie duhovnicească și de mare praznic. Este ziua în care institutul nostru cinstește și el cu toată pietatea și vrednicia pe ocrotitorii spirituali, cei trei mari dascăli și ierarhi : Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie Teologul și Sfîntul Ioan Gură de Aur».

Trecînd la scopul prăznuirii, P. C. Sa a precizat că «rînduirea Sfinților Trei Ierarhi ca ocrotitori ai acestui așezămînt, de înaltă cultură teologică, prin hotărîrea luată de Sfîntul Sinod al Bisericii noastre, stă în strînsă legătură cu specificul, structura și rostul acestei școli de a pregăti viitorii slujitori ai altarelor, de a forma duhovnicește pe cei chemați să păstorească mîine dreptcredincioșii Bisericii Ortodoxe Române, care în același timp trebuie să fie și iubitori ai Patriei și ai poporului nostru, ai dreptății și ai păcii în lume. Cei ce se pregătesc astăzi aici pentru a fi mîine propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu și îndrumători ai credincioșilor, vor găsi întotdeauna în viața și figurile Sfinților Trei Ierarhi pe marii luminători ai creștinătății primare, pe marii teologi și trăitori ai învățaturii creștine, adevărate călăuze pe calea slujirii față de Dumnezeu și față de semenii noștri».

Desigur, cultura veacului lor și puterea lor de a recepta sfaturile înțelepților la fericirea contemporanilor, Sfinții Trei Ierarhi au împletit fericit învățătura Evangheliei cu viața lor, ceea ce a dat naștere la o teologie reală, o comunitate de duh și simțire, de aceea ei vor rămîne nemuritori ca și misiunea îmbrățișată de ei : «Admirăm și prețuim cu toată dragostea și căldura sufletului nostru complexul calităților care împodobește sufletul ales al ocrotitorilor noștri ; înalta lor gîndire teologică, adîncă lor trăire creștină, dragostea lor deplină și jertfelnică pentru evanghelie și

pentru slujirea binelui obștesc.. O trăsătură fundamentală care caracterizează personalitatea și activitatea Sfinților Trei Ierarhi este slujirea lor deplină, convingerea și stăruitoarea rivnă față de Dumnezeu și față de oameni.

La toată această pregătire, în a sluji evanghelia și pe credincioși, Sfinții Trei Ierarhi au fost educați în sfântă evlavie, au fost crescuți în cinste și demnitate, au luat exemplul de la învățătorii lor și au trăit Evanghelia la nivelul creștinilor primelor veacuri. Peste toate, inima lor era topită într-o dragoste de aproapele, ceea ce dovedea chemarea lor la preoție. De aceea, sublinia și P. C. Părinte Rector: «...preotul trebuie să aibă un suflet inzestrat cu alese virtuți și să-și îndeplinească cu stăruință datoria de a propovădui învățătura dreptei credințe. Puterea cuvântului său trebuie însoțită de o viață neprihănită, plină de dragoste și de sfintenie».

Trecînd la exemplificări din opera Sfinților Trei Ierarhi, P. C. Sa a adus în fața ascultătorilor temele și problemele care frământau conștiința credincioșilor și care au astăzi valabilitate. De aceea «De la Sfinții Trei Ierarhi vom lua și noi pilde ca strădaniile noastre să fie cît mai rodnice în pregătirea viitorilor slujitori ai lui Dumnezeu, ai credincioșilor și ai Patriei noastre».

Exprimîndu-și bucuria față de deosebita cinste de a avea ca oaspeți reprezentanți ai Conferinței Bisericilor Europene, vorbitorul a spus: «În această zi de aleasă sărbătoare, institutul are cinstea de a primi vizita și participarea la prăznuirea hramului său a unui grup de oaspeți care între 24—28 ianuarie 1974, în urma invitației Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, au participat la lucrările Comisiei pregătitoare pentru Adunarea generală a Conferinței Bisericilor Europene (Nyborg VII) desfășurate aici la București.

În grupul oaspeților se află și Dl. Glen Garfield Williams, secretar general al Conferinței Bisericilor Europene. Nădăduim că vizita Domniilor lor va contribui la cunoașterea teologiei românești și la o cît mai rodnică colaborare a teologilor membri ai Conferinței Bisericilor Europene cu teologii români.

Îndreptîndu-și gândurile și spre colaboratorii apropiați ai Prea Fericitului Părinte Patriarh, P. C. Sa a accentuat: «Adresăm cuvînt de mulțumire Prea Sfințitului Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, care dovedind aceeași dragoste față de Institutul nostru, participă ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian la prăznuirea hramului acestui așezămînt teologic și-l rugăm să încredințeze pe Prea Fericirea Sa de toată dragostea, devotamentul și recunoștința noastră pentru părinteasca ocrotire arătată permanent instituției noastre.

Mulțumim, de asemenea, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor pentru dragostea sa de a sluji la praznicul Sfinților Trei Ierarhi și a fi alături de noi la această sărbătoare.

Adîncă noastră recunoștință se îndreaptă și spre Onor Departament al Cultelor, reprezentat aici prin distinsa personalitate a D-lui Gheorghe Nenciu, vicepreședintele Departamentului Cultelor, pe care ne îngăduim să-l rugăm să transmită Domnului Profesor Dumitru Dogaru asigurarea întregului nostru devotament pentru solicitudinea arătată învățămîntului teologic și încredințîndu-l că vom depune toate eforturile în formarea tinerilor teologi ca slujitori și devotați fii ai Patriei și poporului nostru».

Mulțumind tuturor invitațiilor, P. C. Părinte Rector a anunțat programul serbării și pe conferențiarul prelegerii festive, în cinstea Sfinților Trei Ierarhi. Corul studenților a intonat *Imn festiv* de Al. Podoleanu, dirijor Diac. Asist. Nicu Moldoveanu.

A luat apoi cuvîntul Pr. Dumitru Radu, lector la Institutul teologic din București. Subiectul prelegerii sale s-a intitulat *Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, o temă dogmatică, dar în același timp de cultură teologică cu largi rezonanțe în sufletul studenților teologi, așa cum de fapt se arăta din: I. *Preliminarii* că «spiritualitatea și slujirea sînt expresii concrete ale acestei deschideri ontologice ale creștinului spre Dumnezeu, spre oameni și spre societatea semenilor».

Analizînd, în continuare, concepția despre spiritualitate în cultura popoarelor și raportarea ei prin slujire, se constată că, pentru slujitorii Bisericii, spiritualitatea creștină a fost în mod fericit aplicată prin slujirea celor trei Sfinți Ierarhi. «Cei trei Sfinți Ierarhi, ocrotitorii Institutului nostru, s-au împărțășit cu nesaț din cultura greacă, filozofică și literară, dar au sorbit cu și mai multă pasiune din izvorul cel nou al Sfinței Scripturi și al vieții creștine».

II. *Coordonatele spiritualității creștine la Sfinții Trei Ierarhi*. -- Cîtînd din opera Sfinților Trei Ierarhi și coordonînd faptele lor de trăire a Evangheliei, autorul clasifică spiritualitatea creștină în următoarele puncte: 1. Cunoașterea lui Dumnezeu și trăirea adevărului dumnezeiesc revelat, pentru că, ne arată Sfinții Trei Ierarhi «principiul întregii existențe spirituale și materiale, necauzat și necuprins, este în afară de timp și spațiu, fără început, mai presus de rațiune, este veșnic și atotputernic. Din El s-a născut, din veșnicie, Fiul și a purces Sfîntul Duh. De aceea, noi creștinii, trebuie să mărturisim și să adorăm un Dumnezeu în Treime și Treimea în unime, fără să amestecăm persoanele ori să despărțim ființa». Învățătura Sfinților Trei Ierarhi despre cunoașterea lui Dumnezeu constituie o particularitate a patristicii, de aceea ei se și numesc «dascăli și învățători ai lumii» creștine. Dumnezeu în ființa Sa nu se cunoaște fiind o particularitate a Dumnezeirii, așa cum și fiecare om are psihologia lui aparte, dar Dumnezeu ne dă harul necesar în urcușul cunoașterii. Experiența aceasta duhovnicească este viața în Hristos: «Voi sînteți în Mine și Eu întru voi».

2. Interesul deosebit și multilateral acordat omului este o altă dimensiune a spiritualității Sfinților Trei Ierarhi și pe care autorul o descrie cu convingătoare argumente. Deși toți cei trei Sfinți Ierarhi s-au ocupat în speță cu problema antropologică și mîntuirea sufletului, din rîndul lor se detașează însă umanismul Sfîntului Ioan Gură de Aur. El pune accent pe iubire ca virtute supremă de conviețuire între oameni și înlăturării urii și patimilor. Sfîntul Vasile cel Mare stăruie și asupra minții, rațiunii (nous), care dacă este cultivată luminează toată ființa credinciosului.

3. Deschiderea spre om, ca dimensiune a spiritualității, implică de asemenea și deschiderea spre valorile umane, culturale, științifice, literare și artistice, mărturie ale geniului uman. Aci, vorbitorul a accentuat rolul culturii, de fapt, scopul suprem al învățămîntului teologic teoretic, în formarea caracterului și înțelegerii misiunii preoțești. Mai mult, Sfinții Trei Ierarhi «pun delicata și importanta problemă a ideii de cultură, precum și problema raportului dintre cultura creștină și cultura profană». Ei cunoașteau bine toată contribuția geniului uman la făurirea civilizației și căutau noi forme de perfecțiune, de data aceasta prin Evanghelia mîntuirii. Ei văzuseră și se convinseseră de la cei mai reprezentativi filozofi ai antichității că nădejdea în izbăvire depășește multe sisteme de gîndire, iar rolul lui Mesia a fost copleșitor pentru orice mințe indiferentă. «Pentru creștini lucrul cel mai de preț este viața veșnică» ne asigură Sfîntul Vasile Cel Mare.

Cei trei Sfinți Ierarhi au îmbinat armonios idealul culturii elenice — kalokagathia — (unirea desăvârșită între bine și frumos) cu idealul creștin al filocaliei (iubirea frumuseților duhovnicești).

III. *Slujirea creștină* este apelul și îndemnul duhovnicesc la exteriorizarea religiozității. «Slujire înseamnă o angajare voluntară și aceasta nu este decît consecința morală a faptului ontologic al proexistenței, adică al existenței noastre pentru alții, prin alții și împreună cu alții». Autorul vine cu nenumărate exemple în sprijinul acestei teme și concretizează toată argumentația sa prin exemplul *Vasiliadei*, ca un răspuns bun la marele act de slujire al Mîntuitorului prin răscumpărare, fenomen unic și legitimarea adevăratului Mesia. Urmarea lui Mesia prin slujire o constituie dragostea desăvârșită față de semenii. «Dragostea adună mulți într-un singur trup și le transformă sufletele în tot atîtea lucruri ale Duhului. Dreptatea face comune toate bucuriile fiecăruia». Prin Hristos și de la Hristos care a întemeiat-o, Biserica este o instituție divîno-umană de slujire a omului pentru mîntuire», a încheiat autorul.

VI. *Sublimul preoției și slujirea credincioșilor*, ultimul capitol al prelegerii, vorbitorul a căutat să aplice la viața studenților teologi învățătura Sfinților Trei Ierarhi și să arate rostul ei în misiunea lor ca păstori și învățători. Niciodată nu trebuie uitat că «preoția este o misiune și o stare sublimă și înfricoșătoare». De acest fapt erau convingeți și tinerii din școlile păgîne ale antichității, studenții din școlile creștine ale primelor veacuri, arhieriei lui Hristos și marii teologi ai Bisericii de totdeauna, Sfinții Trei Ierarhi. Preoția este instituită de Mîntuitorul și conservată pentru eternitate de Sfîntul Duh. «El a stabilit ca în timp ce sîntem încă în trup să facem serviciul ingeresc».

Pe lângă misiunea sa, preotul trebuie să cunoască realitățile vieții păstoriților pentru a le fi folositor. «El trebuie să le identifice cu misiunea preotească — a subliniat vorbitorul — și cu adevărul pe care îl propovăduiește, fiind totdeauna contemporan cu păstoriții săi și cu năzuințele lor», o participare la efortul comun pentru bunăstarea tuturor, pentru statornicirea frățietății între toți membrii Bisericii. În sfîrșit, a spus vorbitorul, «spiritualitatea și slujirea creștină, așa cum au fost înțelese de Sfinții Trei Ierarhi și cum au fost concretizate de Întîistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și de toți membrii Sfîntului Sinod, dau sens și semnificație preoției zilelor noastre cu o identitate și un rol precis în obștea Bisericii românești».

Prelegerea s-a bucurat de un viu interes în rîndul ascultătorilor și a fost răsplătită cu îndelungi aplauze de studenți și de invitații la sărbătorire.

Cum era de așteptat, studenții au prezentat, în continuare, un mînunchi de coruri și cîntece specifice sărbătorii și atmosferei duhovnicești, teologice:

*Prăznuiește astăzi Biserica*, cîntare psaltică, compoziție reușită a lînărului asistent și dirijor Nicu Moldoveanu; *Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne*, cîntare psaltică de I. Popescu-Pasărea, armonizare de Asist. Diac. Nicu Moldoveanu; a dirijat autorul; *Oda Bucuriei* (din Simfonia IX) cor, de L. van Beethoven, a dirijat Prof. N. Lungu.

Partea a II-a a programului a constat din cîntece clasice, cîntece patriotice și folclor: *Mama*, de I. Chirescu; *Hora cu strigături*; *Foaie verde leuștean* — cîntec popular patriotic de N. Lungu; *Frumoasă ești, Patria mea* — cîntec patriotic — de Prof. Gh. Șorma; *Pe-al nostru steag* — cîntec patriotic — de Ciprian Porumbescu;

*Marș de excursie* de Fr. Abt; *Marșul gloriei* din opera «Aida» — cor — de Giuseppe Verdi.

Această parte a programului a avut ca dirijor pe Dl. Prof. N. Lungu.

În cinstea oaspeților străini, majoritatea tineri, studenții teologi au înlonat vechiul imn medieval studentesc: *Gaudeamus igitur*, care a produs o emoționantă impresie.

A luat cuvîntul P. S. Episcop Antonie, vicar patriarhal, reprezentantul Prea Fericitului Părinte Patriarh la acest înălțător moment artistic și duhovnicesc. P. S. Sa a salutat pe toți cei de față, arătîndu-și deosebita satisfacție și afecțiune pentru prezența D-lui Glen Williams, secretarul general al Conferinței Bisericilor Europene. a soției sale și a întregii comisii de lucru.

După ce a prezentat situația învățămîntului teologic în Biserica Ortodoxă Română, P. S. Sa a zugrăvit în culori vii situația strălucitoare a teologiei românești, care se datorează în mare parte activității neobosite a Prea Fericitului Părinte Patriarh în cei douăzeci și cinci de ani de la întronizare.

P. S. Sa a mulțumit pentru buna organizare a întregului program, a felicitat în mod deosebit pe P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic și P. C. Pr. Lector Dumitru Radu, conferențiarul hramului Institutului.

Satisfăcut de reușita serbării P. S. Sa a spus: «N-aș vrea să vă mai adaug ceva în plus, ci doar să precizez unele aspecte și anume:

1. Sfinții Trei Ierarhi, pe lângă teologi, sînt trei mari tilcuiitori ai cunoașterii lui Dumnezeu. De la ei au de învățat studenții noștri teologi.

2. Ei sînt printre primii care au pus bazele studiului teologiei și în același timp, sînt mari trăitori ai Evangheliei și credinței. E de ajuns să amintim ce a făcut Sfîntul Vasile cel Mare pentru societatea de atunci și cum a îndreptat lucrurile Sfîntul Ioan Gură de Aur și cum a clarificat învățătura creștină Sfîntul Grigorie.

3. Cei trei sînt aceia care au lăsat teologiei tezaurul și înțelegerea învățăturii lui Hristos în lume.

Dacă astăzi Bisericile creștine au redescoperit dimensiunile sociale ale Bisericii celei una și nedespărțite nu găsim în altă parte mai bine calea aceasta decît la Sfinții Trei Ierarhi. De aceea, toate Bisericile trebuie să-i aibă ca model.

Dovada acestei redescoperiri o constituie și faptul că astăzi avem ca oaspeți reprezentanții Bisericilor europene în frunte cu secretarul general G. Williams, și scopul acestei conferințe este găsirea acestei dimensiuni neglijată, sau uitată. De aceea vechile rațiuni și titluri de «Biserică triumfătoare» sînt astăzi pe cale de dispariție. Reinvie Biserica slujitoare, ca reprezentanta învățătorului și Capului ei, Hristos Domnul. Însăși actuala sesiune a comisiei de lucru a Conferinței Bisericilor Europene a studiat problema Bisericii slujitoare, adică punerea în practică a învățăturii Mîntuitorului.

Pentru aceasta tema Conferinței Nyborg VII se intitulează: *Fiți împlinitorii Cuvîntului*, iar ca un corolar al acestei teme se desprind două idei: unitatea sufletească în Hristos și pacea în lume.

La sfîrșit, P. S. Sa a mulțumit asistenței și D-lui G. Williams în mod personal.

Domnia Sa, Dl. G. Williams a ținut să împărtășească din experiența studenților teologi din Apus și impresiile despre particularitatea teologiei ortodoxe românești în familia Bisericilor Ortodoxe.

Scuzându-se că «nu prea cunoaște limba română» a rostit în limba engleză impresiile sale subliniind că «este un prilej nemaiîntlnit ca să aprecieze pe tinerii studenți după examenul dat în fața noastră, examen pe care l-au trecut cu excepțional. Noi reprezentăm peste 100 de Biserici și eu cu toți colaboratorii mei ne-am străduit să găsim soluții pentru ceea ce trebuie să fie Biserica, adică slujitoarea lumii, omenirii și păcii. Scopul conferinței este și acela de a elimina diferențele dintre ele. A trecut timpul acuzelor și accentuarea punctelor ce ne despart. Mîntuitorul Hristos s-a rugat să fim una; dacă nu sîntem una, nici credincioșii nu ne mai cred. Astăzi lumea crede în unitate, nu în diferență».

Adresîndu-se studenților, G. Williams a spus: «Voi veți fi conducători de parohii și păstori ai credincioșilor; să nu uitați că lumea dorește unitatea, iar Europa, deși foarte avansată științific, are mare nevoie de un climat de pace și o satisfacție duhovnicească. Sarcina de mîine este mai grea decît cea de astăzi; Europa dorește să vindece rănile trecutului, Biserica a stat deoparte, dar astăzi trebuie să-și spună cuvîntul.

Noi, Bisericile, dacă vom fi împreună ni se va alătura Sfîntul Duh și ne va ajuta să ne luminăm.

Conferința Bisericilor Europene va afla de activitatea dumneavoastră, ca unică în apropierea Bisericilor, de fapt conferința cunoaște poziția întregului popor român.

Aduc elogii P. S. Episcop că ne-a învrednicit a ne înzestra duhovnicește cu asemenea comoară cu care ne-am întîlnit astăzi. Dovadă că există multe căi de întîlnire și unitate. Ne-am trezit în altă lume, chiar lingă Tronul divin, pe care cu toții îl dorim...».

În încheiere, Domnia Sa a mulțumit Prea Sfîntului Episcop Antonie, rugîndu-l să transmită mulțumirile sale personale și ale grupului de lucru Prea Fericitului Părinte Patriarh. A mulțumit de asemenea, «Statului român și tuturor acelor care au înțeles și au înlesnit întîlnirea noastră de lucru».

Spre surprinderea tuturor, Dl. G. Williams a rostit, în românește următoarele: «Iubiți frați, să trăiți întru mulți ani, pentru aceste melodii religioase și populare.

Trăiască Institutul teologic din București profesorii și studenții lui.

Trăiască Patriarhul Justinian al Bisericii Ortodoxe Române.

Trăiască România, trăiască pacea în lume!».

Cuvîntarea D-lui secretar general a fost primită cu vii ovații și cu o profundă atenție, mai ales că vorbitorul și-a pus în practică aptitudinile oratorice.

P. S. Episcop Antonie a mulțumit vorbitorului și l-a încredințat de toată stima și de deosebit respect.

Încîntat de felul obiectiv de a vedea lucrurile, a luat cuvîntul Dl. Gheorghe Nenciu, vicepreședintele Departamentului Cultelor:

«Sînt bucuros să iau parte la această serbare de înaltă bucurie sufletească. V-aș ruga, mai întîi, să-mi permiteți să vă aduc călduroase salutări și felicitări din partea Departamentului Cultelor. Am ascultat cu emoție solii bucuriei din Simfonia a IX-a, soli aduși, prin glasurile lor, întregii asistențe, de către studenți. Într-adevăr, armonia acestei simfonii este expresia cea mai fidelă a coexistenței popoarelor continentului nostru».

Referindu-se la preocupările actuale ale Institutului teologic, Domnia Sa a remarcat că în sală nu sînt numai profesorii și studenții care fac parte din Institutul teologic ci și distinșii profesori și reprezentanți ai teologiei românești de altădată, ceea ce dovedește o evidentă continuitate a învățămîntului teologic ortodox din țara noastră. În legătură cu aceasta, vorbitorul a subliniat că Biserica Ortodoxă Română s-a identificat de-a lungul secolelor cu aspirațiile cele mai nobile ale poporului român, fapt pe care trebuie să-l aibă în vedere neîncetat dascălii și studenții, teologii, pentru a trage din el toate concluziile necesare.

În continuare, D. Sa a relevat încă un element și anume acela că «Biserica Ortodoxă Română a fost întotdeauna o Biserică tolerantă, nu exclusivistă. Or, noi socotim acest fapt ca o realitate a înfrățirii Bisericilor și Cultelor din țara noastră. Acest lucru îl prevede și îl respectă Constituția Republicii Socialiste România».

Referindu-se apoi la cuvîntarea D-lui G. Williams, Dl. Vicepreședinte al Departamentului Cultelor a apreciat că prezența în sală a participanților la lucrările Comisiei pregătitoare a Adunării generale Nyborg VII are o deosebită însemnătate, confirmînd că Biserica Ortodoxă Română este dornică de a sluji orice inițiativă religioasă menită să asigure pacea și dreptatea în lume. Statul nostru sprijină asemenea inițiative. În ce privește Conferința Bisericilor Europene, ea are una din sarcinile cele mai grele, dar totodată și cele mai nobile: să contribuie la consolidarea tot mai deplină a păcii în Europa. «Sîntem siguri că profesorii și studenții Institutului vor tălmăci cu această ocazie și mai adînc înțelesul păcii în Europa și pe linie religioasă, a subliniat Domnia Sa. Rog pe distinșii reprezentanți ai Bisericilor Europene să primească și cu această ocazie felicitările noastre pentru toate eforturile depuse».

Adresîndu-se după aceea studenților teologi, Dl. Gheorghe Nenciu a spus între altele: «...Dumneavoastră sînteți îndemnați să puneți în practică învățămintele pe care le primiți. În ceea ce ne privește, noi vă asigurăm că acordăm toată cinstea acelor care se dovedesc slujitorii cinstiți ai altarului și cetățeni demni ai Patriei... Avem convingerea că veți înțelege lucrurile la justa lor valoare și vă veți strădui ca ceea ce au încercat înaintașii și ceea ce realizăm noi să se înfăptuiască și în viitor: siguranța unei vieți demne și pacea lumii întregi».

La sfîrșitul cuvîntării, Domnia Sa a îndemnat corpul didactic și pe studenții Institutului teologic să contribuie cu toată convingerea la munca nobilă pe care întregul popor român o desfășoară pentru propășirea patriei. Apoi a subliniat că s-a simțit deosebit de mișcat de sinteza sărbătorii de astăzi: un studiu de teologie, rostit de P. C. Pr. Lector Dumitru Radu, legat de realitate; cîntări de simțire religioasă, folclorică și patriotică; cuvinte de aleasă cinstire ale oaspeților la adresa poporului nostru, a culturii lui și a vieții lui spirituale.

În încheiere, Dl. Vicepreședinte al Departamentului Cultelor, Gheorghe Nenciu, a urat studenților și profesorilor noi succese și satisfacții în munca lor, dînd apoi tuturor îndemnul: «Să fim conștienți de munca noastră și să avem satisfacția ca «Oda bucuriei» să nu fie un vis trecător, ci să cîntăm această odă ca o realitate adusă fiecăruia dintre noi».

Cuvîntarea D-lui Vicepreședinte a fost îndelung aplaudată.

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, mulțumind PP. SS. lor pentru participare și i-a rugat să transmită Părintelui sufletesc al tuturor, Prea Fericitului Patriarh Justinian, adîncă recunoștință și totodată angajamentul sincer că și pe viitor Institutul va lucra cu aceeași rivnă sub directa Sa su-

praveghere. A adresat în mod deosebit cuvinte alese la adresa P. S. Sale, Episcopului Antonie pentru binecuvîntarea adusă din partea Prea Fericirii Sale și pentru sfaturile și îndemnul, dar și pentru sprijinul direct acordat Institutului teologic.

Vă asigurăm, Prea Sfinția Voastră, că îndemnul este pentru noi căi de urmat și ne vom conforma întocmai spre binele Patriei și Bisericii Ortodoxe Române.

P. C. Rector a mulțumit D-lui Gheorghe Nenciu, reprezentantul Departamentului Cultelor, pentru cuvintele rostite, «care au fost un motiv de încurajare și totodată o apreciere deosebită cu care ați încununat strădanile noastre». Vă rugăm să asigurați Conducerea de Stat și pe Domnul Profesor Dumitru Dogaru de tot devotamentul nostru în înțelegerea și sprijinirea eforturilor poporului nostru spre o viață mai bună, mai fericită».

De asemenea, gândurile noastre se îndreaptă spre distinșii oaspeți în frunte cu Dl. Secretar general al Conferinței Bisericilor Europene și pentru măgulitoarele cuvinte adresate nouă, profesorilor și studenților «și asigurăm Bisericile ai căror reprezentanți sînteți» că aici la noi «pacea domnește, Bisericile se înfrățesc, cultele se respectă și între credincioși domnește armonie desăvîrșită». Vom păstra o vie amintire.

Mulțumesc, de asemenea, studenților noștri care au dat glas dorinței noastre de afirmare.

Vă asigurăm pe toți de seriozitate în împlinirea datoriilor.

Zicem și noi, cum bine a precizat Dl. Vicepreședinte al Departamentului, că Oda bucuriei va da roadele urmărite de geniul bethovenian. Vă asigurăm pe toți că vom răspunde neprecupețit la toate chemările Bisericii și Patriei».

După ce a mulțumit tuturor participanților, asistența a părăsit sala în acordurile Imnului arhieresc.

A urmat o agapă tradițională la care au luat parte și delegații la lucrările președintului Conferinței Bisericilor Europene.

A toastat P. S. Antonie, Episcop-vicar patriarhal, urînd sănătate și multe bucurii Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ctitorul de drept și de fapt al școlii teologice românești.

Pentru conducerea Departamentului Cultelor, pentru Dl. Prof. Dumitru Dogaru președintele Departamentului Cultelor și pentru Domnul Gheorghe Nenciu, vicepreședintele, prezent aici.

A urmat succes participanților la lucrările conferinței Nyborg VII, asigurându-i de frățescă înțelegere între cultele și credincioșii lor din România. De aceea teologii acestor culte și-au format o tradiție ecumenică locală din întrunirile de 3 ori pe an, la București, Cluj și Sibiu, discutînd problemele de fond și posibilitățile practice de slujire a Patriei.

Așa a luat sfîrșit serbarea hramului «Sfinții Trei Ierarhi» de la Institutul teologic din București.

\*

*La Institutul teologic universitar din Sibiu, în aceeași zi — 30 ianuarie, studenții împreună cu întreg corpul profesoral au participat la oficierea Sfintei Liturghii în catedrala metropolitană. În fruntea soborului a fost P. S. Episcop Emilian Rășinăreanu, vicarul Sfintei Arhiepiscopii de Alba Iulia și Sibiu, încadrat de profesorii Institutului, Răspunsurile au fost date de corul studenților teologi sub conducerea P. C. Diac. Asist. I. Popescu.*

Predica zilei a fost rostită de către P. C. Pr. Prof. Corneliu Sirbu.

La ora 12,30 a început serbarea propriu-zisă a hramului la care a participat o distinsă asistență în frunte cu I.P.S. Nicolae, mitropolitul Ardealului.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului, iar prelegerea serbării a fost susținută de P. C. Diac. Lector Constantin Voicu.

P. C. Diac. Lector Constantin Voicu și-a intitulat conferința *Ecumenismul Sfinților Trei Ierarhi*, înfățișînd preocupările celor trei mari dascăli în clarificarea învățaturii creștine în raport cu celelalte culte și erezii, în raport cu celelalte Biserici și în raport cu cultura vremii lor. Ei au dorit împăcarea creștinilor prin ecumenismul practic, dar totuși în funcție de slujirea omului.

A urmat un concert festiv cu cuprins variat: coruri religioase, patriotice, folclorice și cîntări psaltice.

La sfîrșit, a luat cuvîntul I. P. S. Mitropolit Nicolae felicitînd studenții și profesorii pentru reușita serbării hramului. I-a îndemnat să aibă permanent exemplul pe cei trei mari dascăli. Viața lor să fie viața noastră, gîndirea lor, potolirea setei de cunoaștere în teologie, scrisul lor document netăgăduit, slujirea lor îndemn pentru slujirea preoției.

Serbarea s-a încheiat cu Imnul arhieresc în cinstea I.P.S. Mitropolit Nicolae.

A urmat tradiționala agapă.

\*

Sărbătoarea hramului institutelor teologice din Patriarhia Română a arătat încă o dată că profesorii și studenții — îndrumătorii și ierarhii care au recomandat pe studenți — sînt conștienți de răspunderea misiunii preoțești în zilele noastre. Totodată, o educație patriotică și duhovnicească făcută din convingere răspunde exigențelor credincioșilor contemporani.

Sfinții Trei Ierarhi au fost cei care au înțeles imperativul timpului lor, de aceea sînt exemplu. Ei au iubit pe om și aspirațiile lui, și-au înțeles vocația și au fost conștienți de slujirea aproapelui în biserică și în afara ei. De aceea, adevărații teologi sînt în același timp patrioți convinși și credincioși loiali, slujitori demni și liturgisti desăvîrșiți. Aceasta înseamnă unitatea desăvîrșită în credință, în cult, în pastorație, așa cum a fost pe timpul celor trei Sfinți Ierarhi, protectorii studenților teologi din todeauna.

Diac. P. I. DAVID

Iacob, Mitropolit de Mitilene: *A 25-a aniversare a Patriarhului Românii, Justinian*, în 'Ο Ποιμήν, Mitilene, an 58, iulie-august, 1973, nr. 7—8 (p. 153—163), 9—10 (p. 191—196).

În cuvinte de aleasă frumusețe la adresa Bisericii Ortodoxe Române, I. P. S. Iacob își expune impresiile căpătate cu ocazia participării la sărbătorirea a 25 de ani de la intronizarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, din călătoria făcută în Moldova și din vizitele făcute diferitelor mănăstiri și instituții bisericești.

După ce descrie primirea călduroasă făcută delegației Bisericii Ortodoxe Grecești și după ce descrie cu amănunte desfășurarea protocolului privind sărbătorirea Prea Fericitului Patriarh, redă impresia din călătoria făcută cu I. P. S. Iustin, mitropolitul Moldovei și Sucevei, la Iași, la Mănăstirea Neamț, care tocmai își sărbătorea hramul. I. P. S. Sa este impresionat de frumusețea evenimentului și de pietatea credincioșilor ce reflectă libertatea de care se bucură religia în stat; la Agapia, de impunătoare clădiri ale mănăstiri și de «ordinea, curățenia și neîntrecuta bunăcuviință» a celor aproape 340 călugăriți de aci, la Moldovița, de zugrăveala, «fără îndoială operă a unui artist aparținând școlii picturale moldovenești, la mare înflorire pe timpul lui Petru Rareș», iar la Sucevița de arhitectonica bisericii mănăstirii ca și de renumitele ei fresce» (p. 157—159). În același timp, I. P. S. Sa dă informații privind istoria fiecărei mănăstiri, a numărului monahilor, ocupației și formației lor teologice, constatând cu bucurie «înflorirea monahismului în Biserica Ortodoxă Română» (p. 160).

Rămânând o zi în Iași, unde îl impresionează orașul, bisericile lui și credincioșii I. P. S. Sa revine în București pentru a admira clădirea Sfântului Sinod cu frescele și biblioteca ei, muzeul de la Mănăstirea Snagov, tipografia patriarhală și diferitele laboratoare necesare pentru pregătirea materialului de cult (p. 191—193).

La fel de frumos impresionat rămâne de formația clerului, notînd că în Biserica Ortodoxă Română, aproape toți au diplomă de licențiați; că există două Institute teologice, cel de la București, și cel din Sibiu; că «toți profesorii sînt clerici și se disting prin viață virtuoaasă și formație teologică, mulți dintre ei colaborînd la publicațiile bisericești» (p. 194).

În încheiere, redă cuvîntul pe care I. P. S. Sa îl rostește la Ambasada greacă înainte de a părăsi România. Acolo, referindu-se la relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Statul Român, spune: «Ca Biserică soră trebuie să vedem în Biserica Română exemplu de Biserică Ortodoxă, organizată în lumea contemporană, în mod satisfăcător» (p. 196). — (*Pr. Const. Cornișescu*).

*Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament*. În Verbindung mit G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, herausgegeben von G. J. Bötterweck und Helmer Ringgren, Band I, Lieferungen I-9, Berlin-Mainz-Stuttgart-Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1973 p. 1031.

Iată o mare noutate în cîmpul studiilor Sfintei Scripturi: apariția unui dicționar amplu la Vechiul Testament. Față de dicționarul biblic la Noul Testament, care a început să apară înaintea celui de al doilea război mondial, apariția dicționarului scripturistic la Vechiul Testament vine cu o întîrziere destul de mare.

Un dicționar biblic însemnează o enciclopedie asupra Sfintei Scripturi, fiindcă în el găsim, așezate în mod alfabetic, toate chestiunile ce privesc aprofundarea Cărtii Sfinte. Spre deosebire de alte dicționare (de ex. cel al lui Vigouroux, Hastings etc.),

atit dictionarul la Noul Testament, cit și acesta la Vechiul Testament, de care ne ocupăm aici, nu întilnim mulțimea subiectelor de ordin biblic, așezate în mod alfabetic, ci găsim cuvintele grecești la Noul Testament și cuvintele ebraiești, la acesta, la Vechiul Testament.

Dictionarul biblic la Vechiul Testament începe cu cuvîntul *Ab* (părinte, tată) și aci sînt tratate toate ideile religioase legate de acest cuvînt. De aceea dictionarul poartă numele de *Dictionarul teologic la Vechiul Testament*.

Dictionarul este publicat de către casa de editură W. Kohlhammer din Stuttgart, iar editorii, sînt doi cunoscuți profesori de Vechiul Testament: G. J. Bötterweck (Bonn, R. F. Germania) și H. Ringgren (Uppsala-Suedia). Comitetul de coordonare al dictionarului este compus din binecunoscuții profesori: G. W. Anderson (Edinburgh-Anglia), H. Cazelles (Paris-Franța), D. N. Freedman (Chicago-SUA), S. Talmon (Ierusalim-Israel) și G. Wallis (Halle-Germania). Colaboratori sînt cercetătorii Vechiului Testament din toată lumea. Biserica Ortodoxă este prezentă prin Pr. Prof. Ath. Negroiță.

Întreg dictionarul va avea patru volume mari de cite cel puțin o mie de pagini. El apare în fascicule de cite 100 file. Cum am amintit mai sus, pînă acum au apărut nouă fascicule, ce constituie volumul I, volum în care au încăput literele *alef-gimel*, inclusiv.

Utilitatea acestui dictionar este mare, fiindcă în el întilnim nu numai vocabularul ebraic, ci și ideile teologice legate de aceste cuvinte. Așa de pildă, dictionarul ebraic al lui W. Gesenius este cel mai bun vocabular, dar în el nu se găsec tratate decît chestiuni de filologie și lingvistică. Dictionarul biblic al lui Vigouroux este foarte bun, căci în el întilnești aproape toate chestiunile teologice privitoare la o bună înțelegere a Sfintei Scripturi, dar în el nu se află filologia și lingvistica din dictionarul ebraic al lui Gesenius. În *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* sînt întilnite ambele laturi de care am amintit mai sus.

Ivirea acestui dictionar teologic la Vechiul Testament a bucurat mult pe toți bibliștii. Toate revistele de specialitate au salutat cu mare entuziasm apariția primelor fascicule și toate laudă inițiativa celor doi editori: Bötterweck și Ringgren. Din parea revistei noastre urăm succes deplin noului dictionar, pe care-l voim să apară în întregime nu în 1980, cum este proiectat, ci chiar mai degrabă. Sîntem siguri că el va umple un gol în cîmpul studiilor scripturistice.

**Williams L a s o r, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, la editura Eerdmans, 1971, 281 p.**

Autorul acestei cărți este unul dintre cei care s-au ocupat cel mai mult de manuscrisele descoperite la Marea Moartă. Lucrarea sa *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith* (Curioasele manuscrise de la Marea Moartă și credința creștină), cum și cronica bibliografică pe care a făcut-o la *Revue de Qumran*, timp de zece ani, ni l-a arătat pe profesorul Lator ca pe unul dintre autorii obiectivi, care s-au străduit să arate că credința creștină nu suferă nici o micșorare prin descoperirea manuscriselor de la Qumran, ci dimpotrivă, multe chestiuni ne sînt mai bine luminate prin informațiile procurate de aceste manuscrise de două ori milenare.

Cartea de care ne ocupăm este divizată în două părți. În prima, autorul se ocupă de Qumran, de sectarieni de aci, în special de învățătura lor și de figura Dascălului dreptății, întemeietorul sectei care a produs manuscrisele. Apoi, autorul vorbește de posibila identificare a qumraniților cu esenienii descriși de Iosif Flaviu, Filon de Alexandria și Pliniu cel bătrîn, concludînd că este greu să afirmăm acest lucru cu toată siguranța.

Partea a doua a lucrării este o confruntare exhaustivă a textelor qumranite cu Noul Testament, în lumina paralelelor variate propuse de unii cercetători. Una cite una probleme ca: Ioan Botezătorul, Biserica primară, epistolele pauline, scrierile lui Ioan evanghelistul, cum și viața și învățăturile Mîntuitorului Hristos sînt comparate cu datele furnizate de Qumran. Un capitol special recapitulează tot acest

material, în felul unei sinopse, unde sînt arătate pe două coloane toate deosebirile dintre cele două comunități: qumraniană și creștină, nebanuit de numeroase.

Autorul se dovedește încă odată un admirabil cunoscător al Sfintei Scripturi pe care o tratează cu toată obiectivitatea. El lasă să vorbească singure Noul Testament și manuscrisele, trăgînd numai o scurtă concluzie finală după fiecare comparare, fără nici o considerare de care ar putea fi acuzat ca autor creștin. Vederile altor autori sînt toate arătate, analizate, iar concluziile lui Lasor sînt dintre cele mai măsurate. Așa de exemplu despre Sfîntul Ioan Botezătorul, el spune că chiar dacă în tinerețe va fi avut vreo apropiere de qumraniți, totuși activitatea și învățătura lui îl arată ca pe un profet mult independent (p. 152—153).

În ce privește Biserica primară și Qumranul, o oarecare paralelă ar fi numai în ce privește ideea de comunitate și de organizare, lucruri naturale pentru orice ființă umană. În ce-l privește pe Pavel, autorul spune clar că n-avea nici un temei serios să vedem vreo influență directă qumranită. Mulți cercetători consideră că evreii din epistola cu același nume ar fi qumraniții. Lasor nu se opune, dar arată motivele care încă ne opresc să facem această identificare.

Cercetătorii Noului Testament, de acum cincizeci de ani, susțineau că scrierile iohanice (Evangelhia și Epistolele) nu pot fi decît din secolul al doilea după Hristos. Acum, după descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, nimeni nu mai poate tăgădui că scrierile lui Ioan Evanghelistul sînt scrise în secolul I și chiar de către apostolul Ioan (p. 205).

În cele patruzeci de pagini dedicate problemei: Qumran și Iisus, Lasor arată toate contrastele evidente și găsește nesatisfăcătoare susținerile celor care află apropiere, cum de exemplu cele ale lui K. Schubert, privitor la predica de pe munte (p. 206—245).

În concluzie, lucrarea profesorului Lasor este una dintre cele mai serioase, obiective și în același timp binevenită, într-un moment cînd lumea încă nu este bine orientată asupra aportului manuscriselor de la Qumran. Cele opt mii de lucrări (volume independente și articole de revistă) scrise pînă acum, au reușit să creeze o stare de nedumerire a cititorilor. De aceea, lucrarea lui Lasor ar trebui citită de cit mai mulți spre a vedea cit de mari sînt diferențele între Noul Testament și manuscrisele de la Marea Moartă.

O bibliografie selectă, indexe pe autori și materii, cum și alte referințe fac din cartea autorului un izvor informativ indispensabil. — (Pr. Ath. Negoiaș).

Claus Westermann, *Das alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1973, 52 p.

În introducere (p. 7—13) autorul ilustrează schimbările ce s-au produs de-a lungul vremii (în vederea și înțelegerea raportului dintre Vechiul Testament și Noul Testament. El apreciază că «aceste schimbări sînt condiționate nu numai interbisericește și interteologic, ci și de viața spirituală generală» (p. 9).

Dar odată cu vederea și înțelegerea Vechiului Testament s-a schimbat și înțelegerea așa-numitului «argument scripturistic», care constă în legitimarea și demonstrarea unei acțiuni a lui Iisus Hristos pe baza Sfintei Scripturi. De aceea, însemnătatea acestui argument trebuie limitată la o funcție specială, adică cuprinsă în limitele unei înțelegeri a Sfintei Scripturi condiționată de timpul respectiv.

Punîndu-și întrebarea despre raportul vestirii despre Iisus Hristos cu Vechiul Testament, autorul pornește de la împărțirea principală a cărților Testamentului Vechi în cărți istorice, cărți ale profeților și scrieri. C. Westermann se oprește asupra cărții profetului Deuterisaia. De asemenea, autorul subliniază că «profeția lui Deuterisaia... are... o poziție-cheie în Vechiul Testament»; «tocmai în acest punct-cheie, ...relația soliei despre Hristos cu Vechiul Testament este cea mai clară» (p. 13).

Este firesc, deci, ca din acest punct de vedere al autorului să determine întreaga iconomie și structură a lucrării sale. Astfel, C. Westermann tratează despre:

1. Vestirea profetică a Vechiului Testament și Iisus Hristos (p. 14—23), cu subîmpărțirile: 1. Plîngerea profeților; 2. Profetii ca soli ai judecării lui Dumnezeu;

3. *Profeții ca soli ai mântuirii.* Concluzia acestei părți este următoarea: «Cit privește raportul soliei profeției Testamentului Vechi cu Iisus Hristos, «centrul de gravitate al acestui raport nu stă, corespunzător concepției tradiționale, în domeniul profeției despre mântuire, ci în acela al *profeției despre judecată*, adică centrul de gravitate al relației cu Hristos stă în sarcina care determină activitatea profeților de a vesti poporului lor judecata lui Dumnezeu. Și anume, această sarcină a dus la aceea că suferința a primit o importanță tot mai mare pentru serviciul profeților; însă suferința profeților duce — în serviciul ei aparent zadarnic — nemijlocit la suferința servului lui Dumnezeu, care apoi indică direct suferința lui Iisus Hristos în importanța ei pentru mântuire. Dimpotrivă, vestirea despre mântuire a profeților are numai o relație indirectă și mai mult numai una îndepărtată cu venirea lui Hristos; și făgăduințele mesianice din cărțile profeților stau numai într-o relație îndepărtată și defectuoasă cu ceea ce spun Evangheliile din Noul Testament despre Hristos» (p. 23).

2. *Cărțile istorice ale Vechiului Testament și Iisus Hristos* (p. 24—39), cu subîmpărțirile: 1. Mântuirea la început; Strigare și urmare; 3. Acțiunea continuă a lui Dumnezeu în binecuvîntare; 4. Regalitatea și cel uns; 5. Poruncă și lege; 6. Istorie primordială și istorie a părinților. Sint înfățișate diferitele aspecte ale raportului dintre cărțile istorice ale Testamentului Vechi și Iisus Hristos. În acest context, autorul apreciază: «Că Hristos este vestit în Noul Testament ca Salvator, ca Mîntuitor, nu este nimic nou; această vestire a lui Iisus Hristos ca a Salvatorului sau Mîntuitorului se bazează pe experiența lui Dumnezeu ca a mîntuitorului poporului Său, care a întemeiat istoria vechiului popor al lui Dumnezeu și o determină pînă la sfîrșit» (p. 14). De aceea: «Dacă se poate vedea astfel în istoria lui Israel, ca întreg, o relație cu Hristos, atunci nu este posibil să se facă din singuraticile evenimente o legătură directă cu Hristos. Aceasta este cu neputință deja pentru că istoria poporului lui Dumnezeu este aceea a unui popor între altele, condiționată de politica marilor imperii, influențată de culturi, de curente spirituale, de religii ale lumii înconjurătoare» (p. 26).

Autorul face următoarea subliniere cu caracter de sugestie, de actualitate: «O revizuire fundamentală a înțelegerii neistorice a Legii, care nu mai poate fi menționată, este necesară nu numai de dragul clarității în sinul teologiei creștine, ci și de dragul dialogului cu iudaismul și talmăcitorii iudei ei Scripturii» (p. 36). De asemenea «pentru realizarea formei Bisericii creștine, gîndită propriu-zis de Biblie, va fi de mare importanță ca structurile fundamentale ale comunității familiale, cum se găsesc ele înainte de toate în istoria părinților, să fie deschise din nou, înainte de toate acestea: ce se înțelege propriu-zis în Biblie prin «frate», sau «a fi frate» (p. 38).

3. *Răspunsul poporului lui Dumnezeu în plîngere și în laudă și Iisus Hristos* (p. 40—45). Autorul își pune întrebarea: Poate fi cunoscută din psalmi o relație cu Iisus Hristos? Răspunsul este următorul: Plîngerea' către Dumnezeu și lauda lui Dumnezeu sînt cele două moduri fundamentale ale strigării către Dumnezeu în psalmi. Aici relația cu Iisus Hristos poate fi arătată deosebit de clar (p. 44).

4. *Înțelepciunea lui Iisus Hristos* (p. 46—48). În răspunsul la întrebarea despre raportul dintre cărțile înțelepciunii Testamentului Vechi și Iisus Hristos, autorul pornește de la Luca II, 52: «înomenirea, întruparea însemnează și că Iisus ca orice alt om participă la procesul creșterii și maturizării, și aceasta are iarăși ca urmare că în cuvîntarea Sa, în propovăduirea Sa înțelepciunea are o parte... în propovăduirea Sa participă și cuvîntul dezvoltat, matur, cuvîntul înțelepciunii: Participarea cuvîntului înțelepciunii la propovăduirea lui Iisus este întemeiată pe întrupare» (p. 47). Această participare este mai evidentă în parabolele Mîntuitorului. Deci, *între înțelepciunea Testamentului Vechi și Iisus Hristos există o relație clară* (p. 48).

În *Încheiere* (p. 49—52) se arată ce înseamnă Vechiul Testament pentru Iisus Hristos însuși. «Aici relația Vechiului Testament cu Noul Testament este aceea a unei *făgăduințe* care se împlinește în Hristos. Corelația este așa de strînsă încît «dacă această istorie, istoria făgăduinței, se desprinde de împlinire, atunci Hristos și opera Sa încetează de a fi împlinire» (p. 50).

«Raportul Vechiului Testament cu Noul Testament nu mai poate fi văzut astfel că Vechiul Testament ar cuprinde ceea ce este făgăduit, Noul Testament ceea ce

este împlinit; din contră, Vechiul Testament cuprinde istoria făgăduinței, care vine la împlinire în Noul Testament; făgăduință și împlinire formează un eveniment general, despre care raportează Biblia Vechiului și a Noului Testament».

«Raportul de făgăduință și împlinire este raportul fundamental, decisiv pentru relația dintre Vechiul și Noul Testament ca și pentru relația Vechiului Testament cu Iisus Hristos».

Dar din cauza bogăției și a multiplicității sale, raportul dintre Vechiul Testament și Iisus Hristos nu poate fi redus la această singură noțiune, pentru că aceasta este o relație istorică în simburile ei. Dumnezeu a mers împreună cu poporul Său un drum, care a dus de la Avraam și de la ieșirea din Egipt la Hristos. Ceea ce s-a întâmplat pe acest drum, este un eveniment multiplu, multiform, schimbător. Corespunzător acestui fapt, raportul Vechiului Testament cu Iisus Hristos este unul multiplu, multiform, care se schimbă (Evrei XI, 1)» (p. 51).

«Încheind, mai este de spus numai că acest raport al Vechiului Testament cu Iisus Hristos este așa de bogat, încât nu poate fi experiat și înțeles de o singură generație... Numai din perspectiva întregului Testament Vechi poate fi înțeleasă și auzită întreaga solie despre Hristos» (p. 52).

Privită în ansamblu, lucrarea de față constituie o contribuție notabilă în problema raportului dintre Testamentul Vechi și Iisus Hristos. Ea se impune mai ales prin spiritul cumpanit, sobru — uneori prea reținut — cu care autorul abordează problema luată în studiu. Ea are la bază convingerea — întru totul întemeiată și justă din punct de vedere teologic — că nu putem înțelege în spirit realist persoana și opera Domnului nostru Iisus Hristos fără a rezolva în prealabil problema raportului dintre Vechiul Testament și Iisus Hristos. —(Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Hans von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, (coll. «Le monde de la Bible»), Version française par Denise Appia et Max Dominicé, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 310 p.

Binecunoscuta editură Delachaux et Niestlé, din Neuchâtel, a luat de curând lăudabila inițiativă de a da la lumină o colecție cu titlul «Le monde de la Bible», care să ofere cititorului studii, culegeri de texte, manuale și alte broșuri, cu scopul practic de a procura o mai bună înțelegere istorică, literară și teologică a Sfintei Scripturi. Această colecție nouă a fost proiectată cu gândul de a completa *Comentariul la Vechiul și Noul Testament*, pe care susnumita editură l-a înființat acum câțiva ani. Noua colecție «Lumea Bibliei», în rîndul prim, va cuprinde publicații care să aducă cât mai multă lumină cu privire la istoria, geografia, limbile, literaturile, mentalitățile și religiile mediului din care au răsărit cărțile biblice. Colecția de care ne ocupăm este pusă sub direcția profesorilor Fr. Bovon și Robert Martin-Achard, în colaborare cu alți autori, în special cu cei care contribuie la publicarea comentariului la Vechiul și Noul Testament, amintit mai sus.

Unul din primele volume, publicate în colecția «Le monde de la Bible» este lucrarea intitulată *La formation de la Bible chrétienne* a lui H. von Campenhausen, profesor de istoria Bisericii universale, la universitatea din Heidelberg, lucrare ce se ocupă în fond de canonul Sfintei Scripturi și în special de cel al Noului Testament.

Canonul cărților sfinte a fost o problemă spinoasă, atât pentru iudei, cât și pentru creștini. Pînă să se ajungă la fixarea unui catalog al cărților Scripturii, recunoscut de toată lumea, au avut loc mari discuții și a fost necesar să treacă timp îndelungat.

Profesorul H. von Campenhausen și-a luat asupra sa sarcina de a ne arăta frământările și discuțiile prin care a trecut alcătuirea canonului biblic. Lucrarea lui ne explică prin ce proces istoric, cartea sfîntă a lui Israel, Vechiul Testament, a devenit o carte creștină. H. von Campenhausen ne amintește crizele, tensiunile, conflictele religioase din primele două secole creștine, perioadă în care s-a format canonul, atât al Vechiului cât și al Noului Testament. Se știa deja că Biblia

creștină de astăzi nu este fructul unei gestații liniștite, ci tocmai dimpotrivă. Cartea autorului ne face să simțim pasionantă, dar câteodată și dureroasă istorie a colecționării cărților Sfintei Scripturi.

H. von Campenhausen nu este un exeget, ci un istoric. El nu întefvine pe plan doctrinal, ci el ne lasă să înțelegem că lecțiile istoriei, cu privire la canonul biblic, aduc adesea răspuns destul de competent.

În introducerile la Vechiul și Noul Testament alcătuite pentru studenții anului prim de la facultățile și institutele teologice universitare, istoria canonului cărților sfinte se tratează într-un capitol de câteva file.

Cartea lui H. von Campenhausen, în 310 file, format mare, ne arată pe larg tot zbucliumul pe care l-a trăit Biserica, până a ajuns să aibă un catalog al cărților Bibliei, deși și acum mai există discuții, de exemplu, asupra cărților deuterocanonice. — (*Pr. Ath. Negoită*).

Ierodiacon Pavel G o ș c o, *Învățătura despre Sfânta Treime a Sfântului Grigorie Teologul*, în «*Revista Patriarhiei din Moscova*», nr. 4/1973, p. 68—72.

Dogma despre Sfânta Treime conține două aspecte ce se contrazic: aspectul de unitate și aspectul treimic; iar problema despre raporturile intime între aceste două aspecte nu fusese rezolvată pînă la Sfântul Grigorie Teologul.

Sfântul Grigorie Teologul a lămurit în ce fel aspectul de unitate și aspectul treimic se cuprind în esența dumnezeiască. El înțelege unitatea ca unitate a firii sau esenței dumnezeiești; iar aspectul treimic îl înțelege în sensul diferenței ipostatice în Dumnezeu. De aceea el precizează însemnătatea fiecăruia din aceste aspecte, definite prin termeni preciși: *oβατα* (care desemnează esența Dumnezeirii) și *ὁποστάσις* (care desemnează însușirile personale (*ιδιότητες*) ale celor trei Persoane dumnezeiești). Adică, după învățătura Sfântului Grigorie Teologul, creștinul trebuie să creadă «întru unul Dumnezeu și să mănturisească în El trei ipostasuri sau Persoane fiecare cu însușirile lui personale».

Ereticii socoteau că substanța și persoana sînt identice și din aceasta au decurs toate rătăcirile lor în învățătura despre Sfânta Treime.

În studiul său, autorul înfățișează succint toate laturile învățăturii Sfântului Grigorie Teologul despre Sfânta Treime și despre raporturile intime dintre Persoanele Sfintei Treimi, atît în firea lor cît și în activitatea lor în afară. În expunerea sa autorul întemeiază fiecare afirmație pe trimiteri la operele Sfântului Grigorie Teologul, cuprinse în volumul: *Operele celui între Sfinți Părintele nostru Grigorie Teologul, Arhiepiscopul Constantinopolului* (traduse în rusește), ediția Stoikin, 1912.

La început autorul arată că învățătura Sfântului Grigorie Teologul despre unitatea și despre deosebirea Persoanelor Sfintei Treimi și despre raporturile dintre ele se întemeiază pe Revelație; apoi urmăresc diferitele aspecte ale învățăturii despre Sfânta Treime.

— Că unitatea și deosebirea Persoanelor se exprimă și în numirile lor: Tatăl-Fiul-Sfântul Duh. Dar persoanele reprezintă o singură Dumnezeire, însă fiecare Persoană este independentă și diferită de celelalte.

— Că unitatea și treimicitatea sînt strîns și reciproc legate între ele, încît una fără cealaltă este de neconceput. Fiecare dintre cele trei Persoane, datorită unității și identității, nu poate fi reprezentată altfel decît numai împreună cu celelalte două Persoane, intrucît Dumnezeirea unică este nedespărțită în cele trei Persoane deosebite, iar cele trei Persoane sînt în Dumnezeirea unică. Pentru aceasta însă trebuie recunoscut că Dumnezeu-Tatăl este principiul celorlalte două Persoane dumnezeiești, Cărona le transmite Dumnezeirea Sa. Iar la esența Dumnezeirii în activitatea comună a celor trei Persoane, indiferent de particularitățile lor, indică cele trei prepoziții: *ἐξ* = din, *διὰ* = prin și *εἰς* = în, spre (Rom. XI, 36; I Cor. XIII, 6).

— Că Dumnezeirea nu se poate afla în stare de neactivitate și de repaos, deoarece ea există doar în mișcare, nu numai în afară ci și înăuntrul Dumnezeirii.

— Că temeiul deosebirii ipostatice în Dumnezeire îl constituie acțiunile lăuntrice imanente în Dumnezeire, numite *naștere și purcedere*, prin care se condiționează existența reală în Dumnezeire a trei Persoane identice după esență. În continuare este înfățișată învățătura Sfântului Grigorie Teologul despre *însușirile* personale ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Însușirile (nenașterea, nașterea și purcederea nu constituie *ousia* și nu pot fi identificate nici cu esența (*ousia*) și nici cu activitatea (*ἐνέργεια*) Dumnezeirii, întrucât însușirile arată doar felul de existență independentă al Persoanelor și raporturile dintre Ele.

În acest fel autorul a ajuns la învățătura hristologică și la învățătura pnevmatologică a Sfântului Grigorie Teologul, pe care le înfățișează pe larg.

Din întreaga demonstrație a studiului reiese că, adîncind și lămurind cea mai importantă dogmă creștină, Sfîntul Grigorie Teologul a precizat adevărul fundamental al religiei creștine și în acest fel a apărat puritatea învățăturii de credință ortodoxă a Bisericii Ecumenice despre Sfînta Treime și despre Persoanele Ei. În acest fel a devenit limpede că negarea acestui adevăr și afirmarea că Cuvîntul lui Dumnezeu este creatură (cum învățau arienii) duce la negarea legăturii originare dintre om și Dumnezeu, la negarea căderii, a Răscumpărării, a sfințirii și a înnoirii omului, în general la negarea creștinismului întreg, întrucît Duhul Sfînt — autorul înnoirii și al sfințirii oamenilor — este dăruit în virtutea meritelor răscumpărătoare ale Fiului lui Dumnezeu, ca Persoană dumnezeiască și de o ființă cu Tatăl.

De asemenea Duhul Sfînt poate înnoi, sfinți omul și săvîrșit mîntuirea lui, săvîrșită de Fiul lui Dumnezeu, numai în calitate de Persoană dumnezeiască și de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl.

De aceea este necesar să păstrăm cu sfințenie garanția mîntuitoare a învățăturii ortodoxe în Sfînta Treime pentru unitatea Ortodoxiei. Căci acordul în învățătura despre Sfînta Treime poate duce la unitatea de idei și la unitatea de acțiune a tuturor creștinilor.

Prof. K. E. Scurat, *Mîntuirea și Biserica, după operele Sfîntului Atanasie cel Mare*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 8/1973, p. 63—68.

Pornind de la adevărul că prin înălțarea Sa la cer Mîntuitorul a supt cu Sine firea omenească cea căzută și a așezat-o la dreapta Tatălui, împlinind taina iconomiei mîntuirii, începută la intruparea Sa, și că, deși prin aceasta pare că din nou s-a produs despărțirea între cer și pămînt, totuși (așa cum spune Condacul praznicului Înălțării) cerul și pămîntul rămîn unite, «aici pe pămînt» întrucît Mîntuitorul nostru va fi pururea cu noi, — autorul își propune să înfățișeze felul în care vede Sfîntul Atanasie cel Mare că, înălțîndu-se la cer, Mîntuitorul continuă să fie împreună cu cei ce trăiesc pe pămînt și felul în care noi putem deveni părtași ai firii Lui omenești îndumnezeite.

Pentru aceasta Prof. K. E. Scurat urmărește învățătura despre Biserica creștină ca Trup al lui Hristos în *Operele Sfîntului Atanasie cel Mare*, sprijinind fiecare afirmație pe textele citate după traducerea rusă a *Operele* (ediția II revăzută și adăugită, 1902—1903, părțile I—IV). În acest fel întregul studiu apare ca o impresionantă sinteză a învățăturii Sfîntului Atanasie cel Mare despre mîntuire și Biserica, expusă succint și cursiv cu chiar cuvintele Sfîntului Atanasie.

Vom urmări în continuare ideile principale din această sinteză, fără a reda textele citate din operele Sfîntului Atanasie cel Mare.

Numai prin mijlocirea Bisericii ca Trup al lui Hristos omul intră în unire cu Dumnezeu, întrucît cu toate că umanitatea îndumnezeită a Domnului sălășluiește în cer împreună cu Sfînta Treime, ea este nedespărțită de pămînt, deoarece prin intrupare Fiul lui Dumnezeu a asumat în Ipostasul Său dumnezeiesc nu numai firea omenească a lui Iisus din Nazaret, ci firea omenească în întregul ei; a răscumpărat prin moartea Sa păcatele întregului neam omenească și a înviat, a înălțat și așezat de-a dreapta Tatălui, înnoind-o și îndumnezeind-o, întreaga fire omenească. Iar a-

ceastă fire omenească innoită, fără păcat și îndumnezeită, care trăiește în Hristos și primește și de la El viața cea nouă, este însăși Biserica.

De aceea tot ceea ce se referă la Biserica întreagă, ȋa Trup al lui Hristos, se referă și la fiecare membru al ei în parte, deoarece toți împreună și fiecare în parte trebuie să fie înviați, înălțați la Tatăl și îndumnezeiți, după chipul lui Hristos, Cel dintii înviaț din morți și înălțat la cer.

Ca ummare a acestor raporturi între Mântuitorul și Biserica, Biserica pare a constitui ȋontinuarea Tainei întrupării lui Hristos și a acțiunii Lui dumnezeiești. Și așa cum în Mântuitorul Hristos firea dumnezeiască și firea omenească erau unite în chip de nedespărțit dar necontopite, firea dumnezeiască făcându-se văzută prin faptele săvırșite de ea prin firea omenească a Lui, tot așa și în Biserica principii dumnezeiesc se face văzut prin manifestarea în afară a suflului ei lăuntric — a credinței și a harului. Înșă ca și în Hristos, aceasta nu indică două Biserici, pentru că amindouă părțile constituie un singur organism, stabilit de Domnul, Care împărătește în Biserica, o conduce, o hrănește și o păzește, ea fiind Trupul Său. De aceea Biserica este sfântă și fără prihană, ca și Mântuitorul, pentru că este locașul lui Dumnezeu.

Din alt punct de vedere Biserica nu este o societate obișnuită de oameni, ci este un organism divino-uman viu, iar apartenența la ea constituie condiția obligatorie a mântuirii sufletelor. De aceea Biserica este unică și ecumenică (pentru toți oamenii, pentru toată făptura), după cum unul este Hristos-Domnul; ea este veșnică și de nebiruit, după cum este și Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Pe ideea strinsei uniri ce există între Hristos și Biserica se întemeiază concepția despre Mântuitorul-Cap al Bisericii, căci El este cinnaciul sufletelor noastre, Care conduce corabia Bisericii la limanul liniștit, la care pot ajunge doar cei ce se supun conducerii Lui. Iar această supunere devine adevărată, plăcută lui Dumnezeu și deci mântuitoare, numai în Biserica, unde omul se mântuiește tocmai datorită faptului că se află în strinșă unire cu Hristos — ca mlădița cu butucul de vie —, în virtutea participării sale la viața Bisericii, ca membru al organismului unic — Trupul lui Hristos. Și dacă Biserica este Trupul Mântuitorului Hristos, atunci ca schelet al acestui Trup servesc (după afirmația Sfintului Alanasie) sfinții slujitori ai Bisericii, săvırșitorii Tainelor dumnezeiești.

Prin Taina Botezului oamenii devin membre ale Trupului lui Hristos, întrucit cei care cred și se botează fac parte din Biserica, în care se află Dumnezeu-Omul, Care a întemeiat Biserica. Iar viața în Trupul lui Hristos și legătura permanentă cu acest Trup se înfăptuiește prin împărțășirea cu celelalte Sfinte Taine și îndeosebi prin Taina Împărțășirii cu Trupul și Singele lui Hristos, adică prin Euharistie.

Împărțășirea cu Sfintele Taine transmite omului creștin cunoașterea darurilor binefăcătoare ale Răscumpărătorului și arvuna bunurilor veacului viitor, întrucit primind Sfinta Euharistie creștinul gustă din izvorul nemuririi și al vieții veșnice. Iar împărțășirea de Sfintele Taine transmite sfințenia și viața fără de moarte nu numai sufletului ci și trupului. În legătură cu aceasta, autorul precizează că, pentru Sfintul Atanasie cel Mare, sfinta Pîine și preacinstiul Singe al Domnului constituie hrana dreptilor nu numai pe pămînt ci și în cer, întrucit Domnul este hrană și a duhurilor celor de sus, este izvorul fericirii pentru toate puterile cerești; și făgăduiește această hrană îngerească tuturor celor care rămîn pînă la sfirșit credincioși Lui. De aceea Sfintele Taine servesc la mîntuire numai atunci cînd în credincios există înclinare deplină, credință și iubire către Dumnezeu.

Căci dacă Dumnezeu ne cheamă pe toți la izbăvire de urmările păcatului prin participarea la Trupul Bisericii prin Botez, celor care aparțin Bisericii le face cunoscut că Taina împărțășirii cu Trupul și Singele Domnului este cel mai bun mijloc pentru dobîndirea darurilor harului în vederea creșterii lor duhovnicești și a întăririi în ei a voinței celei bune.

Deplinătatea bunurilor mîntuitoare ale Bisericii constau în viața ei harică, care se concentrează în cult ca într-un centru a toate. Biserica sfințește prin Tainele și ierurgiile sale viața omului de la naștere pînă la moarte, ajutîndu-l și după moarte prin rugăciunile înălțate pentru el.

În Tainele și ierurgiile Bisericii însă este sfințit nu numai omul însuși, ci și întreaga lume văzută care-l înconjoară. Iar sfințenia elementelor lumii materiale

are un adînc sens duhovnicesc direct legat cu iconomia mîntuirii noastre : elementele lumii văzute sîntîte prin harul dumnezeiesc devin la rîndul lor izvor de sfinţenie pentru noi (de exemplu, apa sfinţită, pîinea binecuvîntată sau roadele sfinţite).

Importanţa studiului Prof. K. E. Scurat constă desigur în înfăţişarea acestei unitare concepţii a Sfîntului Atanasie cel Mare despre raporturile dintre mîntuire şi Biserică, dar valoarea lui creşte datorită întemeierii acestei înfăţişări pe nenumărate texte extrase din operele marelui teolog alexandrin, deoarece pune la îndeplină cititorilor teologi argumente patristice ortodoxe deosebit de preţioase. În vremea în care lumea creştină actuală se preocupă îndeaproape de aspectele «Mîntuirii astăzi». Ideea ce a constituit tema principală a celei de a treia Adunări generale a Comisiei Consiliului Ecumenic al Bisericilor pentru «Misiune mondială şi Evanghelizare», ale cărei lucrări s-au desfăşurat, la Bangkok-Tailanda, între 29 decembrie 1972 şi 8 ianuarie 1973.

Prof. N. A. Zabolotski, *Moştenirea apostolică şi unele probleme ale eclesiologiei contemporane*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973.

Încadrat în rubrica «Contacte ecumenice», studiul, — după ce arată că dialogul oficial dintre Bisericile Ortodoxe locale şi Bisericile Vechi Orientale în vederea unirii celor două familii de Biserici ridică unele probleme de o însemnătate dogmatică esenţială, iar altele (ca obiceiurile bisericeşti, jurisdicţia, cultul etc.) care, deşi mai puţin importante din punct de vedere dogmatic, sînt vitale pentru înţelegerea problemei unităţii bisericeşti —, precizează că îşi propune să facă o introducere la aceste din urmă probleme, încercînd să lămurească (fără a angaja în toată profunzimea lui aspectul eclesiologic) însemnătatea moştenirii apostolice în existenţa istorică a Bisericilor locale şi atrăgînd atenţia asupra raporturilor jurisdicţionale dintre ele.

În primul paragraf, intitulat *Despre «Scaunele apostolice»*, autorul demonstrează raportul pe care-l are teoria așa-numitelor «sedes Apostolorum» cu problema centralizării Bisericii. Această teorie a luat naștere în veacul al III-lea și s-a dezvoltat în continuare datorită stabilirii unui număr limitat de patriarhate, privilegiilor de onoare ale conducătorilor de Biserici, accentuării importanței Scaunelor din Roma, Constantinopol, Alexandria, Seleucia-Ctesifon și alte orașe, care și-au extins influența asupra unor întinse regiuni. Teoria aceasta a fost sprijinită, în veacul al IX-lea, de către papa Nicolae I și a fost definitiv formulată în veacul al XI-lea.

Avînd în vedere că teoria despre scaunele apostolice are legătură cu obiceiul, generalizat în vremea patriarhului Ioan Postitorul (la 587), de a numi pe întîistătătorii celor patru Biserici Ortodoxe Autocefale din Răsărit «patriarhi ecumenici», ca expresie a ideilor de centralizare în poziție cu practica de existență independentă a Bisericilor Autocefale (practică mult mai veche și mai vitală), și deci teoria despre scaunele apostolice nu poate pretinde că stă la baza sacramentalității primare a rînduieilor istorice statornicite în Biserici, reiese că normele juridic-canonice ale organizării bisericești — deși foarte importante în raport cu timpul și locul — nu pot fi socolite categoric centrale pentru însăși esența eclesiologiei, întrucît ele au apărut în istorie.

În continuare, autorul înfățișează însemnătatea propovăduirii Apostolilor în tradiția diferitelor Biserici, care au obișnuit să-și dea numele Apostolului care le-a întemeiat, uneori ele numindu-se «Soaun apostolic» sau «Scaunul Apostolului (Andrei, Toma, Tadeu, Addai, Iacov, Petru etc.)», fără ca astfel de numiri să constituie temei pentru tendințe de mărire, ori pentru diferite prerogative juridic-canonice. Totuși în istorisirile despre primii episcopi așezați de Apostoli în Biserici, ori despre înșiși Apostolii socoliți episcopi poate fi aflat un oarecare sprijin pentru teoria «scaunelor apostolice»; însă acest sprijin nu este suficient de temeinic întrucît istbrisirile in-seși au apărut mult mai tîrziu, cînd deja exista instituția diecezană și conducerea patriarhală.

Sînt apoi înfățișate vechile obiceiuri statornicite din primele veacuri (și amintite în canonul 6 al Sinodului I Ecumenic) — cu privire la privilegiile episcopilor Alexandriei, Romei și Antiohiei și cu privire la obiceiul păstrat în Asia Mică și în general în Răsărit ca scaunele episcopale să fie transmise pe linie de rudenie —, obiceiuri care au oarecare însemnătate în dezvoltarea teoriei despre scaunele apostolice, cu toate că obiceiul centralizării pe linie genealogică nu era obligator pentru toate Bisericile și nici nu era esențial pentru ecleziologia Bisericii lui Hristos.

În continuare, pentru înțelegerea problemei despre moștenirea apostolică, autorul analizează caracterul deosebit al slujirii apostolice, în comparație cu slujirea harismatică și cu cea ierarhică, și concludă că organizarea Trupului lui Hristos-Biserica a constituit sarcina Apostolilor și a primilor ierarhi; ea a fost transmisă de Apostoli urmașilor lor și ea constituie și sarcina de azi a creștinilor. Întrucît în această constă moștenirea apostolică și nu în afirmarea valorii necondiționate a acelor dobîndiri externe, înfăptuite de către Biserică în istoria lor, între care și «privilegiile» scaunelor apostolice.

În al doilea paragraf, intitulat *Bisericile autocefale*, autorul înfățișează pe larg teza că acțiunea de organizare a Bisericii trebuie să se înfăptuiască în ordine și în libertate, teză care își are lemea în sfînta Scriptură și își află argumentare (pozitivă și negativă) în istorie. *Ordinea* a fost statornicită de Apostoli în slujirea ierarhică și în rezolvarea în chip sinodal a problemelor bisericesti; iar *libertatea* a fost statornicită în acțiunile sobornicesti și în existența Bisericilor autocefale, fiecare dintre ele avînd dreptul să-și aleagă formele cele mai potrivite pentru existența bisericască, în dependență de loc și de timp.

În demonstrarea sa autorul pornește de la afirmațiile Sfîntului Ignatie al Antiohiei că «fără episcop nimeni să nu facă nimic din cele ce se referă la Biserică ... întrucît episcopul prezidează în locul lui Dumnezeu, prezbiterii ocupă locul Soborului apostolic, iar diaconilor le este incredințată slujirea lui Hristos», subliniind că aceasta se pot referi atît la Bisericile locale din epoca veche, cît și la organizarea diecezan-metropolitană și patriarhicească de mai tîrziu, ca și la autocefalia din vremea noastră.

Totuși particularitățile existenței istorice a Bisericilor au provocat centralizarea autorităților ierarhice, întinderea eparhiilor bisericesti, administrații bisericesti paralele în aceeași regiune și necesitatea precizării la Sinoade a granițelor și a drepturilor de jurisdicție ale eparhiilor. Iar diferitele separări ale Bisericii (provocate de divergențe: teologice, naționale, culturale etc.), au dus la ciocniri și înstrăinări între grupurile de creștini.

Studierea acestor împrejurări istorice ajută la diferențierea între ceea ce este esențial și ceea ce este secundar în ecleziologie, întrucît pretențiile juridic-canonicе pot ascunde trăsăturile fundamentale ecleziologice: conducerea episcopală a Bisericilor și statornicirea sobornicească de către membrii lor a orînduirii pe care o impun împrejurările de timp și de loc în existența fiecărei Biserici.

De aceea în actualul dialog între Bisericile Ortodoxe și cele Vechi Orientale important este să nu se piardă din vedere pravila apostolică: «Se cade episcopilor fiecărui popor să recunoască pe cel dintîi dintre ei ca întîistătător și să nu săvîrșească fără avizul lui nimic ce ar depăși autoritatea lor ... Dar și întîistătătorul să nu săvîrșească nimic fără părerea tuturor», pravilă care a fost respectată în întreaga istorie a Bisericii, corespunzînd centralizării ori descentralizării ei, și ținînd seamă de schimbările istorice în viața popoarelor.

Din exemplele aduse din viața diferitelor Biserică, reiese că, în virtutea acestei pravile apostolice, Biserica a acordat Bisericilor locale libertatea de a-și organiza în chip sobornicesc viața lăuntrică, de a-și lua anumite nume, de a acorda anumite titluri conducătorilor lor, de a respecta obiceiurile proprii popoarelor lor (dar fără a fi contrarii concepției creștine), de a săvîrși slujba în limba poporului și de a folosi cultura națională pentru binele Bisericii, — păstrînd însă și subliniind principiul sobornicității în vederea mai deplinei slujiri lui Dumnezeu și oamenilor de către toate Bisericile.

În paragraful al treilea, intitulat *Unitatea bisericască în diversitate*, autorul demonstrează că în faza inițială dialogul între Bisericile Ortodoxe și cele Vechi

Orientale pot apăra divergențe referitor la jurisdicție, la locul în diptice, la numirile Bisericilor sau la titlurile acordate conducătorilor lor, titluri care au dus la anumite prerogative istorice; rezolvarea unor astfel de probleme poate fi găsită numai dacă unele elemente de ordin bisericesc vor fi privite nu sub unghiul dogmatic-sacramental, ci sub unghiul istoric în concordanță cu anumite condiții din trecut, urmărind înfăptuirea comuniunii și acordului pentru depășirea divergențelor.

Exemplificând aceste aspecte cu momente și poziții din istoria Bisericilor Vechi Orientale și a celor Ortodoxe, autorul arată că devine evident că succesiunea apostolică în credință, în dragoste și în nădejde, în punerea mâinilor aduce roade bune în viața actuală a Bisericii, cu toată diversitatea de organizare lăuntrică și de titulare a înfăptuitorilor diferitelor Biserici locale, ori de obiceiuri și tradiții istorice.

Reiese, așadar, din studiul aprofundat și bogat întemeiat pe opere patristice și contemporane al Prof. N. A. Zabolotski că este de dorit ca participanții la dialogul ecumenic să privească la problema despre «Scaunele apostolice» și la celelalte particularități statornice în viața Bisericilor locale prin prisma istoriei, renunțând la dogmatizarea unor reprezentări tradiționale în viața fiecărei Biserici, convinși fiind că în acest fel vor contribui ca varietatea membrilor să constituie unicul Trup al lui Hristos, adică Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolicească.

Prof. N. Medvedev, *Unicitatea, continuitatea și înnoirea Bisericii*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973, p. 53—56.

În acest referat, susținut la sesiunea Comisiei de lucru a Conferinței Bisericilor Europene (care a avut loc la 5 martie, 1973, în Austria), autorul — profesor la Academia duhovnicească din Leningrad — pornește de la adevărul că problema despre Biserică este deosebit de actuală pentru lumea creștină contemporană, iar Mișcarea ecumenică în continuă dezvoltare impune necesitatea lămuririi noțiunii despre Biserică, în afara căreia nu poate fi vorba de mîntuire.

Urmărind în istoria creștinismului învățătura despre Biserică, el constată că cele dintîi străduințe pentru cercetarea și lămurirea acestei probleme au apărut încă din veacul al II-lea, legate însă de împrejurări întimplătoare, întrucît în vremea Părinților Apostoli nu exista o formulare precisă și amănunțită a învățaturii creștine în genere. De aceea învățătura despre Biserică a fost la început adevăr comun de credință, nu o formulare dogmatică, formulare care a început a se schița din veacul al II-lea.

Din nenumăratele numiri și precizări date Bisericii iese în evidență în primul rînd originea ei dumnezeiască și structura ei ierarhică drept cele mai de seamă caractere ale Bisericii adevărate, care înfăptuiește mîntuirea credincioșilor și care duce la împărăția lui Dumnezeu.

În adevăr Biserica nu a fost întemeiată de Mîntuitorul ca o comunitate văzută, întimplătoare, nici ca o comunitate duhovnicească între oameni care gîndesc și simt la fel, ci a fost întemeiată ca un organism viu, cu o structură precisă, al cărei caracter specific stă la împărțirea membrilor Bisericii în cei care învață și cei care sînt învățați, în păstori și păstoriți, în săvîrșitori ai Tainelor și primitori ai Tainelor, adică — după cum au fost numite mai tîrziu — în «cler» și «miren».

Întemeindu-se pe locuri din Faptele Apostolilor și din Epistole, autorul arată că «clerul, ierarhia, este întemeiat pe succesiunea apostolică, pe transmiterea prin punerea mâinilor a acelei puteri de propovăduire pe care Apostolii au primit-o de la Mîntuitorul, putere care, transmisă din episcop în episcop pînă astăzi, constituie în esența ei lăuntrică deplinătatea autorității mesianice a lui Iisus Hristos, Care este cauza principală, izvorul puterii și acțiunii tuturor funcțiilor ierarhice, care sînt doar cauze instrumentale ale transiterii adevărului de viață făcător și al harului divin.

De aceea înțelegerea bisericească despre ierarhie decurge în chip nemijlocit din convingerea fundamentală că Biserica trăiește aceeași viață cu Domnul său. Aceasta constituie *unicitatea* Bisericii lui Hristos, întemeiată de Mîntuitorul ca orga-

nism unic, ecumenic și divino-uman, în care sălășluiește Duhul Sfânt, Care prin acțiunea Sa harică înfăptuiește unitatea între Dumnezeu și ființele libere — oamenii, pe temelia iubirii reciproce.

Iar mărturiile pe care autorul le aduce din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție demonstrează limpede prezența în ierarhia celor trei trepte a unui deosebit har divin, primit succesiv prin săvârșirea Tainei preoției, care deosebește pe slujitorii lui Hristos de ceilalți membri ai Bisericii. În această transmitere succesivă neîntreruptă a harului preoției chemată să lumineze, să sfințească și să săvârșască Tainele pentru membrii Bisericii, stă *continuitatea* Bisericii.

Scopul Bisericii este același cu scopul Întemeietorului și Capul ei: să înnoiască prin har pe oameni, să desăvârșească moral pe urmașii lui Hristos atît pentru trăirea în condițiile pămîntesti cît și pentru intrarea în viața veșnică. Și cum creștinii trăiesc în lume, permanent în schimbare, Biserica are datoria de a exprima adevărul Evangheliei în categorii noi care să fie accesibile înțelegerii credinciosului contemporan. În pregătirea Bisericii de a da răspuns la noile întrebări ale societății, în deschiderea ei față de lume, în străduința de a participa la rezolvarea problemelor care frămîntă omenirea întreagă stă acțiunea de *înnoire* a Bisericii.

Această înnoire constă în procesul permanent de desăvîrșire a tuturor membrilor Bisericii, în capacitatea de a da răspuns la problemele actuale, de a îndrepta puterile spirituale ale creștinilor spre pace și dreptate socială și spre dragoste și unitate în Hristos.

De aceea responsabilitatea pentru înnoirea Bisericii cade asupra păstorilor Bisericii, prin care se înfăptuiește însușirea de către credincioși a harului Sfîntului Duh în Tainele și rugăciunile Bisericii, prin care se înfăptuiește tilcuirea învățăturii creștine și îndemnul la desăvîrșire în viața morală. — (Ion V. Georgescu).

Dr. Oscar Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, ed. Morcelliana, Brescia, 1972, 126, p.

Prof. Dr. Oscar Cullmann este unul din teologii protestanți cei mai cunoscuți din timpul nostru și unul din ecumeniștii cei mai activi a Bisericii Evanghelice.

Volumul de față, tradus din franceză, adună o serie de studii ale sale în care analizează situația ecumenică actuală, denunță pericolele către care se expune astăzi mișcarea ecumenică și prezintă un program de noi dezvoltări ale acesteia în viitor.

În ce privește *situația actuală*, Prof. Cullmann recunoaște că aceasta s-a schimbat radical față de cea de acum cincisprezece ani; atunci, la acțiunile ecumenice lua parte numai o elită minoritară, în mare măsură alcătuită din reprezentanți ai Bisericii Evanghelice. Astăzi, însă, ecumenismul a devenit o mișcare de masă, care cuprinde atît pe teologi cît și pe simplii credincioși, atît preoți cît și mireni, atît tineri cît și persoane mai vîrstnice, din toate Bisericile și denominațiunile creștine.

Referindu-se la poziția Bisericii Romano-Catolice, Prof. Cullmann face o afirmație la care toți ortodocșii pot subscrie, aceea că, Vatican II a fost un Conciliu al Bisericii Romano-Catolice, aceasta «nu voia și nu putea să fie altceva decît un Conciliu catolic» (p. 15).

După autor, specialist în studiul biblic, fermentul acțiunii inovatoare a Conciliului Vatican II a fost întoarcerea la Scriptură, provocînd «critica instituțiilor tradiționale și cel puțin voința de a atenua rigiditatea dogmelor existente» (p. 26).

Totuși, Prof. Cullmann constată, pe drept cuvînt, că Vatican II a actualizat o reînnoire confuză căci, deși a cultivat principiul că una este nucleul esențial și de neatîns al mesajului creștin și alta expresiile sale schimbătoare, n-a determinat cu exactitate în ce constă acest nucleu. Astfel, Prof. Cullmann afirmă textual: «Îmi pare că în ceea ce privește «aggiornamento»-ul, Conciliul a greșit nepunînd clar și cu prioritate această problemă și îmi pare, de asemenea, că mulți părinți conciliari nici măcar n-au sesizat-o. S-a întîmplat că persoane străine Conciliului, și chiar și cîțiva părinți conciliari, n-au știut să evite pericolul cedării în fața a tot ce este modern, fără nici măcar să se întrebze ce trebuie să fie modernizat» (p. 39—40).

Relativ la distincția ce trebuie să se facă între nucleul esențial și elementele variabile, Prof. Cullmann observă că este vorba de o problemă care se pune în același mod, atât pentru catolicism, cât și pentru protestantism. Aici notează simplu că «pentru protestanți, răspunsul este mult mai ușor de dat, întrucât, pentru a defini nucleul, țin cont numai de Biblie, în timp ce catolicii trebuie să includă și dogmele».

Trebuie notat că această afirmație a Prof. Cullmann este valabilă numai parțial, în sensul că Biserica Romano-Catolică își are o parte din dogme — cea mai mare — bazate pe Sfânta Scriptură; afirmația respectivă este însă deplin valabilă când este vorba de noile dogme catolice care nu-și au fundament scripturistic: primatul și infailibilitatea, Filioque, purgatorii etc. În plus, nucleul esențial constituie una pentru Luther, alta pentru Calvin, Zwingli, Harnack, Barth, Bultmann, Tilich, Bonhoeffer etc. Dogmele, departe de a face imposibilă cunoașterea nucleului, sînt granițe sigure în afara cărora nu există substanța nucleului. Pare că însuși Cullmann este de acord cu aceasta cînd afirmă: «Biserica primară a reușit să salveze Evanghelia ridicînd o triplă metereză... canonul Noului Testament, Simbolul credinței și funcția preoțească» (p. 65).

Este însă deplin valabilă afirmația lui Cullmann că în unele mișcări teologice există tendința de a se debarasa de nucleul mesajului autentic creștin, pentru a face creștinismul mai acceptabil omului modern.

În compromisul cu secularizarea vede Cullmann cel mai mare pericol pentru ecumenism, deși nu unicul. După autor, celelalte pericole sînt următoarele: căutarea unui principiu comun al unității în elemente care nu-și au baza în însăși Sfânta Scriptură (p. 84 ș. u); tendința de a simplifica și de a nivela orice (p. 91); imitarea, de la creștinii altor Biserici, nu a calităților, ci a defectelor. Aici, afirmă textual: «Este un pericol pe care astăzi îl constatăm adesea, cînd vedem că romano-catolicii nu au în vedere ceea ce noi avem mai bun (concentrarea credinței, libertatea spiritului privind lumea etc) ci urmăresc mai ales abuzurile de această libertate, elementele de dezordine. Iar protestanții, în loc să rămînă credincioși moștenirii Reformei, adică concentrării asupra credinței biblice, abandonează această bază și imită ceea ce adesea a făcut catolicismul să devieze de la adevăratul universalism și l-a făcut să cadă, de o parte în sincretism și în juridism, de alta în compromisuri politice» (p. 100—101).

*Programul unor dezvoltări viitoare* ale mișcării ecumenice reprezintă al treilea obiectiv pe care și l-a propus Prof. Cullmann în opera de față. Acest program depinde de modul în care autorul înțelege creștinismul. Preocupat de fixarea esenței mesajului creștin, autorul vede drept caracteristică fundamentală, o profundă și originală armonie între concentrare și universalism.

Dar, după autor, armonia mesajului Noului Testament a cunoscut chiar de la început amenințarea distrugerii, atât pentru că concentrarea, în loc să îradieze, a devenit mai rigidă și a încetat să mai fie un centru dinamic, cât și pentru faptul că universalismul a pierdut contactul cu centrul Evangheliei, exprimîndu-se în speculații goale de orice substanță evanghelică. Creștinismul a luptat de la început pentru a combate aceste pericole; Sfîntul Pavel contra rigidității iudaice, iar scrierile Sfîntului Ioan contra falsului universalism gnostic.

Analiza Prof. Cullmann care în aproape întreaga carte este o continuă paralelă între catolicism și protestantism, arată că cele două elemente — concentrarea și universalismul — au devenit, primul harisma specifică a Bisericii Evanghelice, cel de al doilea al Bisericii Romano-Catolice.

Dar aici trebuie să remarcăm, cu amărăciune, că Prof. Cullmann nu spune niciun cuvînt despre Biserica Ortodoxă, nu-i precizează «harisma» sa specifică — care după părerea noastră este dragostea, față de Dumnezeu și aproapele — face abstracție de prezența Ortodoxiei în mișcarea ecumenică, ceea ce dă analizei sale un caracter unilateral. Apoi, înseși apelativele de «harisme» pentru concentrarea protestantă și universalismul romano-catolic nu par cele mai fericit alese pentru că, fiind două componente esențiale ale mesajului creștin, ele fac parte din substanța acestuia; deci sînt proprietăți de bază care trebuie să însoțească orice Biserică, orice grup de creștini și fiecare creștin în parte, ca membru al respectivei Biserici. Ele nu sînt harisme, în sens strict testamentar pentru că, așa cum rezultă din

Sfântul Pavel, harismele sînt daruri speciale ale Sfîntului Duh acordate credincioşilor individuali pentru a-i face capabili să execute o sarcină specială (apostol, profet etc).

Plecînd de la principiul cunoscut că unitatea nu trebuie să se realizeze prin eliminarea caracteristicilor fiecărei Biserici, ci prin păstrarea şi potenţierea lor, Cullmann concludă că mişcarea ecumenică nu trebuie să-şi propună ca scop fuziunea Bisericilor, ci colaborarea lor. «Sarcina ecumenică astăzi — afirmă autorul — este următoarea: este necesar ca fiecare Biserică, într-o coexistenţă şi într-o colaborare strînsă şi pacifică, să aprofundeze şi să purifice propria sa harismă, în așa fel ca aceasta să se simtă în mod spontan determinată să recunoască harisma celeilalte şi, în acelaşi timp, să considere ca un avertisment propriu, deformarea harismei celeilalte Biserici» (p. 74).

Din partea noastră adăugăm că unitatea Bisericii se poate realiza numai în diversitate şi că deplină va fi numai atunci cînd va fi o unitate de doctrină, sacramentală şi de disciplină. — (Cezar Vasiliu).

William F. Macomber, S. J., *A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXIX, fasc. I, Roma, 1973, p. 235—242.

Este cunoscut, în general, faptul că cele două mari grupe de Biserici Ortodoxe, adică cele de rit bizantin şi cele vechi-orientale, au avut, la început, acelaşi cult, cu originea în cel al Bisericii primare, apostolice. În momentul fărîmării unităţii creştine răsăritene (secolele al V-lea şi al VI-lea), acest cult era aproape uniform peste tot, cu excepţia unor variante locale, care începuseră să apară şi să se cristaliceze, dînd astfel naştere la așa-numitele «rituri liturgice surse». Din acest punct de vedere, Bisericile Vechi-Orientale aparţineau la două rituri liturgice surse (originare): cel *antiohian* (sirian) şi cel *egiptean* (alexandrin). La cel antiohian, cu originea în ritul primitiv al Bisericii Ierusalimului, aparţineau Bisericile separate din Orientul Apropiat şi Mijlociu sau din Patriarhatul Ierusalimului şi cel al Antiohiei (Biserica Armeană şi Bisericile de limbă siriană).

La rîndul său, ritul antiohian se împarte în trei ramuri secundare: a) *ritul sirienilor iacobiţi* sau *ritul sirian propriu-zis*, folosit la sirienii apuseni, adică urmaşii vechilor creştini din Patriarhatele Ierusalimului şi Antiohiei, care trăiesc în Siria, Iordania, Liban şi India (Malabar) şi care folosesc în cult limba siriană veche; b) *ritul maronit* folosit de maroniţii (sirienii) din Liban care aveau la început acelaşi rit liturgic cu sirienii iacobiţi, dar care şi-au făurit propriul lor rit, după despărţirea de aceştia, prin adoptarea monotelitismului (sec. VII) şi după unirea cu Roma (sfîrşitul secolului al XVI-lea); c) *ritul sirienilor răsăriteni* sau *nestorienii*, numit şi *ritul caldean* (siro-caldean) sau *persan*, folosit de nestorienii de origine persană din Irak, Kurdistan şi Malabar, cu limba de cult siriana veche.

Faţă de această părere, unanim recunoscută de liturgiştii, W. F. Macomber prezintă în articolul acesta, un alt punct de vedere asupra originilor şi relaţiilor dintre cele trei rituri. Acest punct de vedere este bazat pe studiul liturgiilor acestor rituri şi pe unele consideraţii luate din rînduiala botuzului.

În primul rînd autorul neagă originea antiohiană a ritului caldean, chiar dacă are unele caracteristici comune cu cel sirian şi bizantin, ca *Trisaghionul liturgic*, *Trisaghionul biblic* şi *Stintele sfinţilor*, comune de altfel, cu toate celelalte rituri liturgice orientale, din care ar fi fost împrumutate. Însăşi *Anafora*-ua tipică a ritului caldean, a *Sfinţilor Addai şi Maris* nu este antiohiană. Pentru aceasta autorul aduce ca argument faptul că, în această liturghie, rugăciunile de mijlocire (dipti-cile) preced epicleza şi nu urmează după ea, ca în toate anaforalele de tip antiohian. După aceea, alternarea elementelor corale, rugăciunile sacerdotale, care caracterizează slujbele ritului caldean, nu se găseşte în nici unul din ramurile ritului antiohian. Aceste rugăciuni sînt specifice liturghiei caldeene, fiind caracterizate prin scurtimea formelor şi prin cererile pentru un cult vrednic adus lui Dumnezeu. Proclamările sourte ale diaconului, la liturghie, riturile baptismale şi importanţa neobişnuită dată binecuvîntării uleiului la această slujbă, sînt, de asemenea, proprii ritului caldean.

În al doilea rând, ritul maronit nu este propriu antiohian. Aceasta este și mai greu de demonstrat datorită împrumuturilor masive pe care ritul maronit le-a făcut din cel sirian întrebuintat de-a lungul secolelor. Totuși se poate observa că elementele cele mai caracteristice ritului maronit nu sînt comune cu cele din ritul sirian, ci mai degrabă cu cele din ritul caldean. Este bine cunoscută, în acest caz, singura anafora veche care poate fi numită în mod sigur, maronită, *Anafora-ua a treia a Sfîntului Petru*, care este aceeași, după origine, cu *Anafora-ua Sfîntilor Addai și Maris*. Pe lângă acestea cele două rituri au comun rugăciunea sacerdotală a *Trisaghionului*, rugăciunea frîngerii Sfîntului Trup și formula «Sfîntelor sfîntilor». De asemenea, dialogul introductiv la rugăciunea «anaforală», din slujba botezului, are origine comună cu cea din ritul caldean.

În al treilea rând, autorul afirmă că ritul sirian este departe de a fi pur antiohian, ci este rezultatul fuziunii diferitelor tradiții. Acest lucru este evident în cazul anafora-lei, căci Liturghia Sfîntului Iacob a fost adoptată ca model după care s-au conformat toate celelalte. Această conformitate a fost extinsă dincolo de anafora în sens strict și cuprinde multe din rugăciunile preanaforale și postanaforale, între care și rugăciunea plecării capetelor de după împărțșire. Ea explică de ce spălarea mîșinilor slujitorilor, care urmează după sărutarea păcii, în izvoarele antiohiene, a fost mutată înainte de aceasta și de ce liturghia siriană consună, în partea anaforală, cu *Anafora-ua* grecească a *Sfîntului Iacob*, contrar ritului bizantin, care în astfel de cazuri poate să fi păstrat vechiul uz antiohian. Mai mult, la formarea liturghiei siriene a contribuit și o a treia tradiție, adică aceea a părților din Siria care vorbeau aramaica. Liturghia antiohiană a fost redactată în grecește, pe cînd cea aramaică în siriană. În formarea ritului sirian, elementele euhologice au fost luate din Antiohia și traduse în siriană, pe cînd o mare parte a elementelor corale, și mai presus de toate, imnele metrice, au fost compuse direct în siriană, după modelele luate din liturghia folosită în părțile unde se vorbea aramaica.

Ca urmare la cele afirmate pînă aici, autorul concludă că în jurul anului 400 în Siria Mare erau cel puțin trei rituri majore cu centrele în Antiohia, Ierusalim și Edessa, primele două în greacă, iar al treilea în siriană. Cel din Ierusalim ar fi fost limitat la Palestina, dar și-ar fi extins influența în afară prin pelerinii care veneau în Sfînta Cetate. Cel din Antiohia ar fi fost folosit în cetățile Siriei, în care se vorbea limba greacă și în împrejurimi, pînă în Laodiceea și Mesopotamia. Cel din Edessa era folosit în părțile Siriei care vorbeau aramaica.

Nu este clar însă ce fel de unitate de practică liturgică era în fiecare din aceste trei diviziuni ale Siriei Mari. De asemenea, nu este clar nici care era situația liturgică în Imperiul persan.

Diviziunile cauzate de schismele de la 431 și 451 au desființat aceste granițe liturgice originare. Nestorienii, adepții lui Teodor de Mopsuestia, se găseau în părțile grecești și aramaice ale Siriei, dar puteau să se organizeze bisericește numai în Imperiul persan. Ca urmare a acestui fapt, forma ritului din Edessa, practicat în Irak, s-a răspîndit repede peste tot.

Pe de altă parte, monofiziții se găseau în ambele arii lingvistice ale Siriei, precum și în Palestina și Imperiul persan. Pînă la depunerea lui Sever de Antiohia, în 518, ei continuau să folosească ritul fiecărei regiuni, dar, cu reorganizarea lor într-o biserică independentă, în timpul împărătesei Teodora, tendința de fuzionare a diferitelor tradiții într-un singur rit uniform, trebuie să se fi manifestat imediat. Procesul acesta a fost mult ușurat de mutarea centrului de gravitate al Bisericii din orașe la mînăstiri, care erau situate în regiunile care vorbeau aramaica, fiind mai puțin subiecte de influență și interferență imperială. În Imperiul persan, totuși, s-a găsit oportun stabilirea unei organizații ierarhice autonome și astfel a fost dezvoltat ritul Tagrit, care a păstrat, cel puțin pînă în secolul al IX-lea, elemente ale cultului euharistic al Bisericii din Persia, într-un cadru de bază antiohian-ierusalimitean, și și-a păstrat identitatea în oficiul divin pînă în ziua de azi.

Se pare că monofiziții nu au atins o uniformitate liturgică deplină, multe secole, chiar pe teritoriul Imperiului roman. Aceasta este, după părerea autorului, cea mai bună explicație a citorva trăsături maronite caracteristice care se găsesc în **cîteva manuscrise liturgice vechi de origine monofizită.**

Cit privește pe calcedonieni, ei se aflau în toate cele patru regiuni, dar fiindcă nu s-au putut organiza din punct de vedere bisericesc, în Imperiul roman, au dispărut repede. În Palestina credincioșii erau împărțiți, după limbă, în greci și aramaici, primii reușind să stabilească sau să mențină uniformitatea liturgică, chiar când au înlocuit ritul palestinian cu cel bizantin. În Siria, Liban și Valea Orontes, calcedonienii de limbă aramaică au procedat la organizarea unei ierarhii independente care nu a fost inferioară grecilor, din punct de vedere cultural. Ei au folosit, totuși, acest rit, împreună cu o parte din monofiziți și aceasta explică de ce au fost așa de influențați de aceștia. Aceasta se vede mai ales la liturghie, prin adoptarea numeroaselor anafora-le siriene, deși adoptate la cea ierusalimiteană a Sfântului Iacob, și împrumutând, în câteva cazuri, numele campionilor monofizitismului ca : Filoxen de Mabug și Dionisie Bar Șalibi. Aceasta s-a întâmplat înainte de 1453, când a fost copiat cel mai vechi Liturghier datat al Bisericii Maronite.

Prima adaptare a formei *sedro* de rugăciune, de origine antiohiană — după părerea autorului —, pare să se fi întreprins foarte de timpuriu deoarece în cele mai vechi cărți de cult, ea are structura metrică specifică maroniților.

Dacă punctul de vedere al autorului este corect, înseamnă că ritul sirian este de bază al Antiohiei, dar cu structura anaforală împrumutată din ritul Ierusalimului și imnele metrice împrumutate sau inspirate de cel al Edeseei.

Pe de altă parte ritul maronit și caldean, sînt, după origine, dezvoltări independente ale vechiului rit din Edessa. În timp ce acesta a păstrat elemente din vechiul rit persan, primul a fost inundat și aproape copleșit de împrumuturile din riturile sirian și latin. — (N. Necula).

Mihail A n d r e e v și Gheorghe C r o n ț, *Loi de jugement*, Compilation attribuée aux Empereurs Constantin et Justinien, — București, 1971, 192 p.

Compilația numită *Legea de judecată* este cunoscută istoricilor de drept prin titlul *Legea lui Justinian*, în redactarea sa largă. Atribuită împăraților Constantin și Justinian, această compilație se păstrează în câteva manuscrise numite în limba slavă «sudat», iar în versiunea românească, sub numele de *Cartea judecășii*.

Fondată pe izvoarele juridice bizantine, adică pe dispoziții provenite din *Legea pentru judecarea oamenilor*, compilația continuă, de asemenea, nenumărate reguli de drept obișnuielnic slav și român.

În această ediție cei doi oameni de știință prezintă paralel: textul slav din secolul al XVII-lea, aflat în manuscrisul nr. 293 (63) din Biblioteca Națională din Sofia, cu traducerea lui în limba franceză și textul românesc din secolul al XVIII-lea, aflat în manuscrisul nr. 3093 din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, cu traducerea lui în limba franceză.

În ceea ce privește aspectul exterior al celor două manuscrise, autorii care le-au stabilit identitatea, constată unele diferențe. Astfel, textul slav este împărțit în articole numerotate de la 1 la 87, în 117 pagini, care uneori poartă titluri speciale, în timp ce în textul românesc, dispozițiile nu sînt numerotate, dar prezentarea lor este clar marcată prin spațiul scrisului. Textul românesc este subdivizat în mai multe grupe de articole, care poartă subtitluri.

În ceea ce privește conținutul juridic al textelor slavon și român, acesta este în cea mai mare parte același. Diferențele care se află în textul românesc, în raport cu textul slavon, se pot explica, fie prin adaptarea dispozițiilor respective la realitățile românești, fie prin ignorarea unor termeni din izvoare. Se mai constată că în cele două texte există erori, stabilite de cei doi specialiști, care pot fi atribuite fie compilării inițiale sau copiștilor slavii, fie transcrierii copiștilor români.

Izvoarele acestei compilații sînt descrise în două studii introductive. Traducerea destul de complicată a surselor manuscriselor, are modificări inevitabile, care țin cont de toate variantele existente în surse, spre a se obține o formă cit mai complexă și fundamentală a textelor. Aceste două studii introductive, care preced tex-

tele, ajută pe cititori să înțeleagă originea, conținutul și semnificația istorică a *Legii de judecată*.

Scopul prezentei lucrări este de a umple lacunele privind redarea dezvoltată a ediției «*Legea lui Justinian*» și cele privitoare la izvoarele și autorul lor. Astfel, în studiul Prof. M. Andreev, de la Universitatea din Sofia, pentru versiunea slavonă, se arată că această compilație a primit adaose din dreptul bizantin. Unele din texte sînt aproape identice cu cele din codul vechi slav, creat în Bulgaria medievală, în epoca de convertire la creștinism, cu privire la judecata oamenilor.

Ca autori menționați Constantin și Justinian. *Legea lui Justinian* conține de asemenea multe dispoziții, bazate pe obiceiul pămîntului slavilor de sud. Se mai găsesc și dispoziții speciale, precum și texte foarte interesante cu privire la Biserica Ortodoxă. Se văd clar influențele mutuale care au existat printre sistemele juridice la slavii de sud.

În studiul privitor la versiunea românească, Prof. Dr. Docent Gheorghe Cronț arată că această compilație, intitulată în românește *Cartea judecării împăratului Constantin Justinian*, este o traducere dintr-o lucrare redactată în slavonește.

Identificarea izvoarelor, studiul comparat al celor două versiuni și analiza conținutului aparțin celor doi profesori de specialitate care au făcut cunoscut un aspect ignorat din istoria culturii, referitor la fondul comun de cultură al popoarelor sud-est europene.

Compilația, care face obiectul prezentei ediții, poartă în vechile culegeri titlul de *Zacon*, adică *Lege*.

Cel mai vechi text al acestei *Legi*, scris și conservat pe teritoriul României este acei manuscris din anul 1444, în versiunea sîrbă, descoperit la Mînăstirea Bistrița în Moldova. Legile de judecată au fost cunoscute la noi în secolul al XIV-lea și o parte din ele se găsesc în *Sintagma* lui Matei Vlăstariș, ca nomocanon bizantin, utilizat în țările române după constituirea ca state feudale.

Versiunea românească a *Cărții de judecată* este o adaptare a versiunii slave la realitățile sociale ale poporului român.

Manuscrisul păstrat sub nr. 3093 în Biblioteca Academiei R.S. România, care este un miscelaneu, poartă următorul titlu: «*Cartea judecării a celui binecredinciosului Împăratului Constantin Justinian al Grecilor*. Cu prea sfințitul părintele Patriarhul Grigorie și cu boieri a prealuminății împărății din Constantinopolis, precum trebuie a se ține și a să îndrepta împărăția și toate alesele și dreptele judecării, care la tot omul să fie întru toată credința». Acest titlu reflectă astfel caracterul de compilație al acestei opere. El conține următoarele texte în limba română: *Cartea de judecată*, codul țarului Dușan, o scurtă cronologie universală, o listă a sinoadelor Sfinților Părinți, întrebări și răspunsuri filozofice ale împăratului Leon, alte chestiuni filozofice, câteva parabole filozofice, o povestire despre împăratul Alexandru Macedon, indicații asupra unor medicamente, diverse observații. Compilația conține de asemenea, reguli de drept, identice cu cele extrase din sursele care datează începînd cu secolul al XVIII-lea și altele din secolele al IX-lea—al XIV-lea.

S-a formulat ipoteza, după care împăratul Constantin Justinian ar putea fi Justinian al II-lea Rymetmet, fiul împăratului Constantin al IV-lea, de unde se și explică supranumirea de Constantin și Justinian care ocupa tronul Bizanțului în 685.

Asupra ipotezei de includere a numelor de Constantin și Justinian, în titlul compilației, se sugerează noi cercetări, dar există și ipoteza că numele autorilor din titlul compilației s-ar explica prin fuziunea a două izvoare: *Legea lui Justinian* din redactarea inițială și *Legea pentru a judeca oamenii*, atribuită împăratului Constantin.

Se poate deci admite că redactorii au voit să asigure compilația de prestigiu istoric a doi mari împărați, care au fost Constantin cel Mare și Justinian I.

Cei doi oameni de știință, au examinat în colaborare conținutul ambelor versiuni, slavonă și română ale compilației, descoperind raportul dintre ele, unele paragrafe fiind identice în conținut, iar altele avînd cîteva diferențe.

Versiunea slavă a compilației a fost tipărită la diferite date, compilația circuliînd sub două forme: una redactată dezvoltat, iar alta prescurtată și de aici unele confuzii.

Se analizează apoi, o serie întreagă de reguli din compilație, printre care și cele privind influența dreptului bizantin scris în țările române.

Pentru cercetările privitoare la istoria generală a dreptului, opera aceasta reflectă fondurile comune de viață judiciară și de cultură ale popoarelor balcanice.

Compilația numită *Legea judecătii* sau *Carte de judecată* este un monument de drept comun al sîrbilor, bulgarilor și al românilor din evul mediu și de la începutul epocii moderne. Ea dovedește că moștenirea bizantină este prezentă în cultura popoarelor sud-est europene. Se constată, astfel, că recepția dreptului bizantin de către aceste popoare, departe de a fi formală și imitativă, este selectivă, adaptată la realitățile lor sociale.

Ca semnificație istorică, volumul acesta pune în lumină fondul comun romano-bizantin al vechiului drept al slavilor de sud și al românilor.

Prin editarea acestui volum, care constituie și îmbogățirea colecției de «Studii și documente referitoare la sud-estul european», Asociația internațională de studii sud-est europene face un remarcabil serviciu, atât cercetărilor istorice ale popoarelor balcanice, cât și colaborării oamenilor de știință și cultură și a popoarelor din aceste țări. — (Pr. C. Cronț).

Georg Klauß, *Semiotik und Erkenntnistheorie*. 4., unveränderte Auflage. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1973, 182 p.

În prefața la ediția a 2-a (p. 7), autorul prezintă pe scurt modul cum a evoluat discuția în jurul problemei abordate în această carte, de la prima ei ediție. Această evoluție a făcut presant necesară prelucrarea din nou a acestei cărți, în ediția a doua, care ține seamă de noua situație a problemei.

Capitolul I se intitulază: *Analiza limbii ca parte componentă a teoriei cunoașterii* (p. 15—26). Analiza limbii din punct de vedere al teoriei cunoașterii este tot atât de veche ca și cercetările de teoria cunoașterii. În contextul unui scurt istoric al analizei limbii, autorul consideră pe Leibniz ca precursorul semioticii

În continuare, autorul își propune să arate care sînt problemele specifice ale cercetării limbii, a căror tratare nu poate lipsi din cadrul teoriei cunoașterii, dat fiind faptul că limba exercită mai multe funcții, care toate sînt de o mare importanță pentru teoria cunoașterii.

În acest sens și în această direcție, autorul relevă raportul dintre gîndire și limbă, strînsa legătură dintre funcțiile limbii în societate și dintre teoria cunoașterii, pentru a încheia capitolul cu o apreciere critică a cercului de analiză logică a limbii de la Viena.

Una din cele mai importante funcții ale analizei logice a limbii este a colabora la formarea exactă a limbilor de specialitate (Fachsprechen) și la construcția limbilor artificiale (künstliche Sprachen). De aceea, autorul tratează în capitolul II (p. 27—49) despre *limba naturală*, *limba de specialitate*, *limba artificială* și despre *metalingvă*.

Limba naturală este punctul de plecare și baza limbilor de specialitate și a celor artificiale. Limbile naturale sînt rezultatul dezvoltărilor istorice. Greutățile limbii naturale sînt mai ales sinonimiile și echivocitățile. În acest context, autorul pune în discuție problema formării unei *limbi ideale* mai ales în legătură cu încercarea lui Leibniz. De asemenea, el menționează și alte probleme de logică și de teorie a cunoașterii în legătură cu limba naturală, ca de exemplu problema sensului, fără să intre în detalii.

Greutățile limbii naturale încearcă să le înlăture limbile de specialitate științifice. Ele sînt aplicarea limbii curente la un anumit domeniu științific de specialitate. Autorul aduce bogate exemplificări care ilustrează raportul limbilor de specialitate cu limba naturală. De asemenea, prezintă posibilitățile de formare a limbilor de specialitate din limba naturală, inclusiv limba de specialitate a filozofiei.

Dar limbile de specialitate nu sînt realizări ale unei limbi ideale cuprinzătoare. Ele cîștigă în precizie, dar pierd în generalitate. În viitorul apropiat, se vor dezvolta numeroase limbi artificiale; de exemplu, arta programării pentru mașinile cibernetice.

În continuare autorul discută critic ierarhia limbilor, teoria treptelor semantice și antinomiile semantice. Totodată, subliniază că *fiecare cunoștință este o reoglindire a realității obiective*.

Capitolul III poartă titlul: *Noțiuni fundamentale generale ale semioticii moderne* (p. 51—82).

Dar această îndeletnicire este împreună cu multe greutăți.

În prezentarea problematicii și terminologiei semioticii, autorul pornește esențial de la reprezentările teoriei matematice și filozofice a semnelor, recurgând la lingvistică numai cînd este absolut necesar. Oăci el determină — mai întii și provizoriu — *semiotica* ca *teoria generală a semnelor de vorbire*.

În cercetarea generală a limbii în sens de semiotică, trebuie să considerăm următorii patru factori: 1. Obiectele reoglindirii în procesul gândirii, 2. semnele vorbirii, 3. imaginile gândirii, 4. oamenii, care produc semnele, le folosesc și le înțeleg.

După ce lămurește și precizează noțiunea centrală a semioticii: *semnul*, autorul trece la prezentarea disciplinelor parțiale ale semioticii: *sintaxa* (descrie relațiile dintre semnele unei limbi), *semantică* (descrierea relațiilor dintre elementele unei limbi și noțiunile și exprimările prezentate de ea), *sigmatică* (tratarea relațiilor dintre semnele unei limbi și obiectele imaginate) și *pragmatică* (descrie o limbă cu privire la oamenii care o folosesc). Deci, autorul caracterizează aceste patru discipline parțiale ale semioticii ca descrierea celor patru tipuri de relații corespunzătoare fiecărei limbi.

După considerarea celor patru discipline parțiale ale ei, autorul definește semiotica mai precis ca *teoria generală a semnelor de vorbire și a relațiilor dintre ele*, precum și *a relațiilor cu gândirea, cu realitatea obiectivă și cu omul* (p. 80).

Intitulat: *Probleme speciale ale funcțiunii semnelor*, capitolul IV (p. 83—102) tratează problema nașterii și funcțiunii semnelor și sistemelor de semne în mod critic și în confruntare cu tezele greșite. Semnele și sistemele de semne se nasc în procesul activității greșite sociale (producție, știință, politică, activitate artistică ș.a.m.d.). Apoi delimitează semnele și sistemele de semne față de fenomenele înrudite, lămurind totodată unele probleme în legătură cu aceste fenomene înrudite, încheind cu critica teoriei behaviorismului despre limbă.

Capitolul V *Combi-nații de semne cu sens și absurde* (p. 103—132): El se ocupă cu: funcția expresiilor atomare și moleculare, critica concepțiilor false ale empiriștilor logici — cu precizări și sublinieri în ce privește condițiile în care o combinație de semne este plină de sens din punct de vedere sintactic.

În capitolul VI: *Semiotica ca disciplină a cercetării bazelor matematice* (p. 133—151), autorul trece la semiotică în sens mai restrîns, și anume ca disciplină a cercetării bazelor matematice, care are rolul de paradigmă a semanticii generale. Astfel, după prezentarea unor elemente pregătitoare (mai ales exemple), autorul prezintă semiotica matematică sau teoria semigrupelor libere ca domeniu parțial al cercetării bazelor matematice și anume ca știința generală despre limba calculelor matematice ca teorii despre șiruri de numere cu o structură anumită și cu reguli anumite.

La sfîrșitul capitolului, autorul subliniază: «Cunoștințele de semiotică matematică sînt de o importanță extraordinară pentru dezvoltarea în continuare a unei teorii exacte a cunoașterii» (p. 150).

Capitolul VII: *Determinări generale cu privire la structura limbii și la analiza ei* (p. 153—164), cuprinde elemente ce tind să sesizeze și să definească corect specificul semioticii ca parte componentă a teoriei cunoașterii față de știința generală despre limbă și față de filozofia limbii. Sarcina semioticii ca parte componentă a teoriei cunoașterii este să găsească normele logice și de teorie a cunoașterii care stăpînesc în viața limbilor.

Cartea se încheie cu o anexă: *Considerații și analize semiotice* (p. 165—177), în care autorul tratează: 1. Problema invarianței în legătură cu noțiunea de invarianță a fizicianului Max Born, 2. Relația dintre numărul cardinal și numărul ordinal ca problemă de analiză semantică, 3. Relația dintre însușire și lege în pro-

cesul abstracției, 4. Analiza pragmatică a relației imaginii, 5. Considerația semiotică a criticii (critica semantică, care are de a face cu relația cuvintelor față de ceea ce ele înseamnă, *ne ajută să evităm sensul fals al cuvintelor!*).

Privită în mare, s-ar părea că lucrarea de față n-ar avea nici o legătură cu teologia. De fapt, lucrurile nu stau așa! Căci cunoașterea și limba sînt elemente de însemnătate constitutivă pentru teologie, întrucît aceasta nu se poate concepe fără cunoaștere și fără limbă! De unde rezultă că rezultatele din domeniul teoriei cunoașterii și din domeniul teoriei limbii sînt de interes direct și fundamental pentru teologie.

Cît privește semiotica ca parte componentă a teoriei cunoașterii și ca teorie generală a semnelor de vorbire și a relațiilor dintre ele, precum și a relațiilor cu gîndirea, cu realitatea obiectivă și cu omul, aceasta prezintă un interes deosebit pentru teologie mai ales în vremea noastră, cînd teologia este pusă în fața necesității de a-și crea un limbaj cît mai potrivit cu spiritul și cu exigențele lumii de azi. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Pavel Binder, *Un fragment necunoscut al Molitvenicului coresian*, în «Limba română», an. XXII (1973), nr. 4, 301 p.

Autorul informează că în Biblioteca municipală din Brașov se află două file dintr-o carte veche românească (carte bisericească), găsite în copertile unei cărți vechi străine!... Ele au servit ca umplutură la legarea unei cărți religioase protestante, tipărită în anul 1563, la Wittenberg, cu următorul titlu latin, după obișnuința epocii: *Piaetia verbo dei fundata assertio, declaratio et confessio D. Pauli eberii kittingensis, pastoris ecclaeisae wittenbergensis, de sacratissima caena Domini nostri Iesu Christi, cum privilegio illustrissimi principis ac domini D. Augusto ducis saxoniae electoris etc. ad triennium etc. excusa wittenbergae a laurentio schunenck 1—5—6—3.*

Cartea a ajuns în Transilvania și a fost legată în piele la Brașov, în anul 1568. După ce a trecut prin mîinile mai multor proprietari cartea a poposit la pastorul evanghelic din Sighișoara, Iohannes Renner, care, așa cum a însemnat pe carte, în martie 1685, a donat-o bibliotecii gimnaziale sășești din Sighișoara, cînd directorul gimnaziului, Martinus Kelp, a înființat biblioteca.

Cînd s-a legat cartea, în 1568, în Brașov, în copertile ei legătorul a alăturat,, ca întăritură, două file dintr-o carte românească tipărită la Brașov. Pavel Binder presupune că o filă — fila nr. 1 — este din *Molitvenicul* diaconului Coresi. Ea cuprinde un fragment din Psalmul L care există în *Molitvenicul* coresian. A doua filă — fila nr. 2 — ar cuprinde un fragment dintr-un cîntec necunoscut și neidentificat pînă acum; deci o filă dintr-o carte de cîntece. Argumentează că dimensiunile, caracterul și forma literelor fragmentelor sînt identice cu cele folosite de Coresi la tipăriturile sale.

Cît privește primul fragment (fila nr. 1) este evident că-i din cunoscutul Psalm L. Și poate să fie din *Molitvenicul* lui Coresi. Psalmul figurează în rînduiala Mărturisirii, Maslului, Sfințirii apei mici... și acum la 1568, cînd a fost legată cartea, *Molitvenicul* coresian era tipărit, foi din el au putut să fie folosite ca maculatură la legarea cărților.

Problemă mai dificilă este fragmentul al doilea (fila nr. 2). P. Binder face o eroare de lectură la primul cuvînt al fragmentului! Reproduce: » Luna (sic!) nu te va dosădi, că te păzește Domnul tău și sufletul tău de rău slobozește-ți...» Este o lectură și o reproducere inexactă! Este limpede din context că nu poate să fie vorba de *lună* (luna nu dosădește!), ci de *lume*. «Lumea nu te va dosădi, că te păzește Domnul tău...» Lectura eronată i-a sugerat și o ipoteză la fel, că fragmentul ar fi dintr-un cîntec necunoscut. Dar și acest fragment, citit corect: «Lumea nu te va dosădi (mîhni, nedreptăți n. ns.), că te păzește Domnul tău și sufletul tău de rău slobozește-ți. În tot lucrul tău păzească-te pe tine cel mare Dumnezeu și blagoslo-

vească unde veri umbra în lume», este mai curînd dintr-un psalm biblic și tot din Molitvenicul brașovean. Fragmentul are idei, logică, cuvinte și topică de psalm, sau de rugăciune rituală inspirată direct din psalmi. În Taine și ierurgii sînt intercalații psalmi biblici. Aproape că nu este Taină sau ierurgie fără cel puțin un psalm sau stihuri și referințe din Psalmi.

P. Binder opinează că fragmentul al doilea este mai prețios, că fila are marcată pe ea numărul paginii — 35 (cu semnătura chirilică în uz), ceea ce indică dimensiunea cărții, destul de mare. Cu atît mai mult se potrivește *Molitvenicul* corelian.

Pe temeiul fragmentului descoperit (fila nr. 1), orientîndu-se după anul în care a fost legată cartea (1568), P. D. propune și stabilește o altă dată tipăririi *Molitvenicului* diaconul Coresi și, respectiv, *Tîlcului Evangheliilor* — a cărei anexă a fost *Molitvenicul*, tipărite împreună: anul 1567, nu anul 1564, cum se fixase și se cunoaște (*Istoria literaturii române*, vol. 1; P. P. Panaitescu, *Inceputurile și biruința scrisului în limba română...*). Tipărirea s-a făcut în șase luni: 1 februarie — 5 august (1567). Aceste date noi sînt confirmate — arată autorul — și de cercetările noi filigranologice. Mai afirmă că tipărirea *Tîlcului* *Evangheliilor* și a *Molitvenicului* s-a făcut la Cluj, acolo unde era și hîrtia, nu la Brașov, nu la Alba Iulia, nu la Teiuș, nu la Aiud... Într-adevăr sînt noutăți!...

\*

În același număr al revistei «Limba română» (p. 294—299), mai este un studiu privitor la diaconul Coresi: Ion Gheție, *Influența cărților coresiene și dispariția rotacismului din textele nordice*, cu dovezi, considerații și concluzii noi, și acesta! Anume că dispariția rotacismului din textele nordice (maramureșene) la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul celui următor, nu se datorește în mod hotărîtor tipărirea coresiene cum s-a atribuit și se atribuie, ci altor factori politici, sociali, culturali, lingvistici.

Rotacismul a dispărut din textele nordice, pentru că fenomenul s-a stins în graiurile vorbite în locurile respective, adică s-a stins în vorbirea celor care au scris textele.

Rotacismul s-a prelungit în unele graiuri pînă în zilele noastre.

Contribuția cărților coresiene a fost neînsemnată.

D. L. (Demény Ludovic-Doctor în istorie), «*Iubite frate cetitorule*», în «Magazin istoric», VII (1973), nr. 9 (septembrie), 41 p.

Cercetările minuțioase și studiile ample, numeroase și diverse, provocate de tricentenarul Dimitrie Cantemir (o aniversare triplă: 300 de ani de la nașterea domnitorului cărturar (1673); 280 de ani de la urecarea pe tron (1693); 250 de ani de la moarte (1723) — cum a remarcat acad. Șerban Cioculescu), descoperă și pun în lumină părți și amănunte inedite sau mai puțin cunoscute, din viața, opera și personalitatea multilaterală a excepționalei figuri cantemirene. Astfel, se dezvăluie că impresionanta lui erudiție, pe cît de imensă, pe atît de variată și de temeinică, precum și laborioasă la nivel de geniu, un loc întins îl ocupă cultura și preocuparea teologică, adevărată de studii și cărți notabile, iar teologia avea la bază o stăruitoare și atenă lectură biblică. Voievodul Dimitrie Cantemir a fost un iubitor și devotat cititor al Cărilor Sfinte, cum dovedește exemplarul său de Biblie.

Demény Ludovic l-a văzut, l-a cercetat și ne comunică următoarele:

Biblia lui Dimitrie Cantemir a fost un exemplar de Biblie de la 1688 — Biblia lui Șerban Cantacuzino. L-a moștenit de la tatăl său — Constantin Cantemir, domnul Moldovei, cum atestă o însemnare de pe ea: «Din cărțile prealuminatului, preaslăvitului, pravoslavnicii și de Hristos iubitorului domn Io Constantin Cantemir-voievod, oblăduitorului și chivernisitorului țării Moldovei sînt, în anul 7201 (1693) mart 11» (deci cu 7 zile înainte de moarte — 18 martie 1793, n. ns.).

Dimitrie Cantemir a păstrat-o și a dus-o cu el la Constantinopol, la Iași, în scurta-i domnie, în Rusia. În anii zbuciumați ai pribegiei, i-a fost sprijin sufletesc.

Adnotările ce le-a făcut pe marginea foilor arată lecturi de atente și de concentrate din acest timp. A subliniat și a marcat pasajele și textele care exprimă amărăciunea și valorile vieții omenești în nestatornicia ei, în prăbușirile și înălțările ei, precum și pasajele luminoase, cu adieri optimiste și gene de speranțe.

Deosebit de interesante și de prețioase, literar și biblic, sînt observațiile critice, privitoare la calitatea traducerii românești a Bibliei. Găsește nepotriviri de cuvinte. Astfel în loc de ojongiturile ce se duc de vînt spre pustiu..., propune, ca mai nimerit, *scrumurile* ce se duc de vînt... Mai categoric este în problemele de sens, de înțeles. S-a oprit la un pasaj biblic obscur cu totul. «Deci să gonim ale păcii și ale întemeierii unuia către altul». A notat: «Iubite frate celitorului, nu dzice să gonim ale păcii, căci la limba românească nu se arată a fi cu cuviință, căci a goni să socotește cînd iaste un lucru de stricăciune omului și netrebuîndu-l îl gonește, iar la cuvîntul acela al Apostolului trebuie să dzici: să urmăm păcii, căci așa mai cu cuviință mi se pare». S-a oprit de bună seamă la st. 19, cap. 14 din Epistola către Romani. Cît de aproape este de traducerea sinodaă — 1968: «să urmăm cele ale păcii».

Prețiosul exemplar al Bibliei lui Dimitrie Cantemir, citit, subliniat și adnotat de el, se află și se păstrează cu multă grijă, în Biblioteca V. I. Lenin din Moscova Secția «Cartea rară» — (Pr. Gh. Cunesco).

Pandele Olteanu, *Unul din izvoarele neogrecești ale «Cazaniei» Mitropolitului Varlaam (1643): «Comoara» lui Damaschin Studitul», «Romanoslavica», XVIII, 1972, p. 163—185.*

În literatura de specialitate, autorul vine cu o importantă contribuție științifică la identificarea izvoarelor și originalelor vechii noastre literaturi omiletice-parenetice».

S-au stabilit, pînă în prezent, originalele și versiunile primelor colecții de omilii din secolul al XVI-lea. Originalele și izvoarele acestei literaturi la români sînt bizantine, traduse din versiuni slavone sau chiar direct din limba greacă.

Descoperirea versiunilor ucraino-carpaticice de Neagovo și Tekovo a adus o nouă lumină asupra istoriei primei cazanii românești — *Tîlcul Evangheliilor* (1567). Ambele sînt copii ale unui original slavo-carpatic, scris pe la începutul primei jumătăți a secolului al XVI-lea de un cleric calvin, probabil din Maramureș. După acest original s-a tradus curînd și *Tîlcul Evangheliilor*, de nuanță calvină, din care se mai păstrează doar cîteva exemplare tipărite, toate provenind din Transilvania. Ultimul exemplar descoperit provine de la Minăstirea Prislop din Hațeg. Versiunea tipărită a circulat și în copii manuscrise, cum este cea de la Pociovaliște, din secolul al XVII-lea, care păstrează aproape integral, în anexă, molitfelnicul.

Autorul a demonstrat că originalul Cazaniei a II-a, din 1581, a diaconului Coresi este colecția de omilii a scriitorului bizantin Ioan Caleca din secolul al XIV-lea. Versiunea românească a fost tradusă din slavona rusă după Cazania tipărită la Zabudov, în Lituania (1569), cu cheltuiala cnezului Hodchievici, de Ivan Feodorov, primul tipograf al slavilor de răsărit.

Pentru secolul al XVII-lea, cartea reprezentativă, care se impune în cultura veche românească, este *Cazania lui Varlaam* (1643), despre care se afirmă, aproape în toate studiile referitoare la ea, că nu i-au fost identificate izvoarele și, din această cauză, nu se poate caracteriza stilul cărturarului moldovean.

Autorul dovedește că, ceea ce a generat această carte în limba română a fost ideologia noului curent umanisto-renascentist din cultura neogreacă, reprezentată prin Maximos Margunios (1542—1602), Ioanichie Cartanos, primul care scrie în limba poporului, Teofan Eleavulkos și mai ales Damaschin Studitul, cel mai popular scriitor grec din secolele XVI—XVIII. Focarul activității era comunitatea greacă din Veneția, care a produs întreaga renaștere a civilizației neogrecești.

Scriitorii neogreci scriau în limba vorbită de popor pentru a-l culturaliza, a-i deștepta conștiința națională și a-l întări în lupta contra jugului otoman. Aceeași luptă se duce în Răsărit și împotriva curentului raționalist reformato-calvin, împo-

triva ereziilor și a acțiunii de catolicizare forțată cum a fost cea realizată prin unirea de la Lublin (1569) și cea de la Brest-Litovsk (1596).

În fața acestei situații, cărturarii și conducătorii slavilor de răsărit trec la o colaborare mai strânsă cu cărturarii greci și cu Patriarhia de Constantinopol. În secolul al XVII-lea, Rusia începe să se afirme ca mare putere și-și asumă rolul de a ocroti, și a elibera popoarele înrobite Imperiului otoman. Toate operele de seamă ale scriitorilor greci, reprezentanți ai curentului umanisto-renascentist se traduc și în slavonă. Dezvoltarea culturală în țările române merge tot pe această linie bizantino-slavă. Aceleleași opere de culturalizare și de apărare a Ortodoxiei se traduc și în limba română din versiunile slavone sau chiar direct din neogreacă.

La biruința introducerii limbii române vorbită de popor în Biserică și cultură au contribuit și scriitorii acestui curent umanisto-renascentist din cultura neogreacă. Reprezentantul acestui curent în cultura română este învățatul mitropolit Varlaam, care a folosit în *Cazania* sa ca izvor principal «*Comoara*» lui Damaschin Studitul.

Autorul izvorului principal bizantin al *Cazaniei* lui Varlaam, Damaschin Studitul, era din Salonic, unde a fost un timp ipodiacon. A studiat în școala din Mănăstirea Studion din Constantinopol, ca elev al marelui retor Teofan Eleavulkos, secretarul Patriarhiei ecumenice de Constantinopol, care folosea în cuvântări și opere limba neogreacă vorbită de popor. Aceleași limbă a folosit-o în cuvântări și elevul său, Damaschin Studitul. Patriarhul Mitrofan (1525—1572) l-a trimis pe Damaschin Studitul ca exarh în Ucraina, unde a rămas șapte ani (1565—1572). El va fi adus aici și volumul de cuvântări *Tisavrds* în originalul grec care apăruse prima dată la Veneția în 1558 și ulterior încă în patru ediții. Este posibil ca, în timpul celor șapte ani în Ucraina, opera sa, «*Comoara*», să fi fost tradusă și în slavona ucraino-rusă. O astfel de versiune răsăriteană a folosit probabil și Varlaam, dar adaptată și prelucrată gata.

Din Ucraina, Damaschin Studitul, ajunge episcop de Litschi și Rendinski, apoi mitropolit de Navpact și Arta în Epir. Moare în anul 1577, cu faima unui mare orator și învățat. De la el au rămas vreo 16 scrieri. Cea mai mare răspindire a avut-o opera sa *Comoara* (θησαυρός). În neogreacă se cunosc peste 50 de ediții. Ea a circulat și la români, atât în originalul neogrec, cât și în slavonă. Răspindirea acestei *cazaniei* a pătruns adinc în cultura română din secolele XVII-XVIII.

Autorul dovedește pe bază de texte paralele, cât de masiv s-a prelucrat din *Comoara* lui Damaschin Studitul și cât de exact și de creator a tradus învățatul Mitropolit Varlaam din ea în *Cazania* sa.

Prin tălmăcirea sa expresivă, firească, Varlaam, spune în concluzie autorul, a creat pagini de proză artistică scrise în limba moldovenească vorbită, plină de atîta farmec. Cititorul are adesea impresia unei creații originale. Contribuția originală a Mitropolitului Varlaam se simte mai bine în cuvântările duminicale, în care a preluat mai puțin din izvorul neogrec al lui Damaschin Studitul. Dar și aci se simt pe alocuri alți «țilcovnici, dascăli ai bisericii noastre», care constituie în fond alte izvoare ale vestitei «*Cazanii*» și care urmează să fie identificate.

Ion Gheție, *Simbolul atanasian din Psaltirea Scheiană*, în «*Limba Română*», anul XXII, 3, 1973, p. 241—248.

În cadrul discuțiilor purtate asupra problemei lui «*filioque*» din *Psaltirea Scheiană*, autorul aduce noi precizări, care merită reținute.

În monografia sa, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 93—94, istoricul P. P. Panaitescu consideră că, prezența lui «*filioque*» în simbolul de credință atanasian, adăugat la sfîrșitul *Psaltirii Scheiene*, s-ar fi datorat actului de supunere a Bisericii maramureșene față de Arhiepiscopia catolică a Transilvaniei, simbolul de credință întovărășind traducerea originală a psalmilor.

Pentru o influență catolică era de părere și I. Bărbulescu, Pr. M. Șesan și Șt. Ciobanu, în timp ce N. Iorga și N. Drăganu considerau o influență husită. Ținînd seama că dogma purcederii «*filioque*» husiții au răspins-o, influența husită nu mai poate fi invocată. Acad. Al. Rosetti a arătat că protestanții au admis pe «*filioque*» în simbolul credinței și a pus în legătură traducerea acestei rugăciuni cu propaganda reformatorilor din nordul și sudul Transilvaniei.

Problema se pune deci între influența catolică și cea a Reformei.

Autorul arată că astăzi se poate afirma despre *Psaltirea Scheiană* că a fost transcrisă cu certitudine după 1561, poate în 1573—1574, cum a stabilit examenul filigranologic al hîrtiei pe care e scrisă. În această situație, nu s-ar mai putea vorbi de o influență catolică, fiindcă între 1556 și 1716 ierarhia Bisericii Romano-catolice a fost aproape desființată în Transilvania, și existența unei mișcări de prozelitism catolic printre românii ardeleni ar fi greu de presupus.

Simbolul atanasian al credinței (cu «filioque») nu însoțește traducerea românească originară a psalmilor, el este un text independent. Traducerea lui în românește s-ar fi putut face în sudul Daco-romaniei, în care caz textul, a fost copiat în nord, dar este posibil, afirmă autorul ca, atît traducerea, cît și copierea să se fi făcut în nord. Epoca traducerii ar fi înainte de 1573—1574. Prezența lui «filioque» lasă deschisă atribuirea exactă a textului unui anumit curent cultural, protestantism sau catolicism.

Este cunoscut că, în Biserica Romano-Catolică, psalmi și celelalte rugăciuni au fost citite (cîntate) în latinește, atît înaintea secolului al XVI-lea, cît și după această dată. Traducerea, deci în limba vulgară, pentru folosirea în cadrul slujbei, a unei rugăciuni, cum era simbolul atanasian, nu se poate explica, atîta timp cît serviciile religioase erau săvîrșite în limba latină.

Pentru rezolvarea problemei, autorul arată că cercetătorii de pînă acum nu s-au oprit să explice de ce simbolul atanasian a fost anexat unei psaltiri și nu unei alte cărți de cult (Evanghelie, Apostol etc.) și de ce s-a preferat versiunea atanasiană celei de la Niceea, oficială în Biserică. Or, rezolvarea acestor aspecte, ar fi dus la dezlegarea problemei urmărite.

Cum se știe, simbolul credinței în versiunea atanasiană nu a avut, practic, circulația în Bisericile Ortodoxe (la slavi și la români), nefiind întrebuintat în cult. În schimb, simbolul atanasian a fost întrebuintat din timpuri vechi în cultul catolic, în cadrul așa-numitelor *ore canonice*, corespunzătoare, într-un fel, *ceasurilor* din Biserica Ortodoxă. *Orele canonice* sînt oficii religioase, care cuprind în special psalmi, care se citeau sau se cîntau la anumite ore ale zilei. Cartea care cuprinde *orele canonice* (în număr de șapte) se numește *breviar*, un fel de *Ceaslov*. Obiceiul de a citi (sau cînta) *orele* urcă pînă în secolul al IX-lea, cea dintîi organizare a breviarului datorîndu-se papei Grigore al VII-lea (1073—1085).

În fiecare duminică, *hora prima* prevede recitarea simbolului atanasian după psalmul 118. K. Reinert a arătat că înaintea Reformei, sașii catolici (preoții) recitau simbolul atanasian duminică, în cadrul *horei prima*, după psalmul 118.

Reformînd Biserica săsească din Brașov, Honterus a stabilit, sub influența lui Luther, ca simbolul atanasian să fie citit duminică în cadrul *horei matutinum*.

Cunoscînd aceste lucruri, afirmă autorul, putem fi în măsură a explica în mod satisfăcător atît traducerea simbolului atanasian în românește, cît și prezența crezului la sfîrșitul unei psaltiri.

Admițînd că traducerea în românește a simbolului atanasian s-a făcut, după toate probabilitățile, de un protestant român, se poate fixa, cu aproximație, data transpunerii în românește între anii 1519—1573.

Traducerea simbolului atanasian în românește s-ar fi făcut din latină, avînd a face, în acest caz, cu prima traducere în limba română a unui text latinesc. Cum însă traducătorul aderase la Reformă, nu trebuie să excludem posibilitatea, adaugă autorul, că transpunerea în românește să se fi făcut din germană sau chiar din maghiară. Un lucru este clar dovedit, că simbolul nu este tradus din slavă, în timp ce psaltirea a fost tradusă în românește după o versiune slavă, și nu a fost tradusă în românește deodată cu psaltirea, de unde, traducerea psalmilor nu se poate pune pe seama Reformei, și cu atît mai puțin, afirmă autorul, traducerea celorlalte cărți religioase din secolul al XVI-lea.

În încheiere, autorul ajunge la următoarele concluzii:

a) Traducerea simbolului atanasian în românește s-a făcut independent de traducerea psaltirii; rugăciunea nu figura în versiunea românească originală a psalmilor.

b) Traducătorul simbolului a fost (probabil) o persoană care aderase la ideile Reformei; simbolul a fost tradus pentru a fi rostit în cadrul slujbei de dimineată după psalmi.

c) Reproducerea simbolului la sfârșitul psaltirii urmează modelul psaltirilor occidentale.

d) Traducerea rugăciunii s-a făcut din latinește (eventual din germană sau maghiară). — (Pr. I. Ionescu).

Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie — Problemele controversate* — Editura Minerva, Seria «Universitas», București, 1973, 448 p.

Întia mare carte a culturii românești, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, își sporește imensa bibliografie cu încă o carte. Este cartea pe care ne propunem s-o recenzăm. Autorul ei, Dan Zamfirescu, de mai mulți ani se ocupă îndeaproape de această operă literară impunându-se cu o autoritate de specialist. În 1970 a tipărit (în colaborare cu Florica Moisil) o ediție științifică a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* (într-o traducere nouă a originalului slavon datorată Prof. dr. docent G. Mihăilă). În 1971 a participat cu contribuții personale la aniversarea a 450 de ani de la moartea voievodului scriitor. (A se vedea volumul omagial *Neagoe Basarab (1512—1521)*, publicat de Societatea culturală «Neagoe Basarab» din Curtea de Argeș). Într-un interviu, cu care a însoțit lansarea în librării a cărții noi *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie*, Dan Zamfirescu arată că, deși aceste trei cărți sînt independente una de alta, ele constituie o trilogie *Neagoe Basarab*. A mai precizat că lucrarea *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie* este o carte de luptă și de apărare a drepturilor culturii românești asupra acestei opere fundamentale — *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*.

Într-adevăr, volumul al treilea al trilogiei literare Neagoe Basarab, respectiv lucrarea *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie*, are accente de polemică și apologie. Autorul însă, prezintă și discută problemele abordate cu totală obiectivitate, cu rigoare științifică, stringență logică, documentație exhaustivă și nu mai puțin cu conștiință patriotică. Preavizează pe cititori că «prezenta carte nu este însă o pledoarie pentru o cauză, ci, așa cum oricine va putea constata, o severă înfățișare a realității incontestabile. Restabilirea adevărului științific în drepturile sale» (Către cititori).

S-a oprit cu precădere, așa cum specifică și subtitlul cărții, la *problemele controversate*. Între acestea, pe primul loc este problema autenticității, respectiv a paternității cărții: dacă voievodul muntean Neagoe Basarab este autorul *Învățăturilor către fiul său Theodosie*. Este problema capitală, «chestiunea homerică» — cum i s-a spus — a literaturii române.

Dan Zamfirescu redeschide problema și prezintă istoric, analitic și critic opiniile și argumentele negative, începînd cu îndoielile anonimului din 1841 (din *Arhiva românească* a lui M. Kogălniceanu), preluate și dezvoltate de M. Gaster, Alexandru Philippide, Theodor Codrescu, Demostene Russo, P. P. Panaitescu... Demonstrațiile acestor doi din urmă fiind mai argumentate și mai de autoritate, le discută mai amănunțit, în capitolele I și II ale cărții. El expune teoriile și argumentele, le analizează critic, le confruntă cu opiniile pozitivistilor, mult mai numeroși (N. Bălcescu, A. D. Xenopol, B. P. Hașdeu, N. Iorga, D. Onciul, Aron Densușeanu, I. Bogdan, C. C. Giurescu, Sextil Pușcariu, I. Lupaș ș.a.), le opune contraargumente, logice și de documentație nouă, din lectura atentă și analiza scrupuloasă a textului *Învățăturilor*, cu precizarea adevărului că *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* este operă literară românească, că autorul lor este Neagoe Basarab, că voievodul muntean era om cult și în măsură să scrie asemenea operă. A precizat că le-a scris în limba slavonă și totodată a stabilit numeroasele izvoare ale cărții — Biblia, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Efreim Sirul, Fiziologul, Alexandria, Varlaam și Ioasaf... A intuit și relevat substratul și scopul antiotoman ale *Învățăturilor*, prin stăruința asupra divinității lui Iisus Hristos, cultului Maicii Domnului, cultului icoanelor, postului, castității monahale, pe care le opune doctrinei și influenței islamismului.

Cit. privește pe preopinente, despre Demostene Russo concludă: «după cum am văzut a fost obligat, pentru a-și susține teoria, să ducă cel mai penibil dintre războaie: războiul împotriva evidenței». Prof. P. P. Panaitelescu și-a rectificat singur poziția. Dacă prima dată (în 1946) plasa *Învățăturilor* în secolul al XVII-lea, la începutul secolului, în ambianța epocii lui Radu Mihnea, domn cult care avea și un fiu învățat, în 1959, după studii noi, a admis că *Învățăturile* ar fi putut să fie scrise în secolul al XVI-lea. I se recunoaște Prof. P. P. Panaitelescu meritul că a fost primul care a analizat *Învățăturile* ca o operă social-politică, în contextul social-politic, deschizând un drum nou cercetării ulterioare, însușindu-i-se exemplul și metoda și evitându-i-se erorile.

În capitolul III prezintă problema autenticității în formula de compromis ce s-a propus; adică teoria numită a «adstraturilor», a prelucrărilor și interpolărilor călugărești. Ea privește mai mult problema struciurii inițiale și a evoluției ulterioare a textului *Învățăturilor*. Dan Zamfirescu analizează, cu răbdare textul *Învățăturilor*, confruntând în coloane paralele variantele slavonă, grecească, românească, cu stabilirea și confirmarea faptului istoric-literar că textul inițial al *Învățăturilor* (textul slavon) era încheiat înainte de 1530. Nu i s-au făcut *adstraturi*, adăugiri și interpolări ulterioare. Variantele românești și grecești sînt identice cu textul original (slavon). Faptul confirmă și el că a fost un singur autor al *Învățăturilor* (voievodul Neagoe Basarab), nu doi sau mai mulți autori.

Capitolul IV este intitulat interogativ: *Neagoe Basarab sau Manuil din Corint?* În el respinge, argumentat și documentat (cea mai recentă și mai directă contestare a paternității basarabe și românești a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab.

La Congresul al III-lea internațional de studii balcanice și sud-est europene, din mai 1970, de la Atena, cercetătorul Leandros Vranousis, directorul «Centrului de Studii medievale și neoeleene», din Atena, a prezentat o comunicare, în care a încercat să demonstreze că autorul *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie n-a fost voievodul și domnul român, ci un grec, anume Manuil din Corint, mare retor al Patriarhiei din Constantinopol între anii 1480—1530. Dovezi: La mînăstirea Iviron din Atena se păstrează mai multe manuscrise autografe ale lui Manuil din Corint. Manuscrisele acestea seamănă identic grafic cu versiunea grecească a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab descoperită și păstrată la mînăstirea atonită Dionisiu. L. Vranousis deduce că versiunea grecească a *Învățăturilor* este textul original și autorul lor este Manuil din Corint, nu Neagoe Basarab.

L. Vranousis a prezentat ipoteza sa și la București, la Congresul al IV-lea internațional de studii bizantine, din septembrie 1971, nu direct, într-o demonstrație de sine stătătoare, ci ca punct în comunicarea intitulată: Texte și documente privind Țara Românească scoase din manuscrisele și arhivele de la Meteore și din alte mînăstiri din Grecia. Citează câteva documente inedite, aparținând lui Manuil din Corint, care atestă legăturile acestuia cu domnii români Radu și Neagoe Basarab. Pe acest temel și din faptul că textul grecesc al *Învățăturilor* se aseamănă grafic cu manuscrisele lui Manuil din Corint, deduce că retorul Patriarhiei din Constantinopol este autorul *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab, el le-a scris la cererea voievodului român, cu care era în relații. Revista «Magazin istoric», nr. 2 (februarie) 1972, a publicat textul comunicării lui L. Vranousis. Dan Zamfirescu îl retipărește în *Anexa* volumului său (p. 379—385).

Lui L. Vranousis i-au replicat, în ședința Congresului de la București, cu contraargumente ex abrupto, Prof. dr. doc. I. C. Chițimia și Dan Zamfirescu (Tipărește textele intervențiilor, precum și explicațiile d-lui L. Vranousis, în *Anexa* cărții).

Combaterea noii teorii grecești și restabilirea adevărului pare să fie și rațiunea cărții d-lui Dan Zamfirescu.

Apelează la argumentele oponentului. Supune unei amănunțite lecturi și analiza varianta grecească a *Învățăturilor*, atribuită de L. Vranousis lui Manuil din Corint și declarată de acesta text inițial, cu concluzia evidentă că varianta grecească a *Învățăturilor* nu este textul original, ci traducerea originalului slavon. Deci, Manuil din Corint nu este autorul *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab, ci, în cel mai bun caz, traducătorul lor în grecește — un traducător mult inferior autorului. Totodată, analiza critică a variantei grecești a *Învățăturilor* arată că autorul *Învățăturilor* nu pu-

tea să fie cineva din afara Țării Românești; cineva din afara curții domnești a lui Neagoe Basarab; nu punea să fie nimeni altul decât voievodul Neagoe Basarab. Dan Zamfirescu este recunoscător lui L. Vranousis că a contribuit la precizarea anului în care au fost scrise *Învățăturile*, înainte de 1530, ceea ce pledează pentru paternitatea voievodală a *Învățăturilor*.

În capitolul V *Structura ideologico-literară și tehnica folosirii izvoarelor*, autorul întreprinde analize de structură a operei, mai corect spus, de infrastructură. El arată că este nevoie de astfel de analize introspective a textului, deoarece adversarii și negatorii paternității și ai autenticității *Învățăturilor* se argumentează cu caracterul divers, mozaical, enciclopedic, după ei disparat și contradictoriu al cuprinsului *Învățăturilor*. Analizele minuțioase ale structurii ideologico-literare a cărții dovedesc că *Învățăturile lui Neagoe Basarab* nu sînt un conglomerat hatolic, înjghebat din diferite și succesive «adstrături», ci un monument literar, gîndit de o singură minte genială, axat pe o idee centrală, cu un plan unitar în care se integrează părțile componente și izvoarele. *Învățăturile lui Neagoe Basarab* sînt o operă ideologică excepțională. Ea vrea să învețe, să educe, nu se limitează la generalități etice, ci cuprinde un sistem, un complex de idei și probleme: sociale, politice, militare, diplomatice. Un singur om, un mare artist al cuvîntului, o minte genială a elaborat această carte, care este înțibia noastră capodoperă — sînt concluziile analizelor lui Dan Zamfirescu.

*Învățăturile lui Neagoe Basarab* pot fi considerate cel dintîi sistem pedagogic, cel dintîi cod diplomatic, primele pagini de gîndire economică, primul necrolog, prima încercare literară epistolară.

În ultimul capitol (VI) al cărții, *Tradiția manuscrisă și edițiile versiunii românești*, aflăm că se cunosc 9 manuscrise ale *Învățăturilor*, iar versiunea românească are pînă în prezent 8 ediții.

Autorul Dan Zamfirescu nu încheie cercetările asupra cărții. Mai sînt de identificat izvoare adînci și frumuseți nebaneuite.

Fiecare capitol este însoțit de note documentare adiacente, care formează aparat științific documentar al cărții. Pe această linie, a alăturat volumului o bibliografie selectivă actuală. Avem bucuria să găsim citat aici și studiul Prea Sfințitului Episcop-vicar Antonie Plămădeală, *Cuprinsul teologic al Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, pe care-l apreciază ca «studiu fundamental».

Un rezumat în limba franceză (p. 415—429) semnat de R. Crețeanu, *erată și un Indice de nume* încheie cuprinsul consistent al volumului.

Cartea *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie* convinge că voievodul muntean este autorul *Învățăturilor* și reintegrează *Învățăturile lui Neagoe Basarab* literaturii naționale românești. Aureolei de legendă a ctitorului fără egal al Mînăstirei Curtea de Argeș, i se definitivează și o aureolă de scriitor genial.

*Pagini inedite din «Jurnalul» lui Gala Galaction, în «Steaua» an. XXIV, serie nouă, nr. 4—13, 1973.*

Publicația clujeană «Steaua» — revistă bilunară a Uniunii scriitorilor — a publicat, în 8 numere succesive, secvențe din «Jurnalul: cunoscutului scriitor, preot și teolog Gala Galaction, selecționate și însoțite de note preliminare de biograful și editorul scriitorului, Teodor Virgolicu.

Se știe că Gala Galaction a întreținut, cu răză perseverență, un jurnal particular, o «cronică intimă», cum le-a numit, un răslump de peste cincizeci de ani. La început în septembrie 1898, cînd a intrat ca student la Facultatea de litere și filozofie din București și l-a scris, cu mai multe intermitențe, pînă în anul 1948. «Înnegrise» 8 caiete, tip școlar de cîte 300—400 de pagini, unele legate, altele numai broșate, numerotate de scriitor, pe fiecare caiet fiind trecuți anii ce-i cuprinde. În anul 1952 a redeschis jurnalul și l-a continuat într-un voluminos caiet-registru. A scris în această anexă a jurnalului pînă în ianuarie 1955.

Paginile inedite din «Jurnal», publicate în «Steaua» sînt din caietele 5—8. Teodor Virgolici explică că «vom oferi cititorilor o serie de date importante referitoare la biografia lui Gala Galaction, la structura sa intimă și artistică, la laboratorul său intim de creație, la admirabila prietenie pe care a întreținut-o toată viața cu T. Argezi, N. D. Cocea și V. Demetrius. De asemenea, vom acorda atenție acelor pagini care reflectă atmosfera și caracteristicile epocii în care a trăit scriitorul, care înlesnesc cunoașterea mai aprofundată a peisajului literar din epoca respectivă. Secvențele alese au în vedere aceasta.

În ceea ce privește «Jurnalul» în general, valoarea lui multilaterală, informează că el conține, în afară de date biografice și literare, «pagini de meditație profundă, de tulburătoare confesiuni, de adânci introspecții, alternate cu pagini de acută observație întreprinsă asupra realităților inconjurătoare, de efuziuni ale unui spirit lucid, preocupat și dedicat cu pasiune, cu sinceritate, nu propriei persoane, ci semenilor lui.

Din secvențele publicate în «Steaua» reținem însemnările din anii ocupației germane din primul război mondial (1916—1918). Gala Galaction a fost lăsat în București, «rob în țară robită» și a împărțit cu cetățenii Capitalei și cu poporul acest fel de viață, cînd le erau și zilele negre. S-a comportat cu exemplar patriotism democratic. Nota: «Milostive! Milostive! multumește-Te cu ce ți-am plătit pînă acum și iartă-ne rămășița... S-a bucurat de victoria izbăvitoare de la Mărășești și de încetarea robiei. «Ieri, 11. XI (29. X) — 1918. a fost o zi istorică. Cuceritorii noștri, stăpîni asupra noastră de la 2. XII. 1916, au părăsit Bucureștii, retrăgîndu-se spre miază-noapte, îndeosebi (cît am putut să-mi dau seama) pe șoseaua București—Ploiești. Am uitat, însă, toată severitatea stăpînirii lor, am uitat toată setea lor uriașă după izvoarele bogăției noastre, am uitat toate rechiziționările lor pînă la sînge, am uitat clopotele jefuite... Cîți dintre ei vor ajunge în patria depărtată? Cîți dintre ei n-or fi fost cu tot sufletul împotriva vijeliei blestamate care i-a ridicat de la căminele lor și i-a risipit, peste toată Europa, făcîndu-i odioși tuturor popoarelor («Steaua», nr. 4, p. 5—6). La lectura caietului respectiv (5) al «Jurnalului», am notat și noi o însemnare și mai pregnantă. «Trădat de toți, urit de toți, vinat, de toți, leul teutonic, răgînd și lingîndu-și ranele, dînd lovituri năpraznice și primind mii de răni înfricoșate, azi dă înapoi spre Rin... Zdrobirea lui e ușurința noastră. În singele lui vărsat cu spăimîntătoare abundență, noi facem baia renașterii naționale...».

Se întorc în Capitala țării armatele românești victorioase, armatele aliate, guvernul, refugiații.. Trăiește adînci emoții românești, pînă la lacrimi de bucurie... «Robia de doi ani a încetat! Sîntem iarăși ai noștri și putem spune tare: laudat în veci fie Dumnezeu părinților noștri, că nu ne-a uitat și ne-a adus din nou la liman» («Steaua», nr. 5, p. 49).

Referitor la mișcarea muncitorească, Gala Galaction, remarcă: «Va veni o zi cînd cei împușcați în stradă vor învia răzbușători, cînd nedreptatea făcută va arde ca focul și cînd puhoiul răsplătitor se va revărsa înfricoșat, ca puhoiul din Apocalipsă..., iar mînia care astăzi dormitează se va trezi vijelioasă într-o zi apropiată» («Steaua», nr. 6, p. 24). În articolul, scris cu acest prilej, declara, că «dreptatea lui Frimu este mărturisită și de ingeri» (*La mormîntul lui Frimu*).

După aceste «îndrăzneli», Gala a fost urmărit de oligarhia românească. A fost scos din serviciul ce-l avusese timp de zece ani la «Casa Bisericii — «slujba care mă hrănea pe mine și pe ai mei». S-a zbatul în sărăcie și în lipsuri cumplite. «Iată-mă sărac în chip îngrozitor — notează în «Jurnal»; alît de sărac încît sînt seri cînd trebuie să alerg ca să-mi asigur cei doi lei pentru pîinea de a doua zi... Iată-mă fără haine, fără ghetе, fără cămăși... Iată-mă purtînd în zile calde căciula roasă de astă iarnă și din iernile trecute» («Steaua», nr. 7, p. 22).

Gala Galaction a rămas și a continuat să fie același om și scriitor de opinie independentă, curajoasă, judicioasă, progresistă, critică, totdeauna democrat și umanist generos. «A suferit, a fost nedreptățit, dar n-a îngenunchiat niciodată», deduce cu totul îndreptățit, Teodor Virgolici («Steaua», nr. 7, p. 22).

Scriitorul Zaharia Stancu, care l-a cunoscut în acești ani, mărturisește și el că: «La masa săracă a lui Gala Galaction au mîncat mulți săraci. În casa lui săracă

și încărcată cu trilarile celor patru copile, au găsit adăpost, pentru o noapte sau pentru mai multe, toți cei fără rosturi pe această lume, care au avut norocul să-l cunoască. Căci Gala Galaction a fost și a rămas, mai presus de orice om. Legea care i-a stăpinit totdeauna sufletul a fost legea supremă a omeniei) («Contemporanul», nr. 14, din 24 decembrie 1946, p. 5).

Secvențele de «Jurnal» din anii 1935—1936—1937—1938—1939—1940, ani în care deasupra Europei și a României se ridicase stihia nenorocită a hitlerismului și a fascismului, cu cohorta de crime antiumane și anticreștine care au culminat cu și în războiul al doilea mondial, secvențele de «Jurnal» lui Gala Galaction au prins ecouri din tragedia personală, națională și mondială din acești ani. Militantismul constant democrat și umanist creștin al scriitorului, l-a făcut incomod și indezirabil. Menționează în «Jurnal» că ziarul «Curentul», unde întreținea o rubrică duminicală din 1928, începuse, în 1935, să nu-i mai publice articolele. «Ieri, duminică, 1935, cronica mea duminicală n-a mai apărut în ziarul «Curentul». Direcțiunea sau secretariatul ziarului au găsit probabil, cu totul în afară de teologia lor și au suprimat-o. Într-o zi trebuie să vie și această despărțire de «Curentul». O imensă nepotrivire se simțea constant» («Steaua», nr. 10, p. 16). Despărțirea a urmat curînd. La 27 ianuarie 1938 a notat: «Am scris în ziarul «Curentul» articolul meu de despărțire. Căutam de multă vreme să termin colaborarea mea la acest ziar. Era din ce în ce mai limpede că nepotriviri tipătoare mă izolează de toți colaboratorii... Plecarea mea n-a prilejuit nici o observație, nici o părere de rău, nici o lămurire. Cu atît mai bine! Sentimentul meu era just. Cronică mea era mai mult tolerată decît necesară» («Steaua», nr. 12, p. 23).

Aflăm și un act de umanism generos atît de specific galactian — unul din numeroasele acte de acest fel. A notat pe răbojul «Jurnalului»: 19 septembrie (luni) 1938. Azi de dimineață mi-a sosit la ușă un sărman prieten, slujbaș amărît de la Tîrgoviște, literat pe la periferie, un curios fenomen de scriitor subliniar, și mi-a adus pe fiul său, un mic biruitor la examenul de admitere de la Seminarul Central, dar amenințat să rămîină pe dinafară, dacă nu varsă taxa inițială. Copilul era un țigănuș simpatic și — cine știe! — poate un viitor om de valoare. Am alergat la Seminarul Central, unde am destui prieteni, începînd cu directorul literat, Petre Partenie. Dar ce să faci! «Frate, frate, dar brînză e pe bani!»...

M-am uitat la bietul părinte, pitorescul C. V. Soare, autor popular a felurite piese, poeme și extravaganțe lirico-morale... Cînd i-am spus că trebuie să mă scoată 2500 lei, ca să rotunjească prima rată acceptabilă, din negru ce este s-a făcut pămîntiu «De unde să scot eu pînă deseară, atîtea parale!». M-am uitat și la copil și am văzut în el pe iedul prostuț și sălbatec de acum 48 de ani, stînd tot așa, la porțile internatului Liceului Sf. Sava, care întîrziiau să i se deschidă, fiindcă nu știu ce formalitate nu era îndeplinită.

M-am împrumutat deunăzi la Casa Corpului Didactic, și așa am în sertarul meu ceva parale. Pot eu să las pe micul Soare, cel ce a izbutit la examenul de admitere, să se întorcă, cu jale la Tîrgoviște, fiindcă sărmanul de tată-său n-a mai avut de unde să scoată suma de 2500 de lei» («Steaua», nr. 12, p. 23).

I-a plătit taxa de intrare la Seminarul Central. De reținut și amănuntul «*Din bani împrumutați!* Act emoționant și mult instructiv. Și a făcut la fel, pentru *micul Soare*, cîțiva ani în șir. C. V. Soare — Constantin V. Soare — era un mic funcționar la Tribunalul din Tîrgoviște. În fișierul Bibliotecii Academiei R. S. România figurează cu următoarele titluri de cărți: Rolul și importanța limbii «*Esperanto*», București, 1913 (Biblioteca Cercului Esperanto); *În Cetatea șobolanilor* — Schițe umoristice, București, 1921, (Colecția personală Icoane vii); *Icoane vii* — Nuvele, teatru, schițe de război. Cu o prefață de Ioan Slavici, 1922; *Povestea lui Călin* — Nuvele reală, 1922; *Inocularea* — Nuvele reală... A editat revista «*Ulcica noastră*» — humor literar popular, Oltenița, 1933. Au rămas în manuscris două romane inedite: *Un prototip sau Omul care ne trebuie*; și o lecție bună și mai multe piese de teatru, din care una intitulată: *Para Satanei*».

Teodor Virgolică a însoțit ultima selecție de pagini inedite din «Jurnalul» lui Gala Galaction cu dezideratul ca să se tipărească întregul «Jurnal», fiind de o deosebită valoare documentară, oglîndind fidel existența scriitorului, biografia sa mo-

rală și spirituală. El («Jurnalul») depășește categoric nivelul unei simple surse informative istorico-literare, se integrează în sfera superioară a artei, a autenticei literaturi, capabile să declanșeze resorturi intime ale sensibilității cititorului de azi, să-i provoace senzații multiple, de largă vibrație, intense emoții de ordin estetic — argumentează domnia sa («Steaua», nr. 113, p. 15). — (Pr. Gh. Cunescu)

Neculai Ș a n d r u, *Prințul aurului*, București, 1972, 100 p. + 49 ilustrații alb-negru.

Cartea este închinată domnitorului Constantin Brîncoveanu (1688—1714) — «prințul aurului» — *Allin bey*, cum îl numeau otomanii. Prima parte a lucrării prezintă începutul domniei voievodului, viața zbucimată, activitatea politică și diplomatică precum și sfârșitul său tragic, asemănător cu cel al martirilor din primele veacuri creștine:uciderea prin tăierea capului împreună cu cei patru fii ai săi și cu credinciosul său vistiernic Enache Văcărescu, la 15 august 1714, în piața Ialikiokș (Chioșcul mării) din Constantinopol, după mai bine de 25 de ani de domnie.

Capitolele următoare sînt consacrate multilateralei sale activități, care i-a caracterizat domnia, una dintre lungile domnii pe tronul Țării Românești.

*Ctitor de școli și tiparnițe.* — Constantin Brîncoveanu a fost un iscusit diplomat, care a știut să stea la cîrma țării 25 de ani, dar a fost un și mai mare cărturar. S-a înconjurat de învățați români și străini ca: frații Cantacuzino, autori și traducători de cărți, învățatul mitropolit Antim Ivireanu, episcopii Mitrofan și Damaschin, frații Radu și Șerban Greceanu, cronicarul Radu Popescu, ca și Ieremia Cacavela, Ioan Cariofil, Anton Maria Del Chiaro Fiorentio, Ioan Romanul ș. a. Apoi a găzduit la Curtea sa mari ierarhi: Dionisie al IV-lea, patriarhul Constantinopolului (exilat de turci), Dositei, patriarhul Ierusalimului, succesorul său Hrisant Nottara, patriarhul Antiohiei și Alexandriei și alți ierarhi.

Se tipăresc numeroase cărți ortodoxe în limba greacă.

Trimite de asemenea, cîte o tipografie la Alep și Tiflis și, la începutul secolului al XVIII-lea, se tipăresc primele cărți de rugăciuni în limba arabă și georgiană. După ocuparea Transilvaniei în 1692, austrieicii încep propaganda de convertire la catolicism a românilor transilvăneni, prin promisiuni de privilegii pentru preoții ortodocși. După multe frământări, unirea se face în 1701.

Rezistența ortodoxă și națională a marii majorități a preoților și credincioșilor transilvăneni este înconjurată de mitropolitul Teodosie și de Constantin Brîncoveanu, care le trimite ajutoare bănești pînă la sfârșitul vieții sale.

Tipografia adusă din Țara Românească la Alba Iulia de către Atanasie Anghel a fost mutată după 1700 la Blaj în slujba Bisericii unite. De aceea, pentru bisericile ortodoxe ardelenе, s-au procurat cărți bisericești — pe bani sau donații — din Țara Românească.

«Protejînd ortodoxismul transilvănean, prin toate mijloacele, Constantin Brîncoveanu a ridicat pe culmi fără precedent legăturile culturale cu acest pămînt românesc; întreaga viață românească a românilor de o parte și de alta a munților se hrănea de la același izvor dătător de lumină și putere.»

În ce privește învățămîntul, școlile de slovenie de pe lîngă unele mînăstiri și biserici, ca cea de pe lîngă Mînăstirea Sfîntul Gheorghe Vechi (din 1556), ofereau o pregătire sumară elevilor, de aceea boierii avuți aduceau pentru fiii lor dascăli străini sau îi trimiteau la școlile din Italia și Turcia.

La școlile amintite se învăța bucovna, se citea din Ceaslov și Psaltire și se cînta psaltichia. Cu timpul s-a răspîndit mult folosirea limbii române în viața politică și religioasă, deci și în școli se citeau tot mai multe cărți românești.

Simțîndu-se tot mai intens necesitatea unei pregătiri intelectuale superioare, în 1694 Constantin Brîncoveanu înființează pe lîngă Mînăstirea Sfîntul Sava o Academie, după modelul celei din Constantinopol care «corespundea unei facultăți de literе-filozofice (*Facultas-Atrium*) din cadrul universităților europene.»

Limba folosită era cea grecească, deoarece «voievodul era interesat să aibă o școală grecească cu rol de instrument pentru apărarea Ortodoxiei».

Tot în timpul domniei voievodului Constantin Brîncoveanu, spătarul Mihai Cantacuzino înființează, pe lângă Mînăstirea Colței din București, ctitoria sa, o școală unde se învăța și muzica bisericească, și un spital.

Pe cheltuiala mînăstirilor sau ale țării se întrețineau elevii săraci silitori la învățătură, ca și cei peste 200 de tineri veniți din țările învecinate: Grecia, Țugăria, Serbia, Macedonia. Cei care se distingeau erau trimiși la universitățile europene pentru completarea studiilor.

Dezvoltarea învățămîntului din timpul domniei lui Constantin Brîncoveanu a stîrnit tot mai mult dorința de a studia științele, filozofia greco-latină, precum și teologia ortodoxă. Chiar și Constantin, Radu și Ștefan — fiii domnitorului — se străduiau la învățătură și cunoșteau așa de bine limba greacă, «încît făceau traduceri din filozofii antici sau alcătuiau în această limbă texte religioase pe care le citeau duminică în biserica domnească spre marea satisfacție a ilustrului părinte».

Sub domnia acestui mare domnitor, sprijinitor al culturii și Ortodoxiei, tipări-turile de cărți au luat un strălucit avînt. De altfel, Șerban Vodă, pe timpul său, îl numește pe Constantin Brîncoveanu ispravnic al traducerii și tipăririi Bibliei, care s-a terminat abia sub domnia lui Brîncoveanu.

Tot acum se traduc în limba românească predicile lui Ioan Gură de Aur sub titlul *Mărgăritarele*.

În Țara Românească au funcționat, între anii 1688 și 1714, cinci tipografii. «Astfel s-au tipărit cărți pentru slujba religioasă, trebuitoare școlilor ce funcționau în vremea sa, pentru susținerea ortodoxismului transilvănean, pentru popularizarea teologiei, vieții ale sfinților și chiar romane cavaleresti. Acum a fost tipărită pentru prima dată *Alexandria*, romanul după războaiele împăratului Alexandru Macedon».

Inițiativa înființării tipografiilor (pe lângă cea de la București, înființată de mitropolitul Varlaam, în vremea lui Duca Voievod) și anume la: Snagov, Rîmnic, Buzău și Tîrgoviște, aparține marelui cărturar Mitropolitului Antim Ivireanul și episcopului Mitrofan al Buzăului. Aceștia — ei înșiși tipografi deosebit de talentați — au învățat meșteșugul tiparului pe mulți tineri din toate ținuturile. S-au remarcat îndeosebi: Mihai Iștvanovici, Gheorghe Radovici și Atanasie Moldoveanu.

Cărțile tipărite «spre folosul de obște al neamului românesc» au ajuns «nu numai pînă în bisericile din Transilvania și Maramureș, ca un reflex al apărării Ortodoxiei de acolo, ci și în bisericile moldovene».

Fiind destinate tuturor românilor, se foloseau cuvintele înțelese de toți prin «frazе simple și elegante». Topica străină a fost părăsită, stilul natural, iar «limba din tipăriturile române brîncovenesti a adus o contribuție însemnată la formarea limbii literare».

Literele mari și frumoase, frontispiciul și inițialele artistice «impodobite cu miniaturi din flori învolte, stema țării și a Cantacuzinilor, chipuri vesele și diafane de îngeri și hieratice de sfinți», toate vădesc marele talent al discipulului Antim Ivireanul și al școlii sale.

*Mînăstirea Hurezi*. — Constantin Brîncoveanu a fost și ctitorul multor biserici și mînăstiri. Astfel, după ce s-a întors victorios de la Zărnești, se hotărăște să zidească o mînăstire care să-i fie un loc de reculegere, iar, în caz de nevoie, și de apărare. Locul este ales pe moșia Hurezi, iar zidirea bisericii a fost terminată în 1693. Timp de 2 ani s-a lucrat la împodobirea bisericii cu icoane biblice, sfinți, chipurile ctitorilor, ale împăraților Constantin și Elena, ale fiilor domnitorului și ale strămoșilor Basarabi și Cantacuzini.

Mînăstirea a fost înzestrată cu multe averi și a fost declarată stravropighie. Din inițiativa doamnei Maria se construiește o bolniță pentru îngrijirea călugărilor bolnavi. De asemenea, fiii săi Constantin și Ștefan au construit schiturile Sfinții Apostoli și Sfîntul Ștefan.

Apreciind valoarea artistică și arhitecturală a mînăstirii Hurezi, autorul afirmă: «...Mînăstirea Hurezi — atît ca arhitectură, cît și ca plastică — apare oa un centru artistic care dă naștere unui stil nou, stilul brîncovenesc».

Prof. C. C. Giurescu scrie în *Istoria Românilor*: «Hurezii sînt o adevărată sînză a stilului brîncovenesc și unul din monumentele de artă religioasă cele mai reușite din întreaga țară».

Ctitoriile lui Constantin Brîncoveanu sînt multe: mînăstiri, biserici și paraclise, alit în Țara Românească, cit și în Transilvania (biserica din Făgăraș, Sfîntul Nicolae din Șcheii Brașovului, Sîmbăta de Sus etc.), biserica din Galata și termină pe cea din insula Halki, unde, după decapitare, a fost înmormîntat cu fii săi.

*Curtile brîncovenești*. — În cei douăzeci și cîinci de ani de domnie, Constantin Brîncoveanu, «aplecă cître o viață plină de belșug și lux», construiește sau reface, palate, conace și curți. Astfel a refăcut vechile curți domnești din București, cele din Tirgoviște, curțile boierești din Doicești și curțile strămoșești, precum și altele peste hotare.

«Îmbogățite ca înfățișare și ca amploare, palatele brîncovenești reprezintă punctul culminant al unei arhitecturi bazate pe experiența acumulată în trecut, măiestrit împletită cu influențe străine, constituindu-se astfel o operă românească ce nu-și găsește corespondent în arhitectura de palate a nici unei alte țări».

În anul 1699 termină palatul Potlogi, o clădire masivă plină de măreție și frumusețe.

În anul 1688 cumpără satul Mogoșoaia cu moșii, vadul de moară și un heleșteu, iar în 1702, în locul vechilor curți, construiește un palat strălucit, frumos zugrăvit «... demn de cel mai strălucit domnitor...», împodobit cu figurile ctitorilor și ale strămoșilor Brîncoveni, Basarabi și Cantacuzini, precum și cu episoade de seamă din călătoria efectuată la Constantinopol în 1703.

Ctitoriile sale au fost înzestrate cu valoroase obiecte de podoabă, icoane cu candelieri în care ardeau uleiuri aromatate, sfeșnice argintate, veșminte prețioase, tapieterii de mătase, brocart și pluș roșu, covoare scumpe, vase de argint, oglinzi venețiene, arme de argint cu pietre scumpe, cupe de cristal ș. a.

Care a fost destinul acestor zidiri străbune? Focul, ca și năvălitorii turci, austrieci, sau chiar din țară, au distrus multe din aceste rare așezăminte brîncovenești, iar jafurile le-au despuiat de imensele bogății cu care au fost înzestrate.

Palatele Potlogi și Mogoșoaia au suferit mult din cauza deselor restaurări, care au denaturat formele originale. Totuși, prin restaurările din 1957 s-au refăcut ambele palate, care rămîn «o operă de arhitectură civilă românească de mare valoare».

Prin variata și bogata sa operă și de ocrotitor al românilor de pretutindeni și patron al Bisericii Ortodoxe, Constantin Brîncoveanu «este nu numai un ctitor al culturii noastre românești, ci și una din figurile de seamă ale culturii universale... demn urmaș al împăraților bizantini».

Amănuntele bogate, un stil literar îngrijit, precum și ilustrațiile sugestive, care împodobesc și completează conținutul cărții lui Neculai Șandru, fac ca lucrarea acestuia să fie o lectură plăcută și plină de interes. — (*Pr. Mircea Munteanu*).

Aurel D e c e i, *Cantemir, la Istanbul*, în «Magazin istoric», VII (1973) nr. 9, p. 43—47.

Personalitatea lui Cantemir a început să se formeze încă din copilărie, petrecută într-un climat cultural cu totul deosebit și curios. Deosebit, deoarece în Constantinopol se mai continuau încă tradițiile bizantine și curios pentru că deși populația veche era creștină, musulmanii erau stăpîniți orașului, iar la Curtea sultanului erau reprezentanți ai suveranilor Europei de Apus.

Primul mare orientalist român, Dimitrie Cantemir, a trăit 22 de ani la Istanbul, adică întreaga sa tinerețe, între noiembrie 1688 — noiembrie 1710.

Ajuns în capitala Imperiului otoman pe cînd avea 15 ani, tînărul înzestrat cu o minte excepțională, deschisă spre tot ce era nou în cultură și știință, a găsit acolo un mediu strălucitor și captivant. Talentul ce-l aducea de acasă, din Moldova, s-a înzecit și înmîit în acei ani hotărîtori pentru formarea personalității sale polivalente.

Desigur, Dimitrie Cantemir avea o educație aleasă din familie, și în special de la mama sa, care îl învățase catehismul ortodox și-l instruisese în cele ale practicii bisericești de la noi, încât în cercurile bizantine ale Patriarhiei din Constantinopol, tânărul Dimitrie nu era străin de preocupările religioase. Însă, ca atmosferă spirituală, literară, artistică, și științifică, el a intrat dintr-o dată în fluxul civilizației otomane specifică secolelor XVII-XVIII, creată de poetul Nedim «al lalelelor», de Ahmed aga, arhitectul magnificei geamii Sultan Ahmed (Moscheea Albastră), sau de vestitul cronicar Kâtib Celebi — ca să evocăm numai câteva dintre celebritățile vremii. Interesant că Dimitrie Cantemir se preocupa intens și de cultura Apusului și a locuit chiar în clădirea Ambasadei franceze. A lucrat și a studiat în domeniul religios, filozofic, muzical și matematic. «Dimitrie Cantemir a avut parte de o experiență bogată, fructificată pe loc și ulterior, atât în țară cât și în exil». Așa era de cinstit încât a fost numit în funcția de epitrop al bisericii grecești, așezată deasupra Fanarului. «Sfânta Maria Mugliotissa». Datorită lui Cantemir această biserică a fost salvată (1703) a deveni moschee, fiindcă epitropul ei cunoștea arhivele turcești și a prezentat documente de la Mehmed Cuceritorul, iar Marele vizir a renunțat la acel plan.

De la părinți și rude, Dimitrie Cantemir a avut două palate la Constantinopol. Aici se adunau marii învățați ai timpului, se discuta, se dezbăteau probleme, se împărtășeau și se schimbau informații și idei.

În palate erau manuscrise orientale, uneori unice, cărți rare, copii după portretele sultanilor, executate după originalele păstrate în saraiul sultanilor de la Topkapı, de către vestitul Levni Celebi, care era «pictorul» sultanului Ahmed II — copii, «pe care și acum (1716) le am la mine» (*Hronicul vechimei a romano - moldo-vlahilor*). Aceste copii, parte au fost reproduse în edițiile engleză și germană ale *Hronicului*. Tot aici, în palat, se găseau opere de artă mobilă, textilă și de artizanat turcesc; și apoi o bogată colecție de arheologie greco-romană.

Savantul român își aducea aminte de multe lucruri pe care avea nevoie mai târziu și în special de manuscrisul *Istoriei otomane* a lui Ali Efendi din Filipopol, pe care a cercetat-o continuu și despre care scrie nostalgic: «...eu l-am lăsat la Istanbul când m-am mutat de acolo și cred că dempreună cu alte mai multe colecții ale mele despre treburile și datinile turcilor, au căzut în mâinile lui Ioan Mavrocordat, în prezent dragoman la Înalta Poartă».

Dimitrie Cantemir învățase limba turcă și știa destul de bine persana și araba, pe lângă limbile clasice greacă și latină, încât avea acces la orice informație. Așa se explică fluxul de învățați de la palatul său. Printre personalitățile turcești mai de frunte din acea vreme, cu care se vizita și colabora, se aflau: Neftogbu, poet și comentator al Coranului, violentul dar dreptul ostaș Daltaban Mustafa pașa, mare vizir între 1702—1703, Rami Mehmed pașa, poet și muzician ajnș mare vizir la Curte (1703), Ibrahim pașa, tezaurar al marelui vizir Kara Mustafa pașa, învinsul de la Viena (1683) ș.a.m.d.

O altă categorie de oameni din anturajul principelui Moldovei o constituiau oaspeții greci, pelerinii creștini din tot Orientul și în special cei din mediul Patriarhiei Constantinopolului, laolaltă cu cei de la școală (Academia) a Patriarhiei Ecu-menice, precum și unii mari negustori și învățați ai acelor ani. A avut legături strînse cu însuși patriarhul ecumenic Calinic de Constantinopol, ca și cu patriarhii de Ierusalim, Dositei și Hrisant, foști elevi ai «Academiei pentru instruirea tineretului». Programul acestei școli este binecunoscut. Tot Dimitrie Cantemir scrie că: «... era întemeiată de un grec cu numele Manolaki, care n-a avut nimic nobil în sine, cu excepția originii. Se învăța în această Academie filozofia și toate părțile ei, precum și multe alte științe, toate în limba pură și antică grecească. Persoane foarte distinse prin pietatea și știința lor au ieșit pe timpul meu din această școală. Între alții Ioan Kariophil, teolog și filozof excelent, pe urmă renumitul predicator în biserica catedrală, Vlasios Skaevophilos, Andoni și Spandoni, toți filozofi peripatetici, Iakomi, grămătic perfect, de la care, pe când locuiau la Stanbul, am învățat elementele filozofiei... Likinios născut la Monemvasia sau Malvasia, cunoștea filozofia și medicina din temelii; el a fost primul medic la curtea noastră...»

Interesant de reținut faptul că dascălii ortodocși de la Academie erau în pas cu toate curentele științifice ale iluminismului occidental, pozitivist și progresist

și porneau chiar spre occident rezultatele cercetării situației arabe și orientale. Mai departe, Dimitrie Cantemir, student al Înaltei școli, are cuvinte de admirație pentru: Meletie, arhiepiscop de Atena, «învățat în dogmele helmotiene sau și mai profund în principiile lui Thales, am luat lecții... timp de opt luni; pentru Markos Larisseos, «lingvist excelent», ierodiaconul Mitrofan «mare iubitor al artei poetice și fericit imitator al anticilor» și mulți alții, cu care — scrie Aurel Dacei — Cantemir învăța neîntrerupt, au contribuit la dăltuirea personalității sale în ipoteza de filozof și umanist. În Istanbul, considerat de unii neștiutori, ca fiind o capitală barbară, retrogradă, Cantemir a reușit să se țină în pas cu progresele științifice ale vremii. «Ceea ce a adunat în mintea și inima sa în anii petrecuți în acele locuri încărcate de semnificație s-a revărsat pe urmă cu îmbelșugare în opera sa scrisă, atât de întinsă și variată: istorie, filozofie, literatură, geografie, arheologie, etnografie, dogmatică...»

O *activitate neașteptată* este un capitol-cheie al articolului, unde autorul este uimit de talentul lui Dimitrie Cantemir. «Una din cele mai surprinzătoare laturi ale activității lui Cantemir este cea în domeniul... muzicii turcești, unde, de asemenea, a deschis cale largă și adâncă pentru viitorime... dotat cu un auz și fin simț muzical, el a vibrat astfel sub vraja specifică Bosforului acelor ani». Sînt trecute în revistă nume și opere cu care Dimitrie Cantemir a colaborat sau edificat. Interesant că a creat sute de bucăți muzicale mai cu seamă peşrev (preludii) și saz semâileri (cerești instrumentale) cunoscute și cîntate și astăzi în Turcia, la concerte și la radio, ca fiind compozițiile lui *Kantemiroglu* (fiul lui Cantemir)

Învățătură română, pentru trebuința specialiștilor, a alcătuit un tratat de muzică turcească, intitulat *Edvâr-i ilm-i musik* (Perioadele științei muzicale). Totodată, Cantemir a conceput și realizat — după sistemul european occidental, dar folosind alfabetul arabo-turc — prima notație muzicală din istoria muzicii turcești. Dimitrie Cantemir era și un excelent cîntăreț din tambur (tambură), așa cum scrie Neculce: «Așa chiar zice de bine din tambură, cît niciun țarigrădean nu putea zice bine ca dînsul». Nicolae Costin spune că «Fiind el om istet, știind și cante turcească bine, se vestise acum în tot Țarigradul numele lui, de-l chemau agii la ospetele lor cele turcești, pentru prieteșug ce aveau cu dînsii» (p. 47).

Tratatul său de muzică turcească — o mică enciclopedie a teoriei și creației muzicale, cu numele muzicienilor turci, arabi și persani de seamă, de pînă atunci, cu reprezentarea și descrierea instrumentelor muzicale — Cantemir l-a dedicat padișahului Ahmed III. L-a destinat astfel să fie un bun al culturii turce.

«Dimitrie Cantemir a cules mult din florile spiritualității Istanbulului pe care îl admira și iubea. Dar, în același timp, i-a dăruit creația sa originală și de mare valoare artistică, i-a dăruit lucrări științifice, chiar și mai tirziu, cînd acest oraș de importanță mondială, trăia intens numai în amintirea sa». — (Diac. P. I. David).

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT  
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXVI-e, No. 1—2,  
JANVIER—FÉVRIER 1974

## S O M M A I R E

### Études et articles

R. P. Prof. Petru Rezuş, <i>La christologie dans la théologie contemporaine</i> . . . . .	5
R. P. Prof. Emilian Vasilescu, <i>Les grandes religions non-chrétiennes actuelles. L'Islam.</i> . . . . .	13
R. P. Lecteur Gabriel Popescu, <i>Les catechèses de St. Siméon, le Nouveau Théologien</i> . . . . .	39
R. P. Romul Grecu, <i>La Très Sainte Trinité</i> . . . . .	45
R. P. Paul Mihail, <i>Les sermons d'Anlim Ivireanul — contributions unificatrices de la langue roumaine littéraire</i> . . . . .	53
Nadim Tarazi, <i>La relation entre le baptême et la résurrection dans la vie des fidèles selon l'Épître aux Romains</i> . . . . .	60
Sorin I. Petcu, <i>Le service divin de l'Eucharistie dans les rites occidentaux</i> . . . . .	66
R. P. Liviu Streza, <i>Le commentaire liturgique du manuscrit no. 111 de la bibliothèque d'Archevêché de Sibiu</i> . . . . .	79
R. P. Nicolae Stoleru, <i>Aspects de la vie morale dans les proverbes roumains</i> . . . . .	89

### La chronique des instituts théologiques

<i>La fête patronale aux Instituts théologiques universitaires du Patriarcat Roumain</i> . . . . .	101
--	-----

<b>Notes bibliographiques</b> . . . . .	111
---	-----

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

