

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVII — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1975
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



A INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVII, Nr. 5—6, MAI — IUNIE 1975

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 Sfințitul Mitropolit și Prea Sfințitul 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.

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. D. Stăniloae, <i>Paștile, sărbătoarea luminii și a bucuriei în Ortodoxie</i>	349
Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Sfântul Vasile cel Mare adresează elogii Sfântului Ambrozie al Milanului. Transferul moaștelor Sfântului Dionisie din Capadocia</i>	359
Pr. Atanasie Negoită, <i>Sfântul Ioan Botezătorul a fost qumranit sau esenian?</i>	377
Protos. Prof. Veniamin Micle, « <i>Cunaștință pre scurt a istoriei bisericești</i> », manuscris inedit al lui Samuil Micu Clain (I)	388
Doctorand Grigore Mazilescu, <i>Folosirea analogiei în epistolele pauline</i>	411
Doctorand Mihai D. Radu, <i>Icoanele în istoria artei bisericești și a cultului creștin ortodox</i>	422
Doctorand Nicolae V. Dură, <i>Didascalia, versiunea etiopiană</i>	436
Doctorand Samir Gholaam, <i>Obiceiul ca izvor în dreptul romano-bizantin și în tradiția patristico-canonice a Bisericii Ortodoxe</i>	452
Al. Constantinescu, <i>Mihai Viteazul, vizionar și făuritor de istorie</i>	464

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

<i>Sărbătorirea zilei independenței de stat a României și a zilei victoriei împotriva fascismului</i>	468
<i>Conferințele profesorului Oscar Cullmann la Institutul teologic universitar din București</i>	471
<i>Vizita dr. Philip Potter, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor la Institutul teologic din București</i> , de Pr. Lect. D. Radu	475
<i>Inițiatori, sprijinitori și binelăcători ai învățămîntului universitar teologic bucu-reștean (1881—1948)</i> , de T. G. Bulat	479
<i>Preotul profesor Cicerone Iordăchescu (1882—1966)</i> , de Pr. Prof. Ioan Constantinescu	487
Note bibliografice	494

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

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa : Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea : pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

STUDII ȘI ARTICOLE

Pr. Prof. D. Stăniloae

PAȘTELE, SĂRBĂTOAREA LUMINII ȘI A BUCURIEI ÎN ORTODOXIE

Paștile sînt în Ortodoxie «sărbătoarea sărbătorilor». Dacă sărbătoarea este o țîsnire de viață dumnezeiască în creație și ca atare o țîsnire de lumină mai presus de fire, Paștile sînt țîsnirea deplină a vieții dumnezeiești în existența noastră creștină. Natura noastră omenească nu mai e străluminată numai trecător de o rază dumnezeiască, care arată că ea nu e de la sine și singură existentă, ci această natură e străbătută deplin și pentru veci de viața dumnezeirii, e transfigurată, pnevmatizată, ridicată din înlănțuirea procesului de corupere continuă care duce trupul nostru la descompunere, iar sufletul în iadul tenebrelor. De aceea Paștile sînt o explozie de bucurie, care perpetuează explozia de bucurie a ucenicilor care au văzut pe Domnul înviat. De aceea credincioșii se salută cu vestea unei bucurii de necomparat cu nici o altă bucurie : «Hristos a înviat!» «Adevărat a înviat!», pînă la Înălțarea Domnului, de cînd se salută cu altă veste tot așa de mare, legată interior de prima : «Hristos s-a înălțat !», pînă la Cincizecime, care anticipează Cincizecimea deplină sau umplerea desăvîrșită a vieții noastre de Duhul Sfînt.

Bucuria aceasta are atîta entuziasm în ea, încît ea e ca o «sfîntă beție», ca o «beție trează» de care vorbește Sfîntul Grigore de Nisa. E ca o «beție trează», pentru că e produsă de cea mai autentică dar și cea mai minunată realitate, realitatea neasemănat de frumoasă a vieții veșnice și plene, mai frumoasă și mai minunată decît și-o poate închipui orice imaginație, motiv pentru care Sfîntul Grigore de Nisa spune că îngerii nu pun în funcție nici o imaginație, pentru că realitatea pe care o văd întrece orice imaginație. Entuziasmul manifestat de Apostoli la Cincizecime, în urma Pogorîrii Duhului Sfînt, care părea privitorilor ca o beție (Fapte II, 13), începuse de la Înviere. Ea caracterizează bucuria credincioșilor de la Paști, care rămîne temelia vieții sufletești a lor în tot cursul vieții pămîntești. Acest entuziasm e produs de împărtășirea de «vinul cel nou» al vieții de care a vorbit Hristos înainte de Patimile Sale (Marcu XIV, 25) : «Veniți cu rodul viței celei noi al dumnezeieștii veselii, în ziua cea vestită a Învierii împărăției lui Hristos să ne împărtășim».

Femeile mironosițe aflînd de la înger despre Învierea Domnului, aleargă «cu frică și cu bucurie mare» să ducă această veste ucenicilor. Justificînd bucuria lor, primul cuvînt pe care li-l adresează Iisus cel înviat la întîlnirea cu ele, este : «Bucurați-vă!» (Matei XXVIII, 9). De

atunci cei ce cred aleargă cu aceeași bucurie debordantă în noaptea Paștilor și în zilele ce urmează, vestind tuturor celor pe care îi întâlcesc : «Hristos a înviat !». Bucuria este starea sufletească principală pe care a produs-o vestea Învierii în cei care știau că viața lor sfârșește în moarte. Bucuria aceasta se menține în creștini continuu, dar se actualizează mai ales în noaptea Paștilor.

Femeile mironosițe se bucură nu numai pentru că-l vor vedea iarăși pe Învățătorul iubit, ci pentru că învierea Lui înlătură în general moartea ca sfârșit al vieții noastre, deschizându-i orizontul eternității. Aceasta este și cauza bucuriei noastre din orice timp. În viața noastră, a creștinilor, s-a produs prin învierea lui Hristos o schimbare radicală, în ea a pătruns o lumină nesfârșită ; conținutul ei a căpătat o valoare incomensurabilă ; ea s-a umplut de o bucurie inepuizabilă.

Iisus a confirmat cu autoritatea Lui dumnezeiască justețea bucuriei de care au fost cuprinse femeile mironosițe. El nu le-a îndemnat să se bucure pentru simplul fapt că vor fi iarăși cu El, ci pentru semnificația generală nouă și plină de fericire pe care o are învierea Lui pentru cei ce cred în El. Această confirmare a produs-o Hristos de atunci încoace continuu : faptul că Apostolii au fost în stare să moară pînă la unul pentru mărturia învierii lui Hristos, faptul că mărturia aceasta a produs milioane de mucenici și de sfinți, că cei credincioși nu pot găsi sens existenței lor fără această înviere, e o repetare continuă a confirmării învierii date de către Hristos.

Existența noastră s-a umplut prin învierea Domnului de bucuria prin excelență, de o bucurie reală, consistentă și durabilă.

Se știe că pe noi creștinii bucuriile trupești nu ne satisfac deplin, că sufletul nu e satisfăcut de ele, iar bucuriile sufletești sînt nedepline, pentru că noi trăim marginile cunoașterii, ale iubirii, ale purității sentimentelor noastre.

Bucuria Învierii nu e nici trecătoare, nici nedeplină. E bucuria prin excelență, pentru că e bucuria eternă și deplină. De aceea, nimeni nu trebuie să fie trist în noaptea Învierii. Nimeni nu trebuie să plîngă. Căci toate motivele de întristare apar acum fără însemnătate față de biruirea morții. De ce să ne întristăm de pricini care ne conduc spre moarte, cînd știm acum că prin moarte trecem la viața veșnică. De aceea Biserica cîntă în noaptea Învierii : «Cu bucurie unul pre altul să ne îmbrățișăm : O, Paștile ! Izbăvirea de întristare». Iar în cuvîntul Sfîntului Ioan Gură de Aur din noaptea de Paști se spune : «Nimeni să nu plîngă pentru sărăcie, că s-a arătat împărăția pentru toți. Nimeni să nu se tînguiască pentru păcate, că iertare din mormînt a răsărit. Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a eliberat pe noi moartea Mîntuitorului».

Și precum înainte de învierea lui Hristos toate erau ținute într-o frîntură de sens neîmplinită, batjocorită, chinuitoare, așa învierea Lui umple toate de lumină și de bucurie. Căci, cînd o singură părticică din lume se umple de sensul deplin, toate se umplu de la ea de acest sens. Dacă pentru o singură făptură — și aceasta este umanitatea lui Hristos

— timpul a devenit un timp spre înviere și spre viața de veci, lumina în care e pusă acea făptură e văzută de toate celelalte și devin o asigurare spre învierea și viața de veci, despre lumina integrală pentru noi toți. Toate zilele timpului, toate zilele anului au devenit sărbători, etape ale înaintării în lumină, ducându-ne tot mai aproape de marea lumină eshatologică. Mai bine zis, timpul întreg a devenit un ajun al duminicii veșnice, al petrecerii veșnice în lumina descoperită a învierii, cum zilele săptămânii, zile închinat sfintilor care au trăit timpul în această lumină a învierii, sînt sărbători pregătitoare pentru duminica învierii, cum au fost și pentru ei.

Precum bucuria învierii întrece toate bucuriile și copleșește toate tristețile, așa lumina ei întrece toate luminile revelației nedepline din Vechiul Testament. Acolo un stîlp de foc conducea un popor dintr-o robie pămîntească într-o libertate pămîntească exterioară; acolo Moise le făcea cunoscută voia unui Dumnezeu ascuns în întuneric și simțit în parte doar de el însuși. Aci Dumnezeu însuși, Soarele Hristos ne luminează, arătat prin învierea Sa din morți în mod deplin, și ne conduce spre libertatea și viața deplină a vieții eterne: «În locul stîlpului celui de foc a răsărit Soarele dreptății, în locul lui Moise, Hristos, mîntuirea sufletelor noastre».

S-a spus că «vestea bună» (Evangelhia) creștină se concentrează în vestea învierii lui Hristos, temei al siguranței că și noi vom învia. Apostolii și-au văzut misiunea lor în a fi martori ai învierii lui Hristos (Fapte I, 22). Desigur însă că această veste a fost prin excelență «vestea bună» nu pentru că a anunțat învierea unui om simplu; nici n-a întemeiat nădejdea învierii noastre a tuturor pe învierea unui astfel de om simplu. Aceasta n-ar fi o înviere pentru eternitate și spre plenitudinea vieții în Dumnezeu, ci o repetare pe planul actual sau al unui plan puțin deosebit, dar tot relativ, al vieții omenești obișnuite. Ea a fost vestea prin excelență bună, pentru că a anunțat învierea Celui ce fiind om a fost și Dumnezeu și pentru că noi înviind, pe temeiul învierii Lui, ne vom împărtăși de viața deplină a umanității lui în Dumnezeu. Apostolii fiind martorii învierii lui Hristos, au fost în același timp martorii tuturor semnelor și cuvintelor prin care Hristos Însuși și-a dovedit dumnezeirea Lui, ca unii ce au stat în preajma Lui «în tot timpul petrecerii Lui între noi» (Fapte I, 21). Numai o astfel de înviere e o înviere întru plinătatea eternă a vieții noastre și ea întemeiază bucuria noastră pleneră sau coincide cu ea.

Femeile mironosițe pleacă de la mormînt nu numai cu bucurie, ci și cu «frică mare». În bucuria lor e prezentă simțirea misterului, simțirea izbucnirii existenței supreme, dumnezeiești. De aceea, bucuria lor nu e o bucurie obișnuită. Heidegger a deosebit între «Furcht» ca frică de ceva din lume și «Angst» ca un fel de cutremurare în fața morții, care pune capăt existenței în lume. În bucuria trăită de femeile mironosițe la vestea învierii Domnului este o astfel de cutremurare, care le pune înaintea unui alt plan de existență. Dar cutremurarea aceasta nu avea un caracter negativ, nu era o spaimă, căci nu era produsă de

sentimentul golului, al neființei, ci era o cutremurare amestecată cu bucurie. Învierea lui Hristos e «începătura altei vieți, veșnice».

Planul acestei existențe, de un caracter cu totul nou, al existenței noastre, l-au simțit ca un plan al existenței în plenitudine.

Viața creștinului în plenitudinea și deci în bucuria și lumina deplină este o altă viață, la care se poate ajunge printr-o ridicare ce nu e efectuată de noi înșine, ci de Dumnezeu asupra ființei noastre, deși ni se cere și nouă pregătire și receptivitate pentru aceasta.

Acesta e sensul cuvântului «Paști». În «Sinaxarul» de la utrenia Învierii, Paștile, care se traduc prin cuvântul românesc «trecere», sînt asemănate cu «trecerea» de la neființă la existență în actul creației de la început, cu cea de la robia poporului Israel, la libertatea lui în țara făgăduinței și cu întruparea Fiului lui Dumnezeu. Învierea este ultima «trecere» prefigurată de celelalte. Ea e «trecerea» desăvîrșită, pentru că e trecerea noastră de la pămînt la cer. Și dată fiind domnia morții, instaurată prin păcat. Învierea e și trecerea definitivă și totală a creației de la moarte la viață.

În această ultimă trecere sau transcendere se împlinește scopul creării lumii de către Dumnezeu.

Iată cuvîntul «Sinaxarului»: «Această zi o numim Paști care înseamnă în limba evreiască trecere. Pentru că aceasta e ziua în care a adus Dumnezeu la început lumea din neființă. Întru această zi scoțînd pe poporul Israel din mîinile lui Faraon, l-a trecut prin Marea Roșie. Tot întru această zi s-a pogorît din cer și s-a sălășluit în pîntecele Fecioarei. Și acum din pîntecele iadului scoțînd toată firea omenească, o a înălțat la ceruri și o a adus la cîntea cea dintîi, a nestrîcaciunii». Învierea e o transcendere a noastră la plenitudinea vieții în Dumnezeu, deci la investirea ei cu toate lucrările dumnezeiești necreate, dar o transcendere la care colaborează și ea. Transcenderea existenței noastre din robia păcatului, la o viață deplin pnevmatizată prin îndumnezeire, s-a făcut prin nașterea și învierea umanului în ipostasul divin. Propriu-zis Hristos însuși e «Paștile». El e transcenderea, pentru că în El se produce aceasta, pentru că în El se predă ființa noastră în mod deplin lui Dumnezeu prin jertfă. Și ne predă într-o nevinovăție și blîndețe asemenea celei a mielului pascal din Vechiul Testament. Dar pe cînd mielul acela n-a ridicat cu adevărat păcatul lumii pentru că jertfa lui nu era actul liber al unui om fără păcat și deci n-a putut obține decît o trecere a fiilor lui Israel din robia pămîntească la libertate pămîntească, ca prefigurare a trecerii de la altă robie la altă libertate superioară, Hristos a venit ca Mielul în sensul deplin al cuvîntului care ne-a trecut de pe pămînt la cer, pentru că El însuși a făcut această trecere pentru Sine ca om: «Hristos, Paștile cele nouă, jertfa cea vie jertfită, Mielușelul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii». În Hristos cel înviat rămîne înscrisă jertfa, căci numai prin jertfa Lui s-a făcut transcenderea. El rămîne Paștile permanent prin excelență sau trecerea continuă, ca să putem trece și noi în orice timp împreună cu El în planul învierii și al vieții de veci. Toată existența noastră și a istoriei

este, unită cu Hristos, un Paște, o trecere, de aceea și o jertfă cu Hristos însuși. De aceea, laudând pe Hristos cel înviat, nu uităm să laudăm și crucea Lui, căci prin ea a înfăptuit Hristos trecerea de la moarte la viață și prin ea putem face și noi această trecere : «Cinstitei Crucii Tale ne închinăm Hristoase și sfântă învierea Ta o laudăm și o slăvim. Căci cu rana Ta noi toți ne-am vindecat». Sau : «Făcîndu-se ca un om, pătîmește ca un muritor, și prin patimă pe cel muritor îl îmbracă întru ne-strictăciune».

În tăria incoruptibilității e fructificată tăria spirituală a pătimirii de bună voie și fără vină. În ordinea spirituală nevnovăția, blîndețea și jertfa Mielului care suportă junghierea, echivalează cu puterea leului care învinge moartea. În ordinea spirituală numai Mielul nevinovat și înjunghiat ia puterea ; numai el este leul care biruiește (Apoc. V, 5—6). De aceea, precum se vorbește de puterea crucii lui Hristos în săptămîna Patimilor, tot așa se vorbește de ea în sărbătoarea Paștilor : «Cu crucea Ta ai stricat blestemul lemnului, cu îngroparea Ta ai omorît stăpînirea morții». Crucea continuă să ne lumineze și acum din Hristos, căci ea înseamnă blîndețe, moarte față de tot ce ne ține înlănțuiți de ceea ce ispitește trupul și dezvoltă patimile care ne fac neliberi și ne închid într-o existență a repetiției lipsită de sens, încheiată prin moartea definitivă. Datorită crucii acesteia, Hristos n-a putut fi ținut în iad, căci introducea acolo liniște, blîndețe și nevnovăție, aducea lumina din care emana puterea de leu biruitor. Blîndețea și ferma lui dăruire de sine îi fac pe cei de acolo să scape de legăturile dureroase ale păcatului lor, și să se descopere pe ei înșiși în adevăratul sens al existenței lor : «Cela ce a dat învierea neamului omenesc, ca un miel spre junghiere s-a adus. Înfricoșatu-s-au de acesta căpeteniile iadului și s-au ridicat porțile cele de durere, că a intrat împăratul slavei, zicînd celor din legături : «Ieșiți !» Și celor din întuneric : «Descoperiți-vă !» (*Miercuri seara din Săptămîna luminată*). În baza puterii Sale, Hristos intră în iad în mod paradoxal ca «jertfit și nejertfit», ca «jertfă vie», ca predat cu totul lui Dumnezeu și tocmai de aceea plin de putere dumnezeiască, ca Miel și ca Împărat. Blîndețea Lui e cu atît mai biruitoare cu cît este a Împăratului : «Mîntuitorul meu, vie și nejertfită jertfă, ca un Dumnezeu pe Tine însuși de voie aducîndu-Te Tatălui, ai înviat pe Adam împreună cu tot neamul, sculîndu-Te din mormînt» (din *Canonul din noaptea de Paști*). Sau : «Doamne, cela ce iadul ai prădat și moartea ai călcat, Mîntuitorul nostru, cela ce ai luminat lumea cu cinstită crucea Ta, miluiește-ne pe noi». Iadul nu a putut suporta prezența în el a Mielului jertfit, căci în blîndețea Lui era puterea dumnezeiască. În iubirea maximă manifestată de Hristos pe cruce e atîta viață și putere că prin ea re-aduce la viață nu numai trupul Său, ci trezește din moarte sau din paralizie și puterile sufletești ale celor din iad. Dar această putere a iubirii care a mers pînă la cruce, o actualizează Hristos continuu.

El păstrează rănilor sale în trupul Său ca o sursă permanentă a iubirii sale, ca o dovadă că Cel ce a înviat nu e altul decît Cel ce s-a răstignit pentru noi. Dacă ar fi altul, învierea Lui și cea viitoare a noastră

n-ar avea temeiuri în iubirea Lui și n-am fi pregătiți și noi pentru ea prin iubirea noastră față de El, trezită de iubirea Lui; ar fi un fapt magic, nu de desăvîrșire spirituală: «Rănila Tale, Hristoase, care de voie le-ai răbdat pentru noi, le-ai arătat ucenicilor Tăi, punîndu-le mărturie slăvitei Învierii Tale» (la *Utrenia din duminica Tomii*). Prin pipăirea rănilor s-a convins Toma că iubirea lui Hristos manifestată în răstignire a fost așa de mare, că prin ea a înviat și ne va învia și pe noi, căci o asemenea iubire nu putea fi decît iubire dumnezeiască. Numai în sensul că iubirea maximă, iubirea adevărată este iubire dumnezeiască se adeverește adagiul: «Iubirea în veci nu moare».

Iubirea nevinovată a Mielului strigă în urechile sufletelor amorțite ale celor din iad ca un răcnet de leu trecîndu-i în împărăția Sa: «Deșteptat-ai după ce ai adormit, pe cei morți din veac, împărățește ca un leu răcnind în iad».

Viața învierii este viața plinătății și deci a luminii depline și această calitate o are pentru că este o viață de participare neîmpuținată la viața lui Dumnezeu. Acesta e sensul asumării trupului și învierii lui în ipostasul lui Dumnezeu-Cuvîntul. Propriu-zis asumarea naturii noastre în Dumnezeu-Cuvîntul trebuia să ajungă la înviere.

Sărbătoarea Paștilor în Biserica Ortodoxă dă expresie acestei bucurii și lumini nemărginite, izbucnite în existența omenească odată cu țîșnirea orizontului vieții dumnezeiești în ea. Căci prin această viața creștinilor e înălțată la plenitudine și eternitate în Dumnezeu devenit om, la împărtășirea de viața nelimitată și transcendentă a lui Dumnezeu, revărsată din ipostasul Cuvîntului.

Nu există imn pascal care să nu dea expresie acestei bucurii, născută din încredințarea izbucnirii plinătății de lumină și de existență în viața noastră pămîntească: «Acesta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim într-însa», proclamă preotul înconjurînd tetrapodul, mai bine-zis Evanghelia așezată pe el ca simbol al lui Hristos și tămîindu-l după ce a început slujba învierii cu lauda adusă Sfintei Treimi, care a săvîrșit întregă această operă.

Iar primul imn pe care-l cîntă Biserica în această noapte, la slujba care începe odată cu trecerea nopții din miezul ei, este un îndemn adresat nu inșilor singulari, ci obștii credincioșilor să se deschidă luminii aduse de învierea lui Hristos, prin trecerea virtuală a întregii noastre creații de la moarte la viață și de la pămînt la cer: «Ziua învierii, să ne luminăm popoare, Paștile Domnului, Paștile! Că din moarte la viață și de pe pămînt la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi».

Lumina Învierii nu e lumina unui fulger care trece rapid de la răsărit pînă la apus descoperind pentru o clipă ce înseamnă a zace în întuneric, ci o lumină statornică, de o adîncime necuprinsă care descoperă cele de sus și cele de jos cu destinul trupurilor pe care moartea le descompune pentru o vreme: «Acum s-a umplut de lumină și cerul și pămîntul și cele de dedesubt. Deci să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos, întru care s-a întărit». S-a descoperit destinația noastră, a credincioșilor pentru viața eternă în Dumnezeu, s-a descoperit Dumnezeu ca un Dumnezeu al iubirii care vrea să se unească cu noi pentru

veci, s-a descoperit destinația trupurilor, care se descompun, spre participarea la slava noastră în Dumnezeu, s-a descoperit rostul faptelor noastre, ca mijloace și drum de desăvârșire și de pregătire a creștinilor spre viața eternă. Întru învierea lui Hristos, odată cu natura omenească s-a întărit, într-o veșnică incoruptibilitate, întreaga natură.

Viața învierii, care s-a ridicat din mormînt, mai bine-zis Iisus însuși, căci viața adevărată e totdeauna o persoană, e un izvor al incoruptibilității noastre. Viața învierii lui Iisus e ca o apă din care adăpîndu-ne întreținem viața noastră pentru veci, spre deosebire de apa care, prin lovitura de toiag a lui Moise, izvorînd din piatră, întreține numai viața trupului pentru scurt timp. Persoana în general e un izvor viu de viață pentru alte persoane. Dar persoana lui Hristos, persoană divină dar ea însăși și persoană umană nemuritoare prin fondul dumnezeirii din care se adapă, adapă în veci și pentru veci și persoanele noastre: «Veniți să bem băutura nouă, nu din piatră seacă făcută cu minuni, ci din izvorul nesticăciunii, din Hristos cel ce a izvorît din mormînt, întru care ne întărim».

A bea dintr-o persoană înseamnă a fi într-o comuniune cu ea, așa cum a bea din natură, din piatră, înseamnă a fi într-o comunicare cu natura. Iar cu natura nu poate comunica decît trupul, nu persoana ca întreg. A bea din Persoana lui Hristos înseamnă a fi în comuniune cu un izvor de putere spirituală infinită, care a făcut și trupul pe care l-a luat incoruptibil și poate învia la o stare de incoruptibilitate eternă și trupul celor ce sînt în comuniune cu Ea. Trupul înviat al lui Hristos e pnevmatizat sub forța spiritului Său îndumnezeit, prin gradul dumnezeiesc al puterii obținute de el, iar această stare de pnevmatizare îl spiritualizează în așa măsură încît nu mai e experiat ca un obiect impene-trabil, ci primit ca un conținut al subiectului Său, fluid și penetrant, capabil să se interiorizeze celorlalte subiecte, împreună cu subiectul Lui spiritual propriu-zis: «Hristos reaprinde trupul Său ca pe un sfeșnic de lumina Sa dumnezeiască», spune Sfîntul Maxim Mărturisitor¹. Trupul lui Hristos devine luminos ca și dumnezeirea lui, sau ca și subiectul dumnezeiesc și îndumnezeit al lui Hristos.

Ideea pancomuniunii universale în Hristos cel înviat o exprimă Sfîntul Atanasie astfel: «Cuvîntul, prin care și în care au fost create toate lucrurile, conduce din nou creațiunea întreagă, care părăsise mișcarea ce i-a fost dată și o recompune și o readună. Diviziunile apărute în creațiune prin separarea elementelor, care erau destinate să mențină creațiunea ca un tot și să n-o lase să se împartă, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare realizată în El exercită o forță de unificare în toată creațiunea ... Prin moartea și învierea Sa a îndepărtat separarea dintre rai și lumea apărută după cădere și ne-a deschis nouă raiul interzis, pentru că El însuși se întoarce după înviere pe pămînt și arată că raiul și pămîntul sînt una. Prin înălțarea la cer unește cerul cu pămîntul și ridică trupul nostru omenesc asumat de El și alcătuit din

1. *Ambigua*, P.G., 91, 1277.

aceeași esență ca și al nostru. Ridicându-se cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, a restabilit uniunea între lumea noastră sensibilă și inteligibilă și armonia creațiunii întregi»².

Toate au fost puse în lumina deplină a scopului lor prin înviere. Prin ea a început raiul comuniunii eterne și depline între noi creștinii și Dumnezeu și întreolaltă. De aceea toate laudă acum în mod conștient, sau fără să-și dea seama, pe Hristos : «Luminatu-s-au toate cu învierea Ta, Doamne, și raiul iarăși s-a deschis și toată zidirea lăudându-Te, cîntare Ție aducem totdeauna».

Cîntarea bisericească prezintă experiența acestui început de pancomuniune deplină, ca o pornire a credincioșilor de a se îmbrățișa, de a privi ca frați și pe dușmani și de a ierta : «Ziua Învierii, să ne luminăm cu prăznuirea și unul pe altul să ne îmbrățișăm, să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi, să iertăm toate pentru Înviere». Transparența vrituală a trupurilor, corespunzînd transparenței începătoare a sufleteilor, implică o totală intimitate și familiaritate.

În această interioritate și familiaritate reciprocă, fluidă și profundă a persoanelor, care are ca subiect central pe Hristos, acesta nu e numai izvorul apei vii a unei existențe întinerite, veșnic nevestejite în bogăția și în noutatea ei continuă și ineputabilă, ci și izvorul care luminează toată realitatea aceasta a pancomuniunii totale. În acest tot al pancomuniunii personale e o lumină solidară cu curăția, cu sfințenia, cu transparența și cu sinceritatea ei. Unde nu e curăție în relații, nu e nici comuniune deplină, nici lumina deplinei descoperiri reciproce. Hristos e lumina ce se descopere deplin, în profunzimea neajunsă a calității de cauză creatoare și susținătoare a vieții tuturor, pentru că din el izvorăște curăția iubirii atotgeneroase față de toate. Această sfințenie a comuniunii totale începătoare, care țîșnește prin învierea lui Hristos, umple pe adevărații creștini în miezul nopții în care se produce, de o ambianță de sfințenie, de limpezime, de transparență și de apropiere, a căror expresie totală e o pace mai presus de fire între toate. Cerul pătrunde cu lumina lui infinită toată firea făcînd-o proaspătă ca la început, dîndu-i strălucire de sărbătoare : «Cît este de sfințită cu adevărat și mult prăznuită și strălucită această noapte de mîntuire, mai înainte vestitoare a zilei celei purtătoare de lumină a Învierii, întru care lumina cea fără de ani din mormînt tuturor a strălucit».

Sărbătoarea e simțită ca o totală transcendere realizată de creație în Hristos cel înviat. Transcenderea pe care Biserica o numește Paști e trăită într-o negrăită bucurie, într-o bucurie de copii nevinovați și zburdalnici. Biserica exprimă această transcendere într-o înșirare de atribute care ar vrea să fie fără sfîrșit pentru că sînt cu neputință de cuprins și de exprimat, și prin care încearcă să exprime negrăita stare cu totul nouă în care ea transformă firea : «Paștile cele sfințite astăzi nouă s-au arătat, Paștile cele nouă și sfinte, Paștile cele de taină, Paștile cele preacinstite, Paștile, Hristos Mîntuitorul, Paștile cele fără prihană, Paș-

2. La F. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*. Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 194.

file cele mari, Paștile credincioșilor, Paștile care au deschis nouă ușile raiului, Paștile cele ce sfințesc pe toți credincioșii».

Am văzut că Sfântul Maxim Mărturisitorul a înțeles trupul înviat al Domnului ca un sfeșnic spiritualizat din care luminează dumnezeirea Lui în mod neîmpiedicat. Cântarea bisericească vede în trupul înviat al Domnului o oglindă a dumnezeirii Lui. Ea scoate pe lângă aceea în evidență faptul că această stare și funcțiune a trupului este cea mai înaltă treaptă la care este ridicat el. Ea este treapta eshatologică la care vor fi ridicate trupurile noastre. Trupul lui Hristos este pîrga acestei trepte eshatologice culminante a trupurilor noastre.

În Hristos culminează lumina la care se vor ridica adevărații creștini prin strădăniile continue. Tot întunericul, chiar cel culminant al iadului, a fost risipit prin Hristos lumina lumii. Dacă mai rămîne un iad, el nu mai proiectează asupra lumii nici un fel de întuneric, de lipsă de sens. Legăturile lui cu lumea au fost tăiate. Desigur e vorba de lumea văzută de cei ce cred în învierea lui Hristos.

Lumina neînserată care iradiază din trupul lui Hristos nu e o lumină impersonală, ci lumina Persoanei supreme, deci și căldura dragostei supreme a lui Dumnezeu adus aproape creștinilor credincioși și comunicată lor, întrucît această Persoană s-a făcut și rămîne în veci și om: «Închinăciune de seară aducem Ție, luminii neînserate, care la sfîrșitul veacurilor, ca într-o oglindă prin trup ai strălucit lumii și pînă la iad te-ai pogorît și întunericul cel de acolo l-ai stricat și lumina învierii neamurilor ai arătat, Dătătorule de lumină, Doamne, slavă Ție» (*Miercuri seara în Săptămîna luminată*).

Lămuriri de mare preț cu privire la trupul înviat al Domnului dau cîntările din Duminica Tomii. Acesta pipăie urmele rănilor din coasta Lui, ceea ce dovedește că trupul e menținut în veci. Dar trupul acesta e arzător ca focul și numai condescendența Domnului îl apără pe Toma să nu se ardă la atingerea lui. Focul curăției, al iubirii și al bogăției spirituale a sufletului lui Hristos, plin de Duhul Sfînt al dumnezeirii Sale, ridică la stare de foc și de lumină și trupurile noastre. Dacă lumina de pe fața lui Moise era atît de orbitoare că nu putea fi privită de evrei și de aceea Moise trebuia să umble cu fața acoperită de un zăbranic (II Cor. III, 13), dacă lumina feții lui Hristos pe muntele Tabor strălucea ca soarele și a umplut de spaimă pe cei trei ucenici (Marcu IX, 6; Luca IX, 34), cu cît mai orbitoare nu trebuie să fi fost lumina trupului înviat al lui Hristos? Dar mîna lui Toma, fiind apărută de ocrotirea dumnezeiască ca să nu se ardă, a simțit totuși în ea puterea dumnezeiască din trupul Lui: «Cine a păzit atunci mîna ucenicului nearsă, cînd s-a apropiat de coasta Domnului cea de foc? Cine i-a dat ei îndrăzneală de a putut pipăi osul cel de văpaie? Cu adevărat ceea ce a pipăit. Că de n-ar fi dat coasta putere dreptei celei de lut, cum ar fi putut pipăi ea patimile cele ce-au clătinat cele de sus și cele de jos?» (*Simbăta în Săptămîna luminată*).

Toma a crezut prin adevărarea ce i-o dădeau rănilor trupului că Hristos însuși a înviat cu trupul. Dar a crezut că a înviat Hristos, nu simplu

pentru că a pipăit un trup ca al nostru. Căci în acest caz ar fi putut socoti că Hristos n-a înviat cu adevărat, ci a revenit la viața pămîntească, sau poate n-a murit. Ci a crezut și pentru că a simțit trupul lui Hristos plin de puterea Duhului. Toma a simțit cu mîna sa firea îndoită a Mîntuitorului : «Iar el simțind cu mîna sa firea Ta îndoită, plin de frică a strigat către Tine : Domnul meu și Dumnezeuul meu, slavă Ție!» (*Vercernia din sîmbăta Săptămîinii luminate*) Toma a simțit în toată firea sa un cutremur la pipăirea coastei lui Hristos. Căci prin ea a simțit nu numai căldura omenească a coastei, ci și lucrarea dumnezeiască manifestată prin ea, cu mult mai mult decît a simțit această putere femeia care suferea de curgerea singelui : «Cu frică mîna puindu-și Toma în coasta Ta cea de viață aducătoare, Hristoase, tremurînd a simțit, Mîntuitorule, îndată îndoita lucrare a celor două firi, care întru tine sînt unite fără amestecare și cu credință a strigat zicînd : Tu ești Domnul cel preainălțat, Dumnezeuul Părinților și al nostru, slavă Ție!» (*Utrenia din Dumnica Tomii*).

Astfel Toma cunoaște pe Dumnezeu, înviat ca om, nu numai cu ochii, ci și cu pipăirea. El a adaos la mărturia și la predica apostolică un temei nou, o experiență nouă a dumnezeirii lui Hristos cel înviat : «Iscodirea ta, Tomo, vistierie ascunsă ne deschizi nouă, că teologhisind cu limba cea de Dumnezeu purtată, lăudați-L, ziceai, pe Hristos și-L preainălțați întru toți vecii» (*Ibid.*). Sau : «Bogăție scoțind din vistieria cea nefurată, din dumnezeiască coasta Ta cea împunsă cu sulița, Făcătorule de bine, de înțelepciune și de cunoștință umple lumea Geamănul» (*Ibidem*).

Trupul înviat al Domnului ține de un plan transcendent planului nostru de trăire. Dar pentru cei ale căror simțuri sînt înălțate prin energia Duhului Sfînt, datorită credinței, această transcendență nu e sesizabilă numai prin simțuri ca o realitate exterioară, ci e intrată în comunicare cu ființa lor. Căci are fluiditatea spiritualității și iradierea iubirii maxime. Acest trup e transcendent numai în sensul că e o realitate din planul Duhului și ni se cere o ridicare la starea de înduhovnicire, care e ținta noastră, pentru ca astfel nu numai să știm de El prin credință, ci să ne și unim cu el în mod simțit. Aceasta e împărtășirea mai adevărată de el în lumina viitoare neînserată, de care vorbește Liturgia ortodoxă. Aceasta e nu numai Botezul în Duhul Sfînt și în foc, ci comuniunea în foc și în lumină a tuturor cu Hristos în împărăția cerului, unde dreptii vor străluci ca soarele în lumina feții lui (Matei XIII, 43). De această comuniune s-au împărtășit Apostolii și ea le-a dat putere să umple totul de focul lui Hristos (Luca XII, 49) și să fie martori ai învierii Lui pînă la moarte.



**SFÎNTUL VASILE CEL MARE ADRESEAZĂ ELOGII
SFÎNTULUI AMBROZIE AL MILANULUI.
TRANSFERUL MOAȘTELOR SFÎNTULUI DIONISIE DIN CAPADOCIA**

Spiritul continuu treaz al Sfântului Vasile cel Mare îl determina nu numai să se informeze, ci și să participe, cu mijloacele de atunci, la acte și evenimente care îl interesau și personal, dar și pentru orizontul ecumenic al Bisericii timpului său. Varietatea și ascuțimea spirituală a tratatelor și comentariilor sale, dar mai ales bogata și sugestivă sa corespondență — una dintre cele mai originale din câte ne-au lăsat Sfinții Părinți — confirmă din plin interesul pe care marele ierarh îl purta istoriei contemporane atât a Răsăritului cât și a Apusului creștin.

Se știe că Sfântul Vasile cel Mare era preocupat intens de stingerea nefericitei schisme de la Antiohia și a turburărilor religioase din Răsărit provocate de arianism. El a elaborat o întregă corespondență cu Sfântul Atanasie cel Mare și cu Bisericile Apusului rugându-i să acorde o mână de ajutor Răsăritului¹. Acest ajutor n-a venit și marele ierarh a murit nemîngîiat († 379).

În același cadru general de relații cu Apusul, se înscrie și *Scrisoarea 197*, pe care Sfântul Vasile o trimite Sfântului Ambrozie, probabil în cursul anului 375, la puțin timp după alegerea și întronizarea fostului «Consular» al Liguriei și Emiliei, ca episcop al Milanului, la 7 decembrie 374. E o scrisoare cu două părți: prima în care Sfântul Vasile felicită și elogiază pe Sfântul Ambrozie cu prilejul alegerii și întronizării acestuia ca arhipăstor al Milanului, făcându-i și câteva prețioase recomandări. Textul acestei prime părți a scrisorii e considerat de toți criticii ca indiscutabil autentic; în partea a doua a scrisorii, Sfântul Vasile relatează destinatarului amănunte asupra pregătirii aducerii moaștelor Sfântului Dionisie din Capadocia înspre patria lui, mai exact asupra încredințării acestor moaște de către capadocieni unei delegații trimisă special de Sfântul Ambrozie. Cîteva amănunte din această a doua parte a scrisorii au determinat pe unii cercetători să se îndoiască de autenticitatea ei. Cercetările noastre ne-au dus însă la concluzia că, în pofida unor situații deosebite și a unor adaosuri la finalul textului, această parte a scrisorii² este, în substanță, autentică, suferind doar o remaniere, sau o amplificare verbală la sfîrșit.

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistolele 66, 68, 70, 90, 91, 92, 120, 120, 214, 215, 216, 239, 243, 258, 266 P.G.*, XXXII. În textul studiului vom folosi totdeauna termenul de *scrisoare*, mai familiar și mai frecvent decît termenul de *epistolă*; în aparatul critic preferăm termenul de *epistolă* utilizat de izvoare.

2. P. G., XXXII, 712 ABCD-713 A.

Iată cuprinsul Scrisorii 197 în întregime, după care vom scoate în evidență câteva elemente de fond și vom examina, pe scurt, problema autenticității textului din partea a doua a acestei scrisori.

Scrisoarea 197 către Ambrozie, episcopul Milanului. — 1. Totdeauna mari și multe sînt darurile Stăpînului nostru și nu trebuie măsurată mărimea lor, nici numărată mulțimea lor. Unul dintre cele mai mari daruri pentru cei ce primesc cu simțire frumoasă harurile Sale este și acesta de față, anume că, deși sîntem separați printr-o foarte mare distanță de loc, El ne-a dat, totuși, puțința să intrăm în contact prin scrisoare. Stăpînul ne-a hărăzit un indoit chip de a ne cunoaște: unul prin întîlnire personală, iar celălalt prin convorbire epistolară; pentru că te-am cunoscut din cele ce ai spus; însă te-am cunoscut nu întipăriindu-mi în memorie trăsăturile tale trupești, ci percepînd din varietatea cuvintelor frumusețea omului interior, întrucît fiecare din noi vorbește din prisosul inimii (Matei XII, 34). Am mărit pe Dumnezeu nostru, care în fiecare generație alege pe cei plăcuți Lui, El, care, mai înainte a ridicat de la turmele de oi conducători pentru poporul său și care pe Amos din păstor de capre l-a făcut profet prin puterea Sfîntului Duh; iar acum a atras la grija pentru turma lui Hristos pe un bărbat din cetatea împărătească, încredințat cu conducerea unui întreg popor, pe un bărbat cu minte înaltă, de neam strălucit, cu viață ilustră, cu putere în cuvînt, vestit pentru toți prin faptele vieții sale. Renunțînd la toate avantajele vieții și socotindu-le pagubă, ca să cîștige pe Hristos, acest bărbat a primit cirna mării corăbii vestite prin credința în Dumnezeu, a Bisericii lui Hristos. O, omule al lui Dumnezeu, pentru că nu de la oameni ai primit sau ai învățat Evanghelia lui Hristos, ci însuși Domnul te-a adus dintre judecătorii pămîntului și te-a așezat pe scaunul Apostolilor, luptă-te lupta cea bună, vindecă neputințele poporului, dacă pe cineva l-a atins cumva boala nebuniei ariene, innoiește vechile căi ale Părinților și silește-te să construiești mai departe, prin continuitatea legăturilor noastre, temelii dragostei, pe care ai pus-o față de mine. Vom putea astfel să fim vecini în Duh unul cu altul, deși prin rezidența noastră pămîntească sîntem foarte departe unul de altul³.

2. Atenția și rîvna ta față de prea fericitul⁴ episcop Dionisie mărturisesc în-treaga ta dragoste față de Domnul, cinstire față de înaintași și ardoare față de credință. Atitudinea binevoitoare față de împreună-slujitori se referă la Stăpînul căruia i-au slujit⁵. Cel ce cinsteste pe cei ce au luptat pentru credință manifestă același zel în credință, încît una și aceeași acțiune dă mărturie de multă virtute.

Facem cunoscut dragostei tale în Hristos că prea rîvnitorii frați aleși de evlavia ta spre slujba lucrului celui bun mai întîi au adus laudă întregului cler prin ținuta lor frumoasă. Prin modestia lor, ei arătau un echilibru comun tuturor⁶. Apoi, procedînd cu toată rîvna și cu tot tactul, ei au înfruntat o iarnă inaccesibilă⁷ și,

3. *Epistola 197*, 1, P.G., XXXII, 709 ABC, 712 A. Aci se termină scrisoarea irenică de elogi și îndemnuri adresate Sfîntului Ambrozie, în care este vorba de un prim contact între cei doi episcopi, fără să anticipe prin nimic partea a doua, care se găsește într-un singur manuscris.

4. Sfîntul Ambrozie dă același calificativ de «fericit» Sfîntului Dionisie: «beatus Dionysius» (*Epistola 63*, 70, PL XVI, 1260 B).

5. Frumoasă teologie a sfîntelor moaște specific vasiliană prin adîncimea și echilibrul ei și care a devenit clasică, în Ortodoxie.

6. Ținuta exemplară a clerului era unul din principiile scumpe pastorației Sfîntului Vasile.

7. Iernile grele din Capadocia, de care Sfîntul Vasile vorbește și în alte părți: *Epistola 77*; *Epistola 121*, P. G., XXXII, 452 C, 540 C.

prin stăruinți îndelungate, au convins pe credincioșii custozi ai fericitului trup (al lui Dionisie) să le cedeze lor garda ocrotitoare a propriei lor vieți. Și află că nici stăpînirea, nici autoritățile omenești n-ar fi putut face violență acelor oameni, dacă lăria de voință a acestor frați nu i-ar fi înduplecat să cedeze. A contribuit foarte mult la realizarea acestei dorințe și prezența prea iubitului și prea evlaviosului nostru fiu, Therasie copresbiterul⁸, care, luîndu-și asupra, din proprie inițiativă, osteneala drumului, a potolit pornirea grozavă a credincioșilor din acel loc, înduplecînd pe opozanți prin cuvînt. Apoi, în fața preoților, a diaconilor și a multor altora, care se tem de Domnul, el a ridicat, cu evlavia cuvenită, moaștele⁹ și le-a încredințat spre păstrare fraților. Primiți aceste moaște cu tot atîta bucurie cu cîtă mîhnire vi le-au trimis custozii lor (de aici).

Nimeni să nu ezite. Nimeni să nu se îndoiască. Acesta este nebiruitul atlet. Domnul cunoaște aceste oase care au dus lupta împreună cu fericitul suflet. Pe aceste oase împreună cu sufletul le va încununa Domnul în ziua dreptei Sale răsplătiri, după cuvîntul scris că trebuie ca noi să stăm în fața tribunalului lui Hristos, spre a lua fiecare după cele ce a făcut cu trupul (II Cor. V, 10). Un singur scriu a fost care a primit acel venerabil trup. Nimeni n-a fost înmormîntat în apropierea lui. Mormîntul lui avea o inscripție. Se bucura de cinstirea de martir. Creștinii care i-au dat ospitalitate și l-au așezat în mormînt cu propriile lor mîini, după ce el a murit, tot ei l-au ridicat acum. Ei au plîns ca orfani de tatăl și ocrotitorul lor. Dar vi l-au trimis socotînd bucuria voastră mai de cinste decît propria lor consolare. Cei ce au transmis moaștele au fost evlavioși, iar cei ce le-au primit au fost scrupuloși. Nicăieri nu e minciună, nicăieri nu e violență. Dăm mărturie noi. Să nu admiteți nici o calomnie împotriva acestui adevăr¹⁰.

Geneza scrisorii. Elemente ecumenice.

1. Iată o Scrisoare irenică, cum zicem noi azi, adresată de cel mai mare ierarh al Bisericii din Capadocia către unul din cei mai mari ierarhi ai Bisericii din Italia în secolul IV: Sfîntul Vasile al Cezareei Capadociei către Sfîntul Ambrozie al Milanului. E o scrisoare de un rar nivel spiritual, care se impune de la primele cuvinte prin delicatețea simțirii, ascuțimea gîndirii și frumoasa viziune ecumenică. Este o scrisoare — punte de aur între Răsăritul și Apusul creștin din epoca primară.

Scrisoarea 197 este un răspuns al Sfîntului Vasile la Scrisoarea pe care Sfîntul Ambrozie i-a trimis-o prin delegația milaneză, cum reiese din unele formule ale Sfîntului Vasile ca: «Dumnezeu ne-a hărăzit să ne cunoaștem prin convorbire epistolară», «te-am cunoscut prin cele ce ai spus (în scris)», «fiecare din noi vorbește din prisosul inimii»¹¹. Sfîntul Vasile declară limpede că el n-a cunoscut personal pe Sfîntul Ambrozie, «nu avea în memorie figura, trăsăturile fizice» ale corespondentului său¹², dar relevă, încă o dată, temelia dragostei față de adresant, pe care Sfîntul Ambrozie a pus-o, iar Sfîntul Vasile dorește să o ducă mai departe «prin continuitatea legăturilor în scris»¹³.

8. Calificativul de «copresbiterul» e folosit de Sfîntul Vasile și pentru preotul Sanctissimus: *Epistola 120*, P.G., XXXII, 540 A.

9. Mai sus, autorul vorbea de «fericitul trup», acum, în faza următoare a operației scoaterii lui din mormînt, acest «fericit trup» e denumit «moaște». Revelăm grija cu care autorul adaptează terminologia la momentele distincte ale acțiunii.

10. *Epistola 197*, 2, P.G., XXXII, 712 ABCD-713 A.

11. *Ibidem*, 1, 709, B.

12. *Ibidem*, 1, 709 B.

13. *Ibidem*, 1, 712 A.

De ce a scris Sfântul Ambrozie Sfântului Vasile cel Mare? Numai ca să-l încunoștiințeze că el a ajuns episcop al Milanului? Nu mai cunoaștem un alt caz, în care, în aceeași epocă, un episcop apusean să aducă la cunoștința unui răsăritean, un asemenea eveniment. Avea scrisoarea ambroziană și scopul obținerii moaștelor Sfântului Dionisie, care urmau să fie transferate la Milan, cum reiese din partea a doua, a textului scrisorii Sfântului Vasile? Deși partea a doua, mai puțin ultimele rânduri, ediția Migne, face corp comun cu partea întâi alit sub raportul fondului spiritual cit și sub acela al formei, credem că această parte a constituit o scrisoare separată scrisă de Sfântul Vasile poate mai târziu, dar nu cu mult prea târziu, cu prilejul transferului moaștelor Sfântului Dionisie. Vom vedea ceva mai departe considerentele care impun această concluzie. Sfântul Ambrozie era un om tânăr¹⁴, energetic și practic, care, prin multiplele lui relații cu lumea civilă, militară și bisericească a vremii, auzise desigur despre Sfântul Vasile, evlaviosul, învățatul și agerul arhiepiscop al Cezareei Capadociei, a cărui faimă trecuse de hotarele acestei provincii. La începutul episcopatului său, simțind marea răspundere care îi revenea ca om de spiritualitate, de gândire teologică și de conducere bisericească, domenii pentru care el nu se pregătise, Sfântul Ambrozie își dădea seama că pentru instruirea sa biblică și teologică, la nivelul secolului IV, el trebuia să ancoreze în operele unor autori ca Filon, Origen, Sfântul Atanasie, Sfântul Chiril al Ierusalimului și mai ales Sfântul Vasile, a cărui știință, concepție bisericească și activitate practică le acopereau aproape total pe ale celorlalți. Deși episcop de numai 4—5 ani, Sfântul Vasile devenise deja o mare autoritate și personalitate a lumii creștine. În momentul când va scrie cosmologia sa teologică, Sfântul Ambrozie își va aduce aminte de opera deja devenită clasică a învățatului capadocian, cele *Nouă omilii la Hexaemeron*, pe care le va lua ca model și izvor de inspirație¹⁵.

Dar Sfântul Ambrozie mai știa că Sfântul Vasile intrase, în anii precedenți, în corespondență cu Bisericile din Apus, mai ales cu cele din Italia și Galia, rugându-le să ajute Bisericile Răsăritului în lupta lor contra arianismului, a schismei din Antiohia și a haosului general care amenința să le înghită¹⁶. Într-una din scrisorile sale, trimisă în 372, deci cu circa 3 ani înaintea scrisorii către Sfântul Ambrozie, Sfântul Vasile cerea Apusului creștin ca acesta să nu se separe de creștinii din Răsărit din cauza distanței dintre țările respective, ci, pentru că ei toți, și răsăritenii și apusenii, sînt uniți prin comuniunea în Sfântul Duh, apusenii să admită și pe răsăritenii în armonia unui singur trup¹⁷. Este, în aceste cuvinte, aceeași dorință pe care Sfântul Vasile o va repeta către Sfântul Ambrozie în acești termeni: «Vom putea astfel fi vecini în duh unul cu altul, deși prin rezidența noastră pămîntească sîntem foarte departe unul de altul»¹⁸. Era marea problemă a vieții Bisericilor creștine în jurul anului 375, problemă care mistuia inima și mintea celor doi ierarhi.

Este regretabil că scrisoarea Sfântului Ambrozie către Sfântul Vasile s-a pierdut și nu putem să cîntărim cu precizie reacțiile episcopului de la Milan la scrisorile vasiliene către apuseni pînă în 375, căci, deși el nu le menționează și nici vreo aluzie la ele nu face în opera sa, e cu neputință totuși ca Sfântul Ambrozie să nu

14. Născut probabil în 339—340, Sfântul Ambrozie era cu circa 10 ani mai tânăr decît Sfântul Vasile (329—330).

15. Dependența *Hexaemeronului* ambrozian față de cel vasilian poate fi urmărită ușor mai ales în ediția lui C. Schenkl, CSEL, vol. 32, pars I, 1897, p. 3—261, în aparatul critic.

16. Paul Allard, *Saint Basile* — «Les saints», VII-e ed. V. Lecoffre, Paris, 1929, p. 129—145.

17. *Epistola XC*, 1, P.G., XXXII, 473 B; Saint Basile, *Lettres*, tome I, texte établi et traduit par Yves Courtonne (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 195.

18. *Epistola 197*, 1, 712 A.

fi cunoscut măcar una sau două din aceste scrisori, sau să nu fi auzit vorbindu-se despre ele în Italia. «Frumusețea omului interior» și «temelia dragostei» pe care Sfântul Vasile le descoperă în scrisoarea pierdută a Sfântului Ambrozie, se referă, probabil, și la frumusețea acordului perfect dintre concepția vasiliană din scrisorile anterioare și reacțiile Sfântului Ambrozie la această concepție. Vor fi fost, desigur, reacții de acord, de spirit de vecinătate și unitate în duh, de dragoste față de un ierarh răsăritean, care vedea clar primejdia gravă a neînțelegerii și izolării dintre Biserici și încerca din răpuzeri să reinnoade firul unității. Sfântul Ambrozie este, poate, singurul ierarh al Apusului din acea vreme care a înțeles bine gândul și apelul dramatic al Sfântului Vasile, iar scrisoarea, din nefericire pierdută, a episcopului milanez este, poate, printre puținele răspunsuri pe care Apusul creștin le-a dat scrisorilor sale.

2. S-ar putea spune că Scrisoarea 197 a Sfântului Vasile este o piesă model de osteneală și frumusețe ecumenică. Mai întâi, Sfântul Ambrozie este, peste meritele reale ale vieții sale civile și publice, pildă de frumusețe spirituală. În cuvintele scrisorii ambroziane, Sfântul Vasile a descoperit «frumusețea omului interior», a omului duhovnicesc, pisc al generației sale, pe care Dumnezeu l-a ales, așa cum a ales pe David și Amos în generațiile acestora¹⁹. I s-a încredințat cirna marii și vestitei corăbii a lui Hristos, care este Biserica Milanului, fiind ales de Domnul însuși dintre judecătorii pământului și pus pe scaunul Apostolilor, aluzie, probabil, la strigătul unui copil: «Ambrozie să fie episcop!», considerat indicație de sus, în timp ce el intra, ca autoritate de stat, în Biserica unde se discuta alegerea noului episcop al locului. Sfântul Vasile prețuiește pe Sfântul Ambrozie și pentru rivna și dragostea pe care acesta le arată Sfântului Dionisie mărturisitor al credinței, ale cărui moaște ține neapărat să le aducă la Milan, act care, în fond, este o manifestare de dragoste față de Dumnezeu²⁰. Transferul de moaște era, atunci, o forță și o făclie ecumenică de mare autoritate, iar Sfântul Vasile știa să folosească asemenea prilej. Ierarhul capadocian relevă apoi, cu bucurie, modestia și frumusețea purtării, echilibrul delegațiilor Sfântului Ambrozie și care au provocat elogiile pentru întregul cler²¹. Aceleași aprecieri le face Sfântul Vasile la adresa credincioșilor capadocieni custozi ai mormântului Sfântului Dionisie și care au opus rezistență la ridicarea moaștelor, dar, după ce au cedat, au plîns, socotindu-se orfani ca de un tată și de un ocrotitor²². Sfântul Vasile elogiază, în fine, în 9 rânduri și jumătate, pe «iubitul și evlaviosul său fiu, copresbiterul Therasie», care din proprie inițiativă și-a luat osteneala drumului pe o iarnă inabordabilă și ajungând la mormântul Sfântului Dionisie a reușit să convingă pe custozii capadocieni ai acestui mormint să cedeze moaștele delegației trimisă de Sfântul Ambrozie. Acțiunea de «colaborare» (συνήργησε) a lui Therasie a fost decisivă²³. Aci termenul de «colaborare» urmărea, poate, să sugereze și să stimuleze o cooperare ce nu exista încă între Apusul și Răsăritul creștin.

Caracterul și frumusețea profund evanghelică a acestor atitudini și acțiuni denotă o largă viziune ecumenică în eforturile Sfântului Vasile de a apropia Bisericile.

Dar, fire practică, arhiepiscopul Cezareei Capadociei face în finalul scrisorii o seamă de recomandări misionare Sfântului Ambrozie, recomandări de actualitate și de perspectivă, introduse printr-un preliminar aproape profetic: «O, omule al lui Dumnezeu, pentru că nu de la oameni ai primit sau ai învățat Evanghelia lui

19. *Ibidem*, 1, 709 B.20. *Ibidem*, 2, 712 A.21. *Ibidem* 2, 712 B.22. *Ibidem*, 2, 712 C, 713 A.23. *Ibidem* 2, 712 C.

Hristos, ci însuși Domnul te-a adus dintre judecătorii pământului și te-a așezat pe scaunul Apostolilor»,

— «Luptă-te lupta cea bună»²⁴, îndemn general, luat din cuvintele și viața Sfântului Apostol Pavel (II Tim. IV, 7) și care exprima idealul și practica de fiecare zi a Sfântului Vasile însuși. Secolul IV era un secol de luptă, iar fiii lui cei mai buni erau loji luptători, în frunte cu episcopii. Sfântul Ambrozie era la începutul episcopatului său și, deși el însuși activ prin temperament, avea nevoie de acest îndemn apostolic.

— «Vindecă slăbiciunile poporului, dacă pe cineva l-a atins cumva boala nebulniei «ariene»²⁵. Marea calamitate care sfîșia unitatea și viața Bisericii Răsăritene, în vremea Sfântului Vasile, o constituiau diversele curente ariene extrem de agresive și debandada disperată pe care ele o provocaseră în numeroase Biserici Orientale. În Apus, situația era mai bună, chiar la Milan, unde Sfântul Ambrozie urma arianului Auxențiu, dar, în pofida asigurării date de episcopul milanez împăraților Grațian, Valentinian și Teodosie, că în Apus nu mai exista arianism²⁶, noi știm, totuși, din tratatele dogmatice ambroziene scrise după anul 375 că erezia era încă activă în unele părți ale Apusului și deci amenințarea continua să persiste. Sfântul Vasile avea deci dreptate să pună în gardă pe noul episcop italian, căruia îi recomanda să trateze energic «nebulnia ariană».

— «Reînnoiește căile Sfinților Părinți»²⁷. Era, aci, un refren, mai ales în perioadele de criză și de deviere de la credință, dar era și un medicament împotriva veninului eretic. Arienii și alți eretici ai vremii călcau în picioare hotărârile și norma de credință stabilite de Sfinții Părinți în sinoade, în opere de mare autoritate, ori adevărurile biblice transmise prin ei de tradiția apostolică. Se știe cu cită ardoare și talent oameni ca Sfântul Irineu, Tertulian, Origen, dar mai ales Sfântul Atanasie cel Mare apăraseră această tradiție, de care ereticii se loveau ca de o stîncă și pe care Biserica o prețuia și o susținea, pentru că ea era fundamentul ei real cu Hristos în capul unghiului. Raționalismul arian, de geneză filosofică eclectică, atacase tradiția patristică. E adevărat că această tradiție intrase deja ea însăși într-un proces de îmbogățire speculativă prin împletirea unor elemente filosofice cu date ale Revelației, cum o dovedeau Părinții capadocieni înșiși, dar aceștia și alți contemporani ai lor elaborau o teologie a credinței și a vieții în Hristos, adică o doctrină — viață în care divinul pulsa puternic și conducea pe credincioșii ortodocși. Sfântul Vasile relevă uriașul haos doctrinar provocat de eunomieni și alte specii ariene: «Dogmele Sfinților Părinți au fost disprețuite, nu s-a mai ținut seama de tradițiile apostolice; de aci înainte, oamenii vorbesc de meșteșuguri doctrinare, de potriviri de cuvinte, nu despre Dumnezeu»²⁸. Teologia a dispărut, fiind înlocuită cu meșteșugul de vorbe. În ochii Sfântului Vasile, numai Sfinții Părinți făceau teologie. Sfântul Ambrozie a înregistrat această constatare și s-a ostenit ca în scrierile sale să facă teologie, nu tehnică verbală. În paginile sale doctrinare, el se referă frecvent la Sfinții Părinți.

—«Silește-te să construiești mai departe prin frecvența corespondenței temelii dragostei pe care ai pus-o față de mine. Vom putea fi astfel vecini în duh ... deși prin rezidența noastră pămîntească sintem foarte departe unul de altul»²⁹. Dragostea

24. *Ibidem* 1, 712 A.

25. *Ibidem*, loc. cit.

26. Sfântul Ambrozie, *Epistola* 12, 3, PL. XVI, 980 B; 14, 3, 994 B.

27. *Epistola* 197, 1, 712 A.

28. *Epistola* 90, 2, P.G., XXXII, 473 B: «τεχνολογοῦσιν λοιπόν, οὐ θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι»

29. *Epistola* 197, 1, 712 A.

era și este marea forță a creștinismului și a Bisericii. Ea a menținut și menține Biserica: dragostea între credincioși și mai ales dragostea între episcopi, «columnele și temelii Bisericilor»³⁰. Puțini erau episcopii secolului IV care făceau o experiență așa de dureroasă a lipsei de dragoste din partea fraților săi episcopi, ca Sfântul Vasile. «Grozavă e la noi foamea de dragoste, frate preacinstite», scria el episcopului Valerian al Iliricului³¹. El cere aceluiași episcop ca Biserica din Apus să-și reînnoiască dragostea față de Răsărit și ca, în schimbul bunurilor spirituale pe care acest Răsărit le-a dat Apusului, acest Apus să-i ofere, la timp, recompensa³². Această scrisoare, trimisă în 372, ținea același limbaj de însetare de dragoste frățască pe care o cerea Sfântului Ambrozie în 375. Partea sănătoasă a Răsăritului era destul de obosită de asalturile diavolului și avea nevoie de rugăciunile și dragostea frățască a Apusului, precizează arhiepiscopul Cezareei Capadociei³³. Nu știm în ce măsură Sfântul Ambrozie a răspuns ulterior la această solicitare, dar, în 382, el semnala împăratului Teodosie că situația comuniunii dintre Răsăritul și Apusul creștin era precară³⁴.

Aducerea moaștelor Sfântului Dionisie. Problema autenticității părții a doua a Scrisorii 197. — 1. Aducerea moaștelor Sfântului Dionisie al Milanului a fost relatată în două tradiții: una milaneză, având parțial la bază o inscripție latină votivă (CIL, V, 2, nr. 6183), pusă, în anul 475, de o credincioasă, Eusebia, pe mormântul și în cinstea episcopului Aurelius, îngropat la un loc cu Sfântul Dionisie la Milan, dar la un an după acesta. Sfântul Dionisie, penultimul episcop al Milanului, înaintea Sfântului Ambrozie, exilat de împăratul Constanțiu, în anul 355, după sinodul de la Milan, împreună cu Eusebiu de Vercelli și alții, a ajuns în Armenia, unde s-a împrietenit cu Aurelius, episcopul orașului Ridițio. Prietenia lor a ajuns la concluzia că ei nu trebuiau să se despartă nici chiar în mormint. Sfântul Dionisie murind primul și dorind, înainte de moarte, să fie înmormintat la Milan, Aurelius l-a însoțit pe ultimul drum. După înmormintare, Sfântul Ambrozie a oprit pe Aurelius să plece la dioceza sa și l-a reținut lângă el, dar, la un an, a murit și Aurelius și a fost înmormintat alături de Sfântul Dionisie³⁵.

Este aci o legendă, un întreg roman, cum s-a spus, construit pe cele două versuri din inscripție: «Ambo (Aurelius et Dionysius) pari lucis clausurunt tempore metam» și «Membraque Dionysio iunxit amica papae»³⁶. S-a proiectat, înapoi, înfățișarea dintre ei, în Armenia, într-o localitate, al cărei nume variază: Arreicium, Arretium și Redicia și care a putut da impresia că are ceva elemente din Ararathia sau Ariarathia, scaun episcopal semnalat în epoca sinodului de la Calcedon. Conjectura aceasta a lui Papebroch a fost adoptată de Lequien (*Oriens Christianus* t. I, p. 452) și alții. S-a făcut, astfel, din Aurelius un episcop armean.

Dar, date mai noi înlătură această construcție. O inscripție nouă (CIL III, 2774) vorbește de un «municipium Ridițiarum» — modern Rider, în Dalmația, unde, zice H. Delehay, a putut fi «civitas Ridiționis» a lui Aurelius³⁷. Ipoteza aceasta ni se pare mult mai apropiată de adevăr, căci Iliricul a fost totdeauna în strânsă

30. *Epistola* 214. 4. 789 BC.31. *Epistola* 91, 476 B.32. *Ibidem*, 476 C.33. *Ibidem*.34. *Epistola* 14, 1, 2, 3, PL., XVI, 994 ABC.35. *Acta Sanctorum*, Noiembrie, tom IV, 1925, p. 134—137.36. Le P. H. Delehay, *Note sur une inscription chrétienne de Milan*, în *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5-e série, tome XV, 1929, nr. 7—8, Bruxelles, 1929, p. 314—315.37. *Ibidem*, p. 317—318.

legătură politică și bisericească cu Italia și e mult mai verosimil ca Sfântul Aurelius cu episcopia lui să fi aparținut Dalmației și nu Armeniei. Inscricția pentru Sfântul Aurelius la Milan nu avea, în fapt, nici o legătură cu Sfântul Dionisie. Ea era un act de pietate particulară în care Eusebia vedea sfințenia episcopului Aurelius coincidând cu aceea a episcopului Dionisie, lingă care era îngropat³⁸. Legenda se formase înaintea punerii inscripției votive, căci Aurelius împlinise deja dorința cre-dincioasei sale.

Pentru noi, tradiția milaneză are meritul de a prezenta pe Sfântul Dionisie în-mormântat la Milan, după o viață de evlavie în propria lui biserică, unde, în tovă-rășia lui Eusebiu de Vercelli și a altora, a discutat cu arienii, apoi, fiindcă s-a opus intenției sinodului de a condamna pe Sfântul Atanasie a fost trimis în exil, în-soțind pe Eusebiu. În exil, el era iubit de localnici și vindeca bolnavi. Împăratul Iulian a poruncit ca el să-și reia scaunul cu cinste dar, după cuvîntul Sfîntului Am-brozie înregistrat în Acta Sanctorum, Sfîntul Dionisie a dorit să-și sfrîșească viața în exil³⁹. Martirologiul roman oficial reproduce versiunea sau tradiția milaneză, dar adaugă că, la slujirea dragostei din partea episcopului Aurelius, «pare» a fi parti-cipat și Sfîntul Vasile cel Mare⁴⁰. Este aci o încercare nereușită de a contamina tra-diția milaneză cu tradiția capadociană. Nereușită în sensul că tradiția capadociană, care, în fond, stă la baza celei milaneze — mai puțin persoana lui Aurelius —, e considerată ca o anexă, nu ca izvorul însuși al relatării.

Tradiția capadociană transmisă prin partea a doua a Scrisorii 197 a Sfîntului Vasile și, probabil, prin delegația trimisă de Sfîntul Ambrozie în Capadocia, are unele puncte comune cu tradiția milaneză: 1. vecinătatea Capadociei cu Armenia a dat impuls făuritorilor tradiției milaneze să încline balanța spre Armenia, ca loc de exil și de moarte al Sfîntului Dionisie, pentru că Armenia cu Araratul ei era mai biblică decît Capadocia; 2. Sfîntul Dionisie a fost persecutat de arienii și trimis în exil unde a murit; 3. Sfîntul Vasile precizează că atenția și rîvna Sfîntului Am-brozie față de episcopul Dionisie atestă cinstirea față de înaintași și dragoste față de Domnul; cel ce cinstește pe cei ce au luptat pentru credință manifestă același zel în credință⁴¹. Sint aprecieri pe care Sfîntul Ambrozie le va confirma și dezvolta, cițiva ani mai tîrziu, în două scrisori, în care el proclamă că va păstra cu sfințenie moștenirea fericitului Dionisie, «care a murit în exil pentru cauza credinței»⁴² și care, împreună cu Eusebiu de Vercelli, a colîndat diverse regiuni din Orient. Lucrul acesta îl aflăm din relatările pe care Sfîntul Ambrozie le face asupra lui Eusebiu de Vercelli, care «pentru credință a ales suferințele exilului și și-a atașat pe Dionisie, de sfință amințire, care a renunțat la prietenia împăratului pentru un exil voluntar. Astfel, memorabili bărbați ... după ce au fost răpiți din Biserica Mare, au triumfat asupra Imperiului, pentru că printr-o smerenie pămîntească ei cumpărau putere pen-tru duh ... pentru că au supus cruzimea unui suflet de fiară. Cel care-i ruga să-și schimbe părerea s-a declarat invins, iar ei socoteau condeii lor mai tare ca săbiile de fier ... Nu au dorit mormînt în patria lor ... Au rîdăcit în toată lumea ... Oriunde erau trimiși era socotit (de ei) loc de desfătare ... Îmbogățeau pe alții, ei care nu

38. *Ibidem*, p. 319.39. *Acta Sanctorum*, Mai, tom. VI, 1866, p. 45—48.40. *Das römische Martyrologium — Das heilige Gedenkbuch der Katholischen Kirche, Neu übersetzt von Mönchen der Erzabtei Beuron*, Verlag F. Pustet, Regensburg, 1935, la 25 mai.41. *Epistola 197*, 2, 712 A.42. *Epistola 21*, 18, PL., XVI, 1055 B: «Absit ut tradam haereditatem patrum, hoc est haereditatem Dionysii, qui in exsilio in causa fidei defunctus est».

aveau nici un ban de cheltuit, dar erau foarte bogați în har. *Erau ispitiiți*, dar nu uciși ... *Au căpătat* puteri din slabi ce erau (Evrei XI, 34). *Nu așteptau* momelile desfătărilor ... Nu-i ardea *vara toridă* pe ei pe care îi răcorea nădejdea harului veșnic, nu-i zdrobea *irigul zonei înghețate* pe ei pe care evlavia îi întinerea grație suflării ei calde. *Nu se temeau* de lanțurile oamenilor, pe care Iisus le dezlegase. *Nu doreau* să fie scăpați de moarte ei care credeau că vor fi înviați de Hristos»⁴³. Să fie aceste verbe la plural numai expresia unui simplu entuziasm evlavios? Lucrul nu este exclus în întregime. Totuși, acest limbaj încărcat de retorism pios și de etos literar cuprinde unii termeni ce pot avea o valoare istorică. Mai întâi, tot episodul cu circa 16 verbe la plural pare a se referi nu numai la Eusebiu de Vercelli, sau la acesta împreună cu Dionisie numai pentru perioada de la început, cum pretinde A. Cavallin⁴⁴ că ar sugera expresia «conjuncto sibi sanctae memoriae Dionysio»⁴⁵, ci, probabil, la cea mai mare parte a timpului exilului, până în momentul când, în urma rechemării din exil a episcopilor creștini de către Iulian Apostatul, în 361, Eusebiu s-a întors la episcopia sa⁴⁶, dar Sfântul Dionisie a renunțat, vom vedea imediat de ce. Chiar dacă ultimul loc de exil al lui Eusebiu de Vercelli a fost Egiptul, de unde el s-a întors în patrie, e posibil ca Dionisie să-l fi însoțit până aci venind din Capadocia, unde ei au fost împreună în faza a doua a exilului și unde, probabil, Dionisie s-a întors, îndemnat, poate, și de calda ospitalitate a capadocienilor. Este o supoziție bazată pe faptul că Sfântul Ambrozie vorbește de tot ce au făcut ei, sau li s-a întâmplat în timpul exilului, în circa 16 verbe toate la plural: «Ei au fost răpiți», «au triumfat», «soco-teau», «au rățâcit», «erau ispitiiți», «nu așteptau», etc. Acest plural permanent nu este tot timpul o figură de stil, un plural de maiestate pioasă, ci exprimă, uneori, și existența și acțiunea a două sau mai multe persoane reale, pe care un om evlavios dar realist ca Sfântul Ambrozie nu și-ar fi putut îngădui să le prezinte ca fiind două, dacă ele n-ar fi fost realmente două; și aceasta într-o scrisoare către Biserica din Vercelli, care cunoștea bine situația lui Eusebiu și a anurajului său în exil. În al doilea rând, în pofida elogiului ditirambic la adresa celor doi episcopi, Sfântul Ambrozie spune lucruri precise când afirmă, de pildă, că cei doi, Eusebiu și Dionisie «au fost răpiți din Biserica cea Mare», «au triumfat prin credință asupra puterii imperiale», nu «și-au schimbat» convingerea la stăruințele împăratului, «au rățâcit în toată lumea», expresie retorică pentru cele trei regiuni în care și-au petrecut exilul, unde «vara toridă nu-i ardea», probabil aluzie la Egipt și Palestina și unde «frigul zonei înghețate nu-i zdrobea», probabil aluzie la iernile grele din Capadocia, despre care vorbește și Sfântul Vasile în scrisoarea sa⁴⁷. Acestea sînt fapte reale, de acord, în linii mari, cu relatarea părții a doua din scrisoarea 197. Sfântul Ambrozie confirmă pe Sfântul Vasile, în general, iar uneori și în amănunte.

Dacă însă despre Sfântul Dionisie tradiția dă mai puține precizări decît despre Eusebiu de Vercelli, este pentru că primul era un episcop plin de credință, dar nu prea învățat, despre care Maxim de Torino zice că era simplu, situație de care arienii au profitat punîndu-l să semneze un cheirograf, pe cînd Eusebiu era și credincios și foarte învățat, autor de lucrări și traduceri din limba greacă în limba latină⁴⁸.

43. *Epistola 63, 68—69, PL. XVI, 1259 BC—1260 AB.*

44. Anders Cavallin, *Die Legendenbildung um den Malländerbischof Dionysius*, în *Eranos, Acta Philologica Suecana a Vilelmo Landström condita*, vol. 43, fascic. 1—4, 1945, p. 140.

45. *Epistola 63, 68, PL., XVI, 1259 B.*

46. O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III-e Band, zweite Auflage, 1923, p. 407.

47. *Epistola 197, 2, 712 B.*

48. Eusebiu, *De viris illustribus* 96, PL. XXIII, 735 B; *Epistola 61, 2, PL. XXII, 603; 112, 20, PL. XXII, 929; Maxim de Torino, Appendix Secunda Classis, Sermo 20, PL. LVII, 887 C—*

Aprecierea Sfintului Ambrozie că cei doi exilați «socoteau condeii lor mai tare ca săbiile de fier» se referea desigur la Eusebiu, nu la Dionisie, care nu scrisese, probabil, nimic. Această lipsă de intelectualitate pregnantă și de aură literară a contribuit, probabil, la omiterea unor precizări topografice în paginile pe care un număr de autori patristici le-au consacrat episcopului Dionisie al Milanului. A. Cavallin observă pe bună dreptate că nici Sfântul Atanasie și Sfântul Ilarie și nici istorici ca Socrate, Sozomen, Teodoret, Ieronim, Rufin și Sulpiciu Sever, care înregistrează pe Sfântul Dionisie, nu spun unde a fost exilat acesta, nici dacă i s-au adus moaștele⁴⁹. Dar această omisiune nu exclude locurile precise în care episcopul a fost exilat, ci implică, probabil, faptul că fie pe unul sau doi dintre acești autori, care sînt izvorul celorlalți, nu i-a interesat sau le-a scăpat acest amănunt, fie că, între cele trei regiuni ale exilului, le-a venit greu să precizeze pe una în dauna celeilalte și atunci au renunțat. Același sau aproape același poate fi sensul afirmației Sfintului Ambrozie că Dionisie și Eusebiu «au rătăcit în toată lumea», figură de stil, evident, care tinde să înlocuiască dimensiunea locală a exilaților cu dimensiunea universală, care i-a ridicat

808. Toate aceste omilii în cinstea lui Eusebiu de Vercelli sînt suspecte de neautenticitate. Relatarea Sfintului Ilarie, exilat de același împărat, Constanțiu, în Frigia, odată cu Dionisie și Eusebiu (Rufin, *Istoria bisericească* I, 20, PL., XXI 494 A = «His etiam Hilarius jungitur»), sau în anul următor (356), precizează că în timpul sinodului de la Milan, Dionisie a primit cel dintîi foaia de scris (cartam), dar cînd a început să scrie mărturisirea de credință, Valens, episcopul arian, i-a smuls violent din mînă foaia și condeii vociferînd că nu poate țea nimic din așa ceva și provocînd mare tulburare în mulțimea de credincioși. Ieșind din biserică și mergînd în palat, episcopii arieni au redactat sentința de condamnare a lui Eusebiu (Textus narrativus S. Hilarii II, 3 (8). vol. LXV, pars, IV, 191 b, ed. A. Feder, S.J., p. 187). Și totuși sentința condamnă și pe Dionisie, dar numele lui nu e menționat.

49. *Ibidem*, p. 139. Precizarea lui Ieronim că Eusebiu de Vercelli a fost exilat întîi la Scythopolis, în Palestina, și apoi în Capadocia (De Viris ill. 96) nu exclude prezența Sfintului Dionisie lângă Eusebiu, sau într-o regiune învecinată, ori îndepărtată, într-un exil concomitent. Așa cum Sfântul Ilarie menționează numai pe Eusebiu în sentința dată la Milan cel puțin contra a cinci episcopi proniceeni, tot așa Ieronim numește aci numai pe același Eusebiu din numărul celor exilați în Palestina și apoi în Capadocia.

Dintr-o însemnare a Sfintului Ilarie (II A. Collectanea Antiariana Parisina — Fragmenta Historica VII, 1, CSEL LXV, pars IV, 1916, p. 164) relatînd că episcopul Liberiu al Romei a trimis o scrisoare mărturisitorilor Eusebiu, Dionisie și Lucifer aflători în exil (= «dn exsilio constitutis») nu reiese cu necesitate că toți aceștia erau împreună, chiar dacă scrisoarea le era adresată în comun.

Înainte Sfintilor Vasile și Ambrozie, informația cea mai veridică despre Sfântul Dionisie ne-o dă Sfântul Ilarie, cînd descrie scena zugrăvită dintre Dionisie și arianul Valens din Biserica cea Mare, la Milan, și redactarea sentinței de exil contra lui Eusebiu (și a celorlalți : Dionisie, Paulin, Rhodanus și Lucifer) de către arieni în palatul imperial și, apoi, cînd precizează că, în 360, sfinții bărbați Paulin, Eusebiu, Lucifer și Dionisie fuseseră exilați cu cinci ani înainte (Contra Constantium imperatorem 2, PL., X, 578 D—579 A). Eusebiu e apreciat și el foarte pozitiv : «vir omni vita Deo serviens» (CSEL LXV, pars IV, p. 168). Sînt știri luate din izvor sigur, poate chiar dintr-o convorbire personală cu Dionisie. Frigia și Capadocia erau apropiate.

În ce privește condamnarea și exilul Sfintului Dionisie, izvorul literar al tuturor istoricilor — minus Sfinții Vasile, Ambrozie și, parțial, Ilarie — era Sfântul Atanasie, cauza însăși a condamnării și exilului episcopilor apuseni. Sfântul Atanasie vorbește în patru rînduri despre acest eveniment : Istoria arienilor către monahi, 33, 75, 76, P.G., XXV, 732 BC, 784 B, 785 ABC ; Apologia despre fuga sa 4, P. G., XXV, 649 AB. S-au inspirat din aceste texte : Rufin (*Istoria bisericească* I, XX, PL., 21. 493 AB, 491 A), Socrate (*Istoria bisericească* II, 36, P. G., LXXVII, 301 A), Sozomen, (*Istoria bisericească* IV, 9, LXVII, 1129 A) parțial Sulpiciu Sever (*Cronica* II, 39, PL., XX, 151 ABC), Teodoret (*Istoria bisericească* XX, 12 P. G., LXXXII, 1029 C). Sfântul Ilarie cunoștea evenimentele în bună parte direct și de aceea s-a inspirat mai puțin din Sfântul Atanasie. Ieronim a cunoscut tradiția palestiniană asupra faptului.

deasupra spațiului și timpului, ca pe unii care «neavînd nimic posedau totul», care «săraci fiind îmbogățeau pe alții»⁵⁰. Lucrul stă la fel cu transferul moaștelor, nu în sensul că nu ar fi existat și n-ar fi fost duse sau aduse aceste moaște, ci în sensul că ele se desprindeau progresiv de istorie, pentru că, prin cult și credință, începuse să li se acorde o valoare spirituală universală. Despre Sfîntul Dionisie se cunoștea un amănunt precis, anume că el dorise expres să fie lăsat să moară în exil. Se temea ca nu cumva întorcîndu-se la scaunul lui de la Milan să găsească acolo preocupări în popor și în cler amestecate cu așezăminte și practici ale necredincioșilor⁵¹. Și, într-adevăr, prin venirea arianului Auxențiu pe scaunul Milanului, teama Sfîntului Dionisie începea să se adeverească, așa cum o știm din relatările sugestive, date mai pe urmă, de Sfîntul Ambrozie însuși despre lupta sa cu arienii. Sfîntul Dionisie a căpătat pacea Domnului înconjurat de o afecțiune liniștită și dacă Eusebiu de Vercelli a ridicat steagul mărturisirii înaintea lui Dionisie, acesta din urmă și-a sfîrșit viața în locurile de exil cu titlul de martir înaintea lui Eusebiu⁵². Sfîntul Ambrozie afirmă răspicat că Sfîntul Dionisie a murit la locul sau «locurile de exil» — de acord, în aceasta, poate, cu pluralitatea regiunilor pe care el le-a colindat. Și a murit cu titlul de martir înaintea lui Eusebiu, deci înainte de anul 370 sau 371. Titlul de «martir» dat Sfîntului Dionisie e confirmat și de Sfîntul Vasile, care subliniază cinstea de martir acordată episcopului milanez în Capadocia⁵³.

Chiar dacă Sfîntul Dionisie a fost în anturajul lui Eusebiu de Vercelli numai în perioada de la început și apoi s-au despărțit, aceasta nu afectează cu nimic istoricitatea, exilul și moartea episcopului Milanului în Capadocia, atestate de scrisoarea Sfîntului Vasile cel Mare și parțial de rîndurile clare și ferme ale Sfîntului Ambrozie (Scrisoarea 63, 68, 70) și Sfîntului Ilarie. Obosit de arienii din Italia, Sfîntul Dionisie își va fi găsit liniștea în Capadocia, undeva în vreun sat, sau într-o mică așezare monahală incipientă, unde, grație modestiei, evlaviei, bunătății și statutului său de confesor și martir, a fost înconjurat cu multă prețuire și dragoste de localnici, care-l socoteau ca pe tatăl și ocrotitorul lor. El apăra credința de la Niceea și pe Sfîntul Atanasie, lucru de maximă valoare în ochii capadocienilor, în frunte cu Sfîntul Vasile. De aceea acesta elogiază «atenția și rivna» Sfîntului Ambrozie pentru «preafericitul episcop Dionisie», iar milanezilor le spune cu o rară dîușie: «Primiți aceste moaște cu tot atîta bucurie cu cîtă mîhnire vi le-au trimis custozii lor de pînă acum». În timpul vieții de exil, Sfîntul Dionisie va fi circulat, cu îngăduința autorităților, atît în interiorul Capadociei, cît, probabil, și în afara acesteia, cum proceda și Sfîntul Ilarie, care din Frigia putea veni la Constantinopol. Dacă n-a fost tot timpul cu Eusebiu de Vercelli, ei au fost împreună în vremea exilului acestuia din urmă în Capadocia (Ieronim, *De viris illustribus*, 96), probabil în perioada inițială, cînd ambii au sosit din Italia în Palestina și au rămas în contact, probabil, ulterior, în diverse rînduri, prin corespondență sau altfel, căci Eusebiu era nu numai fratele de suferință, ci și călăuza doctrinară a Sfîntului Dionisie, cel puțin pînă în 361, cînd primul s-a întors în patria lui.

Sfinții Vasile și Ambrozie sînt deci de acord că Sfîntul Dionisie a fost unul dintre înaintașii Sfîntului Ambrozie, că el a fost exilat, că în exil el a fost bine primit de creștinii de la fața locului, îndeosebi în Capadocia, unde credincioșii nu voiau să se despartă de moaștele lui, socotindu-se fiii lui orfani⁵⁴, că una din regiunile în care

50. *Epistola* 63, 69, PL. XVI, 1260 A.51. *Ibidem* 70, 1260 B.52. *Ibidem*: «Itaque ut Eusebius sanctus prior levavit vexillum confessionis, ita beatus Dionysius in exsiliis locis prioris martyribus titulo vitam exhalavit».53. *Epistola* 197, 2, 713 A.54. *Ibidem*, 712 BC, 713 A.

a fost exilat era, uneori, plină de ger — aceasta era Capadocia — că el a murit cu titlul de martir. Sînt aci elemente pozitive care confirmă, în cea mai mare parte, istoricitatea, exilul și moartea Sfîntului Dionisie, în afara tradiției decurgînd din inscripția Eusebiei de la Milan. Omisiunile în legătură cu numele precis al localității ori al regiunii exilului și morții se explică, la ambii autori, probabil prin tendința evlaviei creștine de a acorda, așa cum am spus, dimensiuni spirituale și de universalitate celor persecutați și mai ales martirilor.

2. Totuși, partea a doua a Scrisorii 197 a Sfîntului Vasile are unele curiozități care au făcut pe A. Cavallin să declare că ea nu aparține marelui capadocian, ci este o operă făcută ad-hoc, în secolul IX, adusă din altă parte și adăugată la scrisoarea Sfîntului Vasile către Sfîntul Ambrozie, într-o epocă în care tradiția repunea în circulație pe Sfîntul Vasile; această tradiție, zice Cavallin, n-avea nimic real și nu poate fi sprijinită de partea întii a Scrisorii 197; partea a doua a scrisorii și-ar datora existența ei doar tradiției⁵⁵.

Partea a doua a Scrisorii 197 se găsește într-un singur Ms = Codex Parisinus 1020, din secolul XI, cu trăsături originale, reprezentînd el singur o familie de manuscrise. Este exact cazul unui număr de scrisori considerate neautentice, Nr. 361, 362, 363 și 364, apoi situația scrisorii a opta a aceluiași Sfînt Vasile, care și ea se află exclusiv în același manuscris Codex Parisinus 1020 și care, pentru același motiv, a fost atribuită lui Evagrie Ponticul⁵⁶, sau, în altă perspectivă, cazul scrisorii 38 a aceluiași autor atribuită Sfîntului Grigorie de Nisa⁵⁷, se pare fără succes pînă acum.

Socotim că partea a doua a Scrisorii 197, care relatează pregătirea, scoaterea și încredințarea moaștelor Sfîntului Dionisie către delegația milaneză este opera Sfîntului Vasile, dar scrisă ceva mai tîrziu, ca piesă independentă de partea întii și trimisă o dată cu moaștele cerute de Sfîntul Ambrozie, adică în urmă cu un an sau doi după scrierea de felicitare, care constituie partea întii. Scrisă după anul 375, poate cu un text de început care introducea pe cel de azi: «'H δὲ πειρ» și care a dispărut, probabil, pentru a face posibilă sudarea normală a acestui text cu ultima frază a părții întii, piesa de însoțire a moaștelor a putut suferi această operație din partea cuiva care ținea să apropie cît mai mult pe cei doi mari episcopi, unul din Răsărit și altul din Apus. Același personaj a adăugat, probabil, ultimele 4 rînduri și jumătate de text (ediția Migne) și poate un termen sau altul în jumătatea a doua a textului acestei părți, potențînd la maximum asigurarea că n-a avut loc schimb, rapt, sau înlocuire de moaște, cum se întimpla deseori în această a doua jumătate a secolului IV, perioadă vestită pentru transferul de moaște în toată lumea creștină. Toată partea de text începînd de la: «Μηδεις διακρινέσθω»⁵⁸ pînă la «στερούμενοι»⁵⁹, de 12 rînduri și jumătate, e o pledoarie gradată în care Sfîntul Vasile împletește cu talent realismul și spiritualismul său în susținerea autenticității moaștelor. Sfîntul Ambrozie trebuia scutit de îndoiala asupra autenticității moaștelor, ce i se trimiteau. Ultimele 4 rînduri și jumătate sînt o reluare fastidioasă, într-un jargon juridico-popular, cu asyndete și o dialectică frustă a ceea ce fusese spus mai înainte. Nici gîndirea și nici stilul nu sînt ale Sfîntului Vasile. Nu este exclus ca încă alte omă-nunte neînsemnate din textul actual să fi fost introduse de remaniator, ca, de exemplu: «Un singur sicriu...», sau «După cuvîntul scris că trebuie ca noi să stăm în fața

55. A. Cavallin, *op. cit.*, p. 149. 56. *Ibidem*, p. 137.

57. R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius — Zum unterschiedlichen Verständnis der ομοία bei den kappadozischen Brüdern*, in EPEKTATIS, — Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris, Beauchesne, 1972, p. 463—490.

58. *Epistola 197*, 2, 712 C.

59. *Ibidem*, 713 A.

tribunalului lui Hristos...»⁶⁰. Cu aceste rezerve, textul părții a doua din Scrisoarea 197 pare a fi autentic atât sub raportul fondului, cât și sub acela al stilului. Ideile, frazele, cuvintele și figurile de stil se mișcă în același ritm și dialectică, cu aceeași delicatețe și precizie ca în partea întâi. Nimănui nu-i poate scăpa impresia că elogiul din partea a doua la adresa Sfântului Dionisie este o paralelă la elogiul Sfântului Ambrozie din partea întâi.

De altfel, ultimii editori și traducători ai scrisorilor Sfântului Vasile cel Mare, deși cunosc studiul lui Cavallin mențin partea a doua a Scrisorii 197 lângă partea I-a atât în textul original, cât și în traducere. Yves Courtonne (Saint Basile, Lettres, tome II, 1961, p. 149) notează că partea a doua se află numai în ms. H, iar Wolf Dieter Hausschild, Basilius von Caesarea, Briefe, Zweiter Teil, eingeleitet, übersetzt und erläutert von... Bibliothek der Griechischen Litteratur, Band 3, Stuttgart, 1973, Anmerkungen, p. 177, nr. 258, observă că textul în discuție a putut face parte dintr-o scrisoare ulterioară a Sfântului Vasile către Sfântul Ambrozie.

Partea întâi și partea a doua circulând ca scrisori independente, după care, între timp, s-au făcut copii-manuscrite, remaniatorul a sudat, probabil, partea a doua la unul singur, nu la toate manuscrisele derivând din originalul părții întâi; acest remaniator nu mai putea avea la îndemână toate manuscrisele, care, de acum circulau în diferite părți ale lumii creștine și, deci, această parte a doua nu poate fi considerată ca neautentică pentru că nu apare în toate manuscrisele părții întâi; ea apare într-un singur manuscris derivând progresiv, prin serii de alte manuscrise, și se concretizează într-un singur manuscris = Codex Parisinus 1020 din secolul XI. «Habent sua fata libelli» = Manuscrisele își au destinația lor.

De aceea, ni se pare curioasă afirmația lui A. Cavallin că Sfântul Vasile n-ar apărea ca având legături cu Sfântul Dionisie decât în veacul al IX-lea, în Martirologiul lui Florus de Lyon († 860), care precizează că «în ziua a opta a Calendelor lui iunie (25 mai), la Milan, a avut loc depunerea Sfântului Dionisie, episcop și mărturisitor, care, osîndit de către împăratul arian Constanțiu, pentru credința sa ortodoxă, la exil, în Capadocia, a adormit în Domnul acolo. Moaștele trupului său primite prin mijlocirea Sfântului Vasile, episcopul menționatei cetăți (regiuni)⁶¹, Fericitul Ambrozie le-a înmormîntat cu mare cinste»⁶². Cavallin, potrivit tezei sale că tradiția capadociană derivă din tradiția milaneză, susține că acest text din secolul al IX-lea a provocat redactarea textului părții a doua din Scrisoarea 197 și că legenda a putut ușor introduce în cuprinsul ei pe Marele Vasile, contemporanul Sfântului Dionisie și al Sfântului Ambrozie. Armenia sta sub autoritatea bisericească a Cezareei Capadociei. Legenda nu se știa de anacronisme și anatopisme cînd era vorba să pună la un loc figuri celebre, observă Cavallin⁶³. Cele două tradiții, milaneză și capadociană, s-au contaminat, relevă Cavallin, înlocuindu-se numele lui Aurelius cu acela al lui Vasile și acela al Armeniei cu acela al Capadociei; a apărut chiar și o juxtapunere a celor două tradiții în Breviarul milanez din 1635: «Trupul lui (Dionisie) a fost adus la Milan, la Sfântul Ambrozie, de către episcopul Aurelius. Tradiția spune că la această

60. *Ibidem*, 712 D.

61. E vorba desigur de Cezareea Capadociei.

62. La A. Cavallin, *op. cit.*, p. 145: «VIII Kal. Iun. Mediolani depositio Sancti Dionysii Episcopi et Confessoris, qui ab imperatore Constantio ariano apud Cappadociam pro fide catholica damnatus exsilio ibidem requievit. Reliquias corporis eius per Sanctum Basilium praefatae urbis Episcopum receptus beatus Ambrosius cum digno honore condidit».

63. A. Cavallin, *op. cit.*, p. 145-146.

evlavioasă acțiune s-a adăugat și lucrarea Sfintului Vasile cel Mare»⁶⁴. Nu este exclus, observă același Cavallin, ca, în sensul acestei tradiții, Sfintul Vasile să fi dat o scrisoare de recomandare episcopului Aurelius, ori să-l fi ajutat într-un fel la transferul moaștelor⁶⁵.

Am văzut mai sus că episcopul Aurelius n-are, de fapt, nici un rol în istoria Sfintului Dionisie și a transferului moaștelor sale, totul fiind o ficțiune derivind din inscripția votivă a Eusebiei la mormântul martirului de la Milan. În realitate, nu relatarea lui Florus de Lyon ieșită dintr-o «tradiție vidă» a creat scrisoarea Sfintului Vasile despre moaștele Sfintului Dionisie, ci invers. Nu Florus, ci Sfintul Vasile e acela care a dat prima expresie literară raporturilor dintre el, Sfintul Ambrozie și Sfintul Dionisie. În Martirologiul său, Florus rezumă izvoarele istorice anterioare, îndeosebi relatarea Sfintului Vasile din Scrisoarea 197, partea a doua. De ce era nevoie de o legendă care să pună în legătură trei oameni contemporani, care se cunoșteau prin scris sau prin contact personal? Oamenii care se cunosc realmente creează istorie, nu legendă. Legenda apare atunci când se consideră ca realizate condiții și fapte pe care mersul normal al vieții le refuză. De ce să fie legendă un transfer de moaște, în vremea Sfintului Vasile, când asemenea transferuri erau lucruri frecvente, aproape banale, în secolul IV? De ce să fie legendă colaborarea Sfinților Vasile și Ambrozie, în cazul transferului moaștelor Sfintului Dionisie, pentru că nu s-au păstrat consemnate, în arhivele vremii, toate amănunțele asupra acestui transfer? În această perspectivă și cu o asemenea metodă de a judeca faptele se poate pune la îndoială însăși existența istorică a Sfintului Dionisie al Milanului, ceea ce și sugerează A. Cavallin când zice că partea a doua a Scrisorii 197 poate fi aplicată nu importă cărui episcop Dionisie din numărul celor mulți purtând acest nume. Mitomania de acum citeva decenii e depășită astăzi. Episcopul Dionisie era, probabil, cunoscut Sfintului Vasile și Sfintului Ambrozie ca mărturisitor și cu titlul de martir, primului poate din timpul vieții când, sub domnia lui Constanțiu, Sfintul Dionisie sosise în Capadocia, după 355, într-un loc, la Cezareea, sau în alt loc în regiune, unde Sfintul Vasile se întorsese de la studii, făcute la Atena, iar celui de-al doilea îi era familiar ca înaintaș pe tronul Milanului. Tradiția capadociană se formase la fața locului, căci Sfintul Dionisie stătuse acolo un număr de ani și murise acolo.

Numărul remarcabil de amănunte precise și ordinea prezentării lor în Scrisoarea Sfintului Vasile indică autenticitatea textului, cu rezervele semnalate. Iată unele din aceste amănunte: 1. copresbiterul *Therasie* a ajutat la convingerea localnicilor să cedeze moaștele delegației milaneze, scoțându-le din mormint el însuși cu «cuvénita evlavie». *Therasie* este, poate, «prea minunatul *Therasie*, conducătorul prefecturii Capadociei»⁶⁶, care, părăsind acest post, a intrat, probabil, în cler, devenind «prea iubitul și prea evlaviosul fiu» al Sfintului Vasile⁶⁷. «Prezența» lui din proprie inițiativă și după un drum obositor la locul respectiv pentru dezgroparea moaștelor, intervenția lui personală în această operație atît prin cuvînt, cit și prin faptă, arată pe cineva mare din anturajul apropiat al Sfintului Vasile, cineva prețuit de acesta și cu rol hotărîtor în actul transferului moaștelor «căt-re frații» trimiși de Sfintul Ambrozie. Rolul lui migălos și decisiv în acest act l-a împins, poate, chiar la remanierea scrisorii; propoziția: «Cei ce au transmis au fost evlavioși», din textul final adaos⁶⁸, reproduce acțiunea lui de scoatere a moaștelor «cu evlavie cuvénită»⁶⁹. 2. Transferul

64. *Ibidem*, p. 148.65. *Ibidem*, loc. cit.66. *Epistola* 77, P. G., XXXII, 452 C.67. *Epistola* 197, 2, 712 C.68. *Ibidem*, 713 A.69. *Ibidem*, 712 C.

moaștelor către delegația «fraților» milanezi s-a făcut «în prezența preoților, a diaconilor și a multor alora care se tem de Domnul»⁷⁰. Prezența clerului și a numărului popor de credincioși la acest act denotă dragostea caldă a acestora față de Sfântul Dionisie, dar și grija Sfântului Vasile pentru o cinstire la nivel deosebit a unui confesor cum și preocuparea pentru adevărarea autenticității moaștelor. 3. «Un singur sicriu cuprindea moaștele și nimeni nu fusese înmormintat în apropiere»⁷¹. Preocupare scrupuloasă de a înlătura orice teamă de amestec, de furt sau de confuzie cu moaștele altui personaj, idee prezentă la majoritatea autorilor din secolul IV, care se ocupă cu problema. 4. «Mormântul purta inscripție și era înconjurat de cinstea ce se dă martirilor»⁷². 5. Creștinii care l-au primit ca oaspete când Sfântul Dionisie a venit la ei și l-au înmormintat când a murit, tot ei l-au scos din mormânt și l-au încredințat delegației milaneze⁷³. Acest amănunt indică o nu prea îndelungată perioadă de timp, ci câțiva ani între moartea Sfântului Dionisie și transferul moaștelor sale la Milan. Amintirea sa era încă vie în sufletul localnicilor, care-l plîngeau ca pe un părinte. 6. Trimiterea moaștelor a avut loc în timpul iernii⁷⁴.

Aceste detalii precise asupra scoaterii și transiterii moaștelor Sfântului Dionisie, precum și asupra psihologiei personajelor care au participat la acțiune, inclusiv spiritul realist al acestor amănunte confirmă, în cea mai mare parte, adevărul celor relatate. Aci nu este o tradiție goală de conținut, ci un eveniment complex, de dimensiune locală, exprimat de Sfântul Vasile prin «ἐξεί»⁷⁵, iar de Florus de Lyon prin «Cappadocia», dar căruia cei doi episcopi din Cezareea și Milan împreună cu clerul și credincioșii lor i-au acordat, potrivit psihologiei creștine a epocii, semnificații și importanță ecumenică, universală. Felul în care e prezentat acest eveniment și logica firească a diferitelor lui momente, inclusiv atmosfera lui duhovnicească, confirmă autenticitatea părții a doua a Scrisorii 197.

Autenticitatea este confirmată și de identitatea de atitudine a autorului față de Sfântul Ambrozie în partea întâi și partea a doua a scrisorii, de aceeași credință caldă, de același spirit misionar, de aceeași prețuire pe care Sfântul Vasile o acordă moaștelor Sfântului Dionisie și moaștelor Sfântului Sava Gotul, despre care el scrie lui Ascholios, episcopul Tesalonicului, între altele: «Ne-au venit (moaște de) martir de la barbari de dincolo de Istru, moaște care predică prin ele însele integritatea credinței, care se practică acolo. Cine ar putea povesti bucuria sufletului meu pentru aceste lucruri?... Când am văzut pe atlet, am fericit pe acela care l-a pregătit. El (atletul) va primi de la dreptul Judecător cununa dreptății, pentru că a întărit pe mulți în lupta pentru evlavie»⁷⁶. Partea a doua a scrisorii 197 zice despre Sfântul Dionisie: «Acesta este acel nebiruit atlet». Iar despre moaștele sale: «Aceste oase împreună cu sufletul Domnului le va încununa în ziua răsplătirii lui drepte, după cuvântul scris că trebuie ca noi să stăm în fața tribunalului lui Hristos, spre a lua fiecare după cele ce am făcut cu trupul»⁷⁷. Aceeași idee exprimată aproape în același fel, în piese diferite, indică neîndoielnic același autor. Într-o altă scrisoare adresată foarte probabil lui Soranus⁷⁸, Sfântul Vasile precizează despre același sfânt martir Sava: «Cu martirul (ce ni l-ai trimis), care a luptat de curînd în regiunea barbară vecină cu voi, ai cinstit patria, asemenea unui agricultor generos care trimite pri-

70. *Ibidem*. 71. *Ibidem*, 712 D. 72. *Ibidem*, 712 D, 713 A.

73. *Ibidem*, 713 A. 74. *Ibidem*, 712 B. 75. *Ibidem*, 712 C.

76. *Epistola 164*, 1, P.G., XXXII, 636 BC. 77. *Epistola 197*, 2, 712 CD.

78. Și nu lui Ascholios, cum, din eroare, socotim că s-a trecut în manuscrise titlul de adresare al scrisorii.

mișii de fructe acelora care i-au oferit semințe. În adevăr, sînt daruri vrednice de un atlet al lui Hristos; martir al adevărului încununat de curînd cu cununa dreptății, martir pe care l-am și primit cu bucurie și am slăvit pe Dumnezeu, cel care împlinește în toate popoarele Evanghelia Hristosului său»⁷⁹. Acest text, scris în 374, anticipează pe cel de la începutul părții a doua a Scrisorii 197, în care rivna Sfîntului Ambrozie față de episcopul Dionisie e calificată ca dragoste față de Domnul, cinstire față de înaintași și rivnă față de credință⁸⁰.

În ambele scrisori, indiscutabil autentice, ale Sfîntului Vasile: 164 și 165, apar aceeași bucurie sacră și aceeași teologie a martiriului ca în Scrisoarea 197, 2: Sfîntul Sava și Sfîntul Dionisie atleți ai lui Hristos sînt încunați cu cununa dreptății și lupta lor echivalează cu slăvirea lui Dumnezeu.

Asemenea Sfîntului Vasile, Sfîntul Ambrozie se bucură nespuse de moaștele martirilor. Iată-l jubiland, într-o scrisoare către sora sa Marcellina, anunțindu-i că el a descoperit moaștele martirilor Ghervasie și Protase pe care le-a transferat în Basilica Ambrosiana, unde le-a îngropat sub altar⁸¹. El amintește și alți martiri milanezi, ca Nabor, Felix, Victor etc. Menționează moaștele martirilor bolognezi Agricola și Vitalis, aduse din Palestina. Face aceeași teologie a martiriului ca Sfîntul Vasile, slăvind pe Dumnezeu și proclamînd că dacă el «nu merită să fie martir, le-a dobîndit martiri» lor, milanezilor⁸². Martirii sînt ostași ai lui Hristos, dar nu atacați, ci apărați, folositori tuturor, nevătămînd pe nimeni⁸³.

În această perspectivă, nu e de necrezut ca Sfîntul Ambrozie să fi dispus aducerea moaștelor unui frate de credință și episcop al Milanului, după ce el, ca arhi-episcop, a restaurat poziția Ortodoxiei la Milan și a trecut la cinstirea «vechilor luptători», observă Cavallin însuși⁸⁴.

Faptul că partea a doua a Scrisorii 197 a Sfîntului Vasile n-a fost înregistrată cu ecou în lumea veche, nu e un argument de neautenticitate, cum s-a pretins. Nu de toate scrisorile Sfîntului Vasile s-a făcut caz în antichitate, nici chiar de partea întii a Scrisorii 197, considerată ca autentică. Transferul de moaște era, cum am spus, un lucru frecvent, aproape banal, în a doua jumătate a secolului IV, iar cînd personajul în chestiune era o figură lipsită de proeminență deosebită teologică ori literară, ca Sfîntul Dionisie, nu e de mirare că documentul respectiv n-a fost relevat cu oarecare răsunet, sau dacă, totuși, cineva, în vreo însemnare, s-a sesizat de cuprinsul scrisorii vasiliene, însemnarea n-a ajuns pînă la noi, sau, probabil, n-a ajuns încă. Scrisoarea a creat tradiție, evident la nivelul Sfîntului Dionisie, vestit prin evlavie lui semnalată de toți autorii care l-au înregistrat de la Sfîntul Atanasie la Teodoret, tradiția capadociană desigur care a pus în circulație sau a intensificat dragostea caldă a credincioșilor pentru confesori și martiri, grija severă pentru autenticitatea moaștelor și bunele raporturi ce trebuiau să domnească între Răsăritul și Apusul creștin. E aci specificul tradiției vasiliene și ambroziene, care, în esență, se află și la autorii ulteriori vorbind despre Sfîntul Dionisie. Au cunoscut acești autori scrisoarea vasiliană însoțitoare a moaștelor? Lucrul nu e exclus, dar profilul modest al confesorului-martir nu i-a stimulat să noteze faptul în chip special, sau dacă, totuși, au făcut-o, stilul acestor notări sau relatarea în sine n-au fost reținute. Tradiția a păstrat discret însă fidel numele Sfîntului Vasile legat de transferul moaștelor Sfîn-

79. *Epistola 165*, P.G., XXXII, 637 C, 640 A. 80. *Epistola 197*, 2, 712 A.

81. Sfîntul Ambrozie, *Epistola 22*, 2, 3, 12, 13, P.L., XVI, 1063 AB, 1066 AB.

82. *Ibidem*, 12, 1066 AB. 83. *Ibidem*, 10, 1065 AB. 84. *Op. cit.*, p. 146.

tului Dionisie, în cadrul raporturilor prietenești ale arhiepiscopului Cezareei cu episcopii Apusului, îndeosebi cu Sfântul Ambrozie. Însemnarea din Martirologiul lui Florus de Lyon, în secolul IX, reproduce onest această veche tradiție, nu un surrogat vasilian din același secol creat ad-hoc, după un hiatus de cinci sute de ani, de un anonim, pentru a crea atmosferă favorabilă Sfântului Vasile. Ce nevoie avea secolul IX de o punere în legătură a Sfinților Vasile și Ambrozie relativ la transferul moaștelor Sfântului Dionisie din Capadocia la Milan? Lucrurile se petrecuseră aveau cu circa o jumătate de mileniu înainte.

— Cele două scrisori ale Sfântului Vasile către Sfântul Ambrozie — una de felicitare cu prilejul intrării acestuia în treapta episcopatului și cealaltă însoțind trimiterea moaștelor Sfântului Dionisie din Capadocia la Milan — formează două din puținele punți de aur care s-au întins între Biserica din Răsărit și Apus, de-a lungul istoriei creștinismului. Punți de aur prin frumusețea sufletelor acestor doi ierarhi, așa de învățați și de evlavioși și totuși așa de realiști și de energici, punți de aur prin ținuta așa de cuviincioasă și echilibrată a delegației milaneze în Capadocia și prin credința fierbinte, lacrimile și atașamentul puternic al credincioșilor capadocieni față de Sfântul Dionisie, episcop italian, punți de aur prin încrederea pe care personajele din aceste scrisori și le arată unele altora. Dragoste, echilibru, modestie și încredere sînt piloni ai ecumenismului vasilian și ambrozian.

— Ecumenismul nu este posibil fără integritatea și puritatea credinței. Toate frământările doctrinare din epoca patristică semnalate prin tratate, sinoade, controverse, persecuții, exiluri etc., confirmă faptul că unitatea Bisericii nu e posibilă fără respectarea adevărului de credință. Acest adevăr creează și menține omogenitatea spirituală a creștinilor. Adevărul face să înflorească unitatea în toate domeniile, dar el este necesar cu deosebire în credință, ca inima în trup. Este ceea ce au susținut și au proclamat în tot felul, pe toate tonurile și în toate împrejurările, Sfinții Vasile cel Mare și Ambrozie. Poporul drept credincios trebuie vindecat neapărat de «nebulina ariană». Vindecarea bolilor de credință era și este continuu necesară: Eusebiu de Vercelli și Sfântul Dionisie au fost «atleți ai adevărului» credinței, luptînd contra mașinațiilor ariene de la sinodul din Milan contra Sfântului Atanasie.

— Acest ecumenism al credinței era și este indisolubil legat de frumusețea vieții creștine însăși, rod al acestei credințe. Biserica este o comuniune a dragostei, nu o academie cu profil de abstracțiuni, o instituție de abilitați, sau o arenă de succese facile. Ea este un aluat al sfințeniei care face să crească toată frământătura spre împărăția lui Dumnezeu, prin lupta neîncetată contra răului de orice fel. «Luptă-te lupta cea bună» (II Tim. IV, 7) și «înnoiește vechile căi ale Părinților» erau îndemnuri programatice pentru o neîncetată acțiune de ardoare și adîncime apostolică, în cadrul și la nivelul vieții patristice. Cu alte cuvinte: luptă-te ca Pavel și trăiește ca Ignatie, Policarp, Justin, Irineu, Clement Romanul, Dionisie al Alexandriei, Ciprian, Atanasie și ceilalți stâlpi ai Bisericii. Reinnoirea «vechilor căi ale Părinților» însemna readucerea frumuseții gândirii și vieții evanghelice din perioada fericitelor generații creștine anterioare și mai ales împletirea credinței cu faptele vieții, unirea dintre cuget și acțiune. Teologia, după Sfântul Vasile, nu e o potrivire de cuvinte, sau o «vorbire tehnică» bisericească, ci o gândire, o simțire și o trăire mistuitoare în Dumnezeu, o acțiune vie a credinței angajînd întreaga viață, putînd merge pînă la martiriu. Nu spune, oare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei în tratatul său *Despre Sfîntul Duh* că pentru formula doxologiei trinitare el va lupta pînă la a-și da chiar viața?

— Transferul moaștelor Sfintului Dionisie din Capadocia la Milan a constituit un serios factor ecumenic, care apropia și unea Bisericile respective prin vasele comunicante ale sfințeniei eroilor credinței și vieții creștine, ale dragostei pe care aceste moaște o trezeau atît printre cei ce le păziseră pînă la un timp, cît și la cei spre care erau duse.

— Socotim că elementele de fond și de formă ale părții a doua a Scrisorii 197 a Sfintului Vasile, examinată în contextul istoric, literar și spiritual al operei acestuia și în acela al scrisorii 63 a Sfintului Ambrozie, militează pentru autenticitatea acestei părți, mai puțin citeva rinduri de la sfîrșit. Desigur, ca în cazul altor transferări de moaște din aceeași epocă, relatarea Sfintului Vasile nu este, probabil, completă și nici de o claritate ireproșabilă. Ea nu precizează numele locului în Capadocia, unde a fost mormîntul Sfintului Dionisie și nici dacă delegația trimisă de Sfintul Ambrozie a ajuns cu moaștele în bună stare la Milan. Nu cunoaștem nici reacția Sfintului Ambrozie cu prilejul sosirii acestor moaște în orașul său. Cîteva din aceste amănunte se află în versiunea sau tradiția milaneză a aducerii acestor moaște. Versiunea sau tradiția capadociană este mai veche decît cea milaneză și constituie izvorul acesteia din urmă pentru esențial, adică pentru moartea Sfintului Dionisie în Armenia-Capadocia și ducerea moaștelor lui la Milan. Contaminarea acestor tradiții, mai exact juxtapunerea lor a avut loc nu în secolul IX, ci în secolul XVII, în Breviarul milanez, de unde a trecut și în Martirologiul roman. Martirologiul lui Florus de Lyon din secolul IX este inspirat de scrisoarea Sfintului Vasile și nu invers, așa cum s-a afirmat. Prețuirea pe care cei doi ierarhi o acordau moaștelor «atleșilor» pentru credință — cum se constată și în alte opere ale lor — contribuie considerabil la confirmarea autenticității părții a doua a Scrisorii 197 a Sfintului Vasile, pe care acesta a redactat-o și a trimis-o ca scrisoare independentă. Regretăm că nu s-a păstrat răspunsul Sfintului Ambrozie măcar la una din aceste scrisori.



SFÎNTUL IOAN BOTEZĂTORUL A FOST QUMRANIT SAU ESENIAN?

Marile descoperiri arheologice care și-au adus aportul lor la istoria culturii omenesti au prilejuit unele discuții și au făcut să apară numeroase publicații în jurul lor. Însă, după cât cunoaștem pînă acum, nici una dintre aceste descoperiri n-a dat naștere la o publicistică în jurul ei, cum este cazul cu descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă¹. După cum se știe aceste manuscrise au ieșit din pana unei grupări religioase mozaice, care luase ființă prin secolul al II-lea î.d.Hr.; așadar ea a precedat intrucitva ivirea creștinismului, apărut pe meleagurile Țării Sfinte un veac mai târziu. După cum iarăși este cunoscut, comunitatea care a compus manuscrisele de la Qumran viețuia într-un loc retras de pe coasta de sud a Mării Moarte și, în proporție de 80%², cercetătorii de astăzi au identificat-o cu secta eseniană despre care posedam deja informații de la autorii iudei clasici Filon de Alexandria³ și Iosif Flaviu⁴.

Fiindcă gruparea eseniană sau secta de la Qumran⁵ avea comunitatea bunurilor⁶, lucru de care găsim făcîndu-se amintire și în Noul Testament (Fapte, IV, V), lumea cărturarilor, îndeosebi criticii biblici, au început să se întrebe dacă între esenieni și creștini, aproape contemporani, n-au existat oarecare legături. Chiar este surprinzător faptul că mai toate sectele iudaice din timpul Mîntuitorului sînt amintite și cîrlicate în Noul Testament, numai secta eseniană nu este arătată cu degetul niciodată⁷. Deoarece, comunitatea de la Qumran avea unele oșpețe oarecum rituale, unii cercetători s-au întrebat dacă Euharistia creștină n-are la bază un atare ospăț, bineînțeles dîndu-i-se semnificația creștină de astăzi și de asemenea, fiindcă gruparea eseniană avea unele îmbăieri zilnice, cărturarii vor să știe dacă Botezul creștin n-are la baza lui vreunul din dușurile ori lustrațiile eseniene.

Una dintre cele mai discutate chestiuni, în urma descifrării și publicării manuscriselor de la Marea Moartă, a fost aceea: Ioan Botezătorul n-a fost și el un esenian? Chiar dacă a ieșit mai târziu din această sectă și și-a înjghebat o grupare a lui, nu cumva și-a făcut ucenicia la Qumran, localitate ce nu se află decît la 10—15 km depărtare de locul unde Ioan boteza pe iudeii⁸ care veneau la el și unde a botezat pe Mîntuitorul Hristos?

1. Pînă acum au apărut peste 8000 de volume și articole de revistă, toate ocupîndu-se de manuscrisele de la Marea Moarta.

2. Sînt și cercetători care n-au părere, căci atribuie manuscrisele altor grupuri sau secte iudaice.

3. Filon de Alexandria, *Quod omnis probus liber*, par. 75—91 și *Apologia pro Iudaets*, citată în extenso de Eusebiu de Cesarea, în lucrarea lui *Praeparatio Evangelica*, VIII, 9.

4. Iosif Flaviu, *Bellum Judaicum*, II, 8, 119—161 și *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 1, 11—22.

5. Autorii, care n-au identificat frăția ce a produs manuscrisele de la Marea Moartă cu gruparea eseniană, îi spun «secta de la Qumran».

6. Comunitatea bunurilor privea în special pe cele de consum.

7. De aceea unii critici ai Noului Testament s-au și grăbit să spună, fără temeiuri serioase însă, că creștinismul este un esenianism sau qumranism evoluat.

8. Tradiția creștină a fixat locul botezului acolo unde Iordanul se varsă în Marea Moartă.

Chiar și unii dintre autorii cei mai tradiționaliști⁹ au înclinat să creadă că Sfântul Ioan Botezătorul n-a fost complet străin de comunitatea de la Qumran. Așa de pildă, cardinalul Jean Daniélou, fostul decan al Institutului catolic din Paris, se exprima¹⁰: «Descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, într-un anumit fel, a confirmat contactele Sfântului Ioan Botezătorul cu pustnicii de la Qumran, pe care astăzi îi cunoaștem a fi identici cu esenienii»¹¹. Afirmăția lui Daniélou și mai ales a lui I. Steinmann¹² a avut un bun răsunet și în țara noastră. Regretatul mitropolit Tit Simedrea, într-un articol de fond¹³ se raliază și el la părerea că Sfântul Ioan n-ar fi străin de Qumran¹⁴, deoarece și-a făcut ucenicia printre eremiții de la Marea Moartă, unde și-a însușit vederile Dascălului Dreptății¹⁵ și felul lor de înțelegere și explicare a Sfințelor Scripturi, dar că ar fi ieșit din acea grupare, dimpreună cu alte câteva persoane printre care Andrei și alții.

Un arheolog englez de necunoscută autoritate, când se ocupa de manuscrisele de la Marea Moartă și mai ales de ruinele de la Qumran¹⁶, scria și el aceste cuvinte:

9. Autorii tradiționaliști în materie de teologie sîntem noi ortodocșii și catolicii, fiindcă protestanții sînt mai liberali.

10. Astăzi este decedat. Asupra morții sale circulă mai multe păreri.

11. Jean Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, Baltimore, 1958, p. 15. Ediția franceză are titlul: *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957, p. 13.

12. Jean Steinmann, *St. Jean Baptiste et le spiritualité du désert*, Paris, 1955, în traducerea engleză: *St. John the Baptist and the Desert Tradition*, 1958.

De părerea lui Steinmann mai sînt: W. H. Brownlee, în *The Scrolls and the New Testament*, editat de K. Stendhal, New York, 1952, p. 52; A. Powell Davies, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York, 1956; C. T. Fritsch, *The Qumran Community*, London, 1956, p. 152; A. S. Geysler, în revista «Novum Testamentum», an I, 1956, p. 70; D. Howlett, *The Essenes and Christianity*, New York, 1957, traducerea franceză: *Les esséniens et le christianisme*, Paris, 1958; K. Schubert, *The Dead Sea Community*, London, 1959, p. 133.

Împotriva legăturilor Sf. Ioan Botezătorul cu esenienii sau qumraniții sînt: W. Eis, *Qumran und die Anfänge der christlichen Gemeinde*, 1959, p. 14; G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, London, 1956, p. 113; L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church*, Chicago, 1962, p. 133; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls*, Oxford, 1966, p. 401 ș.u.

13. «Studii Teologice», anul X (1950), nr. 2—3, p. 139 ș.u.

14. De exemplu, iată ce citim la p. 154: «Pregătirea Prodomului și propovedania lui proorocească n-ar prea fi scutite de înfriurare eseniană». «...Botezul săvîrșit de Sf. Ioan amintește în chip văzut botezurile esenienilor și nu e amănunt, oricît de mic, care să nu fie plin de înțeles, precum de pildă hrana cu miere sălbatică și lăcuste». «...Dacă n-a fost (esenian) atunci de unde i-a venit acestui fecior de preot gîndul să părăsească sacerdotiul și să se ducă în pustie? Apoi un prooroc nu se iscă așa dintr-o dată, fără o anumită ucenicie și fără pregătire? Atunci de unde a scos sfîntul nostru tilcuirea lui eshatologică, ideea ritului botezului și marile linii ale propovedaniei sale atît de deosebită de a sinagogii? Numai atingeri dese și prelungite cu esenienii îngăduie cît de cît limpezirea acestui lung rîstimp din viața lui» (p. 155). «...Atunci se poate presupune, cu multă apropiere de adevăr, că el a ucenicit, s-a împărțășit din destul de viața obștească a frăției lor, de chipul cum se tilcule acî Scripturile și de cancanele lor de viață ascetică. Datorită lor (esenienilor) trebuie să se fi despărțit el pentru totdeauna de templul din Ierusalim, unde tatăl său avea proeție lucrătoare» (p. 155). «...Este lesne de înțeles, pentru ce el a părăsit pe esenieni. Dar părăsindu-l, nu tăgădulește nimic din înalta năzuință a Dascălului Dreptății...» (p. 161).

15. Dascălul Dreptății se crede că a fost fondatorul sectei de la Marea Moartă.

16. Ruinele construcțiilor și peșterilor de la Qumran au fost săpate de L. Harding, directorul Departamentului de anticități al Iordaniei și Roland de Vaux, directorul Școlii biblico-arheologice franceze din Ierusalim.

«Este aproape sigur că Ioan Botezătorul a fost un esenian care a lucrat acolo și trebuie să fi studiat în această comunitate»¹⁷.

Alt arheolog și exeget de prestigiu, Millar Burrows¹⁸, cel care a descifrat și a publicat pentru întâia oară conținutul manuscriselor de la Marea Moartă, pare mai obiectiv, dar și el lasă loc nesiguranței: «N-avem nici un motiv pentru a evita să acceptăm că Ioan Botezătorul era sau a fost un membru al comunității qumraniene. Singura problemă este dacă avem un motiv serios să presupunem că el a fost ori că el a avut legături cu secta de la Qumran»¹⁹.

Din capul locului trebuie să spunem că afirmațiile de mai sus sînt mai mult niște presupuneri decît dovezi evidente. Ca să putem proba aceste afirmații avem nevoie de documente convingătoare. La ora actuală, avem noi asemenea documente ? Răspunsul este net: nu avem. Sfîntul Ioan Botezătorul nu se află menționat în manuscrisele de la Qumran, iar comunitatea de la Marea Moartă nu se află pomenită nicăieri în Noul Testament și nici în Iosif Flaviu, singurele noastre izvoare, ce amintesc de Sfîntul Ioan Botezătorul. Nu există nimic în textele de la Marea Moartă sau în alte surse cunoscute, care să ne ducă, într-un mod oarecare, la o decizie clară, fie că Ioan Botezătorul a fost sau că n-a fost membru al sectei de la Qumran²⁰.

Se pune întrebarea: Evidența actuală²¹, adică accesibilă astăzi, ne sugerează ea că Sfîntul Ioan Botezătorul a fost cumva un membru al sectei de la Qumran ori cel puțin ne sugerează ideea că n-a fost sau această evidență este neutră ?

După cîte știm pînă astăzi²², singurele izvoare ce amintesc despre Sfîntul Ioan Botezătorul nu se află decît în Iosif Flaviu și în Noul Testament. Iosif Flaviu nu ne dă decît o scurtă mențiune și anume cînd vorbește despre întemnițarea lui Ioan de către Iord²³. Cuprinsul acestei mențiuni fiind prea scurt nu ne dă posibilitatea să ne facem o idee despre viața și activitatea Sfîntului Ioan în direcția ce ne interesează pe noi acum.

17. L. Harding, *Where Christ Himself Have Studied*. An Essene Monastery at Khirbet Qumran, in *Illustrated London News*, 227 (3 sept. 1955), p. 370—381. Citat după W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapid-Michigan, 1972, p. 142. Profesorului de Noul Testament la Universitatea din California, William S. LaSor, îi sînt mult tributare rîndurile de față.

18. M. Burrows, profesor la Yale University. era directorul lui «American School» din Ierusalim, în anul 1947.

19. Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, London, 1958, p. 56 sq.

20. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 143 Cf. și H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, London, 1963, p. 262 sq. Vezi și nota 12, unde sînt indicați cîțiva autori care se împotrivesc părerii că Sf. Ioan Botezătorul ar fi avut legături cu secta de la Qumran.

21. Documentele ce ne-ar ajuta să ne facem o idee clară despre influența Qumranului asupra Sf. Ioan Botezătorul. 22. Viitorul ar putea să ne aducă surprize.

23. *Antiquitates Judaicae*, XVIII, v, 2, par. 116: «Erau unii dintre iudei care credeau că dacă armata lui Irod a fost nimicită, aceasta s-a întîmplat din voia lui Dumnezeu, ca o pedeapsă dreaptă pentru Ioan, numit Botezătorul. Într-adevăr, Irod a pus să-l ucidă, deși (Ioan) a fost un om de bine, căci îndemna pe iudei să practice virtutea, să fie drepti unul către altul și cu evlavie față de Dumnezeu, ca astfel să poată primi botezul. Căci numai astfel Dumnezeu socotea plăcut botezul, dacă el se făcea, nu pentru tertarea anumitor păcate, ci pentru a curăți corpul, după ce mai întîl se curățise sufletul prin îndreptare. Multă lume se strînsese în jurul lui, fiindcă se înflăcăra auzindu-l vorbind. Irod se temea ca nu cumva un asemenea dar de convingere să nu ducă la o revoltă, gloata fiind gata să urmeze întru totul sfaturile acestui om. El (Irod) alese mai bine să-l închidă mai înainte de a se întîmpla vreo tulburare, decît să regrete mai tîrziu, dacă vreo răsmeriță ar avea loc și deci să se expună la pericole. Așa gîndind, Irod a trimis pe Ioan la Macheron, fortăreața cunoscută, unde l-a ucis».

Sfintele Evanghelii ne spun că Ioan Botezătorul s-a născut din preotul Zaharia și soția lui Elisabeta (Luca I, 5) pe care tradiția creștină de mai târziu îi așează în cetatea Ain-Karim²⁴, la 5 km nord-est de Ierusalim. Nașterea Sfintului Ioan a avut loc cu șase luni înainte de cea a Mântuitorului Hristos (Luca I, 36). Sfintele Evanghelii ne mai spun că părinții lui Ioan erau «înaintați în zile», așa că nașterea pruncului s-a făcut prin milostivirea cea minunată a lui Dumnezeu față de ei. Îngerul care s-a arătat lui Zaharia când tămăia în templu i-a spus că fiul care se va naște are să fie un ales între oameni (Luca, I, 4; I, 5), fiindcă va fi asemenea lui Ilie²⁵, mergând înaintea Domnului și pregătind poporul pentru venirea lui Mesia (Luca I, 17, 68—79).

Tot din Sfintele Evanghelii aflăm că fiul a rămas în pustie până ce și-a început lucrarea lui de predicare, cam la vârsta de treizeci de ani (Luca I, 80, III, 23)²⁶, ceea ce ar însemna anul 27 ori 28 al erei noastre.

Dacă ținem seama de anii de domnie ai lui Irod Antipa²⁷ și anul morții și învierii Domnului Hristos, activitatea Sfintului Ioan Botezătorul n-a ținut mai mult de doi ani²⁸, dar oricum ea trebuie să fi făcut vilvă în lume, de îndată ce Sfinta Evanghelie ne spune că la el veneau «mulțimile din Ierusalim și din toată Iudeea și împrejurimi». După cum am văzut din spusele lui Iosif²⁹, Irod Antipa chiar se temea ca nu cumva gloatele să pornească vreo revoluție și să-i amenințe domnia lui, pentru care motiv l-a închis și până la urmă l-a și ucis.

Mântuitorul Hristos spunea despre Ioan că «dintre cei născuți din femeie, nici unul nu este mai mare ca Ioan» (Luca VII, 28).

După cum aflăm din Evanghelia după Marcu (I, 6), Sfintul Ioan ducea o viață de mare austeritate, căci «era îmbrăcat cu o haină de cămilă și împrejurul mijlocului era încins cu un brâu de curea. El se hrănea cu lăcuste și miere sălbatecă».

Sfintul Ioan și-a desfășurat activitatea sa lângă riul Iordanului, într-un loc greu de precizat. Sfinta Evanghelie după Ioan așează locul activității lui Ioan «în Betania dincolo de Iordan», localitate neidentificată până acum în vecinătatea Iordanului și poate că nici n-a existat, fiindcă alte manuscrise, ale Sfintei Evanghelii după Ioan, au în loc de Betania numele «Betabarā». Nici acest nume nu se află în cărțile Vechiului Testament. Poate că el este o deteriorare a numelui Bet-araba, cetate amintită dincolo de Iordan (Ioan I, 28). Araba era valea prin care curge Iordanul și se varsă în Marea Moartă. Tradiția creștină nu s-a mai ostenit să caute locul unde a botezat Sfintul Ioan, dincolo de Iordan, ci a fixat acest vad pe calea ce vine dinspre Ierihon și trece mai departe în Peninsula Arabică³⁰.

Ioan și-a început activitatea «predicând botezul pocăinței pentru iertarea păcatelor» (Luca I, 3), iar gloatelor celor multe care veneau la Iordan, el le spunea cu-

24. Această tradiție este atestată pentru prima oară de diaconul Teodosie (*De situ Terrae Sanctae*) între 520—530, dar influențată probabil de legendele Proevangheliului lui Iacob.

25. Mozaiicii cred că venirea lui Mesia, pe care ei încă îl așteaptă, are să fie precedată de cea a profetului Ilie, care se bucură de o mare venerare în iudaism.

26. La evrei, majoratul începea la treizeci de ani. În lumea veche, când știința de carte era ceva rar, era firesc ca omul să capete mai încet experiența vieții, decît astăzi.

27. Sub Irod Antipa are loc activitatea, moartea și învierea Domnului Hristos.

28. Anii 27—29 d.Hr. După LaSor, activitatea Sf. Ioan Botezătorul ar fi durat cam «șase luni».

29. Cf. nota 23 de mai sus.

30. Tradiția creștină nu greșește cu nimic, fiindcă n-are nici o însemnătate faptul că locul este mai la o parte cu câteva sute de metri de cel bănuțat a fi veritabilul.

vinte aspre: «pui de năpirci, cine v-a spus să fugiți de minia ce are să fie? Faceți roduri vrednice de pocăință și nu mai spuneți între voi «Avem tată pe Avraam», căci vă spun că Dumnezeu și din pietrele acestea poate să ridice fii ai lui Avraam» (Luca I, 7—8). Pe vameși îi învăța să fie cinstiți să nu pună dări mai mari decât trebuie (Luca I, 12). Pe ostași, mai bine zis polițiști, îi sfătuia «să nu stoarcă pe nimeni pe nedrept și să se mulțumească cu lefurile lor» (Luca I, 14—15). În mod deosebit, Sfântul Ioan stăruia asupra apropierii Împărăției lui Dumnezeu care avea să vină (Marcu I, 7, Ioan III, 30).

Cum am amintit mai sus, zelul pus de Ioan în cuvintele sale atrăgea mulțimile (Matei III, 5; XI, 7—10), ceea ce a prilejuit ancheta sanhedrinului din Ierusalim și fiindcă nu menaja nici pe domnitor, muștrându-l pentru că vrea să se căsătorească cu soția fratelui său Irod Filip (Luca III, 18—19), a fost închis și omorât (Matei XIV, 3—4, Marcu VI, 17—18).

Unii cercetători moderni ai Noului Testament resping unele din detaliile înserate în Sfintele Evanghelii cu privire la Ioan, dar cum bine răspund exegeții moderați³¹, ei n-au motive temeinice în respingerea lor. Descrierea Sfântului Evangelist Ioan este destul de consistentă și nu găsim nimic în alte surse literare care să contrazică afirmațiile Evangheliei a IV-a. Profesorul Brownlee, după ce a conturat portretul lui Ioan Botezătorul, așa cum reiese el din cuprinsul Noului Testament și în lumina materialului procurat de manuscrisele descoperite la Qumran, concludă că «cel mai de mirare lucru din toate este validarea Evangheliei a IV-a ca izvor autentic cu privire la Prodom»³².

Ce ne-ar putea ispiti să credem că Ioan Botezătorul a avut legături cu Qumranul? — Este adevărat că unele expresii și idei, întâlnite în manuscrisele de la Marea Moartă sau cele procurate de către Filon de Alexandria și Iosif Flaviu ne-ar ispiti să admitem că Ioan Botezătorul a avut anumite atingeri cu secta de la Qumran.

Așa de exemplu, în primul rînd, există tradiția că Ioan a crescut în pustie. Termenul de «pustie» este folosit pentru a zugrăvi regiunea aridă dintre Ierusalim, Hebron și Marea Moartă³³. În afară de vestita minăstire Sfântul Sava³⁴ chiar astăzi, nu există altă așezare omenească în acest deșert al Iudeei. În vechime singurele așezări erau cele de pe lângă izvoare naturale. Qumranul era o astfel de așezare, de aceea ar părea plauzibil ca Ioan să fi crescut la Qumran.

Unii autori³⁵ socot că, de fapt, localizarea este mai precisă decât s-a arătat mai sus. Cuvîntul «deșert» ar zugrăvi un loc anumit, deoarece acesta este adevăratul cuvînt folosit de către eremiții de la Marea Moartă, pentru a indica regiunea unde locuiau ei. Dar cine ne poate asigura că cuvîntul grecesc folosit de Evangelistul Luca este adevăratul cuvînt utilizat de manuscrisele de la Marea Moartă? De asemenea,

31. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 145.

32. W. H. Brownlee, «*John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*», în K. Stendhal, editor, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 52.

33. Această regiune era numită Nidbar Iuda (= deșertul Iudeei), fiindcă nimic nu creștea acolo. Ea este cucerită de turmele de capre ale beduinilor ce ling mușchiul de pe piatra stearpă și dură a munților. Cf. D. Baly, *The Geograph of the Bible*, London, 1967, p. 252 sq.; F. M. Abcl, *Géographie de la Palestine*, 2 vol., Paris, 1933—1938; I. S. Golub, *Geography of Palestine*, New York, 139; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, London, 30th ed. 1930, p. 498 ș.u.

34. Este așezată pe creasta dreaptă a văii prin care se scurg către Marea Moartă apele Kedronului, în timpul ploios al iernii.

35. J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, p. 16.

nu sîntem siguri, cã deșertul pe care-l avea în vedere Sfîntul Luca este localitatea arãtatã de Pliniu cel Bãtrîn în descrierea ce face esenienilor³⁶, adicã Qumranul de astãzi. Profesorul Van der Born³⁷ militeazã pentru o localizare ceva mai aproape de *En-Ghedi*, iar W. Lasor³⁸, pe baza observãrii florei de aci, pledeazã tot pentru *En-Ghedi* ca fiind locul pe care-l avea în vedere Pliniu, cînd zugrãvea pe esenienii care i-a întilnit la Marea Moartã.

Daçã este adevãrat cã Ioan a mers în pustie cînd el era copilãndru, este natural cã el a avut nevoie de o anumitã purtare de grijã. Cercetãtorii moderni au sugerat ideea cum cã pãrinții sãi l-au încredințat în custodia «esenienilor»³⁹ de la Qumran, pentru aceastã pãrerã a lor, amintindu-ne de relatãrea lui Iosif Flaviu: «(esenienii) disprețuiau cãsãtoria, dar adoptau copiii altor oameni, la vîrsta cînd erau ascultãtori și maleabili, privindu-i apoi ca pe unii din singele lor și formindu-i dupã principiile lor»⁴⁰.

Dar dacã citim cu atenție textele despre esenieni, și cele biblice despre Ioan, observãm cã între ele sînt serioase diferențe. Îmbrãcãmîntea Sfîntului Ioan Botezãtorul nu era de în ca cea a qumranișilor, ci din pãr de cãmilã (Luca I, 6). De asemenea, hrana lui Ioan nu era ca cea a esenienilor care, cumpãnind dupã bucãtãriile și vesela gãsitã în ruinele de la Qumran, era destul de bogatã, pe cînd a Sfîntului Ioan nu se pregãtea în nici un fel (Luca I, 6). Nu înțelegem de ce pãrinții lui Ioan sã fi simțit nevoia sã-și dea copilul lor pentru care se rugaserã atît, sã fie crescut de niște strãini, cînd Zaharia, tatãl, fãcea parte din preoțimea de la templu și-l putea instrui destul de bine singur, în ce privește religia mozaicã. Astãzi este bine cunoscut cã între esenieni și preoții de la templu, exista o mare ostilitate⁴¹.

Cum bine spune K. Schubert⁴², profesor la Universitatea din Viena, «Dacã Ioan și-a dus tinerețea pe lingã esenieni, este surprinzãtor de ce Iosif Flaviu n-a menționat acest lucru, în zugrãvirea lui despre Sfîntul Ioan Botezãtorul», cum a fãcut-o despre acel Banus, cînd ne spune cã acesta a trãit în deșert, cã purta o îmbrãcãmîntã fãcutã din coajã de arbori, mîncã ierburì sãlbatice, se spãla cu apã rece, atît ziua cît și noaptea, pentru a se purifica. Iosif Flaviu distinge net pe Banus de esenieni⁴³. Schubert ne atrage atenția cã îmbrãcãmîntea lui Ioan era mai de grabã cea a lui Banus decît cea a esenienilor, iar lustrașiile lui Banus erau mai probabil cele ale qumranișilor decît Botezul lui Ioan.

Folosirea Scripturilor. — Toți cei care s-au ocupat de manuscrisele de la Marea Moartã ne încredințezã cã qumranișii citeau același text al Bibliei, ca și fariseii și saducheii, numai cã îl interpretau *sui-generis*, socotindu-se numai pe ei Israelul cu care Mesia va întemeia împãrãția cerurilor. Izvorul din care s-au adãpat toate secetele mozaice și mai apoi și creștinismul a fost Vechiul Testament; de aci și unele expresii și asemãnãri formale dintre unii și alții. Numai interpretarea acestui Vechi Testament diferea de la grupare la grupare.

Citind manuscrisele de la Qumran și relatãrile biblice despre Sfîntul Ioan Botezãtorul, vedem cã atît unele cît și celelalte citeazã regulat pe profetul Isaia XL, 3:

36. Pliniu cel Bãtrîn, *Historia Naturalis*, V, 17, 73.

37. A. van der Born, *Engaddi* în *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 534.

38. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 145.

39. *Ibidem*.

40. Iosif Flaviu, *Bellum Judaicum*, II, 8, 2, par. 120.

41. Preoții de la templu priveau pe esenieni ca pe niște sectarleni eretici.

42. K. Schubert, *The Dead Sea Community*, London, Black, 1959, p. 128.

43. Iosif Flaviu, *Viața sa*, 2, par. 11.

«Un glas strigă : Pregătiți în pustie calea Domnului, neteziți în locurile uscate un drum pentru Dumnezeu nostru» (1QS 8, 12—14⁴⁴ = Matei III, 3 și Ioan I, 23).

Partizanii⁴⁵ legăturilor Sfântului Ioan Botezătorul cu qumraniții afirmă că asemănările de context și de expresie nu sînt datorite întîmplării. După ei, Ioan se exprima așa cum se obișnuise cu vorbirea folosită de gruparea unde își făcuse ucenicia. Dar lucrurile nu stau astfel. După cum știm de la ermineutică, contextul este cel care ne dă cheia înțelegerii unui text biblic. Să vedem cum era folosit acest pasaj la Qumran și cum îl utiliza Sfântul Ioan Botezătorul ?

«A pregăti calea Domnului» pentru un qumranian însemna «a merge în pustie», unde el putea primi învățătura și introducerea în tainele grupării și unde el putea să se separe de oamenii care nu s-au dezlipit de nedreptățile acestei vieți pămîntești (1QS 9, 19—21). «Calea» pe care trebuiau s-o prepare în pustie era «cercetarea Legii pe care Dumnezeu a poruncit-o prin Moise» (1QS 8, 12—16). Nici un qumranit n-a zis : «Eu sînt glasul celui care strigă ...». De fapt această parte a citatului din Isaia nu apare în textele qumranite⁴⁶.

Pentru Ioan Botezătorul «a pregăti calea» însemna a părăsi izolarea în pustie și a predica evanghelia oamenilor care aveau nevoie de pocăință. «Calea» pentru Ioan era nu numai cercetarea Legii, ci pregătirea poporului pentru Mesia prin împlinirea vocii lui Dumnezeu în toate sectoarele de viață. Pentru această sarcină, era Ioan «vocea» ce strigă în pustie (Luca III, 13—17 ; Ioan I, 19—27).

Cercetătorii de aslăzi⁴⁷ admit că fraza ebraică din Isaia XL, 3 nu este chiar bine conservată. Atît structura poetică cît și accentele masoretice⁴⁸ ar cere următoarea înfățișare :

Un glas ce strigă tare, /

În pustie gătiți calea Domnului, /

Neteziți în deșert un drum pentru Dumnezeu nostru. /

Dar dacă observăm cu atenție evangheliile, în special pe Marcu I, 3—4, vedem că versetul a fost folosit într-un chip puțin cam diferit : Ioan era «glasul ce strigă în pustie» și Marcu chiar adaugă «a venit Ioan botezînd în pustie». Această mică deosebire, față de textul original ebraic, ne descoperă diferența dintre folosirea lui Ioan și cea qumraniană în ce privește acest verset (Marcu I, 5). Așadar, Sfântul Ioan a interpretat acest verset ca aplicîndu-i-se numai lui. El are să fie înainte-mergătorul lui Mesia și nu altcineva⁴⁹. Gruparea de la Qumran își aplică ei misiunea de a se pregăti să fie nucleul cu care Mesia să întemeieze împărăția lui eshatologică.

Viața din pustie. — Cercetătorii mai liberali ai manuscriselor de la Marea Moartă, pentru a dovedi că Sfântul Ioan Botezătorul a avut legături cu gruparea qumranită, compara felul de viață auster al lui Ioan cu ascetismul pe care-l duceau și sectarieni de la Qumran. Sfintele Evanghelii ne spun că Ioan ducea o viață foarte aspră : «El a venit nici mincînd, nici bînd» (Matei XI, 18). «El era îmbrăcat cu o haină de pîr de cămilă, împrejurul mijlocului era încins cu un brîu de curea și se hrănea cu lăcuste și miere sălbatică» (Marcu I, 6). Unii cred că Sfântul Ioan era un nazireu, adică se făgăduise ca să nu bea vin și alte băuturi tari⁵⁰, așa cum era obiceiul la mozaici⁵¹.

44. Adică *Manualul de disciplină sau regula frăției*.

45. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 17.

46. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 147.

47. *Idem*.

48. Se știe că vocalizarea textului ebraic al Vechiului Testament a fost făcută de către cărturarii numiți *massoreți*, tirziu de tot (cam prin secolul al V—VI-lea).

49. El are să anunțe venirea lui Mesia cel așteptat.

50. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 148.

Gruparea de la Marea Moartă este considerată de majoritatea cercetătorilor ca o sectă călugărească, în orice caz pustnică, ce ducea o viață destul de austeră. Considerația lor provine din descrierea sectei eseniene de către autorii clasici amintiți: Iosif Flaviu și Filon de Alexandria. Dimpotrivă, din manuscrisele de la Qumran n-ar reieși clar acest lucru.

Prin faptul că manuscrisele de la Marea Moartă vorbesc de comunitatea bunurilor, s-a tras concluzia că qumraniții duceau viață de sărăcie. Din faptul că sectarii trebuiau să citească mult Scripturile și să le interpreteze în plen, s-a zis că aveau o disciplină severă a vieții. Fiindcă esenienii erau celibi, s-a tras iarăși concluzia că qumraniții duceau o viață austeră. Dar cum am amintit mai sus, existența ospelelor și băilor zilnice ne arată că viața qumranilor nu era aspră ca cea a Sfintului Ioan. Austeritatea ce li se atribuie provine din informațiile procurate de Iosif Flaviu și Filon de Alexandria. Dar aceștia vorbesc despre esenieni în general și nu despre secta de la Marea Moartă în special. Cum de altfel ne spune Iosif Flaviu⁵² nu toți esenienii erau celibatari, ci numai o parte. La Qumran, în cimitirul respectiv, s-au găsit multe schelete de femei, ceea ce însemnează că nici qumraniții nu erau toți celibatari. Din manuscrise nu desprindem că qumraniților le erau impuse alte sarcini sau voturi de nazireat, ca de pildă oprirea bărbieritului și abținerea de la băuturi amețitoare.

Cum bine se exprimă profesorul W. S. LaSor⁵³, pe de altă parte nu este nevoie să presupunem că Ioan Botezătorul și-a luat ideile sale ascetice de la qumraniți. Voturile de nazireat erau ceva arhiobișnuit printre iudei, fiindcă Vechiul Testament le privea ca pe un lucru plăcut lui Dumnezeu. Fie că admitem relatarea evanghelistului Luca, despre anunțarea făcută de inger lui Zaharia, ori nu⁵⁴, este același lucru. N-avem nici un motiv să nu admitem că părinții lui Ioan n-ar fi putut să-l dedice pe fiul lor lui Dumnezeu, așa cum Ana l-a dedicat pe fiul ei, Samuel, votului de nazirean, cu o mie de ani mai înainte (I Sam. I, 11—28). De altfel, limbajul folosit în istorisirea dedicării lui Samuel pare să aibă un vizibil ecou în multe puncte din capitoul prim al Evangheliei după Luca. Se poate prea bine ca dedicarea lui Ioan să fi fost inspirată chiar de către istorisirea biblică despre Samuel, căci nici părinții lui Samuel n-au avut copii, iar atunci când au căpătat unul, l-au afierosit lui Dumnezeu.

Botezul lui Ioan. — Unii cercetători ai manuscriselor de la Marea Moartă⁵⁵, care sînt de părere că Ioan a fost influențat de qumraniți, văd în botezul lui Ioan și lustrațiile eseniene o corelație evidentă.

Practicarea de lustrații baptismale se pare că era în mare preluire la toate mișcărilor religioase mozaice, ce au precedat ivirea creștinismului, după cum ne informează profesorul belgian J. Thomas⁵⁶.

Cum ne încredințează un profesor de Noul Testament⁵⁷, originea botezului lui Ioan poate fi schițată și atașată numai uneia din cele trei, și numai trei surse posibile și anume: a) Ioan a luat această idee de la iudei; b) a primit-o din surse păgîne direct sau indirect și c) ideea îi aparține lui personal. Dacă Ioan a inventat sin-

51. Obiceiul de a face anumite voturi se află și la creștini. Unii monahi se fac schimnic, iar laicii se abțin de la anumite mâncări și băuturi amețitoare.

52. Iosif Flaviu, *Bellum Iudaicum*, II, 8, 13, par. 160.

53. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 148.

54. Criticii raționaliști ai Noului Testament nu admit realitatea minunilor istorisite în cărțile Sfintei Scripturi.

55. W. H. Brownlee, *op. cit.*, p. 52. Vezi și nota 12.

56. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J. C. — 300 ap. J. C.), Gembloux, 1935.

57. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 149.

gur ideea botezului sau a preluat-o de la o sursă neiuudaică, noutatea aceasta ar fi izbit puternic poporul pe care el voia să-l atragă. Una din caracteristicile iudaismului era aceea de a fi mereu pe linia tradițională, adică ca orice noutate intervenită, în materie de credință mai ales, să fi purtat în ea puncte ce fuseseră deja acceptate în embrionul lor; cu alte cuvinte, să nu existe discontinuitate. Faptul acesta se află la temelia predicii lui Ioan și se va afla și la baza predicii Mîntuitorului. Biserica creștină primară și ea a insistat în a arăta legăturile învățăturilor ei cu cele ale Vechiului Testament, în special profeții. Așadar există premise temeinice cum că Ioan a preluat ideea botezului său de la iudei.

După cum spune mai departe același profesor de Noul Testament⁵⁸, izvorul cel mai probabil, pentru botezul lui Ioan, ar fi fost «botezul prozelitilor», ce pare să se fi dezvoltat în sinagogile iudaice din Diaspora și care erau destinate să spele întinărirea națiilor care cereau să se convertească la iudaism. Dacă este așa, insistența lui Ioan, ca toți care vor să intre în împărăția lui Dumnezeu trebuie să se boteze, ar fi foarte izbitoare, fiindcă în realitate el voia să spună că nu numai păgînii, ci toți au nevoie de aceasta, dacă vor să intre în împărăția cerurilor⁵⁹.

Profesorul Brownlee, de la Claremont Graduate School, California⁶⁰, este de părere că «acea încriminare severă a societății iudaice, ca total decăzute și ca în afara granițelor poporului lui Dumnezeu», este precis ideea esenienilor». Dezvoltînd această idee, discutînd cenușa vacii roșii, «apa pentru necurățenie» și cisternele de la Qumran, Brownlee concludă că «admiterea completă a cuiva în comunitate era probabil marcată printr-o baie, ce-l arăta pe penitent aparținînd de acum înainte oamenilor sfinți ... Aceasta ar fi o paralelă exactă la cerința extremă a lui Ioan, ca oricine, nu numai prozelitii din lumea păgînă, să primească botezul».

Dar cum semnaleză Lasor⁶¹ nu găsim nici o probă în vreun text existent, fie de la Qumran, fie din izvoarele eseniene care să arate că exista o baie inițială. De aceea, este foarte îndoielnic dacă termenul de «botez» va fi fost folosit pentru apa de purificare rituală, fie pentru qumraniți, fie pentru esenieni⁶². S-ar putea ca această problemă să fie soluționată, arătîndu-se că existau trei tipuri caracteristice de curățiri rituale sau să zicem «botezuri» și anume: a) Unul de inițiere, adică un ritual simbolic cerut de omul care dorea să intre în comunitatea respectivă; el nu se repeta; b) O spălare ce voia să însemne curățirea fizică sau spirituală ori chiar ambele; uneori această spălare sau purificare era administrată de altă persoană, dar de obicei ea era o autospălare și nu era repetată decît cînd nevoia cerea, în unele împrejurări zilnice⁶³; c) Poate că era o mică modificare a celui de al doilea, folosită în scop curativ, adică al tămăduirii de vreo boală; acesta se administra și repeta numai la nevoie.

Punînd botezul Sfîntului Ioan în fața celor spusé mai sus, vedem că botezul Prodromului era inițiator, era simbolul pocăinței, pentru cei care voiau să intre în împărăția lui Dumnezeu. Abluțiile de la Qumran erau purificatoare mai degrabă decît

58. *Ibidem*.

59. Cf. W. J. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London, 1953, p. 16.

60. W. H. Brownlee, *op. cit.*, p. 37—29.

61. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 150.

62. W. S. LaSor citează pe renumitul profesor, H. H. Rowley. *The Qumran Sect and Christian Origins*, care spune: «Prin botez, noi înțelegem un rit cu apă pentru inițiere și numai un rit de inițiere». Vezi volumul *From Moses to Qumran*, London, 1964, p. 263.

63. De aci și numele de *hemerobaptisti* dat unei secte din secolul I î.Hr. și I și II d.Hr., după cum aflăm din Hegesip, scriitor bisericesc din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr. Cf. M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960, p. 75.

inițitoare. Băile eseniene, de asemenea, erau purificatoare și administrate zilnic. N-avem nici un indiciu că în vreun grup mozaic din timpul Sfântului Ioan, prima spălare rituală să fi fost privită ca fiind inițitoare. De fapt textele de la Marea Moartă arată clar că apele de curățire erau restrinse numai la membrii legali ai sectei și era refuzată celor care cereau admiterea în comunitate⁶⁴.

Majoritatea cercetătorilor manuscriselor de la Marea Moartă găsesc că între botezul lui Ioan și abluțiile qumraniene sînt deosebiri de neîmpăcat. Așa de exemplu profesorul H. H. Rowley face netă diferența între Sfântul Ioan și qumraniți și anume: a) botezul lui Ioan era un botez de inițiere, pe cînd spălările de la Qumran nu aveau acest caracter; b) botezul lui Ioan era săvîrșit îndată după pocăință și mărturisirea păcatelor, pe cînd spălarea de la Qumran începea abia după cea de a doua probare sau catehumenat⁶⁵; c) botezul lui Ioan era pus în legătură cu venirea lui Mesia, pe cîtă vreme nici un text de la Marea Moartă nu arată că purificările de acolo aveau vreo legătură cu Mesia ori cu Dascălul Dreptății sau cu vreo altă personalitate eshatologică⁶⁶.

Botezul cu Duhul Sfînt și cu foc. — După cît se cunoaște pînă acum, expresia de «botez cu Duh Sfînt și cu foc» este întîlnită numai în Noul Testament, căci locuri ca Isaia IV, 4; XLIV, 3; Maleahi III, 2 vorbesc de o purificare dar de alt înțeles. Sfîntul Ioan folosește această expresie pentru a arăta că viitorul Mesia are să boteze cu Duh Sfînt și cu foc (Malei III, 11—12). Chiar de la descoperirea manuscriselor de la Qumran, cercetătorii lor au căutat să vadă dacă nu se află ceva asemănător la secta de la Marea Moartă.

Dar cum ne amintește profesorul LaSor⁶⁷, deși în textele de la Marea Moartă găsim cuvîntul «Duh», totuși nu este deloc clar dacă acest cuvînt trebuie înțeles ca un spirit divin ori chiar mai mult ca o persoană dumnezeiască, cum se vede clar în Noul Testament. În *Manualul de disciplină* aflăm asertiunea «și el va stropi peste el un spirit de adevăr ca apa pentru necurățenie»⁶⁸. Unii cercetători văd aici o referire la Mesia, iar alții la Dascălul Dreptății⁶⁹. În context pare că se referă la un om ca membru al societății răscumpărate, adică al sectei de la Qumran. Și cum bine remarcă W. LaSor, nu este nevoie să privim acest pasaj ca izvor al expresiei lui Ioan despre botezul cu Duhul Sfînt și cu foc, fiindcă în profetul Ezechiel există un pasaj care conține toate detaliile necesare ce ne explică atît cuvintele lui Ioan, cît și citarea din textele qumranite ca: a stropi, a curăți, spirit etc. (cf. XXXVI, 25—27).

Unii cercetători⁷⁰ au luat expresia «botezul cu foc», în special în sensul de judecată prin foc (Matei III, 12), ca o idee împrumutată din parsism⁷¹. Este adevărat că majoritatea cercetătorilor este astăzi de părere că gruparea de la Marea Moartă a avut oarecare contact cu zoroastrismul, dar fără să se atingă esența teologiei mozaice. Zugrăvirea judecării prin foc aflîndu-se în psalmii qumraniți⁷² a făcut pe profesorul Brownlee⁷³ să afirme că botezul cu foc de care vorbește Ioan erau de fapt, chinurile iadului de care amintesc psalmii qumraniți. Dar ideea este lipsită de temeii căci în

64. IQS 5, 13. Apud W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 150.

65. Existau trei mari perioade de catehumenat la eseniieni, după cum ne asigură Iosif Flaviu. 66. H. H. Rowley, *The Qumran Sect and Christian Origins...*, p. 262—263.

67. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 151. 68. IQS 4, 21.

69. Cf. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 151. 70. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 151.

71. De exemplu, Carl Kraeling, *John the Baptist*, New York, 1951, p. 117. Cf. și W. H. Brownlee, *op. cit.*, p. 42, nota 5. 72. IQH 3, 21—30.

73. W. H. Brownlee, *art. cit.*, p. 42.

Noul Testament, nu aflăm nici una din ideile zoroastriene și eseniene. Sfântul Ioan și-a scos expresiile sale din scrierile Vechiului Testament, unde focul este simbolul distrugerii. Așa de pildă, în cartea Daniel (VII, 10) întâlnim «riul de foc» ce curgea prin fața lui Dumnezeu, când s-a așezat la judecată. Știm de asemenea, că focul ca simbol al judecării divine este menționat adesea în cărțile Vechiului Testament (Num. XI, 1 ; Regi XVIII, 38). După cum ne încredințează profesorul de Noul Testament Lasor⁷⁴, utilizând cuvântul «foc», Ioan vorbea despre focul ce ardea pleava, după ce grâul fusese vinturat (cf. Matei III, 12). Această figură de stil pare să fi fost luată din Isaia V, 24, iar nu de la zoroastrieni ori qumraniți.

Din cele spuse mai sus, reiese clar că, la ora actuală, nu se poate afirma că Ioan Botezătorul a făcut parte din secta eseniană ori qumranită, fiindcă n-avem pe ce ne întemeia sigur. Nu există nici o amintire în manuscrisele descoperite la Marea Moartă despre Ioan și nici vreo pomenire în cărțile Noului Testament despre sectarii de la Qumran.

Ioan n-a fost dus de copil să viețuiască în pustie. Cuvântul «copil» din Evanghelie, după uzul aflat în Septuaginta și în textul masoretic, trebuie luat cu sensul de «fiu». Un fiu poate avea și treizeci de ani și chiar mai mult, dacă părinții lui trăiesc.

Din faptul că Ioan a mers în pustie ca să predice «botezul pocăinței spre iertarea păcatelor», nu se poate deduce ideea că Sfântul Ioan a mers la gruparea qumranită, ce avea «cartierul general» pe țărmul Mării Moarte, cam la 10—15 km de la vărsarea Iordanului. Ioan a mers la Iordan, ca să aibă la îndemână apa necesară pentru botez. Este cunoscută lipsa de ape curgătoare sau chiar izvoare din Țara Sfântă. Singurul riu ce curge tot anul nu este decît Iordanul și de aceea a mers acolo.

Ideea botezului n-a împrumutat-o Sfântul Ioan de la qumraniți, fiindcă și alte grupări contemporane aveau abluții zilnice. Una din aceste grupări purta chiar numele de «hemerobapțiști», adică a celor care se botezau zilnic.

Se pune întrebarea: să nu fi cunoscut deloc Ioan pe qumraniți? Acest lucru este greu de precizat. Se poate să-i fi cunoscut și chiar să fi avut dispute ideologice cu ei, dar aceasta nu este decît o simplă presupunere. Întemeierea pe subpoziții este foarte periculoasă pentru adevărul științific. De aceea, pe bună dreptate, unul dintre cei mai asidui cercetători ai manuscriselor de la Marea Moartă spune despre părerile emise de cei care susțin că Sfântul Ioan Botezătorul și-ar fi făcut ucenicia la esenieni ori qumraniți, că aceste ipoteze sînt niște «fantezii și pure ficțiuni»⁷⁵.



74. W. S. LaSor, *op. cit.*, p. 152.

75. G. R. Driver, *The Judaean Scrolls*, Oxford, 1966, p. 402 sq.

«CUNOȘTINȚĂ PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI»,
MANUSCRIS INEDIT AL LUI SAMUIL MICU CLAIN (I)

Din cele peste 60 de lucrări teologice, istorice și filologice ale marelui cărturar Samuil Micu Clain, numai 13 au văzut lumina tiparului în timpul vieții lui. Aceeași soartă a avut și manuscrisul *Cunoștință pre scurt a Istoriei bisericesti*.

Acest manuscris face parte dintre operele originale, din domeniul istoriei, ale lui Samuil Micu Clain, după cum o mărturisește el însuși în titlul lucrării: «Acum întâi așezată și scrisă pre limba românească de Samoil Clain Ieromonahul» (f. 2), iar în alt loc, de asemenea zice: «... întru acest chip făcută și scrisă de Samoil Clain Ieromonahul» (f. 340). Anul scrierii acestei lucrări este menționat tot de către autor, adică «anul 1789» (f. 2).

Manuscrisul se păstrează la Secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România, Filiala Cluj-Napoca, provenind din fondul de manuscrise al Bibliotecii centrale din Blaj, după cum dovedește cota de bibliotecă: «Biblioteca M. 47, Micu Samoil, *Cunoștință pre scurt a Istoriei Bisericești* ... 1789, Biblioteca Fil. Cluj a Academiei R.S.R., Fondul de man. Blaj, nr. 119», unde se găsea în anul 1944 când N. Comșa face o prezențare a manuscriselor românești din această bibliotecă, menționându-l în lucrarea sa: *Manuscrisele românești din Biblioteca centrală de la Blaj*, la pagina 123.

Lucrarea este legată în volum, cu scoarțe tari și color de piele, având formatul de 26 × 21 cm., cu 414 file, scrise $\frac{1}{2}$ pe ambele fețe, cealaltă jumătate fiind rezervată pentru completări.

Autorul n-a paginat manuscrisul în întregime, ci numai câteva file. Astfel, primele 12 pagini sînt numerotate cu cifrele de la 1 la 12. Urmează 8 file (respectiv 16 pagini) fără paginație. Apoi începe paginația cu cifra 19, care continuă pînă la pagina 36, după care urmează două file (respectiv patru pagini) neumerotate. După aceasta, începe iarăși paginația cu cifra 39, continuîndu-se pînă la pagina 57. Din nou apar 17 file (adică 34 pagini) nepaginate. După aceste 17 file nepaginate, manuscrisul este paginat din nou, începînd cu fila a treia din «Suta a doua», care poartă cifra 3. Fiind paginate 2 file (respectiv 4 pagini), urmează o filă (adică 2 pagini) nepaginată, continuîndu-se, după aceasta, paginația cu cifra 9, păstrînd deci enumerarea corectă a paginilor, fără a nota însă paginile 7 și 8. Dar nici această paginație nu este continuată decît pînă la pagina 20, adică paginînd 6 file, și lăsînd din nou 250 de pagini fără număr. De la «Suta a cincea», manuscrisul este paginat din nou. Prima filă poartă cifra 1, fiind numerotate ambele pagini ale filelor, continuîndu-se pînă la pagina 35, după care, fără a scrie cifra 36, dublează pe 37 și continuă pînă la pagina 69, de unde manuscrisul nu mai poartă paginația autorului.

Manuscrisul mai poartă două paginații făcute ulterior: una cu creion roșu, alta cu creion negru. Cifrele scrise cu roșu indică filele, numerotîndu-le pe grupe de cite

zece (adică: 10, 20, 30 etc.), ultima filă purtînd numărul 414; iar cifrele cu creionul negru notează toate filele, începînd de la prima cu numărul 1 și continuînd ordinea cronologică pînă la ultima filă, care poartă numărul 412.

Am socotit necesară această precizare, pentru că la transcrierea manuscrisului am menționat paginația făcută cu creionul negru, fiind cea mai adecvată, iar la textele citate în cadrul studiului introductiv, făcut asupra manuscrisului, am utilizat tot această paginație, indicînd numărul filei, cînd am citat de pe pagina care poartă numărul, iar cînd am citat tot de pe aceeași filă, însă de pe verso-ul ei, care nu poartă număr de pagină, am indicat tot același număr de pagină, specificînd cu un «v» (verso).

Manuscrisul este autograf al lui Samuil Micu Clain, și avem toată întreprățirea să susținem că ne găsim în fața primei redactări, pentru că el, atît operele originale cît și traducerile, le transcria de două și de trei ori, dînd ultimei transcrieri o formă îngrijită, clară, lizibilă și cursivă; or, aici puține sînt paginile care se bucură de aceste calități. Majoritatea lor sînt pline de completări și ștersături, sau chiar pasaje întregi tăiate. Acest lucru dovedește conștiinciozitatea cu care luminatul călugăr își scria operele. Nu regreta sutele de rînduri și zecile de pagini scrise, la care renunța printr-o singură trăsătură de condei, ștergîndu-le, dacã nu-i convenea claritatea sau argumentarea pe care o aveau.

Evenimentele tratate în manuscris sînt grupate pe secole, care formează capitole, cuprinzînd perioada istorică din anul 1 de la nașterea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos pînă la anul 800. Astfel, la pagina 1 este titlul lucrării: «Istoria bisericească, suta întâia»; la pagina 53: «Suta a doua»; la pagina 93: «Suta a treia», la pagina 131: «Suta a patra»; la pagina 192: «Suta a cincea»; la pagina 232: «Suta a șasea»; la pagina 289: «Suta a șaptea de la anul 601 pînă la anul 700»; la pagina 340: «Suta a opta. Adică din anul 701 pînă la anul 800, întru acest chip făcută și scrisă de Samuil Micu Ieromonahul». Pe pagina 412 este notat cu cerneală mai neagră, dar de aceeași mînă: «Nu numai în Ispania, ci și în Galia, în suta aceasta, mulți au început a zice cum că Duhul Sfînt de la Tatăl și de la Fiul precede și a cînta în Liturghie Credeul și a adauge: și de la Fiul, care lucru Leon Papa III l-au lăpădat, precum în suta a noa se va zice». Deci, autorul avea intenția să continue această valoroasă lucrare, care «s-ar citi și astăzi cu interes dacã s-ar tipări», după cum zic autorii lucrării: «Samuil Micu Clain — teologul», apărută la Sibiu, în anul 1957.

Problemele principale tratate în cele opt capitole sînt următoarele: *Cine au fost împărații; Apostolii și urmașii lor în scaunele apostolești; ce eresuri au fost și cine au fost inițiatorii lor; ce soboară s-au lăcut în Biserică; ce prigoane s-au făcut asupra creștinilor și cine au strălucit în mucenicie și cu sîlnțenia vieții; ce oameni vestiți pentru învățătură și ce scriitori creștini au fost; ce învățături și ce dogme au avut creștinii; ce ceremonii, obiceiuri și rînduiri au fost în Biserică; care a fost stăpînirea și conducerea Bisericii; situația statului și a Bisericii iudeilor și a neamurilor; ce oameni vestiți au fost la iudei și la păgîni, și ce lucruri de vrednicie și de pomenire s-au mai împlinit în sînul Bisericii sau în afara ei.*

Transcrierea textului s-a făcut integral, cu excepția unui rînd de pe fila 11, care a fost prins la color cînd s-a compactat manuscrisul în volum, și nu s-a putut descifra, precum și de pe fila 75 v ultimul rînd, unde cîteva cuvinte au fost indescifrabile.

Titlurile capitolelor și subcapitolelor s-au respectat sub forma redată de autor.

O oarecare dificultate s-a ivit în legătură cu transpunerea din alfabetul chirilic în cel latin. Spre a ușura lectura cititorilor, am adoptat o transcriere interpretativă, orientându-mă după indicațiile date în *Principii de transcriere a textelor românești, secolele al XVI-lea — al XVIII-lea* (în «Limba română» XV (1962), nr. 6, p. 653—660).

Am urmărit transcrierea simplă, fără semne chirilice sau diacritice speciale. Literele suprascrise, adică așezate deasupra cuvîntului, au fost introduse la locul lor, în cuprinsul cuvîntului. Semnul **ѣ** care are valoare fonetică de «e» și «ea», a fost redat sub ambele forme, ex. cuvîntul «пăреarea» a fost transcris «părearea», «ceale» a fost transcris «cele», iar grupul «ia», prin «ea», și «ia». La fel litera «ă» a fost transformată în unele cazuri în «e», ca de ex. cuvîntul «інträ» a fost transcris «intre», cînd a avut rol de prepoziție.

Unele cuvinte au fost scrise de Samuil Mîcu în diferite forme. Așa de ex. cuvîntul «biserică» apare: «besearică», «bisearică», «beserică», care peste tot a fost transcris «biserică», pentru că corespunde mai bine fonetismului limbii române. Întrucît, în loc de verbul «este», folosește totdeauna forma «iaste», am respectat acest fel de exprimare, dar, pentru că în loc de «așa», scrie «așea» sau «așă», peste tot s-a redat prin «așa».

Unele cuvinte, care sînt scrise în mai multe forme, fără a produce însă greutăți în înțelegerea lor, au fost transcrise precum le-a scris autorul, ca de ex.: *musulman* și *muzulman*, *patriarși* și *patriarhi*, *pre* și *pe*, *Ierusalim* și *Erusalim* etc.

Cînd un cuvînt era scris din greșală de două ori, unul a fost înlăturat. Literele duble au fost șterse, iar cele scrise greșit, au fost înlocuite cu cele corespunzătoare, ex.: în loc de «cuvinteror», s-a scris «cuvintelor» (f. 88), greșeli întîlnite, de fapt, foarte rar.

La transcrierea textului a fost aplicată ortografia nouă. În loc de «leau» s-a transcris «le-au», sau «lepădîndu-și» în loc de «lepădînduși», dîndu-le în loc de «dîndule», «i-au» în loc de «iau» etc. De asemenea, punctuația a fost modernizată, ștergîndu-se o serie de virgule, care îngreuiuau înțelesul textului, fiind așezate la locul potrivit.

Pentru numerotare, autorul a folosit atît cifrele arabe, cît și cele chirilice. În transcriere, au fost utilizate numai cifrele arabe. Cînd a folosit literele ca puncte de enumerare, după alfabetul chirilic, au fost redată după alfabetul latin.

În cuprinsul manuscrisului obvin mai multe abrevieri, dintre care cele mai frecvente sînt: Is. Hs. (Iisus Hristos), D-zeu (Dumnezeu), Dmnl (Domnul), Dnului (Domnului), dmnezeesc (dumnezeiesc), Dhul (Duhul), ep. (episcop), epul (episcopul), epp (episcopi), arhiep. (arhiepiscop) etc. Toate aceste cuvinte au fost redată întregi, așezînd literele adăugate între paranteze.

Numele proprii și titlurile de opere prescurtate au fost redată în întregime, după aceeași metodă.

Pe lângă abrevierile obișnuite, se mai găsesc unele cuvinte, din care lipsesc litere. Ele au fost completate tot în paranteze.

Cunoștința pre scurt a Istoriei Bisericești

f. 2 Acum întii așezată și scrisă pre limba românească de Samoil Clain Ieromonahul, în anul 179.

Cunoștința pre scurt a Istoriei Bisericești de la anul I al Nașterii Domnului pînă la anul 100

Cine au fost împărați la Roma în sula întâia, carele cît au împărățit, cum au murit și cum au fost cu creștinii?

f. 3 În anul de la facerea lumii 5500^{1, a)} cînd Tatăl cel ceresc bine a voit a trimite întru această lume² pre Fiul Său cel unul născut și cu Sine de o ființă³, ca fără de sămîntă bărbătească, numai prin lucrarea Celui de o ființă și pre un scaun șezător cu Tatăl și cu Fiul, a Duhului Sfînt, să se nască om desăvîrșit din pururea Fecioara și de Dumnezeu Născătoarea Maria, rămîind după intrupare, ca și mai înainte de intrupare, Dumnezeu desăvîrșit. H(risto)s, adecă uns, numindu-se Fiul lui D(umne)zeu, Cel ce pururea au fost și este D(umne)zeu adevărat și desăvîrșit, și după nașterea din Fecioară și om desăvîrșit, întru o față a dumnezeirii / și în doao firi și voi și lucrări a dumnezeirei și omenirei. Atunci, la Roma, împărătea Octavian August Chesariul. În anul 45 al împărăției acestuia⁴, cînd în toată lumea era pace, în orașul Vithleimului, s-au născut cu trupul Domnul și Dumnezeu și Mîntuitoriul nostru I(isu)s H(risto)s, din Prea Curata Maria Fecioară. Murit-au împăratul August, închinătoriu la idoli, în anul de la nașterea lui H(risto)s 14, după ce mai 58 de ani au împărățit, de 76 de ani bătrîn.

f. 3 v După August, întru împărăția romanilor, au urmat Tiverie. În anul 15 al împărăției acestuia, au venit Ioan Botezătoriu propoveduind⁵, cînd au fost D(om)nul H(risto)s ca de 30 de ani s-au botezat de la Ioan, în Iordan. Supt acestuia împărăție, au propoveduit D(om)nul⁶ și au pătimit și au înviat a treia zi din morți și s-au suit la ceriuri⁷ și au trimis pre Prea Sfîntul Duh⁸ în limbi de foc, preste sfinții Săi ucenici și apostoli. Pre Tiverie⁹ acesta, l-au înștințat Pilat deregătoriu¹⁰ Iudeii, de toate cite s-au întimplat cu I(isu)s Nazarineanul / și judecata morții Lui, o au trimis la împăratul, în Roma¹¹. Tiverie, în-

1. Aici, autorul enumeră anii după cronologia bizantină. Dar la fel apare o diferență de 8 ani. Venirea Mîntuitorului în lume e socotită la anul 5508 de la Facerea lumii (*Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957, p. 24).

a) Așa de obște se zice, cum scrie Gheorghie Singhel, Sfîntul Nichifor patriarhul Țarigradului și alții, că H(risto)s s-au născut la anul de la facerea lumii 5500, iar Climent Alelexandrianul zice că H(risto)s s-au născut la anul 5538. Eusevie Chesăreanul. Urmează text șters: «zice că H(risto)s s-au născut» la anul 5199. După Sf(întul) Teofil Antiohianul, la anu 5510.

După numărul anilor care se află în Bibliile cele jidovești, H(risto)s s-a născut la anul de la facerea lumii 4004, sau după cum de rînd numără 4000. Textul de la «așa de obște...», pînă la: «4000», adaos pe f 2 v. 2. Textul: «întru această lume», adăugat.

3. Urmează text șters: «întru această lume». 4. Cuvîntul: «acestula», adăugat.

5. Textul de la: «au venit...», intercalat. 6. Cuvîntul: D(om)nul, intercalat.

7. Cuvîntul de la nota a 8-a tăiat. 8. Cuvîntul: «Duh», intercalat.

9. Cuvîntul: «Tiverie», intercalat.

10. Inițial a fost: «procuratorul», apoi l-a șters și l-a înlocuit cu: «deregătoriu».

11. Cuvintele: «în Roma», adause.

dată, au crezut că I(isu)s Nazarineanul iaste mai mult decit om și au grăit cu senatul să pue pre I(isu)s între d(um)nezei, ci senatul nu a vrut să facă aceasta, că atotputernicul D(um)nezeu nu au lăsat ca Fiul Său cel unul născut să se numere între d(um)nezei cei mincinoși și¹² de minți omenești făcuți. Însă pentru aceea, Tiverie nu ș-au mutat mintea, ci au poruncit, ca cine va piri pre următorii lui H(risto)s, pentru că cred în H(risto)s, să-și piarză capul; cu toate acestea, Tiverie au fost închinător de idoli, precum au fost toți împărații din suta aceasta. Murit-au Tiverie, în anul de la nașterea lui H(risto)s 37, în 16 zile a lui martie.

După Tiverie au împărățit Gae, cel poreclit Galigula, de 24 de ani au fost cind s-au făcut împărat, și îndată au slobozit din legături pre Agripa, feciorul lui Aristovul, nepotul lui Irod cel Mare, pre carele Tiverie il ținea legat, și l-au pus crai jidovilor. Mult a necăjit Galigula pre jidovi, pentru că nu voia să se închine lui ca lui D(um)nezeu și nu lăsase să pue chipul lui în biserica Ierusalimului. După ce tirănia lui Galigula atila au crescut cit nu se putea suferi / l-au omorît Casie Hersa, tribunul pretorianilor, adecă mai marele oastei ce-i păzitoare de trupul împăratului, în 24 ianuarie, în anul lui H(risto)s 41, cind au fost¹³ de 29 de ani bătrîn, după ce 4 ani și 10 luni au împărățit.

După el s-au făcut împărat unchiul lui, adecă Tiverie Clavdie Drus, ghermanic, mai cunoscut supt numele lui Clavdie. De 50 de ani au fost cind s-au făcut împărat, și 13 ani au împărățit; om bun și învățat au fost, dar așa de îngăimăcit, cit se părea că n-are simțire; muierile și slujile împărălea supt el. Că nu făr(ă) de împotrivirea multora s-au pus Clavdie împărat, că senatul căuta la slobozenia cea de demult. Însă craiul Agripa, fiind atunci la Roma, mult l-au ajutat, pentru aceea și el i-au întărit crăia și i-au dat țerile care le-au stăpinit Irod, moșul său. Iară pre Irod, fratele lui Agripa, l-au făcut crai Halchidei, în Siria. Supt împăratul acesta, au făcut mai bine jidovilor, că rugat fiind de Agripa și de Irod, au poruncit pretorului Siriei să așeze turburările cele asupra jidovilor. În anul 13 a împărăției sale, au dat lui Agripa cel f. 4 v
Tînăr, craiului / jidovilor, tetrarhia lui Filip și Vataneia, să le stăpînească, cu Trahonitida și Avila, carea fusese tertrarhia Lisaniei, și i-au luat Halchidiia, carea în 4 ani o au stăpinit. În anul lui H(risto)s 54 au murit împăratul Clavdie de veninul care i l-au dat Agripina, muiera lui, bătrîn de 64 de ani, după ce¹⁴ 13 ani și 8 luni au împărățit.

După Clavdie, întru împărăție, au urmat Neron¹⁵, ginerele lui¹⁶ pre care-l primise fiu. Acest împărat tînăr, o parte din Galileia, au dat lui Agripa, și i-au supus lui și Tiveriada ai Tariheia, și i-au mai adaos și Ioliada, preste Iordan, cu 14 sate de prin prejur. Ceialaltă Iudee o ocirmuia Felix Romanul.

Supt acest împărat, în anul 64 a lui I(isu)s H(risto)s, mare foc au fost la Roma, cit mai toată Roma s-au topit. Tare se zicea cum că însuși Neron au fost pricinuitorul a arderii aceia, ca să-și desfăteaze ochii cu acea priveală, și după aceea, de nou, mai frumoasă cetate să facă, și ștergind pomenirea lui f. 5
Romul, mai mult nu¹⁷ Roma, ci Nerona să se chiiame. / Cind mai tare ardea

12. Cuvintele : «mincinoși și», adause. 13. Textul : «cind au fost», adaus.

14. Cuvintele : «după ce», adause. 15. Urmează cuvîntul : «pre», șters.

16. Inițial a fost «său», apoi tăiat și înlocuit cu : «lui».

17. Negația : «nu», adaus.

focul, împăratul în haină de comedie înbrăcat, s-au suit într-un turn înalt și se uita la foc cum arde și cînta cu plăcere stihu acesta al poetului: Aceasta era fața Troii cînd s-a prins. Însă cu toate acestea, Neron mult bine au făcut bieților oameni, cărora le arsesse căsile și ce avea; colibi le-au făcut, bucate le-au¹⁸ vîndut foarte cu mic preț; multe jertfe au adus să înblinzească pre d(umne)zei(i) miniei, și ca să scape el de prepusul acela cum că el au fost pricinuitor arderii aceia, au scornit cum că creștinii au aprins Roma. Atîta goană, ură și tiranie ce s-au făcut atunci asupra creștinilor, nu se poate spune, că nimene nu cerca lucrul să cunoască adevăru, destul era că era creștin, ca să pajă toate chinurile. Foarte pre mulți creștini au prins romani și, nu¹⁹ ca pre nește aprinzători, ci²⁰ ca pre nește uriciune a tot neamului omenesc, cumplit i-au muncit; i-au aruncat / ferilor și cîinilor mincare, i-au spînzurat, i-au tras în țapă, i-au împuns prin grumaz cu par, ca să stea cu capul drept. Altor le umplea hainele, cu care era înbrăcați²¹, de rășină și le aprindea, ca să lumineze noaptea. Împăratul, la lumină de acest fel, în care înrășinați ardea creștini, s-au căruțat noaptea. Se făcea milă romanilor, nu pentru că doară iar crede nevinovați sau cum²² că nu ar fi vrednici de cumplită moarte, ci căci²³ se jertvea pentru pofța unuia și nu pentru folosul de obște. Această au fost cea dintîia goană carea împărați o au făcut²⁴ asupra creștinilor, însă creștinii²⁵ mărire-și ținea, cum că întîia i-au osindit pre ei Neron, vrăjmașul tuturor celor buni. Mulți mucenici s-a făcut pre vremile acestui împărat.

f. 6 Sf(inții) Apostoli Petru și Pavel, la Roma șe-au plinit lupta muceniciei. Iară în Iudeia, grele tur/burări, necazuri și nevoi au avut jidovii.

Neron, fiind la Neapol, într-aciași zi în carea cu vro cîțiva ani mai înainte au fost omorît pre mama sa, i s-au făcut știre cum că Iulie Vindex, povățuitorul, lăpădîndu-se de ascultarea lui, se scoală asupră-i cu arme, ci nu speria atîta Neron, socolin(d) că de v-ași piarde împărăția, cu musica, carea foarte bine o știa, se va putea hrăni. Iară venindu-i veste, cum că și Galba, carele era mai mare în Ispania, nu va să asculte de el mai mull, așa s-au speriaat cît și fără de glas și fără de simțire se părea. Ci și cu alte spaime se asuprea, că i-au venit veste că pre²⁶ Ruf, prefectul leghioanelor din Ghermania l-au strigat²⁷ oastea împărat, și cum că Rubrie Galul, pre carele el îl trimisese asupra înprotivnicilor, asupra sa au întors armele. Mai pre urmă, părăsît de pretoriiani, perzînd nădejdea a ținea împărăția, cu haine proaste înbrăcat, s-au dus de la Roma cu patru sluji, din carii unul avea casă patru miluri departe de Roma; acolo i-au venit veste că senatul l-au vestit vrăjmaș patriei. Atunci i s-au făcut dor de moarte. Acolo auzînd sunetul²⁸ cailor celor ce venea asupră-i, cu trămuricioasă mină, carea soțiile o ajuta²⁹, s-au omorît

18. Urmează cuvîntul : «dat» șters, continuîndu-se cu : «vîndut».

19. Inițial a fost scris : «pre unii», apoi înlocuit cu : «și nu»

20. Cuvîntele : «pre alții», înlocuite cu : «ci».

21. Cuvîntele : «cu care era îmbrăcați» adause. 22. Cuvîntul : «cum» adaus.

23. Inițial, în loc de : «căci» era scris : «pentru că să».

24. Textul de la : «careia împărății...» adaus.

25. Cuvîntul : «carii» șters și înlocuit cu : «însă creștinii».

26. Cuvîntul : «pre» adăuat. 27. Cuvîntul : «de» tăiat.

28. Inițial a fost : «strepîțul», apoi tăiat.

29. Urmează textul : «au deschis cale», șters.

pre sine, de 32 de ani, dintru care 13 și 8 luni au înpărățit. Murit-au în 9 iunie, anul lui I(isu)s H(risto)s 68, în ce zi au fost omorît pre muierea sa Octavia, fată lui Clavdie înpărat. Era vestea că nu au murit, și unii creștini au crezut că la sfârșitul lumii iară va veni, și el va fi Antihrist³⁰.

După Neron au stătut înpărat Galba, om de 72 de ani, și numai șapte luni au înpărățit, că fiind om scump și iubitor de argint, au căzut în ura ostașilor, și, în anul lui I(isu)s H(risto)s 69, l-au omorît, la Roma.

După el au fost înpărat Otto, cel mai din lăuntru priaten oarecînd a lui Neron³¹. Mai într-aceia³² vreme, oastea cea din Ghermania de jos, pre Vitelie, povățuitorul său, l-au strigat înpărat. Acesta au venit în Italia, și dintîi Otto au ispitit³³ să gonească cu arme pe Vitelie, ci preste puțin, perzînd toată nădejdea a birui, s-au omorît el pre sine, în 21 a lui aprilie, după ce au înpărățit trei luni sau 95 de zile; de 38 de ani au fost cînd s-au omorît.

Vespasian³⁴, mai marele oastei cele din Palestina, care se gătea să încunjure³⁵ Ierusalimul, fiind în Chesariia Palestinei, au trimis pre fiul său Tio la Galba, ca să ia porunci de la el. Ci Tit, / carele auzind de moartea lui Galba, s-au întors la tatăl său în Chesariia. După ce s-au știrat moartea lui Galba³⁶ și lui Otto, și alegerea lui Vitelie, oastea au strigat pre Vespasian înpărat, fără de voia lui. După aceia, Vespasian au trimis oaste în Italia, și biruind pre Vitelie³⁷ la Roma³⁸, omorît, l-au aruncat în riul Tivere, în 13 a lui octomvrie, anul lui I(isu)s H(risto)s 60. Zece ani în pace au înpărățit Vespasian³⁹, că era om de pace⁴⁰. Înपărățind acesta, Tit, feciorul lui, au luat Ierusalimul și au stricat biserica jidovilor din Ierusalim, și pre unde au fost cetatea au arat cu plugul, numai un turn au lăsat pentru pomenirea. Atunci s-au plinit pronia D(o)mnului și izbînda lui Dumnezeu asupra neamului jidovesc, pentru că nu au primit pre Fiul lui D(umne)zeu⁴¹.

Înpăratul Vespasian au murit în anul lui H(risto)s 79, în 24 a lui iunie, de 69 de ani bătrîn. După el au urmat întru înpărăție, Tit, feciorul lui, om foarte făcător de bine. Acesta, într-o zi⁴², șezînd la cină și aducîndu-și aminte că întru acea zi nimănuî nimica nu au dat, au zis: / priiatinilor, am pierdut zioa aceasta. 2 ani, 2 luni și 20 de zile au înpărățit și au murit în 13 a lui septemvrie, în anul lui H(risto)s 81, de 41 de ani bătrîn.

În locul lui au stătut înpărat fratele său Domițian, carele cu tirăniia și cu viața cea spurcată nu au fost mai pre jos decît Neron. Înपăratul Domițian, către sfârșitul înpărăției sale, goană mare au făcut asupra creștinilor; pre Sf(in-tul) Ioan Evanghelistul, la Roma, l-au băgat⁴³ într-o căldare cu untdelemn, care ferbea⁴⁴ de ferbinte⁴⁵, ci Sfîntul nevătămat au eșit de acolo; apoi l-au

30. Textul de la : «au fost omorît...», adaus.

31. Urmează textul : «era acest cînd», șters.

32. Urmează cuvîntul : «mai» șters.

33. Urmează cuvintele : «să continească», șters.

34. Cuvîntul : «fiind», șters.

35. Inițial era : «făcea, încungiurase», apoi tăiat și înlocuit cu «se gătea să încungiure».

36. «Galba» scris de doua ori, primul a fost șters.

37. În manuscris este scris : «Vitelette».

38. Urmează textul : «pre el omorît Vitelie», șters.

39. Cuvîntul : «Vespasian», adăugat.

40. Cuvintele : «subt acest», șterse.

41. Textul de la : «și pre unde au fost...», adaus.

42. Inițial a fost scris : «o dată».

43. Cuvîntul : băgat», adăugat.

44. Urmează cuvîntul : «așa», șters.

45. Urmează cuvîntul : «era», șters.

trimis la izgonire⁴⁶ în ostrovul Patmos, unde au scris și Apocalipsul. Pre mulți creștini i-au trimis în izgonire și⁴⁷ multe mucenicii s-au făcut pre vremile aceluia împărat; între alții vestiți sînt Climent, carele au fost consul, boiar mare la Roma, și muiarea lui, Flavia Domitila, rudenie împăratului Domitian.

f. 8 Aceasta a fost a doua goană asupra creștinilor. /

Domitian, căzînd în ura tuturor pentru faptele lui cele tirane, au murit⁴⁸ înjunghiat prin foale de ai săi⁴⁹. Așa s-au sfîrșit⁵⁰ Domitian viața în 14 zile a lui septembrie, în anul lui I(isus) H(ristos) 96, al vieții sale 45, al împărăției 15.

După aceeaia, cu voia senatului și a oastei, s-au făcut împărat Nerva; foarte bun om au fost. Acesta a slobozit pre toți cei izgoniți pentru creștinătate supt Domitian, să se întoarcă la ale sale⁵¹. Într-un an și vro cîteva luni au împărățit, deci văzînd că pentru bătrînețe nu se bagă în samă, au primit fiu pre Traian, carele era mai mare în Ghermania preste oaste. În anul lui H(ristos) 98, în 24 a lui ianuarie, au murit împăratul Nerva, după ce un an, 4 luni și 10 zile au împărățit, bătrîn de șaptezeci și cinci de ani. După el au stătut

f. 8 v împărat românilor Traian, în anul 98. /

Cine a fost primul Ar(h)iereu și⁵² începător Legii Noa și cine au rămas pre pămînt următori și episcopi în locul Lui?

Începătorul Legii Noa, Arhiereul și Întemeietorii Bisericii creștinești iaste I(isus) H(ristos), unul născut Fiul și Cuvîntul lui D(umne)zeu, vecinicul Arhiereu. Acesta, cînd bine au voit să se întrupeze, mai înainte au trimis pre Gravrii Arhanghelul la Fecioara Maria să-i spue, că va lua în pîntece și va naște pre Fiul lui D(umne)zeu; iară Fecioara, auzînd acea minunată vestire, au zis către înger: cum va fi mie aceasta? că bărbat nu am cunoscut. Îngerul au zis, că cu puterea Celui pre înalt și cu lucrarea Duhului Sfînt se va face aceasta. Atunci Fecioara, cînd au înțeles voia lui D(umne)zeu, nimic nu s-au îndoit, ci au zis: roaba D(omnului) sînt, fie mie după cuvîntul tău, și îndată au început în pîntece pre Fiul lui D(umne)zeu, cel după d(umne)zeire de o ființă cu Tatăl, după omenire de o ființă cu mamă sa⁵⁴. Într-aceia fiind pace în

f. 9

toată lumea, August / împărat au poruncit ca toți oamenii, în toată împărăția, după familiile sale, să se scrie⁵⁵. Maria Fecioara⁵⁶ s-au logodit cu Iosif, carele, precum și Fecioara, era din neamul lui Iuda și din familia lui David.

Deci Iosif cunoscînd că Maria iaste grea, și fiind că ei împreunare truească amîndoi nu au avut, s-au temut să fie de la alt om grea, și au socotit să nu o vădească, ci pre ascuns să o lase. Iară îngerul D(omnului) prin vis ară-

46. Inițial a fost scris: «surgun», apoi înlocuit cu: «la izgonire».

47. Textul de la: «pre mulți...» adăugat, iar după: «izgonire», urmează cuvintele: «l-au făcut surguni», șterse.

48. Inițial era: «a fost omorît», apoi șters și scris: «murit».

49. În loc de: «de ai săi», inițial a fost scris: «de Ștefan, carele fusese mai mare preste curtea Domițlele». 50. În loc de: «s-au sfîrșit», inițial a fost: «au murit».

51. Textul de la: «acesta au slobozit...» adăugat.

52. Cuvintele: «întîiul Ar(h)iereu și» adăugate.

53. Urmează cuvintele: «întîiul Arhiereu», șterse.

54. Textul de la: «cel după d(umne)zeire, adăugat.

55. Cuvintele: «să se scrie», adăugate. 56. Urmează cuvintele: «grea fiind», șterse.

tîndu-se lui Iosif, i-au spus tot adevărul, și i-au zis să nu se teamă a lua pre Maria muiarea sa, că ce iaste în pîntecele ei, de la Duhul Sfînt iaste. Și după aceeaia, s-au suit Iosif cu Fecioara Maria în Vithleim să se scrie; cînd s-au întors de acolo îndărăpt, au venit vremea să nască Fecioara, și nu afla sălaş că toate căsile era pline, pentru că din toate părțile, mulțime de oameni venise să se scrie, și Iosif cu Maria⁵⁷ din cei săraci fiind, le-au căutat⁵⁸ să se bage într-o (peșteră) poată, și născînd acolo Maria au culcat în iasle pre fiul său. Iară ingerii au cîntat: Mărire întru cei de sus lui D(um)nezeu și pre pămînt pace și întru oameni bună voire. Și au spus și păstorilor, cari aproape păzea turmele, cine s-au născut în poiata lor și să meargă să se închine Lui. Încă și trei maghi sau filosofi, povățuiți de o stea minunată, au venit de la răsărit să se închine împăratului celui de curînd născut, a căruia stea la răsărit o au văzut, și i-au adus și daruri: aur, smirnă și tămîie. După opt zile s-au tăiat fiul Mariei înprejur și s-au chemat numele lui I(isu)s, cum mai înainte au fost zis ingerul. După patruzeci / de zile s-au adus în biserică, după cum iaste scris în Lege și l-au luat în brațe Simeon, și l-au propoveduit Ana⁵⁹. Irod, împăratul Ierusalimului, înțelegînd de la maghi că s-au născut H(risto)s, temîndu-și împărăția, au vrut să omoare pruncul, și au poruncit de au tăiat toți pruncii, de doi ani mai mici, din ținutul Vithleimului. Sf(întul) Epifanie, în cartea Anakefaleosis, scrie cum, că maghii în anul al doilea de la naștere, au venit cu daruri la H(risto)s⁶⁰. Iară Iosif, mai înainte luînd prin vis⁶¹ poruncă de la inger, s-au dus cu pruncul și cu mama lui în Eghipt, de unde, după moartea lui Irod, adică după doi ani, cînd împărăția Arhelau⁶², s-au întors iarăși în Iudea, și supt ascultarea părinților săi, au locuit în Nazaret, pentru aceia și Nazarinean s-au chemat. Cînd au fost de 12 ani, după obicei, s-au dus în Ierusalim la biserică, și rămîind acolo de părinți⁶³, s-au întreat cu dascălii în biserică, cit⁶⁴, se mira toți de înțelepciunea Lui. Deci, căutîndu-l părinții, l-au aflat, și iarăși s-au pogorit cu ei⁶⁵. Cînd a fost ca de 30 de ani⁶⁶, l-au propoveduit Ioan, de la care⁶⁷ s-au botezat în Iordan, și după aceeaia⁶⁸, dus de duhul în pustie, 40 de zile și 40 de nopți, nimic n-au mîncat, apoi au flămînzit și au fost ispitit de diavolul să se închine lui, și au gonit pre diavol, zicînd că lui D(umne)zeu trebuie a se închina și flov pre D(umne)zeu să nu-l ispitești. /

După aceeaia, au ales doisprezece ucenici, pre carii i-au numit apostoli, adecă trimiși, că pre aceia i-au trimis la toate neamurile; pre aceștia lîngă sine i-au ținut și i-au învățat, ca de toate singuri fiind văzători, să poată mărturisii și de viața Lui cea prea sfîntă și de minunile Lui și de învățătura, carea o au auzit de la El. Afară de aceștia, o mai ales 72 de ucenici⁶⁹. Cu aceștia au umblat prin toată Iudeia, propovăduind împărăția lui D(umne)zeu și făcînd

57. Urmează cuvîntul: «dara», șters.

58. Urmează cuvîntul: «dara», șters.

59. Text de la: «și l-au luat...», adăugat.

60. Textul dintre paranteze adăugat.

61. Cuvintele: «prin vis», intercalate.

62. Textul de la: «adică după...», intercalat.

63. Textul de la: «după obicei...», adaus.

64. În loc de: «cit», inițial era: «și».

65. Textul de la: «deci cautîndu-l...», adaus.

66. Urmează cuvintele: «s-au botezat», șterse.

67. Urmează cuvîntul: «Ioan», șters.

68. Cuvintele: «după aceeaia», intercalate.

69. Întreagă propozițiune este intercalată.

minuni, că eșise vestea Lui pretutindenea, și din toate laturile aducea bolnavi la El, să-i tămăduiască. Și în anul cel dintii, pre nimene, nici din jidovi, nici din samarineni, nici din păgini, nu au avut înpotrivă, iară în al doilea an...⁷⁰. Când au fost întru al treizeci și tre(i) de an(i) de la nașterea Sa, înainte de mintuitoarea Sa palimă, spălînd picioarele ucenicilor, după aceia șezînd la Cină, au rînduit taina Trupului și al Singelui Său, că luînd piine și blagoslovind, frîngînd, au dat sfinților săi ucenici și apostoli, zicînd : Luoati, mincați, acesta iaste trupul Meu ; așîderea, și paharul în care era vin, blagoslovindu-l, au zis : Beți dintru acesta toți, acesta iaste sîngele Mieu ; aceasta să o faceți întru pomenirea Mea, adecă cu aceste cuvinte poruncînd ca pururea să se facă aceasta în biserică, întru pomenirea Lui. Atunci, unul dintre ucenicii cei doisprezece, anume Iuda, sculîndu-se s-au dus⁷¹ și cu 30 de arginți l-au vîndut jidovilor, că mai marii jidovilor pizmuindu-l pentru⁷² că le vădea nedreptatea lor, și pentru⁷³ că propoveduia încetarea Legii lui Moisi, și Noao Lege, și f. 11 pentru că se zicea pre Sine Mesia, întocma lui D(umne)zeu făcîndu-se, / căuta să-l omoară. Iară după Cină, eșînd I(isu)s în locul în care se obicinuisă a se ruga, au venit jidovii cu lămpașe, felinari și cu oaste armată, și prinzînd pre I(isu)s, carele de bună voie s-au lăsat prins⁷⁴, l-au dus la Caiafa, arhiereul lor, și judecîndu-l vrednic de moarte, fiindcă lor nu le lăsase romanii putere a omori pre cineva, au dus pre I(isu)s și l-au dat lui Pilat din Pont, deregătorului romanilor, carele ocîrmuia Iudeia cu putere de la împăratul Romei. Pilat, auzînd că iaste din Galileia, l-au trimis la Irod, craiul Galileii, carele lăcuia în Ierusalim. Acela, batjocorînd pre I(isu)s, l-au trimis iară îndărăpt⁷⁵.

Pilat, șezînd la judecată, nici o vină nu au aflat în I(isu)s și au vrut să-l sloboază, iară jidovii au strîgat să-l răstignească, și sîngele lui să fie asupra lor și asupra fiilor lor. Iuda vinzătoriu, văzînd că pre I(isu)s l-au judecat la moarte, căindu-se, ci nu pocăindu-se, au aruncat arginții în biserică, zicînd : Greșit-am de am vîndut sînge nevinovat, și mergînd de acolo, s-au spînzurat. Pilat au poruncit de au bătut rău pre I(isu)s și l-au batjocorit, punîndu-i cunună de spini în cap, cum ar fi împăratul jidovilor ; mai pre urmă, între doi tîlhari⁷⁶ l-au răstignit pre cruce, în anul 20 a împărăției lui Irod⁷⁷ cel Tinăr, nepotul lui Irod cel Mare ; și îndată s-au cutremurat pămîntul, și în trei ceasuri, cit s-au chinuit pre cruce, pînă ce șe-au dat sufletul în mîna Tatălui, s-au întunecat soarele și luna. După ce au murit I(isu)s, unul din ostași cu sulița în coastă l-au inpuns, iară Iosif, cel din Arimatheia, cu Nicodim, cerîndu-l de la Pilat, l-au luat de pre cruce și l-au pus într-un mormînt nou, săpat în piatră. Jidovii au pus o piatră mare pre mormînt și au pecetluit puînd și străji să nu cumva să fure cineva trupul lui I(isu)s. Ci I(isu)s D(umne)zeu fiind, păzînd întregi pecețile, a trei zi, cu trupul înviînd, au ieșit din

70. Textul de la : «că eșise vestea...», intercalat. Aici urmează cîteva cuvinte pe care n-am reușit să le descifrăm, pentru că rîndul respectiv a fost prins la cotor, cînd s-a compactat ms. în volum. 71. Urmează cuvîntul : «jido(vii)», șters.

72. Cuvîntul : «pentru», intercalat. 73. Cuvîntul : «pentru», intercalat.

74. Textul de la : «carele de bună...», adăugat.

75. Textul de la : «Pilat auzînd că este...», adăugat.

76. Cuvintele : «între doi tîlhari», intercalate.

77. Textul de la : «în anul 20...», intercalat.

mormint; prin uşile încuiate au intrat la Apostol şi l-au pipăit Thoma⁷⁸ şi s-au arătat ucenicilor, cu multe minuni adeverindu-le învierea şi d(umne)zeirea Sa în 40 de zile, şi învăţându-i tainele împărăţiei cerurilor, le-au poruncit ca după ce preste puţine zile vor lua pre Duhul Sfint, pre carele de la Tatăl el îl va trimite preste ei, să meargă în toată lumea să propoveduiască

f. 11 v credinţa la toate neamurile, botezându-i pre ei în numele Tatălui / şi al Fiului şi al Sfintului Duh, învăţându-i să păzească toate cite le-au poruncit lor dându-le lor şi puterea a lega şi a deslega, şi a hirotoni episcopi şi preoţi la biserică, şi făgăduindu-le că cu ei, adevăcă cu Biserica, până la sfârşitul veacurilor va fi D(umne)zeu. După 40, din muntele Măslinilor, de faţă fiind Apostolii şi Maică Sa, s-au înălţat la ceriuri, de unde, după zece zile, au trimis pre Duhul Sfint preste Sfinţii Săi ucenici, în limbi ca de foc, carele i-au învăţat pre ei tot adevărul, şi pururea au fost cu ei, povăţuindu-i întru toate, ca în nimica să nu răţacească de la adevărul credinţei⁷⁹ şi de la calea faptelor bune⁸⁰.

După ce D(o)mnul I(isu)s H(risto)s s-au înălţat, Apostolii rămânând în locul lui H(risto)s episcopi şi ocirmuitori Bisericii, voind să-şi plinească deregătorii apostoliei la carea au fost chemaţi, au ales pre Mathia în locul lui Iuda, ca să fie iară 12⁸¹. În zioa a cincizecilea de la înviere s-au pogărit preste ei Duhul Sfint, precum D(o)mnul le-au fost făgăduit. Acest Duh Sfint de prisosit au vărsat darurile sale într-inşii, care primindu-le ei, s-au făcut întocmiţi şi puternici a propovedui învăţătura Dascălului său, celui ceresc, în toată lumea; şi îndată, când au luat pre Duhul Sfint, au început a grăi într-alte limbi, cât se mira toate limbile de supt soare, care se adunase în Ierusalim la sărbătoarea Rusaliilor, auzindu-i pre ei în limbile lor grăind măririle lui D(umne)zeu, căroră propoveduindu-le Petru Apostol de patime şi de învierea lui H(risto)s şi / de trimiterea Duhului Sfint, au făcut cât trei mii din cei ce au auzit s-au întors la credinţa lui H(risto)s şi s-au botezat. Apostolii mergea şi propoveduia pre I(isu)s H(risto)s şi D(o)mnul întărea cuvintul lor, cât⁸² în toată zioa se adăogea numărul celor ce credea, şi nu slăbea, nici să înfricoşa de îngrozirile şi de relele ce le păţea de la mai marii jidovilor, ci mai tare s-au înbărbătat⁸³, răspunzînd că se cade mai bine de la D(umne)zeu decît de oameni a asculta. Saul, oarecarele jidov⁸⁴, decît toţi mai tare gonea Biserica lui D(umne)zeu, şi mergînd el odată⁸⁵ la Damasc ca să aducă legaţi pre creştini în Ierusalim, cu minunea carea s-au întimplat lui pre calea⁸⁶ aceaia s-au adus la credinţa lui H(risto)s căruia tot s-au dat pre sine, şi mărturisindu-l pre El Fiul lui D(umne)zeu, Pavel, de aici înainte, numindu-se, au propoveduit pre H(risto)s. Şi nu numai cu gura au propoveduit Apostolii, ci

f. 12 v unii dintr-inşii au / şi scris acea învăţătură, carea o au luat de la D(o)mnul, ca pururea să rămie în Biserică pre cum de la D(o)mnul s-au dat.

78. Textul de la : «prin uşile încuiate...», intercalat.

79. Urmează text şters : «şi de la faptele cele bune».

80. Textul de la începutul paginii 12 este adaus.

81. Urmează cuvintul : «din», şters. 82. Urmează cuvintul : «din», şters.

83. Iniţial a fost scris : «ridicat».

84. Scris : «acesta», apoi şters şi adăugat : «oarecarele jidov».

85. Cuvintul : «odată», intercalat.

86. Textul : «care s-au întimplat lui pre calea», adăugat.

Cea mai dintîia (adecă cea mai veche Biserică) au fost a Ierusalimului, carea în săborul întîii de la Nicheia, canon 7, s-au rînduit să fie în al patrulea loc, adecă întîia era Biserica Romei, apoi a Alexandriei, a treia a Antiohiei și a patra a Ierusalimului, carea pîn(ă) aci era supusă Arhiepiscopiei Chesariiei din Palestina⁸⁷. Biserică creștinească, ca o maică a Bisericilor iaste Biserica Ierusalimului, întru carea la început au fost Apostolii și în puțină vreme nenumărat norod s-au adaos, carii toți uniți în dragoste petrecea, ascultînd învățătura Apostolilor, și în toată zioa adunîndu-se în biserică să se roage; cei ce avea moșii le-au vîndut și prețul lor l-au adus și l-au pus la picioarele Apostolilor, ca să se înpartă la săraci. Și făcîndu-se price între creștinii cei din jidovi și între cei din elini, ca cum văduvele elinilor nu s-ar băga în samă la slujba cea de toate zilele, Apostolii, chemînd mulțimea credincioșilor, le-au poruncit să aleagă șeapte bărbați plini de / Duhul Sfînt, pre carii Apostolii i-au întărit diiaconi, adecă slujitori, ca ei să fie în slujba cea de toate zilele și să înpartă unuia fieștecăruia după cum îi era lipsa.

f. 13

Afară de Ierusalim, multe alte Biserici s-au rînduit în Palestina, la Samariia, la Chesariia, la Lidiia, la Iope. La Chesariia era un sutaș anume Cornilie, om roman, păgîn, dară milostiv și iubitor de fapte bune; acesta, din descoperirea carea au avut prin inger, au trimis la Iope, unde era Petru, și au chemat pre Petru să-l boteze. Petru se sfiia a se duce, pentrucă⁸⁸ Cornilie nu era din tăierea înprejur, ci după ce în vedenie i-au arătat D(umne)zeu, slobozîndu-se de sus o masă de pînză, în carea era tot felul de dobitoace cu patru picioare, zburătoare, și glas au auzit zicîndu-i: Scoală-te

f. 13 v

Petre⁸⁹ / junghie și mînincă. Petru au zis, că nici odată necurat nu au mîncat, pentru aceeaia au zis aceasta Petru, că între acele dobitoace, era și de cele ce oprea Legea lui Moisi a le mîncea, și jidovii⁹⁰ le țin necurate. După aceeaia, Petru iară au auzit glas zicîndu-i: Cele ce D(umne)zeu au curățit, tu nu le spurca. Și au înțeles cum că această vedenie iaste pentru păgîni, pre carii jidovii îi ținea necurați⁹¹, ca să meargă și la ei și să le propoveduiască credința, și sculîndu-se au mers în Iopi, la Cornilie, și propoveduîndu-i pre I(isu)s H(risto)s⁹², l-au botezat, care lucru auzîndu-l credincioșii, carii era toți din jidovi, cîrtea cum de au intrat la om netăiat înprejur; ci Petru, spuîndu-le ce s-au întîmplat cu el și ce vedenie au văzut, toți au mulțumit lui D(umne)zeu, pentru că și păgînilor s-au deschis ușa înpărții lui D(umne)zeu. /

f. 14

După aceeaia, Apostolii, carii sint aceștia: Petru, Ioan și Iacov, fiii lui Zevedei, Andrei, fratele lui Petru, Filip, Thoma, Vartholomei, Mathei, Iacov, fratele D(o)mnului, fiul lui Alfei, Simon Canaitul, Iuda, carele și Thadeu să zice, fratele lui⁹³ Iacov, și Mathia, după porunca D(o)mnului s-au înpărțit în toată lumea să propoveduiască Evanghelia la toată făptura. Zic unii că, mai înainte de a se înpărți, ar fi făcut Simvolul credinții, adecă Credeul⁹⁴, care se zice Apostolicesc, ci despre aceasta, adevărită deplină nu avem. În părțin-

87. Textul dintre paranteze este adăugat.

88. Urmează text șters: «nu iaste» și adăugat: «Cornilie nu era».

89. Urmează: «și», tăiat.

90. Cuvîntul: «jidovii», adăugat.

91. Textul de la: «pre carii jidovii...», adăugat.

92. Cuvintele: «pre I(isu)s H(risto)s», adăugate.

93. Inițial era: «fiul», apoi șters și înlocuit cu: «fratele».

94. Textul: «credinții adecă Credeul», adăugat.

du-se întru acest chip, Apostolii, preste puțină vreme, multe Biserici creștinești s-au făcut în Siriia, în Eghipt, în Asiia, în Africa, în Europa, în toată f. 14 v lumea, / că neamurile nu putea să nu se întoarcă, carii lucra după minte și după înțelepciune, că vedea pre Apostoli oameni cu viață sfântă și dreaptă, neubitori de argint, înfrinați și cumpătați întru toate, plini de dragostea lui D(umne)zeu și de aproapele, numai mîntuirea norodului căutînd, iară nu folosul său; de lucrurile cele pămîntești nelipindu-se, rugăciuni făcînd, ca D(umne)zeu să deschiză ochii cei suflatești⁹⁵ a neamurilor cărora le propoveduia, ca să cunoască adevărul. La acelea urma semnele și minunile cu care D(umne)zeu întărea propovedania lor. Aceasta iaste pricina că, așa de grab și în scurtă vreme, s-au lăjit creștinăteala în toată lumea și pînă la marginile / pămîntului⁹⁶ s-au făcut Biserici lui H(risto)s, că Apostolii, precum măi jos v-am spus, în toată lumea, la toate neamurile, au mers, propoveduînd Evanghelia, și nici de îngroziri, nici de munci, nu au băgat samă; toate bucurios le răbda pentru Evanghelie, încă le părea bine și mare dar de la D(umne)zeu ținea, că se învrednicesc a răbda nevoi pentru numele lui I(isu)s H(risto)s. Iară împărțirea lor așa au fost: La Ierusalim au rămas Iacov, fratele D(omnului); acesta a fost întiul ep(iscop) Ierusalimului. 29 de ani au ocîrmit Biserica aceasta. Pre acesta, Irod Agripa, ca să placă jidovilor, l-au ucis cu sabia, și au prins și pre Petru, vrînd după Paști să-l omoare, ci D(umne)zeu, trimițînd îngerul Său, cu minune l-au scos din temniță⁹⁷ /.

Petru, după ce îngerul cu minune l-au scos din temniță, au mers propoveduînd prin Galathia⁹⁸, prin Pont, prin Capadochia, prin Asia și prin Vithinia, și întemeind Biserici pînă la Antiohia. Acolo, după ce au întemeiat Biserică, cităva vreme zăbovind, au hirotonit Bisericii Antiohiei episcop pre Evodie, ucenicul său, apoi s-a dus la Roma și au întemeiat și acolo Biserică⁹⁹. Acolo au rușinat pre Simon Magul, începătorul eresurilor. De acolo, pre Marco, soția călătoriei sale, l-au trimis cu cărți pre unde au fost întemeiat Biserici și l-au rînduit să meargă și la Alexandria, unde Sf(întul) Marco, întemeind Biserică, au fost cel întii episcop al Bisericii Alexandriei. Sf(întul) Petru, și în părțile Italiei, au propoveduit, și au trimis ucenici de ai săi să f. 16 propoveduiască / prin țările de prin prejur și prin Galiia. Întru acest chip, multe Biserici au întemeiat. Mai pre urmă, în goana, carea s-au făcut pre vremea lui¹⁰⁰ Neron asupra creștinilor, din porunca mai marelui Romei, au fost răstignit pre cruce, cu capul în gîos și așa, săvirșînd mucenicia și cu singele său pecetluind propovedueia, în anul lui H(risto)s 65 au trecut la cele cerești.

Sf(întul) Ioan Apostol au mers în Asiia cea Mică, la Efes mai cu samă lăcuind, au avut la sine pre Mariia Fecioara, muma lui I(isu)s H(risto)s. Multe Biserici prin prejur au întemeiat¹⁰¹, la Smirna, la Pergam, la Tiatira, la (a) Sard,

95. Inițial a fost: «sufletului». 96. Inițial a fost: «lumei».

97. Urmează text șters: «Petru, după ce îngerul l-au scos din temniță, au mers propoveduînd pînă la Antiohia, acolo întemeind Biserică, prin Galatia, prin Pont, prin Capadochia și prin Asia propoveduînd și întemeind Biserici, și hirotonid ep(iscop) pre Evodie, s-a dus la Roma și au întemeiat». 98. Urmează cuvîntul: «Vithinia», șters.

99. La Roma a existat Biserica mai dinainte, pentru că la predica Sfîntului Apostol Petru din ziua Cincizecimii de la Ierusalim, au luat parte și «Iudei și prozeliți veniți de la Roma» (Fapte II, 10), care desigur că au dus creștinismul și acolo. În anul 40, cînd Clăudie a expulzat pe Iudei din Roma, între ei erau foarte mulți creștini (Studiul Noului Testament, București, 1954, p. 93).

100. Cuvintele: «pe vremea lui», adăuate.

101. Urmează text șters: «și au ocîrmit».

f. 16 v la Filadelfia, la Laodichia, și zic unii că pînă la parți ar fi străbătut¹⁰² / pentru aceea, cartea lui cea dintîi purta numele aceloră, ca cum la aceia ar fi fost trimisă. În goana cea de pre vremea lui Domitiiian, fiind Sf(întul) Ioan la Roma, au fost băgat într-o căldare cu untdelemn ferbind, ci au ieșit nevătămat; de acolo au fost trimis surgun în ostrovul Patmos, unde au scris și Apocalipsul. După ce s-au dat slobozenie celor surguni izgoniți să se întoarcă la ale sale, Sf(întul) Ioan, din Patmos, iarăși s-au întors la Efes, unde toată ceialaltă¹⁰³ viață au petrecut.

Mai pre urmă, Sf(întul) Ioan așa slăbise, cit abia-l putea duce ucenicii la biserică fiindu-l cu minile, și fiindcă nu putea să facă vorbă multă, cînd venea la adunare¹⁰⁴ totdeauna zicea: Iubiților fii, iubiți-vă unul pre altul. Ucenicii, urîndu-și tot acelea cuvinte a auzi, i-au zis: Dascăle, pentru ce tot aceeaia poftorești? le-au răspuns Apostolul: Pentru că iaste porunca D(o)mnului, și numai aceasta de se plinește, destul iaste. Murit-au în anul 99 de la nașterea lui¹⁰⁵ I(isu)s H(risto)s și s-au îngropat lingă Efes.

Sf(întul) Andrei Apostol au mers la Schithia și la Ahaia și la Epir. Țării f. 17 v grădenii zic că el ar fi / fost carele întii au întemeiat Biserica Vizantieii, carea acum iaste Țarigradul. Rușii încă, ca pre al său Apostol carele lor le-au propoveduit Evanghelia, il cinstesc.

Sf(întul) Filip, în Asia de sus, au propoveduit Evanghelia, și mai pre urmă la Ieropol, în Frighia, au săvîrșit lupta muceniecii, de 80 de ani¹⁰⁶ bătrîn; mai multe fete au avut, din care doao au ținut fecioria, și¹⁰⁷ la bătrînețe au ajuns, și într-un loc cu Sf(întul) Filip s-au îngropat; doao s-au căsătorit, din care una, după ce cu sfințenie șe-au petrecut viața, la Efes s-au îngropat.

Sf(întul) Thoma s-au dus la parthi și pînă la indiani. Sf(întul) Vartholomei au mers în Armenia cea Mare. Sf(întul) Mathei au propoveduit¹⁰⁸ Evanghelia în Ethiopia. Sf(întul) Simon Cananeul, în Mesopotamiia și în Persiia, au semănau cuvîntul lui D(umne)zeu. Sf(întul) Iuda Thadeu, în Mesopotamiia,

102. Urmează text șters : «în goana care au făcut Neron au murit pironit (inițial : «spînzurat» pre cruce, în anul lui I(isu)s H(risto)s 65; cită vreme a șezut la Roma nu se știe cu bună samă».

La Ierusalim au fost inițial ep(isco)p Iacov, fratele D(o)mnului fiul lui Alfeu; 29 de ani au ocîrmuit Biserica Ierusalimului.

Pre Iacov, fiul lui Zevedei, la Ierusalim, Irod Agripa, ca sa placă jidovilor, l-au ucis cu sabia; văzînd Irod că place această jidovilor, au prins și pre Petru, ci D(umne)zeu prin îngerul său cu minune l-au scos din temniță. Și de acolo, la Antiohiia s-au dus, unde au pus ep(isco)p pre Evodia; de acolo s-au dus la Roma.

Sf(întul) Ioan Apostol au mers în Asia cea Mică mai tot la Efes locuind, au avut la sine pre Maria Fecioară, Maica lui I(isu)s H(risto)s; multe Biserici au întemeiat și-au ocîrmuit. adică la Smirna, la Pergam, la Tiatir, la Sard, la Filadelfia și la Laodichia, și zic că pînă la parți au propoveduit.

Cartea Faptelor Apostolilor (au mers în toată lumea propoveduind Evanghelia), sfințenia (învățătorei) credinței, învățatura cea adevărată și dreaptă care povățuia la dreptate pre cei ce o primea cu toată inima, și le arăta ce trebuie să crează și să facă ca să dobindească fericirea cea adevărată, viața cea cuvioasă și cu fapte bune și nebăgarea samă de lucrurile cele pămîntești, dragostea cea adevărată către D(umne)zeu și către deapropoapele și minunile care prin darul și prin puterea lui D(umne)zeu urma, au tras mulțime multă la creștinătate și s-au întemeiat curînd nenumărate Biserici».

103. Cuvîntul «ceialaltă», adăugat.

104. Inițial, în loc de : «cînd venea la adunare» era : «la adunare».

105. Cuvintele «nașterea lui», adăugat.

106. Cuvintele «de ani», intercalate.

107. Cuvîntul : «și», intercalat.

108. Urmează cuvintele : «în Ethiopia», șterse.

f. 18 în Aravia și în Idumea; Sf(întul) Mathia / La Ethiopia s-au dus de au propovedit Evangheliia. Acestea sînt care, despre trimiterea Apostolilor, cu bună samă le știm.

Sf(întul) Pavel, carele mai înainte se chiuma Saul, au fost mare gonitor al Bisericii lui D(umne)zeu, pînă ce cu mare minune l-au chemat D(umne)zeu la propoveditura Evangheliiei. Acestea, precum și ostenelele lui¹⁰⁹ multe, le-a scris Sf(întul) Luca Evangelist, în cartea carea se chiamă Faptele Apostolilor, unde fieștecine să le cetească. Acesta s-au zis dascălul neamurilor, pentru că nu numai la iudovi, ci mai mult¹¹⁰ la păgini au propovedit Evangheliia, și foarte pre mulți din păgini i-au făcut creștini; mai mult decit toți Apostolii s-au ostenit; multe bătăi, nevoi și necazuri au răbdat; mai pre urmă, după ce în toată împărăția romanilor au propovedit Evangheliia, la Roma, supt împăratul Neron, odată cu Sf(întul) Petru, au săvîrșit lupta muceniciei, tăindu-i-se capul.

Acestea sînt temeiurile pre care H(risto)s au zidit Biserica Sa. Acestea f. 18 v sînt patriarșii Bisericii creștinești. /.

După Sf(întii)¹¹¹ Apostoli, cine au urmat în scaunele lor

La Roma, catalogul papilor de la Roma, după Sf(întul) Nichifor patriarhul de la Țarigrad, foarte mulți scriitori îl scriu¹¹² în scaunul episcopesc pre Sf(întul) Petru, pre carele zic că doaozeci și cinci de ani au ținut scaunul Bisericii Romei¹¹³.

Sînt unii care îndrăznesc a zice că Sf(întul) Petru numai Apostol, iar un episcop al Romei, au fost; iar noi cu Biserica noastră a Răsăritului zicem că Sf(întul) Petru au fost întiul episcop al Romei, că în Menei(ul) a(l) lunei lui iunie, la laude, Biserica aștea cîntă: Romei, cei-i mai mare decit alte cetăți, tu ai fost întiul episcop¹¹⁴. Au urmat Sf(întul) Lin, de carele pomenește Sf(întul) Pavel către Timothei. După Lin au fost Sf(întul) Climent au Sf(întul) Clet, cu alt nume Anaclet, că acestea se știe, cum că acești trei au fost ep(iscopi) la Roma, iară rîndul¹¹⁵ carele după carele¹¹⁶ și cît au șezut nu se știe cu bună samă. Unii zic că Lin 12 ani ar fi șezut, care lucru nu poate să fie, fără numai de se va zice că încă înainte de moartea sa l-au pus ep(iscop) Apostolii. Mai adevărat iaste că, un an au doi, au șezut, și au urmat Sf(întul) Climent, de carele pomenește Sf(întul) Pavel către Filipeni. Zic unii¹¹⁷ că mai 10 ani au ocîrmuit Biserica Romei, pînă la anul 77. După el au urmat Sf(întul) Clet. /.

Alții¹¹⁸ zic că Sf(întul) Clement în anul 77¹¹⁹ s-au lăsat de¹²⁰ scaunul episcopesc, ca să se ferească de shismă, și după aceeaia mult au mai trăit, pînă

109. Inițial era «alte a lui ostenele».

110. Textul de la «că nu numai», adăugat.

111. Urmează text șters: «Pentru cine au fost».

112. Textul de la «catalogul...», adăugat.

113. Episcopatul Sfintului Petru la Roma se bazează pe scrieri apocrife și este în contradicție cu faptele istorice cunoscute, deoarece Sfinții Apostoli nu erau episcopi. Și istorici romano-catolici de seamă recunosc că ceea ce se știe despre Sfintul Petru este că a desfășurat un timp activitate misionară la Roma și au murit martir (*Istoria Bisericii Universale*, vol. I, București, 1956, p. 36).

114. Textul de la «pre carele zic...», adăugat.

115. Inițial a fost «de rînd».

116. Urmează cuvintele: «de rînd», șterse.

117. Cuvîntul «unii», intercalat.

118. Inițial a fost: «unii».

119. Cuvintele «în anul 77».

120. Urmează cuvîntul «episcop», șters.

la anul 100 de la H(risto)s. Se numără între cei vestiți mucenici. Sf(întul) Clet sau Anaclet, ep(iscop)ul de la Roma, au murit în anul 95; între mucenici se **numără** ¹²¹. Sînt unii carii zic că Clet și Anaclet doi ep(iscop)î au fost, și Clet au urmat după Clement în anul 77. Alții zic, că Anaclet au fost înainte de Clement; orice fie despre acestea, după aceștia au fost ep(iscop) la Roma Sf(întul) Evorist, de carele zic că 13 ani au șezut în scaun, apoi au urmat f. 19 v Sf(întul) Alexandru, carele zic că 8 ani au șezut ¹²². /.

La Alexandria, întii au fost ep(isco)p Sf(întul) Marco Evanghelist, ucenic Sfintului Petru, carele nu numai Biserica de la Alexandria, ci multe altele în Egipt și în țările vecine au întemeiat, și au murit în anul 62. După el au urmat în scaonul Alexandriei Anian, om minunat ¹²³, cu bună credință și cu viață sfîntă, carele 22 de ani au ocîrmuit, până în anul 85. După el au urmat Avilie, carele 13 ani au ocîrmuit această Biserică, și au murit în anul 98. După el au urmat Cherdon, carele 11 ani au ocîrmuit acea Biserică.

Sf(întul) Petru, după ce 7 ani au șezut la Antiohia ¹²⁴, în anul 42 s-au dus la Roma, și la Antiohia ¹²⁵, în locul său, au lăsat ep(isco)p pre Sf(întul) Evodie, carele 26 de ani au ocîrmuit acea Biserică, și în anul 69, săvîrșind f. 20 lupta muceniciei, au trecut la cele cerești. /.

După Evodie, în scaonul episcopiei la Antiohia, au urmat Sf(întul) Ignatie, carele și el au fost ucenicul Apostolilor. 40 de ani au ținut scaonul episcopesc.

În scaonul episcopesc al Bisericii Ierusalimului, întii au șezut Sf(întul) Apostol Iacov, fratele D(o)mnului. După ce 29 de ani au ocîrmuit acea Biserică ¹²⁶, au săvîrșit lupta muceniciei, și trecînd la cer, în locul lui au urmat ep(iscop) Simeon, rudenie D(o)mnului H(risto)s ¹²⁷, carele ¹²⁸ după ce 40 de ani au ocîrmuit această Biserică, la anul 98, de 120 de ani bătrîn, au săvîrșit lupta muceniciei. După el în scaon au urmat Just. Pre această vreme, oarecarele Thivut, căzînd de la nădejdea a fi ep(iscop), au început a semăna greșale și a strica învățătura acestii Biserici, carea pînă aci fecioară se zicea, pentru că f. 20 v curată au păzit învățătura cea adevărată ¹²⁹. /.

Ce eresuri au fost întru această sută și cine au fost începătorii lor?

Abia era întemeiată Biserica creștinească, și răutatea unor oameni au început a o turbura, a o tăia și a o împărăchea, precum din cărțile Apostolilor învățăm, că întru acelea aflăm însemnați anume pre unii stricători de adevăr. Așa ¹³⁰ au fost Imeneu și Filet, carii zicea cum că au fost înviiarea. Într-aceiași

121. Cuvintele : «se numără», adăugate.

122. Urmează text șters «După el au urmat Xișt în anul 101».

123. Cuvîntul «minunat», adăugat.

124. N-a putut fi Sfîntul Petru nici la Antiohia episcop, pentru că în anul 44 este închis de Irod Agripa I, apoi participa la Sinodul apostolic de la Ierusalim, iar după aceasta îl găsim la Antiohia, deci după anul 50. 125. Textul de la «după ce 7 ani...», adăugat.

126. Urmează text șters «Ana arhiereul jidovi(lor)».

127. Urmează text șters «Pre vremea acestuia, oarecarele Thivut, nădăduînd să fie ep(iscop) la Ierusalim și căzînd de la nădejdea sa, au început a sămăna greșele și a strica învățătura Bisericii acesteia, care pînă aci se numea fecioară, pentru că curată au păzit învățătura cea adevărată». 128. Cuvîntul «carele», intercalat.

¹²⁹. Textul de la «se zicea, pentru că...», adăugat.

130. Urmează cuvîntul «iaste», șters.

tină s-au înglodat și Alexandru pre carele împreună cu Imenezu, i-au dat Pavel satanei. Așa au fost Ermoghen și Fighel de carii să ponosluiască Pavel cînd era prins la Roma, cum că l-au părăsit. Așa au fost ¹³¹ Dimas, carele au lăsat pre Pavel, iubind veacul de acum și s-au dus în Salun. Așa au fost Diotritie, precare-l muștră Sf(intul) Ioan, în cartea a treia. /.

f. 21

Acea ale căror dogme sau învățături așa au turburat și au stricat învățătura creștinească ¹³² cea adevărată și curată, cit cei iubitori de învățătura cea adevărată nu i-au mai putut suferi, ș-au zis eretici și învățătura lor eres. Ca să fie dară cineva eretic, doar trebuie: întii, ca cu îndărăptnicie să se fie de ¹³³ rătăcire; a doa, ca în cele din afară să se arate creștin, pentru aceaia între eretici nu numărăm pre athei, pre păgîni, pre mahometani, pre iudovi. Cine iaste eritic, vezi și canonul Sfintului Vasilie.

Mai tare nu au asuprit pre Biserica lui D(umne)zeu decît gnosticii, carii se nevoia să întocmească și să (a)plece poruncile lui I(isu)s H(risto)s după filosofia cărora era dați. Gnostici, creștinii cei pravoslavnici numea pre oamenii cei ce avea adevărată înțelepciune și cunoștința lucrurilor dumn(e)zeiești, precum se vede la Climent Alexandreanul în cărțile Stromateon și la alții din cei vechi. Iară ¹³⁴ ereticii se zicea gnostici, pentru că cuvîntul ¹³⁵

f. 21 v

gnosis, în limba / elinească, însămnează cunoștință, și zicea că ei aduc oamenilor cunoștința lui D(umne)zeu celui adevărat, carea nu o putea oamenii avea pentru tirănia lui Demiurg.

Ca să putem dară așeza drept de theologhia acestora, trebuie să cunoaștem învățătura lor cea filosoficească despre D(umne)zeu, de materie, de zidirea lumii și de sufletul omenesc. Au învățat ei cum că în loc fără de margini, care-l zicea *pliroma*, adică plinire din veci, au fost ins foarte bun, începutul tuturor, pre carele nimenea nu l-au știut, adică D(umne)zeu, carele și prin Sine și prin alții au făcut mai multe ființe, care se chiamă eoni, adică veacuri ¹³⁶, bărbați și mueri le-au făcut. Zicea că, cu ¹³⁷ acest ins, cu totul de-săvîrșit, din veci împreună, au fost materie proastă și netocmită, din sine rea și izvor răutății moralicești. Aceasta, unul sau mai mult din eoni o au pus

f. 22

în rînd și așa / s-au făcut lumea aceasta văzută, și cum că făcătorul ¹³⁸ acela al lumii au făcut și oamenii, și le-au ¹³⁹ dat lor trup, din materia cea rea, făcut și suflet simțitor, căriia apoi D(umne)zeu au adaos și suflet cuvîntător. Cum că foarte ticălos au fost statul oamenilor carii trăia ¹⁴⁰ supt stăpînirea făcătorului lumii, pre carele cu nume grecesc il chiamă Demiurg, și a soților lui, și cum că sufletele fiind înpreunate cu trupurile nu cunoștea pre D(umne)zeu cel adevărat, fiind pline de iubirea lucrurilor pămîntești, și cu multă curvie fiind spurcate. Cum că D(umne)zeu, ca să tămăduiască aceste răutăți, de multe ori a trimis soli pre pămîntul acesta, carii să învețe pre oameni cunoștința adevăratului D(umne)zeu și să-i izbăvească de robia cea grea, și sufletelor să le arate calea cea dreaptă a mîntuirii. Și Demiurg cu soții săi au împedecat ca să nu se poată săvîrși aceste sfaturi de mîntuire. Însă oamenii

131. Urmează cuvintele «Dima, Dim», șterse. 132. Cuvîntul «creștinească», intercalat.

133. Urmează cuvîntul «greșeală», șters.

134. Urmează cuvîntul «alții» șters.

135. Urmează cuvîntul «acesta», șters.

136. În loc de «veacuri» a voit să scrie: «veci», apoi a șters.

137. Cuvîntul «cu», adaus.

138. Urmează cuvîntul «lumi», șters.

139. Urmează cuvîntul «făcut», șters.

140. Cuvintele «carii trăia», intercalate.

bună nădejde avea că va fi odată cînd de tot se va strica această înpărăție materialnică.

- f. 22 v *Rătăcirile sau greșelile.* — Ucenicii școalei aceștia, după ce s-au / făcut creștini, nevoindu-se să unească învățătura lui H(risto)s cu filosofia sa, la carea mai sus am zis, foarte cu ¹⁴¹ groaznice păreri au stricat învățătura creștinătății cea adevărată. Că: *a* — Ca să rămăe întreagă învățătura filosofiei lor, carea o ¹⁴² beuse de la dascălii cei păgînești, nu putea zice că, cărțile lui Moisi și Testamentul cel Vechi ¹⁴³ iaste de la D(umne)zeu, pentru că era de la Demiurg, D(umne)zeul lui Moisi. *b* — A lor învățatură era să urmeze maghiia. *c* — Primind odată învățătura lor ¹⁴⁴, nu putea fi ca după dreptate să prețuiască materia, să judece bine de vrednicia căsătoriei sau să crează că va fi înviarea trupurilor. *d* — Aceaia învățatură nu-i lăsa pre ei să crează cum se cuvine despre fața și ¹⁴⁵ deregătoriile Mintuitorului. *e* — Dinturu aceasta se vede pentru ce așa osibile și inpotrivnice porunci au dat ucenicilor săi pentru îndreptarea vieții. Că unii zicea că curviia iaste slobodă, alții inpotrivă,
- f. 23 și alte fapte făcea, care, cum / zice Sf(întul) Epifanie, și a le spune iaste rușine.

Simon Magul. — Cel mai întii între eretici se numără Simon Magul, de loc, cum scrie Sf(întul) Iustin, din Ghiton, satul Samariei, a căruia vrăji și necredință o scrie Sf(întul) Luca în Faptele Apostolilor, cap. 8. Acesta lăcuia la Samariia și s-au botezat de la Filip, apoi întru atita necredință au căzut, cît au crezut cum că darurile Sfintului Duh se pot cumpăra cu bani, pentru care lucru, înfruntat de Sf(întul) Petru ¹⁴⁶, rușinîndu-se de cuvintele lui ¹⁴⁷ au lăsat Samariia, și cu ¹⁴⁸ o muiare, carea se chiea Elena, cu carea la Tir se însoțise, prin multe țări a Răsăritului au umblat. Altele, care se spun de el, cum s-au luptat cu Sf(întul) Petru la Roma și cum că romanii l-ar fi cinstit făcîndu-i chipul și între d(umne)zei l-ar fi numărat, nu sînt fără de îndoială.

- f. 23 v *Rătăcirile lui.* — Dogmele lui Simon Magul sînt din filosofia ¹⁴⁹ gnosticilor, că cu aceia au învățat cum, că / D(umne)zeu din veci fiind în pliromă, în vreme anume au făcut un număr de ființe duhovnicești a eonilor, și cum că din veci au fost materia rea, din carea au eșit căpeteniile a toată răutatea și alte ființe rele, și cum că lumea aceasta fără de știrea lui D(umne)zeu o au făcut ingerii cei puternici. Cum că aceia au făcut și pre om cu suflet și cu trup încheat din materia cea rea; cum că toate legile și a lui Moisi, de la făcătorii lumii aceștia au purces, pentru aceia fără de păcat le poate lăsa neștine, să nu asculte de iale, și le poate și călca și pentru aceia nu iaste vinovat, și cum că prin neținerea legilor se gată calea sufletelor ca să dobîndească în pliromă fericirea vecinică. Dintru care și alte scorniri de ale lui, lezne se pot filcui, cum iaste de adiaforiia sau neosibirea lucrurilor omenești, de înviarea trupurilor că nu va fi, de maghie. Iară zămislirile care se zice
- f. 24 că le-au grăit de sine și de Elena, anevoe le înțelegem. /.

141. Urmează cuvîntul «urite», șters.

142. Urmează cuvîntul «învățase», șters.

143. Urmează cuvîntul «tot», șters.

144. Urmează cuvintele «ca după», șters.

145. Urmează cuvîntul «daru», șters.

146. Textul de la «și s-au botezat...», intercalat.

147. Inițial, în loc de «lui» a fost «Sfîntului Petru».

148. Cuvîntul «cu», intercalat.

149. Urmează cuvîntul «gnosticească», șters.

Dosithei. — Cele ce se grăesc de Dosithei mai toate nu se știu cu bună samă așa sint. Oare mai înainte au după venirea lui H(risto)s au trăit? Oare dascăl au ucenic a lui Simon Magul au fost, și într-o parte și într-alta cărturarilor grăesc cît unii socotesc, cum că doi Dosithei ar fi fost. Unii nu-l numără între eretici, ci între nebuni, pentru că s-au ținut pre sine cum că el iaste Mesia, pre carele mai înainte l-au vestit prorocii, și cum că¹⁵⁰ el iaste Fiiul lui D(umne)zeu.

Menander. — Acesta au fost de loc din Samariia, ucenic a lui Simon Magul, că împreună cu el au învățat, cum că lumea nu o au făcut D(umne)zeu cel preînalt¹⁵¹ ci nește ființe¹⁵² mai de jos, adecă ingerii au zidit pre om¹⁵³, și trupurile oamenilor aceiași ingeri le-au făcut din materia cea rea. Se zicea f. 24 v cum că el iaste / trimis mîntuitor oamenilor, ca să-i mîntuiască de tirănia ingerilor acelora și să le arate calea mîntuirii, și cum aceasta se face prin maghiia și prin botezul care se dă în numele lui, care botez atita putere zicea că are, cît celor botezați cu acela, nemurire le făgăduia.

Cherinth. — Între eritici, și mai virtos în gnostici, se numără și Cherinth, cel ce¹⁵⁴ încă pre vremea Apostolilor, în Asia Mică, au început a-și sămăna greșalele, care acestea sint: Cu gnosticii învață, cum că făcătorii lumii nu iaste D(umne)zeu. Zicea cum că I(isu)s, ca și alți oamen(i), din trupească împreunare, a lui Iosif cu Mariia, s-au născut, și cind s-au botezat, s-au pogorit într-însul unul din durerile cele fericite ale eonilor, adică H(risto)s, în chip de porumb, carele l-au învățat pre el înțelepciunea și știința și dreptatea. Du- f. 25 v hul acesta, adecă H(risto)s, / numai pînă la o vreme, au fost împreună cu I(isu)s, că după ce au prins pre I(isu)s¹⁵⁵, iară s-au întors H(risto)s în pliomă, și așa, numai I(isu)s, cel ce au fost singur om, au pătimit și au murit. Legea cea poruncită de la H(risto)s o au propoveduit ca o îndreptare a vieții și a faptelor omenești, însă cu aceia au vrut să împreune și Legea lui Moisi. Băznuia¹⁵⁶ încă, cum că după învierea trupurilor, H(risto)s va face împărăție noao, după ce iarăși se va împreuna cu omul I(isu)s, întru carea împărăție, cei cucernici, o mie de ani întru toate desfătările, vor împărăți. Și văzind că Sfînta Scriptură se împotrivesc scornirilor sale acestora, unele cărți din Sfînta Scriptură le-au lăpădat, altele le-au ciungărit, altele după cum i-au plăcut le-au strămutat.

Nicolaitenii. — Eresul nicolaitenilor învață cum că iaste slobod și cu f. 25 v muerile cele măritate, fiește cine, ca¹⁵⁷ / cum ar fi de obște a se împreuna, și a mînca carne jertvită idolilor. Numele șe-au luat de la Nicolae, unul din cei șapte diaconi, carele nebunește lăsindu-și muiarea, i-au dat slobozenie să se mărite după cine va vrea. Sf(întul) Climent Alexandreanul socotește cum că Nicolae nici o faptă rea nu au făcut, numai prin neînțelepția sa, lăsindu-și muiarea, au dat prilej oamenilor celor iubitori de dezmierdările trupești.

150. Urmează cuvîntul «însuși», șters.

151. Inițial era «mare», apoi șters și înlocuit cu «înalt».

152. Urmează cuvintele «de jos», șterse.

153. Inițial a scris «om», apoi a șters și a scris «oameni» și din nou a scris «om».

154. A fost scris inițial «carele».

155. Urmează cuvîntul «H(risto)s», șters.

156. Cuvîntul «băznuia» scris de două ori, primul șters.

157. Urmează cuvintele «într-o obște», șterse.

Ce săboară s-au făcut în Biserică în suta întâia?

Mai înainte de ce vom număra săboarele, întâi să spunem ce se înțelege prin săbor și de cite feluri iaste soborul.

f. 26 Prin cuvîntul acesta săbor, catholicii înțeleg adunarea păstorilor bisericești, adică a episcopilor și a preoților, ca să hotărască lucrurile bisericești; fieștecarele din cei ce șed la săbor dîndu-și judecata sa volnic, nesilit de nimeni. Protestanții, adică calvinii, zic că săbor iaste adunarea aceeaia la carea vin solii mai multor / Biserici, care oarecumva sînt între sine unite, ca să sfătuiască despre mîntuirea cea de obște a tuturor.

Doao feluri de săboară se socotesc în Biserică. Unele se zic săboară a toată lumea, altele nameasnice sau pre alocure. Săbor a toată lumea se zice acela la care toți episcopii din toată lumea se chiamă să vie să judece împreună cu ceilalți episcopi despre întrebările credinței și despre rînduialele cele de mîntuire și despre lucrurile bisericești. Iară măcar de nu vor veni toți ep(isco)pii, destu(l) iaste să se chiiame și ei să trimită soli sau ispravnici să-lase în locul său, de nu ar putea vreunii face, săborul tot poate să fie a toată lumea.

f. 26 v Săbor nameasnic sau prealocure iaste cînd episcopii unei eparhii se adună pentru trebile Bisericilor sale sau și pentru lucrul credinței. /

Săborul a toată lumea, în lucrurile credinței și a mîntuirii, nu poate să greșească și să se înșele. Iară cel nameasnic poate. Ci de aceastea ajungă, că nu sînt istoricești lucruri.

Inceputul săboarelor. Iaste vechi și tocma de la Apostoli, și măcar că nu se știe cite săboară au fost pre vremea Apostolilor, aceasta cu bună samă să știe că au fost. Unii zic că ar fi fost patru: unul după ce s-au înălțat D(o)mnul la ceriuri și mai înainte de venirea Sfîntului Duh, cînd au ales pre Mathia în locul lui Iuda. Fapt(e) I.

f. 27 Alt săbor zic că ar fi fost / cînd au ales pre cei șapte diaconi (Fapt 6). Iară săbor a toată forma și rînduiala au fost adunarea Apostolilor, carea s-au făcut pre la anul 49 sau 50 (Fapte XV).

Săborul de la Ierusalim. La Antiohiia foarte mare price s-au făcut, că unii zicea cum că creștinii cei credincioși, fără de tăierea înprejur și fără de păzirea Legii lui Moisi, nu se pot mîntui.

f. 27 v Pentru aceeaia, au trimis pre Pavel și pre Varnava la Ierusalim, ca să întrebare pre Apostoli și pre presviteri. Apostolii și presviterii adunîndu-se foarte cu deadinsul au cercat / despre întrebarea aceeaia și s-au sfătuit; mai pre urmă au hotărît cum că creștinii nu sînt supuși jugului Legii lui Moisi, nici altă sarcină nu trebuie a le pune lor, fără numai să nu mănince jertvile idolilor, mortăciuni și singe, și să se conținească de curvie, carea judecată a săborului s-au scris și s-au trimis la Bisericile Antiohiei, Siriei și Chilichiei. Acest săbor iaste formă, chip și izvod al tuturor săboarelor, care după aceeaia s-au făcut și se vor face.

Sînt unii carii socotesc cum că Apostolii, înainte de ce s-au despărțit și s-au dus în toată lumea să propoveduiască, au făcut săbor, în care au alcătuit Simvolul credinței, care se zice apostolicesc. Ci de Simvolul acesta, nimica

adevărat nu avem cînd și cum s-au făcut. Poate că se zice apostolicesc pentru că cuprinde învățătura apostolicească, precum și Canoanele Apostolilor se f. 28 zic apostolicești. /

**Ce goane asupra creștinilor s-au făcut în suta întîia?
Și cine au strălucit cu mucenicia și cu sfințenia vieții?**

Multe și mari goane au fost intru aceasta întîia sută că, cum s-au născut D(o)mnul nostru I(isu)s H(risto)s, s-au arătat o stea minunată la răsărit, carea văzînd-o trei maghi, cum am zice cărturari și cetitori de stele¹⁵⁸, au cunoscut cum că un împărat mare s-au născut undeva, și luînd daruri, aur, smirnă și tămîie, au călătorit după stea și au venit pînă la Ierusalim. Aici s-au ascuns steaoa; ei au întrebat unde iaste împăratul carele s-au născut, a căruia stea ei o au văzut la răsărit, că am venit să ne închinăm lui¹⁵⁹. Acest cuvînt au venit și la urechile lui Irod, împăratul jidovilor, și chemînd pre maghi, i-au întrebat de vremea în carea li s-au arătat steaoa, și le-au zis cu înșelăciune, mergeți și căutați cu deadinsul pre împăratul acesta și dacă-l veți afla, dați-mi și mie f. 28 v de știre, să mă închin și eu Lui. /

Maghi eșind din Ierusalim, iarăși s-au arătat lor¹⁶⁰ steaoa, carea au mers pînă la Vithleem și au stătut deasupra căsii unde era pruncul, unde intrînd maghi s-au închinat pruncului și i-au dat darurile sale; apoi¹⁶¹ luînd poruncă de la înger, nu au mers la Irod să-i spue, ci pre altă cale s-au întors în țara sa. Irod, miniîndu-se că l-au batjocorit maghi și temîndu-se că nu crescînd pruncul acela să-i ia împărăția, au chemat preoții și i-au întrebat unde va să se nască Mesia, ei au răspuns cum că Scriptura zice că în Vithleimul Iudeii. Aceastea înțelegîndu-le, Irod au trimis și au tăiat toți pruncii din ținutul Galileii, carii era mai mici de doi ani, după cum înțelesese vremea stelii de la maghi, socotînd că așa va omori pre împăratul H(risto)s¹⁶², pre carele¹⁶³ Tatăl cel sfînt păzîndu-l, mai înainte au poruncit / lui Iosif, ca să ia pre prunc și pre mama lui și să fugă în Egipt, unde să fie pînă ce va muri Irod. Patrusprăzece mii de prunci se zice că ar fi tăiat Irod, pre carii Biserica, ca pre nește pîrgă de mucenici, îi cinstește în 29 a lui dechemvrie.

Între mucenici numără Biserica și pre cel mai marele între născuții mucenilor, pre marele acela Mergătorul înainte și Botezătorul Ioan, carele pre D(o)mnul l-au botezat în Iordan. Acestuia Irod, pentru că-l muștra și zicea că nu i se cade să ia pre muiarea fratelui său, i-au tăiat capul¹⁶⁴.

Mai marii neamului jidovesc, văzînd ceata și unirea creștinilor și înmulțirea lor, a socotit că de nu se va opri și să înceteze creștinătatea, de legea și de biserica lor se va alege nimica și nu va putea sta, în tot chipul și cu toată puterea s-au nevoit de tot să asuprească și să înniadică creștinătatea. Tirăniia lor, după patima și după înviierea și(i) după înălțarea D(o)mnului¹⁶⁵ la ceriuri, întii o au pățit Sf(întul) Ștefan, întiiul mucenic, pre carele

158. Textul «cetitori de stele», adăugat, și urmează cuvîntul «vrăjitori». șters.

159. Textul de la «că am venit...», adăugat.

160. Inițial a fost scris «au văzut».

161. Urmează cuvintele «spuin(d) prin», șterse.

162. Cuvîntul «pre», adăugat.

163. Urmează cuvintele «mai in». șterse.

164. Întreg aliniatul de la «Între mucenici...», adăugat.

165. Cuvîntul «D(o)mnului», adăugat.

cu pietri l-au ucis, cum scrie Faptele Apostolilor, cap. III și VIII¹⁶⁶. Iacov, fiul lui Zevedei, căruia¹⁶⁷ cu sabia i-au tăiat capul, cum se cetește în Faptele Apostolilor, cap. XII.

¶. 29 v Și Sf(intul) Iacov, fratele D(o)mnului, e(pisco)pul Ierusalimului, pre carele cu pietre l-au înproșcat și un albitoriu, lovindu-l / cu maiul în cap, l-au omorît. Unii zic că de pre aripa bisericii de sus l-ar fi aruncat la pământ de au murit. Iară mai virtos, amari tirani creștinilor s-au arătat jidovii pre vremea lui Traiaan și a lui Adriian împărat, cînd Vorcahev făcînd mare larmă, s-au sculat cu arme asupra romanilor, și, fiindcă creștinii nu au vrut să se înpreune cu ei să ia arme asupra împărăției, foarte multe necazuri și chinuri le-au făcut și pre mulți au omorît. Ci răul lor sfat, măcar de au făcut să întîrzie creșterea legii creștinești, dar să înceteze nu au putut face, că D(umne)zeu era cu creștinii.

¶. 30 Mai mari și mai cumplite rele au pățit creștinii de la¹⁶⁸ păgîni că păgîinii fără de osibire amestecînd pre creștini cu jidovii pre carii îi credea neam foarte rău și blăstămat și vrăjmași împărăției¹⁶⁹. /

Ereticii de pre vremile acestea, toți se numea creștini, și părerile și învățăturile lor cele străine și împotrivnice cuvîntului și faptele lor cele urite, și pre creștinii cei buni îi punea în ura păgînilor, că păgîinii nu căuta ce fel de creștini sînt cei ce învață și fac unele ca acelea, ci pre toți, ori eritic ori bun creștin, într-un chip îi ținea. Jidovii, ca să facă urîți pre creștini, multe hule și năpăști scornea asupra creștinilor. De creștini se zicea cum că, cînd se primește cineva între creștini, cînd se face creștin, pun înaintea lui o pîne¹⁷⁰ mare, supt a căriia coaje iaste un pruncuț, apoi dau cuțit noului creștin să tie pînea, și el, împlîntînd cuțitul în pîne, rănește pre prunc, și cei ce sînt aci, toți îndată rump trupul pruncului și-l mîncă și singele ling; iară creștinul cel ¶. 30 v nou, fiindcă el / au ju(n)ghiat pruncul, și împreună cu ei s-au făcut părtaș acelei fapte rele, se îndatorește să țină ascuns acel lucru.

Zicea încă cum că, la adunările creștinilor, într-unele zile, cînd se adună și ospătează, creștinii își mîncă pruncii săi și, după ospăț, dacă s-au înfierbîntat de bucate și de vin, cu o sfoară leagă un cîne de sfeșnicul cel cu¹⁷¹ lumina cea aprinsă, apoi aruncă o înbucătură cînelui, așa departe, cît el să nu o poată ajunge de nu va răsturna sfeșnicul și să se stingă lumina, apoi într¹⁷² întuneric, cine cu cine¹⁷³ nimerește, tot feliiul de faptă spurcată și de curvie fac.

Afară de acestea, păgîinii carii era mai cărturari, cu cuvîntări înșelătoare și incurcate, se războia asupra sfintei creștinești credințe, în tot chipul hulind și nă(pă)stuid pre creștini, ca să-i poată pune în ura păgînilor și a tot no-

166. Textul de la «pre carele...», adăugat.

167. Inițial, în loc de «căruia», a fost scris: «pre carele».

168. Urmează cuvîntul «jidovi», șters.

169. Urmează textul șters «Pîra pre creștini că mîncă prunci omenești, că curvesc cu rudenile sale aproape, precum în suta a doa vom arăta».

170. Urmează cuvintele «așa de», șterse.

171. Textul: «Sfeșnicul cel cu», adăugat.

172. Urmează cuvîntul «întunerec», șters.

173. Urmează cuvintele «cu cine», șterse.

f. 31 rodul. Așa au fost în suta a dooa; Chels, Crescent filosof / chinic și Luchiian Samosatenul. În suta a tria: Plotin și Porfirie. Păgînii, toate bucurosi le credea care era împotriva creștinilor, ca să-i poată goni și prăda de averile lor.

Ci și împărății, cu ¹⁷⁴ porunci și cu pedepse grele, făcea tirănie a(s)upra creștinilor. Acesta ca să se arate nevinovat aprinderii de foc, cu carea mai toată Roma s-au ars, toată vina, cum mărturisește Tachit, asupra creștinilor o au aruncat și cu foarte mari chinuri pre mulți i-au omorît, și nu ¹⁷⁵ numai aprinderea aceea s-au înputat creștinilor, ci și credința creștinească, care era uriciune păgînilor ¹⁷⁶, au fost pricină ¹⁷⁷ ca să gonească pre creștini, și cu prunci pre toți păgînii întru împărăția romanilor să-i armeze asupra creștinilor. Oomoritu-s-au la Roma Sf(inții) Apostoli Petru și Pavel și alți mulți, nu nu-

f. 31 v mai la Roma, ci în toată împărăția / romanilor cu mari chinuri au săvîrșit lupta muceniciei. Aceasta iaste cea dintia goană a împărăților romani asupra creștinilor.

Tirănia lui Neron o au urmat Dometiian la anul 93. Ce au fost cea mai de aproape pricină ca să gonească pre creștini scriitorii cei de pre vremile acelea chiar nu ne-au lăsat scris. Însă din cele ce scrie Eusevie. din Ighesip, se culege cum că, Domitiian ¹⁷⁸ avea prepus că creștinii ar vrea să facă gilceavă și să-l lipsească pre el de împărăție. În goana aceasta, mulți creștini au fost izgoniți surguni, între carii au fost și Sf(intul) Ioan Evanghlistul, carele, cum scrie Tertulian, sănătos au ieșit din căldarea cea cu untdelemn fierbinte, în carea, din porunca împăratului, au fost aruncat; pre acesta l-au izgonit în ostrovul Patmos. Mulți au săvîrșit și lupta muceniciei, între carii au fost și Flavie Climent Consulul și Flaviia ¹⁷⁹ Domitila, muiarea lui și rudeniia împă-

f. 32 ratului. Aceasta au fost a dooa goană a împărăților asupra creștinilor. /



174. Cuvîntul «cu», intercalat. 175. Cuvîntul «nu», intercalat.

176. Textul «care era uriciune păgînilor», adăugat.

177. Urmează text șters «împărăților păgînești», înlocuit cu «păgînilor», tot șters.

178. Urmează text șters «se temea cum». 179. Inițial a fost scris «Flavila».

FOLOSIREA ANALOGIEI ÎN EPISTOLELE PAULINE*

Despre interpretarea Sfintei Scripturi și despre analogie în general

Avind în vedere faptul că Sfinta Scriptură este opera a doi autori: Dumnezeu și aghiografii, înțelesul ei este îngreuiat, pe de o parte, de caracterul supranatural al adevărilor pe care le conține, iar, pe de altă parte, de îndepărtata vreme a condițiilor istorice legate de apariția fiecărei cărți biblice. În istoria fiecărei literaturi, după o perioadă oarecare, textele vechi încep să-și ascundă înțelesul lor sub colbul vremii, devenind accesibile numai cunoscătorilor mediului, împrejurărilor și graiului în care au fost scrise¹. Același lucru s-a întâmplat și cu scrierile Vechiului și Noului Testament. De aceea, înțelegerea Sfintei Scripturi trebuie să urmeze două feluri de reguli: unele generale sau omenești, care se aplică în studiul oricărei scrieri, și altele speciale sau teologice, care sînt cerute de caracterul dumnezeiesc al cărților scrise sub inspirația Sfintului Duh și încredințate Bisericii spre păstrare.

Disciplinele teologice care se ocupă cu interpretarea Sfintei Scripturi sînt: ermeneutica² și exegeza³. Ermeneutica biblică cuprinde regulile pentru orientarea spre o adevărată interpretare a cărților Sfintei Scripturi iar exegeza se folosește de aceste reguli în aplicarea lor la scrierile sfinte.

La iudei, exegeza s-a născut după exilul babilonean, cînd, nemaicunoscînd ebraica biblică, pentru a înțelege cuvîntul lui Dumnezeu, încep a recurge la serviciile scribilor. La început, aceștia au îndeplinit rolul doar de traducători ai cărților sfinte. Cu timpul însă, accentul care trebuie pus pe cuvîntul biblic se mută pe cuvîntul scribilor. Pînă la urmă interpretarea se transformă în erudiție, iar cucernicia în formalism liturgic și legalist.

Ca principii de interpretare biblică, se poate spune că iudeii interpretau cărțile Vechiului Testament în mod literal, atribuind cuvintelor o valoare obiectivă. Acest fel de interpretare era cunoscut mai mult în Palestina, în timp ce iudeii din Alexandria Egiptului și din afară de Palestina foloseau mai mult o interpretare alegorică. Reprezentantul cel mai de seamă al interpretării alegorice era, în Egipt, Filon. Pentru el, cărțile Vechiului Testament aveau și un înțeles literal, adică un înțeles care reiese direct din texte, dar tot el recunoaște că aceste cărți au și un înțeles spiritual, care este cu adevărat sufletul Scripturii. Nu numai ce este scris acolo trebuie să considerăm ca adevărat, ci trebuie să pătrundem dincolo de literă. Urmînd acest sens spi-

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

1. Pr. Prof. Dr. N. I. Niclaescu, *Biserica Ortodoxă păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice» — IV, (1952), nr. 3—4, p. 113.

2. Cuvîntul «ermeneutică», vine de la grecescul „ἐρμηνευτική—ἐρμηνευτική” — a explica, a comunica voința cuiva și a înțelege în chip desăvîrșit. Ermeneutica este știința sau teoria regulilor de interpretare.

3. Numele îi vine de la „ἐξηγήματα” a interpreta. Exegeza este știința care se ocupă cu aplicarea regulilor ermeneuticii sau interpretarea Sfintei Scripturi.

ritual, Filon a interpretat simbolic Pentateuhul, unde persoanele sînt alegorizate. Pentru el, de pildă, Adam este considerat ca cel dintîi om, dar este și un simbol al omului pămîntesc și muritor.

Intemeietorul exegezei creștine este chiar Mîntuitorul. În «Predica de pe munte» (Matei V, 17 ș.u.), El declară că n-a venit să strice Legea veche, ci s-o plinească. Sfînta Scriptură este însuși cuvîntul lui Dumnezeu. Din această cauză, El afla într-însa cele dintîi mărturii despre mesianitatea și dumnezeirea Sa și muștră pe iudei pentru călcarea poruncilor ei.

Ca metodă de interpretare, Mîntuitorul pornește totdeauna de la sensul literal, care este prima treaptă pentru înțelegerea Scripturii: «Ce este scris în Lege? Cum citești? Iar el (legiuitorul), răspunzînd, a zis: Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși. Iar El i-a zis: Drept ai răspuns; fă aceasta și vei trăi» (Luca X, 26—28).

Tot în «Predica de pe munte», Mîntuitorul adaugă la sensul literal și pe cel moral sau spiritual, cînd spune: «Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu ucizi ... Iar Eu vă zic: oricine se mînie pe fratele său, vrednic va fi de osîndă...» (Matei V, 21—48).

Printr-o lărgire și adîncire a sensului literal, aflăm sensul moral sau spiritual, adică sensul în care se arată dreptatea, sfințenia și bunătatea lui Dumnezeu, care ne poate conduce și pe noi la asemănarea cu El, făcîndu-ne drepti, buni și sfinți, așa cum ne-a arătat Mîntuitorul.

Pornind de la sensul său literal istoric-gramatical și de la cel moral-spiritual, Mîntuitorul află în Sfînta Scriptură și un alt înțeles cu mult mai înalt. Acesta este sensul tipic sau istorico-profetic: «Căci precum a fost Iona în pîntecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi Fiul Omului în inima pămîntului trei zile și trei nopți...» (Matei XII, 40—42). Sau: «Căci precum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului...» (Ioan III, 14—15). Sensul tipic, potrivit căruia unele fapte istorice din Vechiul Testament preînchipuie unele fapte din Noul Testament, așa cum cele din Noul Testament pot preînchipui și alte fapte ce se vor petrece în viitor, constituie, așadar, a treia, și cea mai înaltă treaptă de interpretare a Sfîntei Scripturi.

În afară de aceste trei feluri de interpretare, Mîntuitorul a mai folosit, în vorbirea Sa, și parabola. Aceasta este o formă de vorbire inspirată din obiceiurile și faptele obișnuite. Ca formă, parabola este o comparație dezvoltată, cu ajutorul căreia se evidențiază o învățătură dogmatică sau morală. (Parabola semănătorului, Fiul risipitor, Samarineanul milostiv, Bogatul și săracul Lazăr etc.).

Potrivit părerii celor mai mulți comentatori, Mîntuitorul n-a folosit alegoria — o vorbire alcătuită din metafore — pentru că este mai greu de înțeles și necesită mai întotdeauna explicații speciale. Totuși, în Evanghelia Sfîntului Ioan, avem metafore foarte dezvoltate, care pot fi socotite, pe bună dreptate, alegorii: Păstorul cel bun (cap. X), Vița cea adevărată (cap. XV) și altele.

Sfînții Apostoli și primii creștini, pentru a țilcui Sfînta Scriptură, s-au folosit de sensurile trasate de Mîntuitorul: de sensul literal, gramatical sau istoric, de sensul alegoric și de sensul tipic sau istorico-profetic.

La baza acestor principii de interpretare se află analogia. În mod general prin analogie se înțelege asemănarea dintre două sau mai multe noțiuni, procese sau si-

tuații; asemănarea între două sisteme, caracterizată prin existența de relații de aceeași formă între elementele lor corespunzătoare. Iar în mod mai restrâns, prin analogie se înțelege metoda de studiu a unui sistem, bazată pe analogia dintre acesta și un alt sistem bine cunoscut, sau mai ușor de studiat⁴.

Sensurile folosite de Sfântul Apostol Pavel în Epistolele sale

Urmînd învățătura trasată de Mîntuitorul, Sfîntul Apostol Pavel a prezentat Evanghelia ca pe o împlinire, o depășire și o desăvîrșire a revelației cuprinse în Vechiul Testament. «Legea n-a desăvîrșit nimic», declară el, «Ci ea este aducerea unei mai bune nădejdi prin care să ne apropiem de Dumnezeu» (Evr. VII, 19). «Iar dacă slujirea morții, cea întipărită cu litere pe pietre, s-a făcut cu slavă, încît nu puteau fiii lui Israel să caute la fața lui Moise din cauza slavei celei trecătoare a feței lui, cum să nu fie cu mai multă slavă slujirea Duhului?... Căci dacă ceea ce a fost trecător a fost cu slavă, cu atît mai virtos aceea ce este netrecător va fi întru slavă» (II Cor. III, 7—11).

Înțelegerea strînsei legături dintre Vechiul și Noul Testament presupune însă o depășire a literalismului îngust al exegezei iudaice. Menținerea acestui literalism exegetic în lectura Vechiului Testament ar constitui un obstacol greu în calea spre libertatea la care ne-a chemat Iisus Hristos. În Epistola a II-a către corinteni, Sfîntul Apostol Pavel, vizînd pe iudaizanți, declară că lectura Vechiului Testament nu trebuie făcută «după literă», «căci litera omoară», ci «în Duh», căci Duhul dă viață și libertate. Cei ce nu pot depăși sensul literal în lectura Vechiului Testament, au ochii minții acoperiți de un văl asemănător aceluia care acoperea fața lui Moise de privirile fiilor lui Israel (II Cor. III, 13—15). Creștinii, dimpotrivă, ca unii care s-au întors la Domnul și au primit darul Sfîntului Duh, privesc misterul divin din Vechiul Testament «ca în oglindă, cu fața descoperită», fapt care-i ajută să se prefacă în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului» (II Cor. III, 16—18). Sfîntul Apostol Pavel utilizează fiecare text din Vechiul Testament ținînd seamă de contextul în care se află, raportîndu-l totdeauna la Hristos, țelul și centrul întregii revelații biblice. Pentru el, cuvîntul Sfîntei Scripturi se situează într-o dublă perspectivă: istorică și metaistorică. Orice fapt consemnat în Sfînta Scriptură s-a petrecut întocmai în locul și la timpul său, dar semnificația lui depășește cadrul istoriei propriu-zise preînchipuînd, prevestind sau exprimînd tainic o realitate metaistorică. Pentru Sfîntul Apostol Pavel, Vechiul Testament reprezintă documentul unei istorii concrete și în același timp icoana profetică a Mîntuitorului, tipologia mîntuirii în Hristos⁵. În virtutea acestui fapt, Vechiul Testament a servit ca «Pedagog spre Hristos» (Galat. III, 24), atît evreilor de odinioară, cit și creștinilor de totdeauna.

Mîntuitorul a înlocuit, cu învățături și norme noi și superioare, tot ceea ce a avut un caracter juridic și liturgic în Vechiul Testament, dar a sancționat învățăturile de credință și morală și le-a înălțat pe o treaptă mult mai înaltă, capabilă să ducă la desăvîrșire⁶.

Înțelegerea corectă a Vechiului Testament și, desigur a Noului Testament, este însă condiționată de respectarea principiilor teologice fundamentale stabilite de Biserică și de utilizarea celei mai bune metode exegetice.

4. *Mic dicționar enciclopedic*, București, 1972, p. 35.

5. P. Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1965, p. 190 ș.u.

6. P. Gelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962, p. 208.

Sfântul Apostol Pavel a deosebit în Vechiul Testament două realități: litera și spiritul, adică fapte istorice petrecute cândva și realități viitoare preînchipuite de acelea. Deci el n-a interpretat Vechiul Testament numai în sensul literal, gramatical sau istoric, ci și în sens tipic și alegoric, fiindcă numai prin raportarea la Hristos a tuturor cuvintelor Sfintei Scripturi se poate ajunge la ceea ce teologii din vremea noastră obișnuiesc să numească «sensul plenar» al cuvântului biblic.

Folosirea analogiei în epistolele pauline

1. *Sensul literal, gramatical sau istoric.* — Prin sens «literal» se înțelege însemnarea obișnuită, comună, a propozițiilor și frazelor așa cum rezultă din prima semnificație a cuvintelor respective, potrivit uzului general al vorbirii⁷. Sensul literal este înțelesul pe care îl au cuvintele în vorbirea curentă din orice limbă. Pentru a comunica destinatarilor mesajul divin, autorii sfinți folosesc deci cuvintele în înțelesul lor obișnuit și comun, adică în sensul literal, gramatical sau istoric. Acest sens este determinat de uzul curent al vorbirii, de stilul literal al scrierii respective, de context, de natura temei tratate. Sensul literal, gramatical sau istoric poate fi propriu și impropriu sau figurat, după cum autorul folosește cuvintele în înțelesul lor obișnuit ori le atribuie, în context, un înțeles figurat. De sensul literal țin așadar figurile de stil ca: emfaza, hiperbola, elipsa, sinecdoca, metonimia și metafora, a căror utilizare se deosebește de la autor la autor și de la scriere la scriere, atât în Vechiul cât și în Noul Testament. Propozițiile, frazele și pericopele scrise în sens literal, gramatical sau istoric sînt atât de frecvente la Sfântul Apostol Pavel, ca de altfel în întreaga Sfântă Scriptură, încît a le reproduce pe toate ar însemna să se procedeze la transcrierea aproape integrală a scrierilor lui. De aceea nu vom enunța decît pe cele mai importante.

Astfel, Sfântul Apostol Pavel folosește sensul literal, gramatical sau istoric în Rom. IV, 3 și Galat. III, 6 cuvintele: «și a crezut Avraam și i s-a socotit lui ca dreptate», citind din Genexă XV, 6;

În Rom. IV, 7—8 citează în sens literal cuvintele: «Fericiți cei cărora li s-au iertat fărădelegile și ale căror păcate li s-au acoperit; Fericit bărbatul căruia Domnul nu-i va socoti păcatul» din Psalmul XXXII, 1—2;

În Rom. IX, 25—26, folosește tot în sens literal cuvintele: «chema-voi pe cel ce nu este poporul meu, poporul meu și iubită pe cea care nu era iubită, și va fi în locul unde li s-a zis lor: Nu voi sinteți poporul Meu, — acolo se vor chema fiii ai Dumnezeului celui viu», după Osea (II, 1—2; 25);

În Rom. X, 19 citează în sens literal cuvintele lui Moise: «voi întărita rîvna voastră prin cel ce nu este poporul Meu și voi ațîța minia voastră cu un popor nepriceput» din Deut. XXXII, 31⁸, precum și cuvintele din Rom. X, 20: «Am fost aflat de cei ce nu mă căutau și m-am făcut arătat celor ce nu întrebau de Mine», luate din Isaia LXV, 1;

În Rom. XIII, 9 folosește cu înțeles literal cuvintele: pentru că (poruncile): Să nu săvîrșești adulter, să nu uciți, să nu furi, să nu mărturisești strîmb, să nu poftesti și orice altă poruncă ar mai fi, se cuprind în aceste cuvinte: să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți», luate din Deuteronom V, 17—21; Ieș. XX, 3—13;

7. I. Scriban, *Manual de ermeneutică*, București, 1922, p. 33.

8. Această profeție se referă la vremurile mesianice.

În I Cor. XIV, 21 folosește în sens literal, gramatical sau istoric cuvintele profetice din Isaia (XXVIII, 11 ș.u.): «Voi grăi acestui popor în alte limbi și prin buzele altora și nici așa nu vor asculta de Mine», zice Domnul⁹.

Tot potrivit sensului literal, Sfântul Apostol Pavel interpretează și cuvintele din Ieremia (XXXI, 31—34) și Ezechil (XVI, 60—62) prin care s-a prezis că va veni vremea când Vechiul Testament va fi înlocuit cu cel Nou și când iudeii, neprimindu-l, vor fi părăsiți de Dumnezeu, când va avea loc convertirea tuturor popoarelor și înlocuirea cultului mozaic ceremonial cu o închinare duhovnicească (Evr. VIII, 8—12).

Textele utilizate de Sfântul Apostol Pavel în sens literal impropriu pot fi citate: Textul din Rom. III, 11—18 unde, interpretând cuvintele din Psalmi (XIV, 1—3; V, 10; X, 7; CXL, 4), din Isaia (LIX, 7) și din Proverbe (I, 16), caracterizează hiperbolic înmulțirea păcatelor.

În textul din Rom. IX, 33 numește pe Mesia, metaforic, «piatră de poticnire» și «piatră de sminteală» (cf. Isaia VIII, 14; XXVIII, 16) iar în Rom. XIV, 11, interpretând cuvintele din Isaia (XLV, 23 și XLIX, 18) folosește metonimiile «genunchi» și «limbă» pentru «om» și «neam» sau «popor».

Tot în Rom. (XV, 3), interpretând cuvintele din Psalmul LXIX, 10, folosește, profetic, descrierea hiperbolică a suferințelor Mântuitorului; iar în I Cor. XV, 25, interpretând Psalmul CX, 1, numește stăpînirea lui Mesia, hiperbolic, «punerea vrăjmașilor sub picioarele Lui».

După cum se vede, în sensul literal impropriu înțelesul nu este acela pe care-l dă fiecare cuvînt în parte, după însemnarea lui gramaticală, ci altul nou, care se sprijină pe cuvinte, dar are mai mult în vedere gîndul sau cugetul celui care vorbește.

2. Sensul alegoric. — În afară de sensul literal, un cuvînt mai poate avea diferite înțelegeri, care depind de uzul vorbirii, de genul literal al scrierii, de intenția autorului și de contextul din care face parte.

Sfînta Scriptură, fiind cuvîntul lui Dumnezeu adresat nouă prin intermediul aghiografilor, s-a scris cu scopul de a ne comunica poruncile și sfaturile de care avem nevoie pentru cunoașterea voii lui Dumnezeu cu privire la mîntuirea noastră. Sensul Sfîntei Scripturi este deci, în ultimă analiză, adevărul religios, moral și istoric pe care Dumnezeu, ca autor principal al cărților biblice, ni-l comunică în graiul omenesc și pe care noi sintem datori să-l descifrăm și să-l transformăm în normă de conduită. Una din particularitățile Sfîntei Scripturi constă în faptul că, pe lângă utilizarea cuvintelor în înțelesul lor obișnuit, exprimă unele adevăruri religioase, atribuind cuvintelor sensuri tainice, ascunse, ce depășesc cadrul interpretării strict literale. În acest scop, se folosește adesea vorbirea simbolică sau alegorică¹⁰.

Alegoria este o metaforă dezvoltată¹¹. Cheia înțelegerii ei o constituie analogia dintre unele fapte, lucruri și persoane. Alegoria se înrudește cu parabola, așa cum parabola se înrudește cu similitudinea și comparația. În timp ce în comparație și în parabolă sînt puse în paralel două obiecte sau fapte asemănătoare, în metaforă și în alegorie obiectul despre care se vorbește se ascunde în spatele altuia care îi este asemănător.

9. Această profecie se referă mai întîi la ocuparea Palestinei de către alte neamuri și apoi la minunea glosolaliei de la Ierusalim în ziua Cincizecimii.

10. E. Manganot, *Sens de l'Écriture*, în «Dictionnaire de la Bible», tom. V, 2, Paris, 1912, col. 1610.

11. Arhim. Dr. Iustin I. Suciu, *Ermeneutică biblică*, Arad, 1932, p. 57.

Pentru a înțelege o parabolă, este suficient să se confrunte obiectele comparate și să se constate analogiile dintre ele; pentru a înțelege o alegorie, trebuie însă descifrate metaforele și înlocuite cu termenii corespunzători¹².

Sfântul Apostol Pavel a folosit cu prudență și foarte rar, în Epistolele sale, exegeza alegorică a textelor vechi-testamentare citate. El și-a dat seama, pe bună dreptate, că sensul alegoric al unor texte biblice este legat aproape totdeauna de cel tipic sau istorico-profecic, ca și de faptul că profețiile mesianice erau atât de precise după sensul lor literal, încât nu era necesar a se recurge la alegorizarea altor fapte istorice din Vechiul Testament, pentru argumentarea originii divine a creștinismului.

Cea mai însemnată pildă de interpretare alegorică se află în Epistola către Galateni, scrisă cu scopul feririi destinatarilor de influența dăunătoare a ereticilor iudaizanți strecurați între creștinii de acolo după plecarea Apostolului. După ce a demonstrat că legea mozaică a avut un caracter temporar și un scop pedagogic, Apostolul Pavel citează câteva exemple din Vechiul Testament: Avraam, Sara, Agar, Isaac, Ismael, Muntele Sinai din Arabia și Ierusalimul de acum și declară că, privite în lumina cea nouă a credinței în Iisus Hristos, acestea au însemnătate alegorică (ἄτιμὴ ἐστὶν ἀλλήγορουμένα) și anume: Cele două soții ale lui Avraam (Sara, cea liberă și Agar, sclava) și fiii născuți din ele (Isaac și Ismael), simbolizează, alegoric, două realități istorice distincte: Ierusalimul de acum și sinagoga iudaică, care nasc fii, sau fac adepți spre a-i înrobi Legii mozaice; și Biserica (Noul Ierusalim) naște, prin harul divin, fii spre libertate, moștenitori legitimi ai făgăduinței făcute lui Avraam de Dumnezeu; și așa cum odinioară Isaac a fost persecutat de Ismael, Sinagoga prigonește acum Biserica (Galat. IV, 29—31; Fac. XXI, 10—12). Alegoria se încheie cu sugestia că — după cum, la stăruința Sarei, Avraam a alungat din casa sa pe sclava Agar și pe fiul ei Ismael — creștinii galateni să izgonească dintre ei peeretici, adăugînd concluzia dogmatică: «Așa deci fraților, noi (creștinii) nu sîntem fii ai roabei, ci ai celei slobode» (Galat. IV, 31). Potrivit înțelesului din această pericopă, Apostolul dă galatenilor sfatul de a păstra cu sfințenie libertatea dobîndită prin harul divin și credința în Iisus Hristos și a nu accepta o reîntoarcere în robia Legii mozaice, spre care încearcă a-i ademeni iudaizanții (Galat. V, 1—12).

Un alt exemplu paulin de exegeză alegorică, bazată, ca și în cazul precedent, pe respectarea strictă a sensului literal al textelor citate, se află în Epistola I-a către corinteni, într-o pericopă consacrată atitudinii creștinilor față de datinile religioase ale închinătorilor la idoli din capitala Ahaei (I Cor. X, 1—12). Sfântul Apostol Pavel avertizează aci pe Corinteni împotriva urmărilor religioase a 4 păcate specifice păgînilor idolatri: idolatria, desfrîul, ispitirea lui Dumnezeu și răzvrătirea sau murmurul împotriva Lui¹³. Creștinii din Corint pot risca — spune Sfântul Apostol Pavel — ca, mîncînd fără discernămint carnea provenită de la jertfele idolești (idololite), să cadă ei înșiși în păcatul idolatriei propriu-zise; de asemenea, un contact personal cu închinătorii la idoli i-ar putea ademeni apoi spre păcatul desfrînării, deoarece adunările religioase ale acestora prilejuiau felurite acte de desfrîu cum erau de exemplu, cele din incinta templului zeiței Venus — Afrodită de Acro — Corint. Pentru a scoate mai bine în evidență acest risc, Apostolul Pavel citează din Ieș. (XIII, 17) și Num. (IX, 20) referitor la cazul evreilor de pe vremea lui Moise, care s-au făcut vinovați de cele

12. F. Prat, *Jésus Christ*, vol. I, Paris, 1938, p. 320.

13. Aceste păcate pot fi reduse la două: ispitirea lui Dumnezeu și cîrtirea împotriva Lui. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, vol. IV, 1, Paris, 1925, p. 16.

4 păcate amintite (I Cor. X, 7—10) și au fost pedepsiți de îndată cu cea mai mare asprime. Faptele petrecute atunci preînchipuie, alegoric, dar și tipic sau istorico-profetic, fapte care s-au petrecut, pe alt plan, odată cu întemeierea creștinismului și pedepsele ce așteaptă pe corintenii care nu vor lua aminte la exemplele din Vechiul Testament date cu scop pedagogic.

Astfel, trecerea prin Marea Roșie preînchipuie, tipic, Botezul; mana din pustie preînchipuie hrana duhovnicească; piatra din care a izvorit apă, cind Moise a lovit-o cu toiagul, preînchipuie pe Iisus Hristos. Tot în sens alegoric interpretează Sfântul Apostol Pavel și vâlul cu care Moise își acoperea fața și care preînchipuie, alegoric, refuzul iudeilor de a accepta Evanghelia (II Corinteni III, 13—16), citind un text din Ieș. (XIV, 33—35). De asemenea, Sfântul Apostol Pavel vede o preînchipuire profetică, printr-o exegeză alegorică, și în Melchisedec, chip al preoției veșnice al lui Hristos (Evr. VII, 1—28, citind din Fac. XIV, 17—20).

Din aceste câteva exemple rezultă lămurit faptul că pentru Sfântul Apostol Pavel Sfânta Scriptură păstrează sensul literal și numai prin intermediul acestuia se poate ajunge la cel alegoric sau cel istoric. În alegorie, simbolismul este voit totdeauna de autori pentru că imaginea este în mod intenționat prezentată ca avînd o dublă însemnare. Interpretarea alegorică constă la Sfântul Apostol Pavel în scoaterea dintr-un text clar cu sens literal a unui înțeles ascuns, figurat, simbolic, înțeles pe care nu l-a avut în vedere aghiografii, dar care se descoperă acum, în lumina credinței în Iisus Hristos. Acest procedeu exegetic era cunoscut rabinilor din epoca imediat precreștină¹⁴.

Biserica, pentru a pune capăt exceselor exegetice săvîrșite de adepții Școlii alexandrine, a recomandat folosirea cu prudență a exegezei alegorice. Școala antiohiană a fost aceea care a contribuit cel mai mult la restabilirea autorității sensului literal, gramatical sau istoric și, tot ea a demonstrat marea însemnătate a sensului tipic sau istorico-profetic, sens pe care mulți îl confundau, în mod greșit cu cel alegoric. Aceasta nu trebuie să ne ducă la concluzia că sensul alegoric ar trebui părăsit cu totul, ci numai că el trebuie folosit doar atunci cînd interpretarea literală se dovedește prin ea însăși insuficientă.

3. Sensul tipic sau istorico-profetic. — Pentru Sfântul Apostol Pavel, ca și pentru marea majoritate a Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești, textele biblice au mai întii o valoare istorică, astfel încît sensul spiritual, sensul alegoric, sensul tipic și sensul acomodat se sprijină pe cel literal și au valoare instructivă numai în funcție de acesta. Din această cauză ceea ce scoate Sfântul Apostol Pavel din texte printr-o interpretare alegorică este în realitate o completare a sensului literal și corespunde în terminologia teologică actuală sensului tipic sau istorico-profetic. Acest adevăr rezultă din toate exemplele amintite mai înainte.

Cuvîntul «tip»¹⁵ înseamnă în ermeneutica biblică, chip, figură, semn, model, preînchipuire. Mai multe fapte din Vechiul Testament au, pe lângă înțelesul lor literal,

14. A. Dartigue, *Symbolisme*. în «Dictionnaire encyclopédique de la Bible», de Al. Westphal, vol. II, Valence-sur-Rhône, 1935, p. 704.

15. Pentru a exprima ideea de «tip», Sfânta Scriptură folosește cuvintele „τύπος” (Rom. V, 14; I Cor. X, 6), „ἀλληγορούμενα” (Gal. IV, 24), „ὀπίδειγμα” (Evr. VII, 5; IX, 23) întrucît în tip stă ceva referitor la lumea suprapămîntescă, ca și cum ar fi pus sub ochi. Tipul se mai numește și „σκιὰ” (Evr. VIII, 5; X, 1; Colos. II, 17) întrucît ceea ce urmează va fi într-adevăr lucru real, a cărui umbră am văzut-o în tip. Tipul se numește și „παράβολή”, fiindcă lucrul închipuit se înfățișează ca într-o parabolă istorică în care una apare la suprafață, alta însă se

și valoarea unor semne sau figuri prevestitoare a altor fapte care se vor împlini, în mod analog, în viitor. Pentru Sfântul Apostol Pavel multe pericope și versete din Vechiul Testament au un sens tipic, pentru creștini, dar își păstrează în același timp și înțelesul lor literal-istoric.

De exemplu: Adam, primul om prin care a intrat în lume păcatul, blestemul și moartea, a existat ca persoană reală, fiind primul om ieșit din mina Creatorului și strămoșul întregului neam omenesc, el este însă, pentru creștini, și «tipul Celui ce avea să vină» (τύπος τοῦ μέλλοντος), adică al lui Iisus Hristos, omul cel desăvârșit și căpetenia celor mântuiți, deoarece prin El a venit în lume iertarea, binecuvântarea și viața cea veșnică (Rom. V, 14—21).

Trecerea israeliților în chip minunat prin Marea Roșie, călăuzirea lor în pustiul Arabiei de un nor luminos și de un stîlp de foc, hrănirea lor cu mană cerească și astîmpărarea setei lor cu apă izvorită din stîncă, au fost fapte istorice reale, concrete. Pe lângă însemnarea lor literală, aceste fapte considerate în lumina analogiei credinței creștine, preînchipuie alte realități viitoare ca: taina Botezului, care trece pe credincioși, prin harul divin, din regimul blestemului și al morții în acela al iertării și al vieții veșnice; și Sfînta Euharistie, care ne hrănește cu însuși trupul și sîngele lui Iisus Hristos (I Cor. X, 1—12). Unirea dintre Adam și Eva, stabilită de Creator pentru propășirea neamului omenesc, potrivit poruncii: «Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pămîntul și stăpîniți-l» (Fac. III, 18) este folosită ca analogie pentru legătura dintre Hristos și Biserica Lui, așa cum arată Sfîntul Apostol Pavel (Efes. V, 22—23). Unirea dintre protopărinții neamului omenesc este «un tip» pentru «antitipul» care se va realiza mai tîrziu în unitatea tainică dintre isus Hristos și Biserica creștină¹⁶.

Un alt exemplu caracteristic de interpretare în sens tipic se află în Epistola către Evrei în legătură cu Melchisedec, pe care Sfîntul Apostol Pavel îl numește «Rege al Salemului și al Dumnezeului Celui Prea Înalt», și despre care spune că «a întîmpinat pe Avraam ce se înapoia de la infringementa regilor și l-a binecuvîntat», iar «Avraam i-a dat zeciuială din toate» (Evr. VII, 1—2; Fac. XIV, 17—20). Cartea Facerii nu face nici o mențiune cu privire la originea și moartea lui Melchisedec, pe care Avraam l-a cinstit ca fiindu-i superior, simbolizînd în felul acesta, în mod tipic, arhieria cea veșnică a lui Iisus Hristos, care este superioară celei levitice, după cum Melchisedec a fost superior lui Avraam, din care se trage preoția levitică (Evr. VII, 3 ș.u.). Melchisedec nu este o ficțiune, o simplă alegorie, după cum a crezut Origen și după cum susțin și unii protestanți ostili preoției ca taină, ci a fost un personaj real care a existat istoricește, dar care este o preînchipuire tipică a Domnului Iisus Hristos. Semnificația tipică sugerată de titlurile lui Melchisedec: «rege al dreptății» și «rege al păcii», și de tăcerea Sfintei Scripturi asupra nașterii și morții sale sînt aplicate de Sfîntul Apostol Pavel la Iisus Hristos, care a chemat pe oameni la pace și dreptate și care, ca Fiul al lui Dumnezeu, nu are nici început și nici sfîrșit al existenței¹⁷.

Sfîntul Apostol Pavel găsește un sens tipic și în unele așezăminte religioase, civile și politice ale evreilor din perioada Vechiului Testament. Astfel, cultul Vechiului Testament a fost simbol pentru vremurile de acum, principalele lui acte liturgice

arată cu ajutorul figurii, pentru cel care ține cheia secretului. Cu această însemnare se găsește în Epistola către Evrei (IX, 9; XI, 19). Numirea obișnuită este de „τύπος“ (Faptele Apostolilor VII, 44; I Corinteni X, 6—11; Romani V, 14).

16. H. Rovența, *Curs litografiat de ermeneutică*, București, 1932—1933, p. 33.

17. F. Prat, *op. cit.*, p. 448—452.

fiind, cu toată imperfecțiunea lor, o preînchipuire a lui Iisus Hristos; a jertfei Sale de pe cruce și a cultului creștin (Evr. IX, 1—11). Legea mozaică, cu toate că era provizorie și incompletă, are într-însa «umbra celor viitoare», chipul lucrurilor ce vor fi împlinite de Domnul Iisus Hristos (Evr. X, 1—14). El s-a substituit tuturor reprezentărilor simbolice și ceremoniilor liturgice ale Vechiului Testament, instituind prin jertfa Sa cultul Legii celei noi¹⁸. În locul actelor liturgice ale Legii vechi, care erau o «închipuire și umbră a celor cerești» (Evr. VIII, 5), Iisus Hristos a instituit prin jertfa Sa unică și deplină, un cult desăvârșit, eficace, capabil să ne aducă curățirea de păcate, sfințenia și comuniunea harică cu Dumnezeu (Evr. IX, 11, 23—28). Însuși «Israel», ca popor ales al lui Dumnezeu, preînchipuie tipic, Biserica creștină — poporul «Noului Legământ» (Fapte XV, 14; II Cor. VI, 16; Tit II, 14; Evr. VIII, 10; XIII, 12), care nu mai are însă caracter național închis, ci cuprinde pe credincioșii din toate vremurile și locurile. Tot astfel Palestina, ca patrie pămîntescă și pămînt al făgăduinței pentru evreii de odinioară, este o preînchipuire a «Patriei cerești, veșnice și slăvite» în care creștinii au drept de cetățenie (Evr. XI, 14—16; XIII, 14; Filip. III, 20). În același fel, Biserica creștină este «Ierusalimul cel de sus», «Maica noastră a tuturor creștinilor» (Galat. IV, 26).

După concepția Sfântului Apostol Pavel, și obiectele liturgice din cultul Legii vechi au avut o semnificație tipologică preînchipuitoare altarului ceresc în care Iisus Hristos a intrat ca Arhiereu veșnic înaintea lui Dumnezeu-Tatăl (Evr. IX, 1—8; III, 14; VI, 19—20; VIII, 5; IX, 24 etc.). Tăierea împrejur, care marca apartenența la neamul lui Avraam, a fost înlocuită cu Taina Botezului, pe care au preînchipuit-o creștinii, fiind «adevărată tăiere împrejur» (a inimii), înaintea lui Dumnezeu (Colos. II, 11—13; Filip. III, 3). Ceremonialul liturgic al mielului pascal a fost înlocuit de taina Sfintei Euharistii, care repetă și actualizează, nesîngeros, jertfa de pe Golgota (I Cor. IV, 7). Principiile ceremoniale ale Legii mozaice, cu privire la deosebirea alimentelor în curate și necurate, la sărbători ca și la porturi, sînt doar «umbră a celor viitoare», realitate și eficacitate sfințitoare avînd doar tainele instituite de Hristos (II Cor. II, 16—17).

4. Sensul acomodat. — Sensul acomodat rezultă din însușirea cuvintelor biblice de a se pretă la cele mai felurite exemplificări, deducții și aplicații în legătură cu experiența religioasă a credincioșilor și cu îndatoririle lor spirituale și morale. Acest sens nu are existență prin sine însuși, ci este o întregire aplicativă a sensului literal, a sensului alegoric, sau a sensului tipic¹⁹. Cuvintele Sfintei Scripturi cuprind, într-adevăr, idei atît de profunde și de înălțătoare, încît cititorii pot găsi în ele atîta putere de cugetare și de adevăr, încît le extind înțelesul și la alte împrejurări decît cele vizate direct de aghiograf²⁰. Acomodarea textelor biblice în scop parenetic pastoral²¹ la situația credincioșilor, are o largă întrebuintare și dovedește marea utilitate a Sfintei Scripturi pentru instituirea și educarea creștinilor din cele mai felurite epoci și condiții. S-ar putea spune că «toată Biblia s-ar găsi interpretată după acest sistem»²², deoarece un număr covârșitor de mare de texte biblice au fost citate de predicatorii creștini pentru argumentarea sau întărirea afirmațiilor și îndemnurilor lor. Exemple de sens acomodat se întîlnesc și în epistolele pauline.

18. P. Grelot, *op. cit.*, p. 213.

19. Arhim. Dr. Iustin I. Suci, *op. cit.*, p. 52, 53.

20. Cel mai strălucit exemplu în această privință ni l-a dat Sfîntul Ioan Gură de Aur, ale cărui omilii la textele biblice sînt totdeauna urmate de neîntrecute concluzii și aplicații morale potrivite cu starea religioasă și morală a destinatariilor.

21. I. Scriban, *op. cit.*, p. 55.

22. Cuvîntul «aluat» este aici metaforă, referindu-se la exemplul cel rău al desfrînatului din Corint și în general la învățăturile greșite.

Astfel, în Epistola I către corinteni (X, 1—10), în pericopa referitor la obligația creștinilor de a se feri de primejdia de idolatrie reprezentată de consumarea idolotitelor și de participarea la adunările de cult ale păgînilor, Sfîntul Apostol Pavel amintește cîteva cazuri analoge din Vechiul Testament (Numeri XIV, 16—30; Exod XXXII, 6; Numeri XXV, 1 ș.u.) și le dă ca exemple creștinilor din Corint, cu scopul de a-i determina să nu mai săvîrșească și ei asemenea greșeli aducătoare de pedepse de la Dumnezeu: «Toate acestea li s-au întîmplat lor ca pilde și s-au scris spre povățuirea noastră ... De aceea, iubiiții mei, fugiți de slujirea idoloilor» (I Cor. X, 10—14).

În pericopa consacrată excluderii din comunitate a încestuosului din Corint, Sfîntul Apostol Pavel amintește obiceiul iudeilor de a îndepărta înainte de Paști, orice aluat și orice urmă de pîine dospită pentru ca Paștele să poată fi sărbătorite numai cu azimă, cum a poruncit Moise în Lege (Ieș. XIII, 7; XII, 3—20 etc.) și apoi, folosind sensul acomodat, le adresează îndemnul pastoral: «Curățiți deci aluatul cel vechi, ca să fiți frămîntătură nouă, precum și sînteți fără aluat²³. Căci Paștele nostru, Hristos, s-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul rătășii și al viclesugului, ci cu azimile curăției și ale adevărului» (I Cor. V, 7—8).

Un alt exemplu de sens acomodat este cel din I Corinteni IX, 9—14 unde Sfîntul Apostol Pavel dă ca exemplu cuvintele Legii vechi: «Să nu legi gura bouului care treieră» (Deut. XXV, 4) și concludă că celor ce săvîrșesc cele sfînte nu trebuie a le refuza întreținerea.

În pericopa consacrată îndemnului adresat creștinilor locali de a contribui cu dărnicie la reușita strîngerii de ajutoare pentru săracii din Ierusalim, Sfîntul Apostol Pavel citează hrănirea evreilor cu mană în pustiul Arabiei, cînd cei ce strîngeau mai multă mană constatau că nu au de prisos, iar cei ce culegeau mai puțin aveau totuși de ajuns și, pe acest exemplu biblic, își bazează îndemnul că fiecare să dea cît mai mult, cu dărnicie și cu toată încrederea în bunătatea și răsplata divină (II Cor. VIII, 12—15; Ieș. XVI, 18). Despre credința lui Avraam, pe care-l dă exemplu de mîntuire prin credință, fără faptele Legii mozaice, Sfîntul Apostol Pavel, folosind sensul acomodat, scrie: «Și nu s-a scris numai pentru el, că i s-a socotit (credința) spre îndreptare, ci pentru noi cărora ni se va socoti, celor ce credem în Cel ce a înviat din morți pe Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rom. IV, 23—24), Sfîntul Apostol Pavel, îndeamnă la statornicie și credință pe creștinii dintre neamuri, scriînd: «Dar vei zice: au fost tăiate ramurile, ca să fiu altoit eu. Biine! Din cauza necredinței au fost tăiate, iar tu stai prin credință. Nu te îngîmfă, și teme-te: căci dacă Dumnezeu n-a cruțat ramurile firești, nici pe tine nu te va cruța» (Rom. XI, 19—20).

Citînd în Epistola către romani un text profetic referitor la ocările suportate de Mîntuitorul din partea celor răi, Sfîntul Apostol Pavel scoate de aici, prin acomodare, următoarea lecție: «Căci toate cite s-au scris mai înainte, s-au scris spre mîntuirea noastră, ca prin răbdarea și prin mîngîierea care vine din Scripturi să avem nădejde... De aceea, primiți-vă unii pe alții precum și Hristos v-a primit pe voi» (Rom. XV, 4—7).

Vorbînd despre «odihna făgăduită iudeilor în pămîntul Canaanului», Sfîntul Apostol Pavel face următoarea aplicare acomodată la nădejdea și îndatoririle creștinilor: «Să ne temem deci ca nu cumva să rămînă în urmă cineva. Pentru că și nouă ni s-a binevestit ca și acelora ... Căci în odihnă intrăm și noi, cei care am auzit ... Să ne silim deci a intra în acea odihnă, ca nu cumva să cadă cineva prin aceeași pildă a neascultării» (Evr. IV, 1—3, 11).

23. F. Prat, *Le théologie de Saint Paul*, vol. I, p. 25—26.

Din pedeapsa prevăzută de Legea lui Moise pentru călcarea poruncilor, Sfântul Apostol Pavel scoate pentru creștini avertismentul: «Călcînd cineva Legea lui Moise, e ucis fără milă, pe cuvîntul a doi sau trei martori. Gîndiți-vă: cu atît mai aspră fi-va pedeapsa celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu, și singele testamentului cu care s-a sfințit l-a necinstit, și duhul harului l-a făcut de ocară» (Evr. X, 28—29).

Numeroasele pilde de credință, amintite în Epistola către evrei, cap. 11, se încheie prin acomodare la creștini, cu îndemnul: «De aceea deci și noi, fiind înconjurați de un așa nor de mărturii să alegem cu răbdare în lupta ce ne stă înainte, privind la Iisus ... Luați dar seama la Cel ce a răbdat de la cei păcătoși o așa împotrivire față de sine, ca să nu vă lăsați osteniți, slăbind în sufletele voastre» (Evr. XII, 1—3).

Primirea ospitalieră a celor trei îngeri de către patriarhul Avraam este încă un prilej pentru Sf. Ap. Pavel de a aplica acest exemplu la îndatoririle de ospitalitate ale creștinilor față de străini călători și săraci: «Iubirea de străini să nu o uitați, căci prin ea unii, fără să știe, au primit oaspeți pe îngeri» (Evr. XIII, 2; Fac. XVIII, 3; XIX, 2).

Citatele folosite prin acomodare în Epistolele pauline merg atît de departe încît se poate spune că fac parte integrantă din însăși structura gîndirii și vorbirii Apostolului. Faptul acesta este cu totul normal, dacă se ține seama de formația biblică și rabinică a Apostolului neamurilor. Utilizarea textelor biblice după sensul acomodat nu urmărește însă întotdeauna argumentarea teologică a afirmației respective, ca în cazul citatelor folosite după sensul lor literal, alegoric sau tipic. Citarea textelor prin acomodare este sugerată de analogia sau asemănarea dintre unele fapte sau idei și contribuie nu la argumentarea propriu-zisă a adevărului, ci la exprimarea ideilor religioase și morale într-o formă cit mai apropiată de cea a cuvîntului lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi. Textele biblice citate prin acomodare servesc, așadar, la exprimarea ideilor într-o formă cit mai apropiată de vocabularul biblic și prin aceasta, la înzestrarea lor cu o mare putere de influență asupra destinatarilor.

Sfântul Apostol Pavel este primul dintre apostolii și ucenicii Mîntuitorului care a scos în evidență mai pregnantă Vechiul Testament și valorile lui religioase și morale în lumina Evangheliei. El și-a refăcut «în Hristos» întreaga gîndire, toată formația sa rabinică de fariseu și a înțeles perfect atît privilegiile creștinismului cit și situația paradoxală a iudeului care refuză să primească pe Hristos și, prin aceasta, se înstrăinează singur de la moștenirea spirituală a lui Avraam, pierzînd, din viața sa, privilegiile lui Israel. În întreita sa calitate de fost fariseu, de fost rabin și de creștin, el este în măsură, mai mult decît oricare altul, să-și dea seama și să confirme că «nu cei ce sînt fii ai trupului sînt fiii lui Dumnezeu, ci fiii făgăduinței se socotesc urmași (ai lui Avraam)» (Rom. IX, 4—8).

Sfântul Apostol Pavel n-a părăsit venerația pentru Vechiul Testament, ci și-a dat seama că acesta poate fi înțeles numai ca etapă pregătitoare pentru cel Nou.

În fine, trebuie să reținem că Sfântul Apostol Pavel, urmînd principiile de ermi-neutică trasate de Mîntuitorul, s-a folosit în interpretarea Sfintei Scripturi de sensul literal, gramatical sau istoric, de sensul alegoric, de sensul tipic sau istorico-profetic, de sensul acomodat și de sensul plinar. Sensul de bază al interpretării pauline, așa cum se desprinde din Epistolele sale este cel literal. Toate celelalte sensuri le folosește Sfântul Apostol Pavel prin prisma și intermediul celui literal.



ICOANELE ÎN ISTORIA ARTEI BISERICEȘTI ȘI A CULTULUI CREȘTIN ORTODOX *

Noțiunea de icoană. — Cinstirea sfințelor icoane constituie una din laturile cele mai importante ale cultului divin și ocupă un loc deosebit în viața religioasă a Bisericii Ortodoxe. În ciuda micilor deosebiri de amănunt care există între diferiți istorici și liturgiști cu privire la vechimea cultului icoanelor în Biserica creștină, astăzi se recunoaște, în unanimitate, că icoanele și reprezentările picturale în general au fost folosite încă de la începutul creștinismului, și că cel puțin din secolul al IV-lea înainte avem documente scrise, cu ajutorul cărora putem dovedi cinstirea și cultul lor¹.

Derivat de la verbul εἶκω = eu semăn sau eu mă asemăn, cuvântul εἰκών înseamnă imagine, chip, asemănare, icoană, portret, reprezentare, figură și poate avea mai multe sensuri și înțelesuri.

Pe noi ne interesează însă sensul cel mai restrâns și mai obișnuit al cuvântului, «icoană», adică reprezentare picturală a unui personaj sfânt sau a unei scene biblice, sfințită și servind ca obiect de cult².

Între icoană și originalul sau arhetipul său, adică persoana sfântă reprezentată, există și o asemănare, dar și deosebire, de aceea nu se poate confunda una cu cealaltă. De exemplu, icoana omului nu este identică cu omul, întrucât ea reprezintă numai forma corpului nu și însușirile sufletești (graiul, sentimentul, gândurile, etc.), sau Fiul lui Dumnezeu este icoana Tatălui (Col. I, 15), dar se deosebește de Tatăl, pentru că Tatăl este nenăscut, pe cînd Fiul este născut³.

Plecînd de la conținutul spiritual pe care îl descoperă icoana, se ajunge la termenul și noțiunea de «aducere aminte» și la însemnătatea memorială a icoanelor, care amintesc credincioșilor de prototipurile lor, adică de Mîntuitorul, de Maica Domnului și de Sfinții cu care credincioșii intră în relație prin rugăciune.

Icoanele murale și icoanele portative în arta creștină și în cult

Între icoanele murale și cele portative a existat totdeauna un raport de interdependență, influențîndu-se reciproc și servindu-se unele de celelalte în diferite epoci și împrejurări.

Care din aceste genuri de icoane este mai vechi e foarte greu de precizat, dat fiind faptul că exemplare de icoane portative, spre deosebire de cele murale, s-au păstrat pînă astăzi numai dintr-o epocă mai tîrzie, din secolul al V-lea înainte, deși, după tradiție, acestea ar avea chiar vîrstă apostolică.

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

1. Pr. Prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 175 și Pr. Prof. I. Rămureanu, *Cinstirea Sfințelor icoane în primele trei secole*, «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 623. 2. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 178.

3. Sf. Ioan Damaschin, *Tratatele apologetice despre sfințele icoane*, trad. rom. de Pr. Prof. D. Fecioru, sub titlul *Cultul sfințelor icoane*, București, 1837, p. XXXI. Idem, *La foi orthodoxe, suivie de défense des icônes*, trad. fr. de E. Ponsoye, Paris, 1966, p. 227.

În ce privește icoanele murale, paralele și concomitent cu pictura funerară din catacombe, se dezvoltă în biserici o pictură murală, despre care ne dau mărturie în special frescele care au supraviețuit pînă astăzi pe pereții baptisteriului bisericii de la Dura-Europos, executate în prima jumătate a secolului al III-lea. Temele reprezentate aici sînt inspirate și din Vechiul Testament (ex. David și Goliat) și, în cea mai mare parte, din Noul Testament, cum sînt: Femeia samarineancă, potolirea furtunii, mironosițele la mormîntul Mîntuitorului etc.⁴

Păstrîndu-și caracterul lor spiritual fundamental, ambele genuri de icoane au urmat anumite tradiții artistice, ca cea elenistică, adică stilul evoluat din marile centre orientale, sau stilurile cu caracter local, popular, uneori mai spontane. Atît icoanele murale cît și cele portative au avut totdeauna izvoare de inspirație comune, fie Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție, scrieri patristice sau unele martirologii, și au servit încă de la început unui scop didactic-catehetic. În special pictura murală era chemată să îndeplinească un rol pedagogic, spațiul larg permițînd reprezentarea completă în magini a unei pericope biblice sau a unei idei dezvoltate de Sfinții Părinți. Pictura fiecărei părți a bisericii trebuie să ilustreze anumite momente din istoria creștinismului, începînd cu cele din viața și activitatea Mîntuitorului, trecînd apoi la teme evanghelice, la subiecte inspirate din Sfînta Liturghie și din viața Bisericii. Se poate observa cum fiecare epocă a modificat puțin cîte puțin tipurile iconografice și procedeele tehnice, care nu mai conservă originalitatea fundamentală. Ceea ce dă picturilor religioase în general și celor bizantine în special caracterul lor specific este simplificarea și stilizarea formelor, și subordonarea lor la un mod de expresie care le conferă înalta valoare artistică și religioasă⁵.

Cuprînsul programelor, repartitia temelor pe pereții monumentelor și cu deosebire interpretarea dată de Sfinții Părinți, de liturghiști și comentatori, oratori de marcă au evoluat în decursul secolelor. Icoanele murale inspirate din Sfînta Liturghie și alte ceremonii din cadrul cultului creștin, și în general, picturile care acoperă fie interiorul, fie exteriorul bisericilor, cum este cazul în Moldova, au jucat un rol eminent didactic. Prin intermediul scenelor reprezentate pe pereții bisericilor, credincioșii au posibilitatea să afle și să cunoască tot ceea ce Evangheliștii au așternut în scris din viața, minunile și învățăturile Mîntuitorului.

Spre deosebire de icoanele murale, icoanele portative constituie în pictura creștină un gen particular și au jucat un rol mai important în cultul bisericesc. Lucrările urmează o tehnică specială și redau, ca și icoanele murale, scene din Vechiul și Noul Testament, cu predilecție pentru scenele inspirate din Evanghelie sau portrete ale sfinților. În aceste icoane, care sînt și obiecte de cinstire pentru creștini, persoanele și scenele reprezentate sînt tratate abstract, predominînd însușirile și formele pur spirituale, fără nici un efort din partea artistului de a reproduce naturalul.

Despre existența unor icoane portative în primele secole creștine, în afară de tradiție, care le atribuie o vîrstă apostolică, ne dau mărturie unii istorici și Părinți bisericești ca Eusebiu de Cezareea, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nisa, Sfîntul Grigorie de Nazianz ș.a. în Răsărit, iar în Apus, Tertulian, Sfîntul Ambrozie și alții.

4. Jean Lassus, *La maison des chrétiens de Dura-Europos*, în «Revue Archéologique», 1969, fasc. 1, p. 129-140.

5. G. Sotiriou, *Guide du musée byzantin d'Athènes*, ed. fr. par O. Merlier, Atena, 1932, p. 86.

Imprejurările istorice, precum și înseși condițiile lor, au contribuit la dispariția multor icoane. Icoane vechi bizantine și orientale, pierdute de multă vreme, se află în copiile picturilor murale, ale unor monumente din secolele VI—IX, din care s-au inspirat meșterii, sau care au fost copiate de decoratorii murali. Le aflăm în special în mozaicurile bisericii Sfântul Dimitrie din Tesalonic, la Ravenna și Roma ⁶.

Exemplare de icoane portative dintre cele mai vechi existente și de certă valoare artistică s-au păstrat în muzeele din U.R.S.S., Vatican și în special la Muntele Sinai, unde se află icoane datînd din secolul al V-lea înainte, precum și artă monastică orientală din secolele VII—IX și din secolele următoare. Cîteva icoane de la Sinai, datele din secolele V—VII sînt lucrate în encaustică, avînd o valoare artistică excepțională și fiind foarte bine conservate, grație climatului uscat din aceste regiuni. O serie de icoane din perioada iconocasmului, executate în maniera austeră a monahismului oriental, de proveniență egipteană și din regiunile vecine ale Siriei și Palestinei, reprezintă perioda care urmează ocupației Egiptului de către arabi.

Dintre icoanele vechi care ne-au parvenit, nici una nu a putut fi atribuită atelierelor care au lucrat în această epocă în interiorul frontierelor Bizanțului. Ele vin din Egipt, din Siria și Palestina, unde pictorii, scăpînd de autoritatea împăraților iconoclaști, realizau opere în mod liber, care au putut fi scăpate de furia iconoclaști.

Cele mai vechi icoane păstrate la Muntele Sinai, pictate în encaustică, țin de tendințe diverse și indică faze diferite ale evoluției artei. Provenind din centrele elenistice din Egipt și Siria, ele oferă prețioase exemplare ale artei creștine vechi, atît de puțin cunoscută, din aceste regiuni. Principiile execuției lor relevă o optică picturală excepțională. Notăm cîteva dintre icoanele paleocreștine din secolele V—VII ca: icoana Sfîntului Petru, Capul Sfîntului Petru, Sfînta Fecioară șezînd pe tron cu Pruncul pe genunchi și încadrată de îngeri și sfinți, Sfîntul Gheorghe, Sfîntul Teodor, Hristos Emanuel, Înălțarea Domnului și altele, iar din secolele VII—IX, icoana Nașterii Domnului, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea, Hristos Pantocrator, Sfinții Apostoli Petru și Pavel, Sfîntul Nicolae și alte scene evanghelice și sfinți ⁷.

Dintre cele mai vechi, icoana Sfîntului Petru constituie un exemplar unic și select al picturii alexandrine din secolele V—VI, care continuă tradiția elenistică de portrete greco-egiptene din secolele II—III ⁸.

Icoana Maicii Domnului inconjurată de îngeri și sfinți este inspirată din caracterul monumental al operelor din epoca lui Justinian. Artă acestei icoane în care, în forme elenistice se îmbină elemente orientale și hieratice, dovedește o influență a spiritului teologic sirian, atît în ce privește stilul cit și conținutul dogmatic ⁹.

O altă icoană care îl înfățișează pe Hristos Emanuel, de o libertate impresionantă, aduce un element nou, furnizat de centrele elenistice din Orient, element care constă în efortul de plasticitate pentru redarea ansamblului ¹⁰.

Sub raportul formatului și al dimensiunilor, multe din aceste icoane nu pot proveni decît din bisericile și mînăstirile vechi.

În timpul crizei iconoclaste (sec. VIII—IX), țările din vecinătatea Imperiului bizantin suplinesc funcția acestuia în realizarea icoanelor, ca după această epocă de

6. I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, 1973, p. 55.

7. G. et M. Sotiriou, *Icones du Mont Sinai*, vol. I, Atena, 1956, p. 9—10.

8. *Ibidem*, vol. II, 1958, p. 235.

9. *Ibidem*, p. 235.

10. *Ibidem*, p. 236.

plorabilă să se creeze în Bizanț cele mai tipice opere ale stilului bizantin, care au exercitat o vie influență asupra artei în toată Biserica Răsăritului, și deci, și asupra iconografiei în țările române.

Depășind granițele Bizanțului, arta icoanelor se va dispersa în toate direcțiile — în Italia, Bulgaria, Serbia, țările române, dar cea mai mare înflorire o va cunoaște în Rusia, la Novgorod, Kiev, Leningrad și alte orașe, cultul icoanelor dezvoltându-se aici, mai mult ca oriunde. Multe icoane, cu deosebire ale Maicii Domnului, au fost și sînt și astăzi considerate făcătoare de minuni, instituindu-se în cinstea lor sărbători, care în calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse sînt foarte numeroase.

Atît în Bizanț cît și în Rusia și în alte părți, unele icoane mariale au primit denumiri și epitete prin care se deosebesc unele de altele. Așa avem: Panaghia portaitissa (Prea Sfîntă); Teotokos, Prea Fericită (Panmakarista), Maică milostivă (Eleusa), 'Οδηγήτρια (Călăuzitoarea), Maică rugătoare ș.a.

În ce privește icoanele românești, existența unor icoane din secolul al XV-lea, cum sînt: icoana Sfîntului Nicolae, provenind de la minăstirea Rîșca (jud. Suceava) și păstrată astăzi în colecția minăstirii Văratec (jud. Neamț), și icoana Sfîntului Antonie cel Mare, care se află la Biserica Sfîntul Gheorghe-Vechi, din București, ne îndreptățesc să credem că au existat și alte exemplare chiar mai vechi, dar care nu au supraviețuit pînă astăzi. Din secolul al XVI-lea și din cele următoare, minăstirile, schiturile și muzeele din țara noastră păstrează un număr impresionant de icoane din toate zonele geografice ale țării.

Îndeosebi minăstirile și schiturile din Moldova au fost păstrătoare ale unui mare număr de icoane din secolul al XV-lea înainte. Minăstirile Văratec, Moldovița, Sucevița, Putna, Bistrița (jud. Neamț), precum și schitul Văleni din județul Neamț, dețin în colecțiile lor icoane pictate în tempera pe lemn, de o valoare artistică apreciabilă și ilustrînd teme diferite și chiar rar întîlnite¹¹. În general, icoanele românești prezintă trăsături specifice, unele note originale, mai ales în Moldova și Transilvania. Sub raport tehnic, majoritatea icoanelor românești sînt lucrate în tempera și pe lemn.

Un gen deosebit îl constituie icoanele pe sticlă, specifice ținuturilor transilvănene. Unele, de un deosebit farmec decorativ și coloristic, de la sfîrșitul secolului al XVII-lea sau începutul celui următor, le aflăm și astăzi în locuințele credincioșilor de la țară, în biserici și în muzee. Mai ales în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, icoanele pe sticlă erau foarte răspîndite și se găseau în toate bisericile românești, dar mai ales nu lipseau din nici o casă țărănească. Cele mai importante centre în care au fost executate icoane pe sticlă sînt: Nacula, Maieri (Alba-Iulia) și Lacrăm pentru secolul al XVIII-lea, și Laz și Săliștea (Sibiu), pentru secolul al XIX-lea¹². În varietatea aceasta de icoane se manifestă preferința din partea credincioșilor față de anumite scene sau sfinți, și astfel unele icoane, ca ale Mîntuitorului, ale Maicii Domnului, ale Sfîntului Nicolae și ale altor sfinți au devenit mai populare.

Sub raport istoric, cele mai vechi icoane sau replicile lor, care se bucurau de o cinstire deosebită, au jucat un rol important în legăturile credincioșilor ortodocși din diferite regiuni ale țării. În trecutul religios al românilor ele au jucat un rol impor-

11. Corina Nicolescu, *Icoane vechi românești*, București, 1971, p. 30, 37; I. D. Ștefănescu, *Icoane de artă din Moldova*, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXV (1959), nr. 9—12, p. 589—599.

12. A se vedea îndeosebi: Gh. Pavelescu, *Pictura pe sticlă la românii din Transilvania*, Alba-Iulia, 1942; G. G. Rădulescu, *Icoana pe sticlă*, București, 1942; Iremie Cornel — M. Focșa, *Icoane pe sticlă*, ed. II, București, 1969.

tant ca obiecte de cult în biserici, minăstiri și paraclise domnești, alcătuind ansambluri sub forma iconostaselor. Uneori, atît icoanele pictate pe lemn cit și pe sticlă, înlocuiesc pictura murală din interiorul bisericilor.

Un caracter comun al icoanelor, independent de calitatea lor, de epoca apariției și de școli, este că ele exprimă sfințenia personajelor, reflectă profunzimea spirituală a vieții lor interioare și ridică mintea credincioșilor care se roagă în fața lor, la persoanele sfinte reprezentate în icoane. Ele ne pun în față niște realități spirituale, pentru a căror înțelegere este necesară o contemplare cu duhul și cu inima.

De aceea, trebuie făcută o atentă deosebire între icoana propriu-zisă și tablourile religioase, care sînt «opere inspirate din cugetarea sau simțirea religioasă, dar realizate nu pentru scopuri religioase, ci rămase opere de artă, cum sînt de exemplu, cele mai multe dintre tablourile cu subiecte din istoria creștină, pictate de marii maeștri ai Renașterii, care împodobesc galeriile și muzeele celebre de artă»¹³.

Icoanele propriu-zise reprezintă personaje sau scene sfinte și servesc ca obiecte de cult. Mai mult, fiind sfințite prin stropirea cu aghiăsmă mare, prin primirea unei binecuvîntări speciale a Bisericii (rugăciunea de sfințire) și prin șederea unui timp în altar, icoanele devin în realitate un instrument de sfințire și primesc un cult din partea credincioșilor, ori care ar fi valoarea lor extrinsecă sau artistică. Prin icoane nu s-a căutat niciodată să se satisfacă numai gîstul și sentimentul estetic al credincioșilor, ea nefiind o simplă imagine, ci un obiect sacru. Legătura cu prototipul și sfințirea icoanei îi conferă un caracter de sfințenie, adică poate fi socotită într-o oarecare măsură ca sfință în ea însăși, așa cum o concep și o cinstesc credincioșii de rînd¹⁴.

«Prin slujba sfințirii icoanei se stabilește o legătură tainică între icoana respectivă și chipul cel nefăcut de mină. Icoana făcută de mină omenească devine nu numai o imitație, o reproducere sau o multiplicare a celei nefăcute de mină, ci imprumulă totodată și ceva din darurile și puterile minunate ale acesteia: tămăduirea de boale, izgonirea diavolilor, izbăvirea din diferite nevoi și necazuri, împlinirea tuturor rugăciunilor noastre și chiar facerea de minuni»¹⁵.

După concepția ortodoxă care se reflectă și în cărțile de slujbă, icoana este un loc unde Hristos este prezent în chip haric, sau, altfel spus, locul unei apariții a lui Hristos, a Sfintei Fecioare, a sfinților și a tuturor persoanelor reprezentate în icoane.

Mai mult decît icoanele murale, cele portative, primind o binecuvîntare, joacă un rol deosebit de important mai ales în viața particulară a credincioșilor, fiind obiecte de pietate și de cinstire, în fața cărora își pleacă genunchii și găsesc reculegere și alinare în diferite circumstanțe ale vieții. Pentru Biserică icoana este proba dogmei și a istoriei.

Cultul icoanelor în creștinism

Icoanele în Biserica primară. — Tradiția bisericească susține că cea dintîi icoană a Mintuitorului provine din vremea vieții Sale pămîntești¹⁶, iar icoana Maicii Domnului ar fi fost pictată curînd după Cincizecime, de Sfințul Evanghelist Luca. Sentimentul de adîncă pietate al primilor creștini este cuprins de dorința de a avea mereu

13. Pr. Prof. Ene Braniște, *Iconografia creștină ca disciplină de studiu și cercetare*, «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 329.

14. Pr. Prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, p. 197.

15. *Ibidem*, p. 199; vezi și *Molitfelnic*, București, 1965, p. 470 ș.u.

16. L. Ouspenski, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1960, p. 89.

înaintea ochilor chipul Mântuitorului, al Sfintei Fecioare și al Sfinților Apostoli, în forme concrete, vizibile, care să-i stimuleze neconștient la promovarea vieții aducătoare de mântuire.

Chiar dacă documentar cultul icoanelor este atestat numai din secolul al IV-lea înainte, ținând seama de faptul că «icoana ocupase deja locul ei în viața Bisericii și devenise obiect al tradiției, înainte de a începe să fie obiect al speculației teologice, și înainte de a începe îndoiala asupra posibilității de a-L reprezenta pe Dumnezeu și de a cinsti icoanele»¹⁷, trebuie să admitem existența lor chiar din perioada imediat următoare întemeierii Bisericii, când viața creștină pulsează mai puternic ca oricând. Sfânta Tradiție, a cărei fidelitate nu poate fi pusă ușor la îndoială, ne mărturisește că chiar Sfântul Evghelieț Luca a pictat icoana Mântuitorului și a Maicii Domnului, care au constituit prototipuri pentru alte icoane. Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic afirmă că tradiția pictării icoanelor a existat chiar de pe timpul Sfinților Apostoli, iar după afirmația unui teolog modern «cultul icoanelor n-a fost impus credincioșilor, nici introdus în Biserică prin surprindere, ci a înflorit în chip natural din sufletul creștin, rămas continuu sub stăpînirea harului»¹⁸.

Cum însă creștinii nu-și puteau manifesta sentimentul de cinstire în mod liber chiar de la început, avînd de suportat prigoane din partea păgînilor și a împăraților romani, primele elemente iconografice apar în catacombe, pictorii servindu-se pentru redarea unor idei religioase, de diferite simboluri.

Pictura catacombelor. — Pictura catacombelor reprezintă pentru întreaga creștinătate un tezaur inestimabil de valori artistice și religioase, care dau mărturie peste veacuri și milenii, despre existența icoanelor încă din cele mai vechi timpuri ale creștinismului, despre sentimentul de profundă trăire religioasă și despre concepția teologică a primilor creștini. Ori de cîte ori vorbim despre cultul sfințelor icoane, ne amintim și de arta creștină a catacombelor, în care, chiar în forma realismului antic, sînt deja exprimate idei religioase cu desăvîrșire noi în credința creștinilor. Aceste scene simple din catacombe redau idei de o mare profunzime și cu o adîncă semnificație teologică. Pentru redarea noilor idei religioase trebuiau găsite și noi forme de exprimare și de expresie, care să reprezinte în chipul cel mai frumos idealurile creștinismului.

Arheologia creștină a descoperit resturi ale unor picturi în catacombele de la Roma, Neapole, Sicilia, Sardinia, Dalmația, Tunisia, Malta, Alexandria, Asia Mică, Egipt, Mesopotamia, Palestina etc., deci pe o arie geografică foarte largă, într-un cuvînt, peste tot unde persecuțiile și-au făcut simțită prezența.

Tematica acestor picturi nu putea fi luată decît din textele biblice, cu sublinierea unei unități lăuntrice între cele două Testamente, lucru pe care zugravii l-au reușit cu măiestrie.

De la subiectele cu caracter funerar, care vizau speranța creștină în nemurirea sufletului, se trece evolutiv spre symbolism, alegorism și realism, încît, începînd cu secolul al III-lea se ajunge la reprezentarea directă a unor teme din Vechiul și Noul Testament.

17. S. Bulgakov, *Icoana și cinstirea icoanei* (în rusește), Paris, 1931, p. 14.

18. V. Grumel, *Images (Culte des)*, în «Dict. de Théol. Cath.», tom. VII, p. I-a Paris, 1922, p. 768.

Cele mai vechi catacombe în care se păstrează picturi religioase datează din secolul al II-lea, fiind mai numeroase în jurul Romei¹⁹. S-a constatat că arta catacombelor din diferite regiuni reprezintă și un reflex al condițiilor locale, însușiri care s-au împrumutat reciproc, încît la începutul secolului al III-lea, arta creștină însușește elemente romane, grecești, siriene, egiptene și micro-asiatice, pe care le adaptează noilor condiții ale învățaturii dogmatice creștine. Simbolurile²⁰, fie materiale, fie zoomorfe, au căpătat sensuri spirituale, care s-au transmis și picturii din secolele care au urmat persecuțiilor.

N-au lipsit în picturile catacombelor subiectele alegorice reprezentînd parabolele Mîntuitorului și chipurile sub care El se descrie, ca : vița de vie, Păstorul cel bun și altele.

De la sfîrșitul secolului al II-lea se trece la o fază portretistică, reprezentînd subiecte biblice, iar începînd cu secolul al III-lea apar scene cu sensuri liturgice (*Moise lovînd stîncă cu toiagul, botezul Domnului, sacrificiul euharistic*). Un gen deosebit de important îl constituie scenele tipologice adică reprezentarea celor ce preînchipuiau în Vechiul Testament pe Mîntuitorul (*mîelul pascal, șarpele de aramă*), sau pe Sfînta Fecioară (*tablele legii, vasul cu mîna, toiagul lui Aaron etc.*)²¹.

Odată cu faza portretistică apar scene reprezentînd pe Mîntuitorul în diferite momente ale vieții, pe Sfînta Fecioară, Sfinții Apostoli și alte personaje din Noul Testament, chiar celelalte persoane ale Sfintei Treimi și personaje din Vechiul Testament²². Pe scurt, pictura catacombelor cuprinde o gamă foarte variată de simboluri și de scene reale din Sfînta Scriptură, care, dincolo de valoarea artistică pe care o prezintă, redau idei teologice de mare profunzime, idei care vor sta la baza iconografiei din secolele următoare. Existența picturii și a icoanelor în primele secole ne duce la concluzia că ele nu aveau doar un scop decorativ, ci și unul pedagogic, strîns legat de viața religioasă a creștinilor.

Icoanele în pictura bizantină înainte de iconoclastism. — Libertatea religioasă acordată creștinilor prin edictul de la Milan (313), precum și aflarea sfintei cruci a Mîntuitorului de către împărăteasa Elena în anul 324 favorizează dezvoltarea magnifică a artei religioase.

Creștinii ies din catacombe, iar locașurile de cult existente nu mai pot satisface cerințele mulțimii neofitilor. Se zidesc de aici înainte biserici mărețe și se promovează împodobirea lor cu icoane și cruci. Însuși împăratul Constantin cel Mare, răs-punzînd acestui deziderat, dă un exemplu care va fi urmat de toți succesorii săi, fundînd biserici la Roma, la Ierusalim, la Antiohia și la Constantinopol.

După mutarea capitalei Imperiului în Bizanț, Răsăritul va deveni centrul de gravitație al dezvoltării artelor și cu precădere a picturii. Se formează de acum o artă bizantină care se identifică pe drept cuvînt cu arta creștină, iar pictura se formează sub protecția Bisericii și în legătură cu trebuințele de cult și de ritual.

19. Vezi mai ales Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, precum și bibliografie exhaustivă p. 626—628.

20. L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1928, p. 52 ; Sever Mureșan, *Iconografia creștină occidentală și orientală*, București, 1894, p. 59—70 ; A. Grabar, *Le premier art chrétien (200—395)*, Paris, 1966, p. 67, 100.

21. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. I, Paris, 1955, p. 67—223.

22. N. I. Ștefănescu, *Chipul lui Iisus*, «Studii Teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 29—39 ; L. Bréhier, *L'art chrétien . . .*, p. 44—46 ; A. Grabar, *Le premier art . . .*, *op. cit.*, p. 107 ; Sever Mureșan, *op. cit.*, p. 76—164.

În pictură, pe lângă elementele din arta elenistică și cele egiptene, intervine un al treilea element și cel mai important, creștinismul, iar toate acestea la un loc au generat pictura bizantină propriu-zisă, prin care Răsăritul se va diferenția de Apus. Secolele al IV-lea și al V-lea au fost epocile decisive în care se fixează dogmele creștine, iar iconografia va deveni tot mai simțitor o limbă religioasă, care va ilustra biruința Ortodoxiei în lupta ei cu ereziiile. Viața creștină devine tot mai intensă, iar dezvoltarea cultului sfinților și al martirilor dă naștere la obiceiul pelerinajelor, în special la Sfântul Mormint. De aceea temele desfășurate în ornamentația edificiilor creștine erau destinate să comemoreze anumite evenimente din viața Mântuitorului, pentru a servi credincioșilor pelerini ca un învățămint care completa pe cel al cărților sfinte.

Totuși, chiar progresind uimilor, arta creștină nu putea abandona complet vechiul simbolism din catacombe. Într-adevăr, unele dintre simbolurile proprii creștine, ca peștele, dispar complet, dar altele cunosc o mare dezvoltare și sînt redată în formele și atitudinile cele mai variate, cum sînt scenele care-l reprezintă pe Mîntuitorul sub chipul bunului Păstor. Apar de aici înainte simboluri noi, iar tipul iconografic se transformă, mozaicul apărînd ca expresia majoră a genului artei bizantine. Absorbînd și reflectînd lumina, mozaicurile făceau să scînteieze culorile, iar bisericile deveneau domenii luminii divine.

Din păcate, mozaicurile, din Alexandria, Antiohia, Palestina și chiar din Constantinopol, dinainte de epoca lui Justinian au dispărut odată cu edificiile pe care le decorau. Salonicul, Ravenna și Roma sînt singurele orașe care au păstrat opere eșalonîndu-se pe mai multe secole.

Începînd mai ales din epoca lui Justinian (527—565) se aprofundează în Bizanț arta iconografică, se completează nuanțele în mozaicuri, se accentuează slava lui Dumnezeu, împodobîndu-se bisericile și icoanele în chip strălucitor și costisitor, abun-dînd aurul și culorile fundamentale care exprimă extazul credincioșilor în fața icoanei Mîntuitorului, a Maicii Domnului și a sfinților prezenți în icoane. Dacă și pe alte planuri epoca lui Justinian a fost înfloritoare, în ce privește iconografia, pe bună dreptate, a fost denumită de cei mai competenți istorici de artă creștină «epoca de aur» a picturii bizantine. Pentru secolele al VI-lea și al VII-lea se constată tendința de a se acoperi toate părțile edificiului sacru, cum o dovedește biserica Sfînta Maria Antiqua de la Roma²³.

Epoca lui Justinian este o epocă a capodoperelor de înaltă valoare artistică și religioasă. Centrele pentru care se arată preferință sînt Constantinopolul, Salonicul, Ravenna și Ierusalimul, orașe în care s-au conservat picturi celebre și tipice ale epocii respective. La Constantinopol, Justinian construiește în întregime biserica Sfînta Sofia, celebră prin bogatul său decor în mozaic și marmură policromă. La Ravenna, mozaicurile din biserica Sant' Apollinare Nuovo, ca și cele din biserica San Vitale, reprezentînd teme evanghelice organizate în vederea funcției monumentale și a efectului decorativ, inaugurează un adevărat sistem. Aceste picturi trebuiau să dea revelația adevărurilor supranaturale catehumenilor care intrau pentru prima oară în biserică pentru a primi botezul.

Basilica Sfîntul Dimitrie Izvoritorul de mir din Tesalonic oferă de asemenea icoane celebre și inegalabile, din secolele al VI-lea și al VII-lea. Mîntuitorul Iisus Hristos adolescent, înconjurat de simbolurile evangheliștilor ne aduce aminte de icoana Bu-

23. V. Grumel, *Images...*, op. cit., p. 771.

nului Păstor din mausoleul Gallei Placida de la Ravenna (sec. IV)²⁴. Aici, fiecare mozaic este independent față de altul și reprezintă aproape întotdeauna pe Sfântul Dimitrie, patronul bisericii și al orașului, înconjurat de credincioși care-i imploră ajutorul.

Dar după această înflorire pînă la apogeul a picturii bizantine, în secolele VII—IX iconoclasmul va reduce moștenirea bizantină la un număr foarte mic de monumente. Din a doua jumătate a secolului al IX-lea, în epoca Macedonenilor și a Comnenilor, arta bizantină va cunoaște o a doua vîrstă de aur, iar în timpul Paleologilor va începe o renaștere a picturii bizantine²⁵.

După căderea Constantinopolului sub turci (1453), pe plan artistic, minăstirile Sfintului Munte și țările române vor continua să păstreze cu fidelitate tradițiile bizantine atît de valoroase pentru Ortodoxie.

Opinii teologice cu privire la icoane pînă la epoca iconoclasmului. — Dacă unii Părinți și istorici ca Sfântul Justin Martirul, Tertulian, Eusebiu menționează doar existența unor icoane, în secolul al IV-lea, Sfinții Părinți deși nu se ocupă în mod special și teoretic de problema icoanelor, atunci cînd au prilejul scot în relief valoarea și importanța lor în viața creștinilor.

În secolul al IV-lea, paralel și concomitent cu dezvoltarea treptată a cultului martirilor și a icoanelor lor, ia amploare cultul sfințelor icoane, urmînd concepției Sfinților Părinți că ele nu sînt numai mijloace pedagogice, ci și mijloace harice, întrucît în fața icoanei sufletul creștinului intră în relație harică direct cu Mîntuitorul sau cu sfîntul respectiv, care devine pentru el mijlocilor al harului dumnezeiesc.

Dintre Părinții răsăriteni, Sfîntul Vasile cel Mare, deși nu a avut nevoie să apere legitimitatea icoanelor, a pus primul bazele și principiile teologiei ortodoxe a icoanelor, demonstrînd că între icoană și prototipul său există o identitate morală, și reliefind rolul didactic și instructiv al icoanelor. Scoțînd în evidență valoarea didactică a icoanelor, Sfîntul Vasile spune că «ceea ce cuvîntul unei istorisiri prezintă auzului, aceea și pictura prin imitare, arată fără cuvinte»²⁶, iar în alt loc zice: «Mă închin și cinstesc icoanele după cum este dat de la Sfinții Apostoli. Iar acestea nu sînt oprite, ci sînt zugrăvite în toate bisericile noastre încă din vechime»²⁷.

După el, Sfîntul Grigorie de Nisa reliefează strînsa legătură dintre icoană și prototip, zicînd: «Firea omenească, pentru că a fost înzestrată ca să stăpînească peste celelalte, a fost înălțată ca o icoană însuflețită, care participă cu originalul și în vrednicie și în nume»²⁸.

Sfîntul Nil Sinaitul (sec. al V-lea) și Asterie al Amasiei insistă asupra rolului pedagogic al icoanelor²⁹.

În Apus, scriitorii și Părinți bisericești ca Sfîntul Ambrozie, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Paulin de Nola accentuează valoarea estetică și pedagogică a icoanelor și picturilor, atît în interiorul bisericii cît și în viața particulară a credincioșilor, dar au rezerve pentru acordarea unui cult sfințelor icoane.

24. Ch. Diehl, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, Paris, Bruxelles, 1928, p. 27; A. Grabar, *L'âge d'or de Justinian*, Paris, 1966, p. 131; I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 22—23.

25. A se vedea: Gh. Delvoye, *L'art byzantin*, Bruxelles, 1967; Doct. V. Munteanu, *Pictura religioasă bizantină în epoca Paleologilor*, «Glasul Bisericii» XXXII (1973), nr. 5—6, p. 577—589.

26. *Omilia a XIX-a la Sfinții 40 de martiri*, P. G., XXXI, 508 D—509 A.

27. *Ibidem*, XXXII, 462—463.

28. *Despre crearea omului*, IV, P.G., XLIX, 136 C.

29. Nil Sinaitul, *Epistole*, cartea a IV-a, ep. 61, P.G., LXXIX, 577 D; Asterie al Amasiei, *Omilia și predici*, trad. de Pr. Prof. D. Fecioru, București, 1946, p. 217—222.

Răspindirea pe o sferă tot mai largă a cultului icoanelor a făcut pe unii episcopi mai scrupuloși să obiecteze că icoanele creștine ar contrazice porunca a doua a Decalogului. Așa întîlnim chiar la unii Părinți bisericești atitudini și opinii negative privitoare la icoane, cum ar fi de pildă Tertulian, Eusebiu, Ammonius din Sicca († 327), Lactanțiu († 340).

Mai mult, episcopii apuseni întruniți la sinodul de la Elvira (306), prin canonul 36, se exprimă într-o manieră mai energică împotriva zugrăvirii icoanelor în biserici³⁰.

Acestui aspect teologic negativ îi dă expresie și împlovea chiar un apărător al Ortodoxiei pe alte planuri, Sfântul Epifanie din Cipru († 403), care combate icoanele creștine, pledînd pentru înlăturarea lor din biserici, întrucît nu s-ar găsi nici un temei pentru legitimitatea lor, în doctrina creștină, ci ar avea un substrat eretic și idolatru. Scrierile lui vor fi luate ca bază la sinoadele iconoclaste din 754 și 815. Începînd cu Epifanie, concepția despre icoane intră în iureșul disputelor hristologice.

Influențat de acesta, Nestorie respinge cultul icoanelor, motivînd că ar fi un uz păgîn. După opinia lui, în biserici trebuie să fie înălțată numai Sfînta Cruce și nimic mai mult.

Preceptele lui sînt aprofundate de Eutihie, care afirmă că natura umană a Cuvîntului întrupat a fost absorbită total de natura divină. De aci s-a tras concluzia că, nemaizubzistînd efectiv natura umană a lui Hristos, cu atributele ei specifice de înfălișare, pictarea acestei naturi nu are nici un sens, ci este superfluă și chiar eretică, deoarece natura divină nu poate fi zugrăvită³¹.

În Biserica apuseană, papa Grigorie cel Mare corectează atitudinea episcopului Serenus de Marsilia, care ajunsese exponentul unui iconoclastism cras, în virtutea căruia dispusese, în anul 600, ca toate icoanele să fie scoase din biserici și distruse, pentru a nu fi adorate. Atitudinea lui pornea din exagerările unor credincioși în ce privește cinstirea icoanelor sfinților. Papa Grigorie îi scrie: «Noi te lăudăm că ai oprit adorarea icoanelor, însă te înfrunăm că le-ai nimicit. Este altceva a adora o icoană și altceva a învăța ce înseamnă a se adora din istoria ce se reprezintă prin icoană. Căci ce este cartea pentru cei care citesc aceea este icoana pentru cei care nu știu să citească, deoarece în icoană vîd și cei neștiutori căile pe care au a umbla, și în ea citesc cei care nu știu carte»³².

Dar toate atitudinile ostile icoanelor au rămas zadarnice, deoarece sentimentul de respect al închinătorilor la sfințele icoane creștea, iar iconografia își sporea creațiile.

Pentru stăvilirea atitudinilor negative, teologii caută argumente logice cu ajutorul cărora justifică cinstirea icoanelor. Așa face Leontie al Neapolei din Cipru († 702), în lucrarea sa intitulată *Împotriva iudeilor, despre închinarea la crucea lui Hristos, la icoanele sfinților, a unora către alții și despre moaștele sfinților*, lucrare din care s-au păstrat doar cîteva fragmente, citate de Sfîntul Ioan Damaschin în tratatele sale apologetice și în actele sinodului al VII-lea ecumenic³³. În această scriere Leontie face o apologie a sfințelor icoane, care pot fi pictate în orice loc decent, atribuindu-le o importanță memorială³⁴.

30. Ch. Hefele—H. Leclercq, *Histoire des conciles*, tom. III, p. 2, Paris, 1910.

31. Pr. Prof. M. Șesan, *Cinstirea sfințelor icoane*, «Candela», LIII—p. 608. LIV (1942—1943), p. 85—86. 32. P.L., LVII, 891 și 1128.

33. Pr. Prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, p. 176; Pr. Prof. D. Fecioru, *Cultul sfințelor icoane*, p. 50—56 și 152—158.

34. Don Hdefonse Dirks, *Les saintes icônes*, II-me ed., Prieuré d'Amay-Sur-Meuse (Belgique), 1939, p. 14.

Întrucît opiniile negative personale ale unora sau altora nu puteau atenua dezvoltarea credincioşilor faţă de icoane, Biserica nu a pus în discuţie această problemă, într-un sinod ecumenic, pînă la 681 cînd, prin canonul 82 al sinodului trulan interzice pictarea Mîntuitorului în chip de miel şi recomandă pictarea chipului Său real.

Criza iconoclastă şi restabilirea cultului icoanelor

Cultul sfințelor icoane cunoaște în secolele al VI-lea și al VII-lea o dezvoltare prodigioasă, favorizată pe de o parte de progresele iconografiei, iar pe de alta de credința răspîndită atunci în icoane miraculoase, nefăcute de mîini omenеști (*acheiropoietes*), ca de exemplu cea trimisă de Mîntuitorul regelui Abgar al Edesei, și în icoane făcătoare de minuni ale Mîntuitorului și ale Sfintei Fecioare Maria. De la trebuințele din viața particulară a credincioșilor, cultul icoanelor ajunge să ocupe un loc considerabil în împrejurări solemne și chiar în ceremoniile oficiale ale Imperiului. Peste tot unde era posibil, se așeza icoana Mîntuitorului, a Maicii Domnului sau a unui sfînt. Li se acorda și o valoare profilactică în apărarea orașelor, palatelor imperiale și atelierelor meșteșugărești, erau purtate de creștini la lucru, în călătorii, fiind pentru ei o garanție a binecuvîntării și mîntuirii și chiar o necesitate vitală.

Dar deodată, o furtună neașteptată se abate asupra Bisericii, — furtună care va dura mai bine de un secol, timp în care Biserica va da din nou martiri și jertfe. Această furtună este dezlănțuită de criza iconoclastă, care, spre deosebire de toate ereziile anterioare, lovește direct în cultul Bisericii, ca abia mai tîrziu să-și definească și temeiurile teoretice³⁵. Problema care se punea cel mai acut era cea a cultului icoanelor și a legitimității artei religioase la care se recurgea pentru înfățișarea lumii spirituale.

În prima fază a crizei (725—787), Ortodoxia este apărată de geniul Sfîntului Ioan Damaschin, de patriarhul Gherman al Constantinopolului și de papa Grigorie al II-lea al Romei³⁶, iar Sinodul al VII-lea ecumenic (787) pune capăt unei persecuții inverșunate, restaurînd cultul icoanelor și creînd pentru iconofili baza teologică ce le lipsea în prima etapă a iconoclasmului³⁷. După o scurtă intermitență, criza reîncepe, dar și de data aceasta, cînd adversarii icoanelor vin cu obiecții mai subtile, teologi ca Sfîntul Nichifor Mărturisitorul și Teodor Studitul răspund acestor obiecții și apără cu fervență cultul și teologia icoanelor³⁸.

În istoria creștinismului, iconoclasmul a fost un eveniment de răscruce, care, chiar dacă a lăsat urme triste, fiind distruse multe valori artistice și chiar vieți ome-

35. Relativ la cauzele și efectele iconoclasmului, a se vedea: Ch. Hefele, — H. Leclercq, *Histoire des conciles*, vol. III, p. II-a; A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, vol. I, Paris, 1932; A. Grabar, *L'iconoclasmе byzantin*, Paris, 1957; N. Iorga, *Istoria vieții bizantine* (în l. franceză), trad. de Maria Holban, București, 1974; Arhim. Zareh Baronian, *O importantă mențiune despre cultul sfințelor icoane*, «Studii Teologice», XXII (1971), nr. 9—10, p. 672—678; J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1923; H. Leclercq, *Images (Culte et querelle des)*, «Dict. d'Archéol. Chrét. et de Liturgie», vol. VII, p. I, col. 203 ș.u.

36. Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate apologetice despre icoane*; comp. cu *Dogmatica*, trad. de Pr. Prof. D. Fecioru, București, 1938, cap. IV; V. Grumel, *L'iconologie de Saint Germain de Constantinople*, în «Echos d'Orient», XXV-e (1922), nr. 126, p. 165—175.

37. Pr. Prof. Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, p. 176.

38. V. Grumel, *L'iconologie de Saint Théodore Studite*, «Echos d'Orient», XXIV (1921), nr. 123, p. 257—268; Sf. Nichifor Mărturisitorul, *Cele trei Antiretice împotriva împăratului iconomah Constantin Copronim și Apologia sfințelor icoane* (două tratate), P.G., C, 205—849.

nești, nu a reușit să diminueze cituși de puțin sentimentul creștin de adorare a lui Dumnezeu și de cinstire față de sfinți și față de icoanele lor, ci dimpotrivă, într-o perspectivă istorică au impulsionat dezvoltarea artei religioase și întărirea devoțiunii creștine față de icoane.

Restabilirea generală și definitivă a cultului icoanelor se realizează la sinodul ortodox de la Constantinopol din anul 843, 11 martie, în care s-a reafirmat în totalitate Ortodoxia împotriva ereziilor³⁹.

Ecoul acestui eveniment crucial este auzit și se face simțit în toată Ortodoxia. Icoanele reapar la lumină și sînt puse la locul de cinste pe care îl avuseseră în biserici și în casele credincioșilor. Grație acestui eveniment, iconografia religioasă începe din nou să se dezvolte în mod strălucitor, încît foarte curînd va cunoaște o a doua culme. Artă iconografică va fi folosită și ca mijloc de polemică generală antiiconoclastă. Prin toate mijloacele (numismatică, sigilii, miniaturi, picturi), se răspîndesc chipurile persoanelor sfinte. Pictura murală va reda în scene sugestive atitudinea împăraților iconoclaști și a adepților lor.

Foarte curînd va începe o emulație între pictori pe de o parte și între imnografi pe de alta, în redarea celor mai profunde idei și în glorificarea icoanelor.

Mai mult, cultul icoanelor se va extinde chiar și în Răsăritul eterodox — la nestorienii și iacobiiții siriieni, care au primit icoana Mîntuitorului și icoanele unor sfinți, precum și la copti, care au admis iconostasul, iar învățătura dogmatică privitoare la icoane, stabilită la Sinodul al VII-lea ecumenic și la sinodul constantinopolitan din anul 843, a trecut, mai tîrziu, în cărțile simbolice ale Bisericii Ortodoxe, cum este *Mărturisirea* lui Dositei, patriarhul Ierusalimului, sau *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, precum și în cărțile de slujbă. Vor apare erminii sau manuale-călăuze ale pictorilor, de care s-au servit multă vreme zugravii ortodocși.

Se stabilesc sărbători închinare sfintelor icoane, cum este cea din Duminică Ortodoxiei (prima duminică din postul mare) și cea de la 16 august din calendarul nostru, iar în Biserica Rusă sînt foarte numeroase sărbătorile închinare diferitelor icoane reputeate ca miraculoase, ca de exemplu: la 2 ianuarie (icoana Maicii Domnului din Novgorod), la 16 aprilie (icoana Maicii Domnului numită «Floarea care nu se ofilește»), la 10 august (icoana din Smolensk «Odighitria») și altele, depășind chiar cifra de 50 de sărbători într-un an.

Chiar și în țara noastră, multe icoane au fost reputeate ca avînd puteri taumaturgice, cum sînt, de pildă, icoana Maicii Domnului de la Mînăstirea Neamț, «Închinătoarea», icoana Maicii Domnului din satul Trifești (jud. Neamț), icoana Maicii Domnului din biserica Olari din București și altele.

Sentimentul de respect al credincioșilor pentru sfintele icoane face ca în fiecare Biserică locală să se afle un număr respectabil de icoane praznicale și ale sfinților, pe care le sîrută în sărbătorile respective, și fiecare credincios ortodox să posedă în casa sa, în fiecare cameră, cite o icoană sau măcar icoana sfîntului patron al familiei sau o icoană a Maicii Domnului, care ocupă de obicei colțul de răsărit al camerei, și sub care arde o candelă.

În bisericile ortodoxe icoanele mobile împodobesc catapetesmele (iconostasele) și alte locuri din biserici, iar credincioșii le sîrută și aprind luminări în fața lor cînd intră în biserici.

39. Ch. Hefele, *op. cit.*, vol. IV, p. 110 și 115.

Idei principale din teologia contemporană despre cinstirea icoanelor, justificarea și fundamentarea ei

Cinstirea icoanelor are ca origine profundă și esențială, însăși ființa religiei creștine, adică întruparea Cuvîntului. Pentru a dovedi legitimitatea icoanelor, Biserica a scos temeuri din Revelația dumnezeiască, pe care le-a pus mai ales în fața iconoclaștilor. Biserica a sfințit icoana și a pus în ea un înțeles anumit și un conținut, pentru că ea este chemată să exprime pe viu învățătura Bisericii, făcînd pe cel ce se roagă să se concentreze, ajutîndu-l să se roage⁴⁰.

Temeiul biblic, universal valabil pentru justificarea icoanelor, constă în întruparea Mîntuitorului, prin care Dumnezeu are chip omenesc și vorbește limba omenescă, căci s-a arătat în trup petrecînd printre oameni (II Tim. III, 16).

Sfînta Tradiție ne dă mărturie că în practica de totdeauna a Bisericii, icoanele au fost cinstite de creștini. Și dacă așa mărturisesc doctrinele și tradiția, atunci cultul icoanelor în Biserică nu este superfluu, pentru că icoanele comemorează trecutul și stimulează prezentul, devenind martori fideli ai tuturor mărturisirilor făcute de creștini și asistenți ai tuturor promisiunilor îndreptate spre viitor.

Teologia contemporană justifică cinstirea icoanelor ca fiind pentru om o trebuință reală, care decurge din caracterul concret al sentimentului religios. Însăși dubla structură a ființei umane dovedește că singura contemplație spirituală și mistică nu este suficientă celui care își exprimă dorința fierbinte de a se apropia de Dumnezeu și de a intra în comuniune cu El. Cu ochii trupești omul intuiește chipul văzut în icoană, iar cu ochii sufletești se urcă pînă la prototip. Scrierile Părinților ortodocși dovedesc cu prisosință cît de adînc erau sădite dragostea și respectul pentru icoane, în sufletele creștinilor ortodocși, la care, mai mult ca oriunde, respectul față de icoane este mai viu. A nega icoana bisericească înseamnă a nu înțelege că «după cum dogmele sînt trăite în viață prin puterea dragostei, iar Sfînta Liturghie este dogma vorbită, așa și sfintele icoane sînt aceeași credință pictată. Și dacă operele Sfinților Părinți sînt comentariul pe plan teologic al Sfintei Scripturi, dacă viețile sfinților sînt comentariul pe plan practic în trăirea aceleiași cărți, iar cărțile de ritual și de rugăciune sînt trăirea în cult și în adorarea lui Dumnezeu și a Sfintei Scripturi pe plan tradițional, atunci sfintele icoane sînt intuierea cu ochii trupești a vieții de mîntuire dată nouă de Domnul nostru Iisus Hristos»⁴¹.

În vremea noastră, în special teologii ruși din diaspora au aprofundat și dezvoltat această doctrină pe baza unor temeuri și speculații teologice și filozofice noi, dar cu substrat din doctrina Sfinților Părinți⁴². În special, Paul Evdokimov leagă teologia icoanelor de teologia slavei și a prezenței. După el, icoana «este o doxologie care decurge din glorie și cînt, nu din propriile sale mijloace. Adevărata frumusețe nu are nevoie de mărturie, ea este o evidență erijată în argumentul iconografic al

40. Arhim. V. Kuznețov, *Icoana ortodoxă ca expresie a învățăturii dogmatice a Bisericii*, trad. de I. V. Georgescu, «Ortodoxia», XXIV (1971), nr. 4, p. 585.

41. Pr. Prof. M. Șesan, *op. cit.*, p. 76—77.

42. Dintre teologii ruși contemporani care s-au ocupat cu teologia icoanelor menționăm pe : L. Ouspensky, *Essai sur la théologie* . . . ; Idem, *Originea icoanei creștine*, trad. de Pr. Prof. A. Zarea, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 9—10, p. 467—474 ; Sergiu Bulgakov, *Icoana și cinstirea icoanei* ; N. Florenski, *Semnificația icoanei ortodoxe*, prelucr. de Ion V. Paraschiv, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6, p. 420—439 ; Paul Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, 1970 ; Idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 216 ș.u., și alții.

adevărului divin»⁴³. Acesta este de fapt conținutul dogmatic și inteligibil al icoanei. Și din acest punct de vedere icoana este predica vizibilă și simbolică a Scripturii și Tradiției pe care le face prezente⁴⁴, satisfăcând prin aceasta un deziderat biblic, rîvna după împărăția lui Dumnezeu.

Dar latura cea mai de seamă pe care pune accent teologia contemporană este încadrarea icoanei în cultul Bisericii și în contextul Sfintei Liturghii. Liturghia însăși, în totalitatea ei, este icoana întregii iconomii a mîntuirii. În timpul imnului Heruvic, credincioșii închipuiesc în mod tainic pe heruvimi, și deci, sînt o icoană tainică a heruvimilor, și împreună cu aceștia cîntă făcătoarei de viață Treimi, imnul întreit sfînt. Astfel, credincioșii depășesc terestrul și participă în chip tainic la liturghia eternă celebrată de însuși Mîntuitorul Iisus Hristos în ceruri, iar liturghia, aici jos, este icoana liturghiei cerești și credincioșii sînt icoanele funcției îngerești de adorație și de rugăciune⁴⁵.

În acest ansamblu grandios, credinciosul contemplă tainele divine, vede pe sfinți, pe Apostoli, pe martiri prezenți, care coliturghisesc cu îngerii. Întreg ansamblul produce o impresie profundă în sufletul credinciosului și îl face să participe intens și real la tainele săvîrșite în altar, de la începutul Sfintei Liturghii pînă la prefacerea darurilor. Prin contemplație credinciosul traversează icoana și nu se oprește decît la conținutul pe care ea îl traduce⁴⁶.

Devoțiunea față de icoane a pătruns adînc în conștiința credincioșilor ortodocși, ele devenind pentru familia adevăratului creștin o binecuvîntare și confidenții sufletești. Atunci cînd merg la biserică, înainte de toate, credincioșii își fac rugăciunea înaintea icoanei, la fel cînd intră în casă, după munca unei zile ș.a.m.d. Adesea, din generație în generație, icoanele trec de la o familie la alta, aducîndu-ne binecuvîntările strămoșilor și cu ele tradițiile creștine.

În concluzie, icoanele au avut rolul lor bine determinat în istoria creștinismului, fiind pentru credincioșii ortodocși obiecte de pietate religioasă și mijloc de a ajunge în relație cu Dumnezeu și cu sfinții lui. Cultul lor a cunoscut epoci de înflorire uimitoare iar iconografia, ca exponent al cultului, a dat expresie doctrinei privitoare la icoane.

Astăzi, prin expozițiile organizate pe plan internațional, icoanele ortodoxe se fac pe diferite meridiane ale globului, interpreți fideli ai spiritualității ortodoxe, ai genului artistic al marilor pictori și zugravi din țările ortodoxe.

Picturile interioare și exterioare ale bisericilor românești, care constituie unul din bunurile cele mai de preț ale patrimoniului nostru cultural național, stîrnesc admirația milioanei de oameni care le văd la fața locului, ori le cunosc prin intermediul albumelor și al televiziunii.



43. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 216.

44. E. Dejaifve, *Les Saintes Icônes*, III-ed., Chévetogne, 1965, p. 13.

45. P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 152 ; comp. cu *L'Orthodoxie*, p. 225.

46. Idem, *L'art de l'icône*, p. 151.

„DIDASCALIA“, VERSIUNEA ETIOPIANĂ*

I. *Literatura canonică orientală zisă «apostolică»*. («Didahia», «Didascalia», «Constituțiile Apostolilor», «Canoanele Apostolilor» etc.).

Lucrările canonice așa-zise apostolice formează o parte deosebită din tezaurul literaturii post-apostolice. Ele au fost rezultatul cerinței unui îndreptar, unei norme de disciplină care să reglementeze raporturile dintre membrii comunității creștine și dintre comunitățile locale. Literatura canonică așa-zisă «apostolică» va consacra practici și obiceiuri ale primelor comunități din perioada apostolică și post-apostolică și va crea premisele pentru o împropriere a dreptului în Biserică. Deși această literatură are în mare parte un caracter biblic, apologetic și liturgic, totuși apar norme canonice care vor pune bazele literaturii canonice de mai târziu. Cu ajutorul acestor dispoziții canonice aflate în această literatură canonică putem reconstitui organizarea internă a comunităților creștine din secolele II, III și IV. Deși au fost scrise după epoca apostolică, ele prezintă totuși un caracter biblico-apostolic.

Printre primele lucrări canonice așa-zise apostolice sînt menționate *Didahia* și *Regulamentul apostolic* al Bisericii egiptene. Ambele au la bază surse din epoca apostolică. Atît *Didahia*, cît și *Regulamentul apostolic* reglementează cultul și disciplina comunităților primare locale. *Didahia sau Învățătura celor 12 Apostoli*¹ a încorporat în primele cinci-șase capitole (părți) un document mai vechi, cunoscut sub numele de «*Cele două căi*»². Scrisă în limba greacă, *Didahia* își are originea în Siria sau Palestina secolului al II-lea. Considerată pierdută pentru o vreme, *Didahia* a fost descoperită și apoi publicată de Filotei Vryennius în Constantinopol, în 1883. Ea stă la baza cărții a șaptea din *Constituțiile Apostolilor*.

Regulamentul Bisericii egiptene își are originea în Egipt și datează de prin secolul al III-lea. S-a păstrat în limba greacă și arabă³. Prima operă cu conținut canonic mai bogat și cu o formă de sinteză va apare în secolul al III-lea. *Didascalia* este prima încercare a alcătuirii unui corp canonic. Această colecție poate fi socotită un adevărat «corpus iuris canonici»⁴ al Bisericii primare. *Didascalia ton apostolon* (Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων) este un cod de reguli juridice și morale expus sub formă

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea Domnului Profesor Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Vezi *Învățătura celor 12 Apostoli*, în «*Scrierile Părinților apostolici dimpreună cu așezămintele și canoanele apostolice*», traduse din original de Pr. Ioan Mihălcescu, Econom Matei Pîslaru și Econom G. N. Nițu, 1928, p. 81—93.

2. Vezi *The Teaching of the twelve Apostles*, «The Lords Teaching through the twelve apostles to the nations», în «The Ante — Nicene Fathers, translations of the writings of the Fathers, down to A. D. 325. American Reprint of the Edinburg Edition, vol. VII, Michigan, p. 373.

3. Vezi M. B. Riddle, *Introductory notice to the Teaching of the twelve Apostles*, în «The ante — Nicene Fathers, translations of the writings of the Fathers down to A. D. 325. American Reprint of the Edinburg Edition, vol. VII, Michigan, p. 373.

4. Vezi Otto Meinardus. *A study on the canon law of the coptic Church* (Extrait du «Bulletin de la société d'archéologie copte», t. XVI, Le Caire, 1962).

de scrisori și discursuri, dar care — ca redactare — se atribuie în mod eronat Sfinților Apostoli. Caracterul canonic-pastoral al *Didascaliei* a determinat pe unii canoniști să o identifice cu opera pierdută a lui Ipolit al Romei, tradiția apostolică, scrisă în limba greacă pe la sfârșitul secolului al III-lea. Cercetătorii literaturii canonice zise apostolice au identificat primele patru capitole ale *Didascaliei* cu primele 13 canoane din *Regulamentul apostolic* al Bisericii egiptene. Canoniștii admit că cele trei lucrări, *Didahia*, *Regulamentul apostolic* al Bisericii egiptene și *Tradiția apostolică* stau la baza *Didascaliei* de limbă greacă, scrisă în a doua jumătate a secolului al III-lea în Siria sau în Palestina. Se crede că versiunea siriană⁵ de limbă greacă a fost sursa celorlalte versiuni ale *Didascaliei*⁶. Versiunea siriană a *Didascaliei* a fost încorporată cu *Διατάξεις τῶν Ἀποστόλων* într-o lucrare unitară, independentă, cunoscută sub numele de *Constituțiile Apostolilor* (*Διαταγαί τῶν Ἀποστόλων*)⁷, redactată în secolul al IV-lea în Siria sau Palestina. Acest lucru a determinat pe unii canoniști⁸ să le considere una și aceeași lucrare⁹.

Un studiu comparativ ne dovedește că editorul *Constituțiilor* a prelucrat și organizat materialul *Didascaliei* și a împărțit cuprinsul *Constituțiilor* în 8 cărți. Primele 7 cărți au fost identificate cu *Didascalia Apostolorum*¹⁰, iar a opta carte *Διατάξεις τῶν Ἀποστόλων*. În cartea a șaptea a *Constituțiilor Apostolilor*, care constituie de fapt ultimul capitol al *Didascaliei*, au fost adăugate de către editor paragrafele 47 și 48. Versiunile orientale ale *Constituțiilor*, inclusiv cea etiopiană¹¹, consideră ca redactor al acestor lucrări pe Clement Romanul, care a primit de la Apostoli instrucțiunile și dispozițiile respective. În unele manuscrise etiopiene se afirmă despre *Constituțiile apostolilor* că sînt o colecție de canoane decretate de primul sinod general al Bisericii¹². Ele sînt considerate drept cartea de căpătîi a legislației canonice a Bisericii etiopiene. Prin *Constituțiile Apostolilor* se consacra în scris obiceiul și regulile canonice ale Bisericii primare din Siria și Egipt. Conținutul lor canonic-

5. Vezi P. A. Lagarde, *Didascalia Apostolorum Sirtiacae*, 1854.

6. Vezi *The Ethiopic Didascalia*. Translation of Christian literature. Series IV. Oriental texts. London, 1820, p. XVI—XVII.

7. Vezi *Constitutions of the Holy Apostles*, edited, with notes by James Donaldson, in «The Ante-Nicene Fathers», vol. VII — American Reprint of the Edinburgh Edition, W.M.B. Eerdmans Publishing Company, Michigan. Vezi și *Așezămintele apostolice*, trad. Econ. G. N. Nițu, în *Scrierile Părinților apostolici*, vol. II, 1928.

8. H. Leclercq menționa că Beveridge, în lucrarea sa «Synodicon» . . . , considera *Constituțiile Apostolilor* drept una și aceeași lucrare cu *Didascalia*. Pentru el era doar o diferență de traducere a titlului *διαταγαί*. (Appendice IX, Les Canons dits apostoliques, în Ch. U. Hefele și H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome I, deuxième partie, Paris, 1907, p. 1210, nota 1.

9. În primele șapte cărți din *Constituțiile Apostolilor*, textul *Didascaliei* nu este o copie fidelă. Unele capitole urmează o ordine diferită și au suferit unele adaosuri și modificări. De exemplu capitolele II și III din *Didascalia* se află prelucrate în capitolele II și III din *Constituțiile Apostolilor*. (Vezi *Așezămintele apostolice*, trad. de G. N. Nițu, în *op. cit.*, p. 3—14.

10. În lumina cercetărilor făcute pînă în vremea sa, Constantin Popovici împărtășea părerea că primele 6 cărți ale *Constituțiilor* erau « . . . o prelucrare lărgitoare a altei scrieri vechi a așa-numitei » „*διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων*“ „*Fontănele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu cu unu apendice care conține înveștătura celor 12 Apostoli*, 1806, p. 36.

11. Thomas Pell Platt, *The Ethiopic version of the Apostolical Constitutions, received in the church of Abyssinia*, with an english translation, London, 1834.

12. Printre manuscrisele aduse de Bruce din Etiopia și depozitate în Anglia găsim menționat, — în catalogul său «Biblica mss. nr. 5» —, «*Constituțiile Apostolilor*, sau o colecție de canoane făcute de primul conciliu general, care este cartea de statute a Bisericii Abisiniene». (Thomas P. Platt, *op. cit.*, preface, p. VIII).

liturgic s-a bucurat de o largă circulație, deși Părinții secolului al IV-lea¹³ puneau la îndoială originea lor apostolică. Sfântul Atanasie cel Mare le considera necanonice, dar menționa că se citeau în Biserică, conform dispozițiilor Părinților. Sfântul Ioan Gură de Aur le va încetățeni numele de *κανόνες τῶν ἀποστόλων* (Canoanele Apostolilor), spunând că nu trebuie neglijate pentru că ele cuprind *πάσα κανονική τάξις* (regula bunei rînduiri bisericești). Canonul 2 al Sinodului trulan le scotea însă din uz, declarîndu-le neautentice și pline de interpolări tîrzii¹⁴. *Didascalia* și *Constituțiile Apostolilor* au continuat însă să fie citite și păstrate cu venerație de către Bisericile orientale. În ciuda unor interpolări, care întunecă frumusețea învățurii de credință a Bisericii Ortodoxe, — semnalate de Părinții Sinodului VI ecumenic, — ele au rămas pentru Ortodoxie un document prețios în cunoașterea rînduierilor bisericești din primele veacuri creștine.

Literatura canonică zisă apostolică ne prezintă și un număr variat de colecții de canoane:¹⁵

a) *Colecția celor 30 de canoane apostolice* apărute în Siria sau Egipt în secolul al III-lea. Aceste canoane nu sînt acceptate de copți în codul lor canonic¹⁶. Ele se bucură însă de o mare apreciere în sinodosul etiopian; b) *Colecția celor 85 canoane apostolice* apărute în secolul al IV-lea în Siria; ele au fost acceptate în codul canonic al Bisericii Ecumenice prin canonul 2 al Sinodului trulan (691). Primele 50 de canoane au fost acceptate și în codul canonic al Bisericii apusene. În colecțiile iacobite¹⁷ găsim 82 de canoane. Conținutul lor este identic cu versiunea greacă a celor 85 de canoane;¹⁸ diferența este datorată aranjării materialului. În colecția nestoriană întîlnim numărul de 83 canoane. Versiunea arabă are recenzii de 81, 82, 83, 84 și 86 canoane. În Etiopia există o recenzie de 81, 82, 83 canoane, potrivit manuscrisului respectiv. Ele sînt socotite drept opera autentică a Sfinților Apostoli¹⁹. Textul lor este identic cu versiunea greacă a celor 85 canoane. Diferența de număr a celor 85 canoane apostolice în versiunile orientale se datorează împărțirii conținutului lor de

13. Vezi Eusebiu, *Istoria bisericească*, LIII. c. 25; Vezi și *Constituțiile Sfinților Apostoli*, traducere precedată de un studiu introductiv, de Pr. Gh. N. Nișu, București, 1907, p. 9. Se pare că Sf. Ioan Gură de Aur avea în vedere *Canoanele apostolice* și nu întreaga colecție a *Constituțiilor*.

14. În canonul II se spune: «... și deoarece în aceste canoane ni se cere să primim așezămintele aceluiași Sfinți Apostoli, editate prin Climent, în care încă din vechime s-au introdus de către eterodocși spre paguba Bisericii unele lucruri falsificate și străine de dreapta credință, care au întunecat pentru noi frumusețea sublimă a dogmelor dumnezeiești; am lepădat după cuviință aceste așezăminte spre zidirea și siguranța turmei creștine; judecînd ca faptele minciunii eretice nicicum să nu fie permise și puse la învățura sănătoasă și perfectă a Apostolilor». (Dr. Nicodim Milișă, *Canoanele sinoadelor ecumenice*), vol. I, p. 2, traducere făcută de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1931.

15. Vezi *Sinodos*, manuscris, Ebetă Cihinat Măhahift Bet, (Arhiva Patriarhiei), 1957, (calendar etiopian), Addis Ababa. Vezi și *The Apostolical Canons Introduction*, în «A select library of Nicene and post-nicene fathers of the christian church, second series, translated into english with prolegomena and explanatory notes, under the Editorial supervision of Philip Schaff and Henry Wace, vol. XIV, Michigan.

16. Vezi Otto Meinardus, *op. cit.*, la nota nr. 4.

17. Vezi Textul iacobit editat de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimi syriace*, Leipzig, 1856, p. 44—61; Diferențele textului siriac de cel grec au fost redată de Lagarde în *op. cit.*, p. 28—33.

18. Canonistul grec A. Alivizatis spunea că variantele canoanelor apostolice au fost de 50, 76, 81, 82, 85. 'Οι ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι Ἀθῆναι, 1949, p. 135.

19. Winandus Fell spunea că în Sinodosul etiopian se găsește «o mare colecție de decretă, care este socotită a Apostolilor» (*Canones Apostolorum Aethioptice*), Lipsiae, 1871, p. 6.

editorul acestora. Și în pravilele românești găsim acest lucru. În îndreptarea legii înfălișăm numărul de 83 canoane apostolice²⁰; c) Cele 127 canoane apostolice redactate în Egipt prin secolul al III-lea. Canoanele 1 pînă la 20 sînt numite regulamentul apostolic. Textul grec original distribuit în 30 canoane este asemănător conținutului *Didahiei*. Canoanele 21 pînă la 47, numite *Regulamentul ecclesiastic egiptean*, corespund cărții a opta a *Constituțiilor apostolice* și canoanelor lui Ipolit. Se crede că ele au fost scrise în secolele IV—V și depind de canoanele lui Ipolit și cartea a opta a *Constituțiilor apostolice*. Canoanele 47—71 sînt identice cu conținutul cărții a opta a *Constituțiilor*. Materia este însă ordonată diferit. Celelalte 56 de canoane²¹, redactate în Siria sînt prelucrări din *Constituțiile apostolice* și canoanele sinodului de la Antiohia (341). Grecii și sirienii iacobiti împart conținutul lor în 83 canoane. Versiunea celor 127 canoane copto-arabe sînt acceptate doar de Biserica Coptă și Biserica Etiopiană. Ele sînt socotite ca opera Sfinților Părinți. În versiunea etiopiană, cele 127 canoane au unele adaosuri luate din *Constituțiile apostolice* și unele prelucrări și interpolări de rugăciuni liturgice²². Pentru a întregi catalogul literaturii canonice zise «apostolice», trebuie să mai amintim: a) cele 38 de canoane ale lui Ipolit, care sînt de fapt o dezvoltare a lucrării lui Ipolit, intitulată *Tradiție apostolică*; b) cele 9 canoane ale pseudo-sinodului Apostolilor de la Antiohia din secolul al IV-lea; c) *Constituțiile* lui Ipolit sau *Epitome* (după secolul al V-lea); d) *Testamentum Domini*²³, din secolul al IV-lea apărut în Siria sau Egipt; e) Cele 18 și respectiv 25²⁴, canoane penitențiale, din secolul al IV-lea atribuite Sfinților Apostoli; f) *Octateuhul* lui Clement, o versiune siriacă a celor 71 canoane²⁵, într-o versificație nereușită.

II. *Literatura canonică zisă «apostolică» în Biserica etiopiană.* Literatura canonică zisă apostolică a găsit teren prielnic pe solul Etiopiei. Operele cu caracter eshatologic, apocaliptic și profetic s-au bucurat de o largă circulație printre oamenii bisericii etiopiene. *Didascalia*, *Canoanele apostolice*, *Canoanele lui Ipolit*, *Testamentul Domnului* (Kidān), sînt binecunoscute etiopienilor, iar numărul manuscriselor împodobesc tinda fiecărei lavre. Din nefericire nu există versiuni critice ale acestor lucrări în Biserica Etiopiei. Manuscrisele pot diferi potrivit locului, epocii copierii și pregătirii teologice a copistului. De fapt, în Etiopia nu se întrebă nimeni dacă un manuscris al acestor lucrări este identic sau nu cu altul asemănător din altă minăstire etiopiană. Așa după cum există o tradiție dogmatică, liturgică, tot așa există și o tradiție canonică în fiecare regiune și provincie etiopiană. Dacă ideea unui text se apropie de cea redată în alt text asemănător, dascălii etiopieni nu se nevoiesc să cerceteze care este totuși textul original. Dacă ținem seama și de faptul că în

20. Vezi *Îndreptarea legii* . . . , Tirgovlște, 1652, Ed. Acad. 1962, p. 385—398.

21. Vezi *Canones Apostolorum Aethiopice ad fidem librorum Mscr. Primus Edidit*, Winandus Fell, Lipsiae, 1871. În sinodosul etiopian găsim și varianta de 53 canoane apostolice. (Vezi Sinodos, manuscris, *op. cit.*, p. 97—111).

22. Vezi *Les 127 Cāmons des apōtres*, «Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome, et des Londres», par Jean Périer et Augustin Périer, în R. Graffin — F. Nau, *Patrologia orientalis*. Tomus octavus, Paris, 1912, p. 555 Introduction.

23. Vezi *Le Testament en Galilée de notre Seigneur Jésus Christ*. Texte éthiopien, Edité et traduit en français par L. Guérin avec le concours de S. Grébaud, în R. Graffin — F. Nau, *Patrologia Orientalis*, tomus XI, F. 3, Paris, 1913.

24. În unele manuscrise ale *Sinodosului* etiopian de pe la minăstirile etiopiene se găsesc anunțate doar titlurile acestor canoane. Aceste canoane au fost traduse în limba ghe'ez din arabă. Vezi textul lor în *Sinodos*, manuscris în limba ghe'ez copiat în 1596 (Calendarul etiopian), *op. cit.*

25. Vezi *Sinodosul* etiopian, manuscris, *op. cit.*

Etiopia majoritatea manuscriselor vechi... au fost luate și adăpostite prin biblioteci personale, putem să înțelegem mai bine situația dificilă în care se găsesc cercetătorii izvoarelor dreptului canonic etiopian. Manuscrisele existente în Etiopia nu depășesc ca vechime câteva secole. O jurisprudență scrisă a dreptului canonic nu există; doar dreptul cutumiar are o literatură de comentarii și interpretări fixate în scris mai recent.

Nu trebuie să ne surprindă faptul că în Biserica din Etiopia nu vom găsi menționată *Didahia Apostolilor*. Chiar dacă a circulat vreun exemplar în marile lavre, acestea o adăpostesc ca pe o piesă rară. Caracterul ei didactic n-a impus-o în reglementarea chestiunilor practice și pentru acest lucru cărturarii Bisericii etiopiene au neglijat-o. S-ar putea să găsim o explicație și în faptul că *Didahia* este practic încorporată în *Didascalie*²⁶ și respectiv în *Constituțiile apostolice*²⁷ și deci nu s-a mai găsit necesar de către copistul etiopian să zăbovească pentru copierea și multiplicarea ei aparte.

Care a fost prima colecție canonică și când a apărut în Biserica etiopiană nu se poate cunoaște cu exactitate. Izvoarele dreptului canonic etiopian au atras prea puțin pe cercetătorii europeni. O atenție deosebită a primit doar nomocanonul *Fetha Nagast*²⁸, care oferă teologilor Bisericii etiopiene un material sintetic pe teme cu excepție și din *Didascalie*²⁹. Sinodosul rămâne opera folosită în extremis doar de cei cițiva canoniști oare încearcă să aplice canoanele la realitățile vieții bisericești etiopiene. Prin conținutul său, *Didascalia* este mult mai practică pentru preot în activitatea sa învățătoarească și duhovnicească.

În Etiopia se cunoaște și o lucrare intitulată *Didascalia* lui Iacob care a fost redactată în Egipt sau Siria în anul 640 în limba greacă. Varianta nu are nici o legătură cu *Didascalia Apostolilor*. *Didascalia* lui Iacob descrie evenimentele petrecute cu ocazia convertirii cu forța a iudeului Iacob și a conaționaliilor săi în timpul împăratului bizantin Focas (602—610). Varianta etiopiană este mai curind o remaniere decît o traducere. Editorul acestei *Didascalii*, F. Nau, nota că traducătorul etiopian ... n-a tradus textele scripturistice, ci le-a înlocuit cu texte corespunzătoare versiunii etiopiene a bibliei. Această libertate deliberată a traducătorului ar putea să-l treacă drept autor original»³⁰. Varianta etiopiană este o traducere după un exemplar de limbă arabă. Din literatura canonică etiopiană zisă apostolică face parte și colecția Clementinelor, intitulată *Cămentos*³¹. Versiunea etiopiană³² în șapte cărți s-a folosit de originalul

26. William Whiston nota în secolul trecut : «... Bisericele etiopiană și coptă au avut o asemenea doctrină prin ele, numită doar *Didascalia*, și nu *Didahia*, pe care ei o socotesc drept sacră... S-ar părea probabil că *Didascalia* etiopiană și coptă să fie doctrina genuină a apostolilor...» (Thomas Pell Platt, *op. cit.*, prefață, p. VI).

27. Vezi Franz Harer Funk, *Die Apostolischen Konstitutionem*. Eine litterar — historische untersuchung, Rottenburgam Neckar, 1891.

28. Vezi *Fitiha' Năgăst, nibabina tirgoameu, în limbile ghe'ez, și amharică*, Addis Ababa, Berhanenna Selam, 1966.

29. Capitolul V din partea I a nomocanonului *Fetha Nagast* începe astfel : «După cum s-a spus în *Didascalia*...», iar în capitolul IX, paragraf 3 se spune : «Apostolii au spus la începutul *Didascaliei* : Noi, Apostolii, adunați la Ierusalim...» (*Fetha Nagast — The Law of the Kings*. Translated from the Ge'ez by Abba Paulos Tzadua. Edited by Peter L. Strauss, Published by the Faculty of Law, Haile Sellassie I University, Addis Ababa, 1968, p. 24 și 56).

30. *La Didascalie de Jacob*. Texte grec, Original du Sargis d'Aberga (p. o. III, 4). Edité par F. Nau, Premièrè assemblée, in *Patrologia orientalis*, Tomus octavus, Paris, 1912, p. 716.

31. Vezi *Bericht über das Aethiopische Buch Clementinischer Schriften* — Nachrichten von der Georg. Aug. und der Königl. Gesell der wiss. Zu Göttingen, 1858 ; F. Nau, *Clémentines* fasc. 18. col. 201 in *Théologie Catholique* — Vacant — Mangenot.

32. Vezi *Cămentos*, manuscris, Ecidus Găbriel Betă Cristian, Addis Ababa. Acest manuscris este considerat drept autoritativ printre teologii din capitala Etiopiei.

arab scris de un creștin din Egipt între anii 750—760. Versiunea etiopiană s-a făcut «...mult mai târziu după acest original»³³. Versiunea etiopiană Călementos³⁴ are două părți distincte. În prima parte ni se prezintă istoria creației predată de apostolul Petru ucenicului său Clement. În partea a doua ne sînt prezentate legi și regulamente ale Bisericii. Clement primește de la magistrul său dispoziții canonice pentru a le transmite mitropoliților, episcopilor și credincioșilor. Se dau reguli și canoane penitențiale. Materialul canonic din partea a doua³⁵ a acestei lucrări prezintă o importanță deosebită pentru cunoașterea literaturii canonice etiopiene atribuite Sfinților Apostoli sau unuia din urmașii lor, Clement³⁶.

III. *Didascalia în Biserica Etiopiei.* — Primele referințe istorico-literare etiopiene despre constituțiile apostolilor aparțin secolului al XV-lea. Despre *Didascalie* nu se face nici o mențiune; întrucît versiunea etiopiană este aproape identică cu primele șapte cărți ale *Constituțiilor Apostolilor*, — cu excepția celor trei capitole de la sfîrșitul cărții a șaptea —, am putea să credem că *Didascalia* a fost identificată de etiopieni cu *Constituțiile Apostolilor*. Într-o cronică etiopiană ce relatează fapte și evenimente din secolul al XV-lea se spune: «În timpul lui Ațe Zar și Naod, preoții prinților erau dreți, ortodoxia lor era bine cunoscută, ei învățau Evanghelia ..., după *Constituțiile apostolilor*»³⁷. Prima referință specială despre *Didascalie* în izvoarele istorico-literare etiopiene aparține secolului al XVI-lea³⁸. Fără îndoială, nu putem crede că acest corp canonic n-a fost tradus sau cunoscut slujitorilor bisericii axumite pînă în secolul al XV-lea sau al XVI-lea. Penuria documentară poate fi suplinită de înseși realitățile istorice ale organizării Bisericii etiopiene. Mitropoliții greci și copti de la Axum veniți din Egipt, însoțiți de diecii lor, au adus cu ei și versiunea siriană de limbă greacă a *Didascaliei*. Pentru psihologia și pregătirea slujitorilor Bisericii etiopiene nu se găsea în aceste vremuri o altă lucrare mai adecvată care să ofere dispoziții canonice, liturgice și dogmatice. *Didascalia* trecea drept codul dogmatic normativ pentru slujitorii unei biserici străine de dialectica școlii Alexandrine. Traducerea acestei opere, ce purta cu sine o paternitate apostolică și girul infailibilității învățaturii ei, era cerută de înseși realitățile existente în Biserica Etiopiei. Cercetătorii literaturii etiopiene³⁹ admit în unanimitate că cei 9 sfinți⁴⁰, sosiți în Etiopia după anul 475, sînt traducătorii Noului Testament și ai literaturii canonice. Traducerea

33. Sylvain Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine. Le Călementos, Version éthiopienne en sept livres*, Introduction, p. 2, Paris, 1913.

34. Vezi Călementos, *op. cit.* Acest manuscris nu este datat și nu amintește numele copistului. Legat în scoarțe grele de lemn, îmbrăcat în piele de vită, acest manuscris este considerat a fi cel mai complet din punct de vedere al textului.

35. Vezi Grébaut Sylvain et Roman Alcide, *Le livre V du Călementos*, în «Aethiops», Paris, 1930 — 3-me année, p. 39. Vezi și Sylvain Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*, Livre troisième, chapitre V, în «Revue de l'Orient chrétien», tom X (XX), 1915—1917, nr. 1, Paris.

36. *Ibidem*.

37. A. Caquot, *Histoire Amharique de Gran et des Gallas*, în «Annales d'Ethiopie», tome deuxième, Paris, 1957, p. 140.

38. Vezi Lafranco Ricci, *La vita di Yohanes*, Parte II, în «Resegna di studi Etiopici», vol. XXIV (1969—1970), Roma, 1971, p. 174.

39. Vezi I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma, 1932, p. 12; E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Milano, 1956; Edward Ullendorff afirma că odată «cu sosirea misionarilor sirieni în secolele V și VI, au fost întrebuițate traducerile siriace paralele cu textul grec». (*Ethiopia and the Bible*), London, 1968, p. 56.

40. Vezi W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. I, p. 155, p. 116—118; vol. IV, p. 1009—1010; vol. III, p. 944, p. 688; vol. I, p. 198, p. 299—300; vol. II, p. 505; Vezi și: Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Antiquorum I, Acta Yared et Pantalewon*; C.S.C.O.,

Didascaliei în limba etiopiană și alăturarea ei la cărțile Noului Testament a fost opera celor 9 sfinți sau a ucenicilor lor direcți. Tradiția bisericească etiopiană de a trece alături de cărțile Noului Testament colecțiile canonice, se datorăște celor 9 sfinți. Practic, aceasta⁴¹ se continuă și astăzi în Biserica etiopiană. Alături de cele 27 de cărți canonice ale Noului Testament, teologii Bisericii etiopiene enumeră încă 8 cărți. Printre acestea figurează și *Didascalia*⁴².

Cercetarea acestui corp canonic a rămas însă în seama grecilor, coptșilor, sirienilor și a celor cițiva etiopieni de la curtea Nigusului de la Axum, cunoscători ai limbii eline. Admiterea *Didascaliei* în limba etiopiană (ghe'ez) înainte de secolul al VI-lea este respinsă de înseși realitățile istorico-canonică ale Bisericii axumite. Ierarhii de la Axum, greci ori coptși de origine, consacrați de întiiistătătorii Bisericii alexandrine, erau cunoscători ai limbii eline, care patrona curtea imperială de la Axum. Limba ghe'ez era încă în epoca ei de formare⁴³, iar Biserica Etiopiei se afla la începuturile organizării sale. Tocmai aceasta este perioada de vocalizare a limbii etiopiene sub influența celei grecești. Limba ghe'ez primește terminologia și versificația verbului limbii eline. Versiunea greacă a *Didascaliei* a putut fi tălmăcită pe graiul etiopienilor doar de cei 9 sfinți veniți din Orient (Siria, Egipt etc.) sau de ucenicii lor etiopieni pe la începutul secolului al VI-lea. Începând din secolul al VI-lea, influența culturii și civilizației grecești asupra axumiților încetează. Limba ghe'ez va deveni limba palatului, a magistraților și a literaților (debtera) Opera de traducere a literaturii teologice, dogmatice, canonice și liturgice a orientului, începută de cei 9 sfinți a grăbit și procesul de receptare a literaturii canonice zise apostolice în Etiopia, inclusiv a *Didascaliei*. Într-una din ctitoriile celor 9 sfinți, Biserica Sfintului Licanon, nu departe de Axum, s-au descoperit în secolul al XVII-lea două colecții de legi atribuite Sfinților Apostoli. Călătorul italian, Giacomo Baratti, nota că «cele două colecții de legi «...fuseseră găsite în ruinele Bisericii în care Sfintul Licanon a predicat și că ele (cărțile) au fost alcătuite de ucenicii Domnului nostru (Iisus Hristos)», adunați împreună într-un sobor general»⁴⁴. Care sînt cele două colecții de legi? După cum se știe, dintre colecțiile canonice atribuite în mod expres de etiopieni Sfinților Apostoli se cunosc doar colecția celor 85 canoane și *Didascalia* sau *Constituțiile apostolilor*⁴⁵. Deci una din aceste colecții, găsite în ruinele

Scriptores Aethiopici, vol. 10, Louvain, 1955; I. Guidi, *Il Gadla Aragawi* ' R.R.A.L., Atti, serie 5, vol. 2, (1896); Conti Rossini, *Acta Marqorewos*, C.S.C.O., (Scriptores Aethiopici) 16 (1962), p. 21.

41. Profesorul Sergew Hable Sellassie mărturisește că «... Biserica etiopiană acceptă 46 cărți canonice ale Vechiului Testament și 35 ale Noului Testament...» (*Ancient medieval ethiopian history to 1270*, Addis Ababa, 1972, p. 120. Vezi și *The Ethiopian Orthodox Church*, Editors Aymro Wondmaginehnu and Joachim Motovu, Published by The Ethiopian Orthodox Mission, Addis Ababa, 1970, p. 77; Habtä Mariam Orcinäh, *Etiopia Ortodox Tăuahido Betä Ciristian Imnätina Timhürt* (Învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe Etiopiene), Addis Ababa, 1970, p. 42-49 (în limba amharică).

42. Teologul Habtä Mariam Orcinäh, prezentînd tradiția bisericii sale în această privință, mărturisește că «... în afară de cele 27 cărți, teologii etiopieni adaugă încă 8 cărți (la canonul Noului Testament). Acestea sînt : 4 cărți ale Sinodosului ; 2 cărți ale Testamentului Domnului ; Călementos ; *Didascalia* . . . », *op. cit.*, p. 46.

43. Vezi A. Weber, *Ueber den semitischen Ursprung den indischen Alphabetes*, Z.D.M.G. 10 (1856), p. 402.

44. *The late travels of S. Giacomo Baratti*, an Italian gentleman, into the remote countries of the Abisins or of Ethiopia interior, translated by G. D., London, 1670, p. 58.

45. Thomas P. Platt, nu face deosebire între *Didascalia* etiopiană și *Constituțiile Apostolilor*. El spune că «*Didascalia* . . . este de fapt o traducere liberă și inexactă». Preface IX, *vezi op. cit.*

Bisericii ctitorite de unul din cei 9 sfinți, Sfântul Licanon, a fost *Didascalia*. Versiunea folosită de cei 9 sfinți pare a fi cea siriană de limbă greacă, deși n-ar părea exclusă nici o versiune coptă. În capitolul XVIII intitulat «Despre orfani», din *Didascalia* etiopiană, se spune: «...ceea ce sfinții n-au mâncat, sirienii vor mânca...»⁴⁶. J. M. Harden remarca faptul că în patru manuscrise din «British Museum Oriental Collection» se menționează «sirienii» și doar în unul se află cuvântul «fariseii»⁴⁷. Această mărturie poate fi o dovadă a existenței celor două variante, siriacă și coptă, a *Didascaliei* în Etiopia. Ar fi totuși mai exact să credem că varianta coptă, care a folosit ca original pentru varianta etiopiană de mai târziu a fost în limba arabă⁴⁸ și nu în limba coptă. Începând din secolele VII—VIII, literatura coptă creștină se va traduce în limba lui Mahomed. Versiunea coptă a *Didascaliei* se traduce în limba arabă de Abu Ishaq în 1295. Secolul al XIII-lea încununa opera de traducere în arabă din literatura canonică coptă și greacă a melchiților (calcedonienilor).

În acest secol se pare că s-a încheiat și procesul de colecționare a canoanelor într-un cod unitar, cunoscut sub numele generic de *sinodos*. Traducerea și redactarea *nomocanonului* Fetha Nagast a avut loc tot în această perioadă. Astfel, prin aceste opere, coptii și etiopienii și-au împropriat zestrea canonică a calcedonienilor din Egipt și, prin ele, tezaurul canonic al Bisericii Ortodoxe Ecumenice. Pentru etiopieni, secolele XIV—XV au fost cea mai bogată perioadă în traduceri din literatura coptă de limbă arabă. În această perioadă s-a putut realiza și traducerea *Didascaliei* etiopiene după varianta coptă arabă⁴⁹. Ea se suprapunea versiunii siriene de limbă greacă adusă de ierarhii copti sau mai precis de cei 9 sfinți. Credem că referințele din sursele istorico-literare etiopiene privind *Didascalia* au în vedere tocmai versiunea făcută după exemplarul copt de limbă arabă. Versiunea arabă se va impune tot mai mult, lucru ce-l va face pe copist să noteze într-un manuscris al *didascaliei* etiopiene că «...Sfântul Duh ... a umplut această Biserică cu har precum riul Egiptului în zile de ploaie»⁵⁰. Cît privește traducerea ei din arabă, J. M. Harden remarcă faptul că au existat două versiuni arabe ale *didascaliei* și că versiunea etiopiană s-a făcut după cea de-a doua variantă⁵¹. El nu ne spune însă care ar fi putut fi originalul celor două versiuni arabe. În cele două versiuni arabe vedem cele două variante originale folosite de etiopieni. Versiunea siriană de limbă greacă și versiunea coptă. Am putea avea în Etiopia două variante ale aceluiași original: *Didascalia* tradusă după textul copt, care la rîndul ei fusese tradusă după cel greco-sirian —, și *didascalia* arabă tradusă după versiunea coptă. Thomas P. Platt, cercetînd comparativ versiunea etiopiană cu cea greacă, ajunge la concluzia că «subiectele urmează în aceeași ordine ca în original și traducerea frazelor și chiar a cuvintelor particulare textului grec pot fi continuu identificate dar multe adaosuri sînt făcute la aceasta, și omiterile sînt încă mai

46. J. M. Harden, *The Etiopic Didascalia*, op. cit., p. 98.

47. *Ibidem*.

48. Lanfranco Ricci argumenta că «în secolul al XIII (a doua jumătate) apărea traducerea din originalul arab, — al coptilor melchiți, a Sinodosului etiopian». (*Letterature dell' Etiopia : Estratto dalla Storia delle Letterature d'Oriente diretta da Oscar Botta. Casa Editrice. Dr. Francesco Valardi — Società Editrice Libreria, Milano, 1969, p. 814. Sinodosul etiopian s-a tradus în secolul al XIV și nu în secolul al XIII-lea cum susține L. Ricci.*

49. Lanfranco Ricci susține că traducerea *Didascaliei* în limba etiopiană se face în a doua jumătate a secolului al XIII-lea (op. cit., idem). Traducerea în arabă a unei versiuni copte a *Didascaliei* se poate admite, dar nu credem că versiunea etiopiană, de pe originalul arab, s-a făcut imediat.

50. J. M. Harden, op. cit., p. 139.

51. Idem, op. cit., p. 14. Introduction.

numeroase»⁵². Hery Midleton afirmă că «...didascaliala ... pare să fi fost tradusă în limba ghe'ez din arabă. Redactarea originală ... nu mai există de mult...»⁵³.

Un studiu comparativ al manuscriselor *Didascaliei* etiopiene ne determină să admitem că versiunea etiopiană este similară cu cea greco-siriană și copto-arabă. Unele deosebiri se datoresc variantei originale folosite: siriană sau copto-arabă; întrucât ambele variante sînt copii ale originalului sirian de limbă greacă, ajungem la concluzia că versiunea etiopiană nu este altceva decît o traducere mai liberă a originalului sirian de limbă greacă de pe trei variante: a) *Didascaliala siriană de limbă greacă*; b) *Didascaliala siriană de limbă siriacă*; c) *Didascaliala sîriană de limbă copto-arabă*.

Unele diferențe de text se datoresc în bună măsură traducătorilor etiopieni și modului ei de receptare. Teologii etiopieni afirmă că *Didascaliala* a circulat în Etiopia mai întîi pe cale orală: «Venind de acolo, transmițîndu-se oral de către dascăli, a ajuns aici»⁵⁴. Etiopienii și astăzi în școlile eclesiastice tradiționale au un învățămînt care bazează totul pe memorie. Ucenicul memorează de la dascălul său toate cunoștințele necesare. Am putea spune că o viață de om este folosită pentru a memora o carte și pentru a-i descifra înțelesurile. Un dascăl etiopian din învățămîntul religios tradițional a fost și este un om al unei cărți de căpătîi. Comentariile dascălilor etiopieni la textele *didascaliei* se reduc uneori la o simplă transliterație. Ei nu se îndepărtează de text și nici nu fac studii de cercetare și comparare a textului unor manuscrise. Potrivit tradiției acestor școli, *Didascaliala* este opera autentică a Sfinților Apostoli transmisă de ucenicii lor și ajunsă în Etiopia odată cu venirea apostolului Matei pe tărîmurile Etiopiei. Cercetarea *Didascaliei etiopiene* este îngreunată și de faptul că nu există o ediție critică a textului diferitelor manuscrise. Acest lucru ar cere mai întîi o catalogare a tuturor manuscriselor existente în bibliotecile mînăstirilor etiopiene și un acord comun în alegerea celui mai autentic manuscris. Pînă atunci fiecare cercetător al *Didascaliei* etiopiene, și în general al izvoarelor dreptului canonic etiopian, este obligat să facă referiri exprese la manuscrisul utilizat. De fapt, nu există un consens unanim între teologii Bisericii etiopiene nici în ceea ce privește comentariul critic⁵⁵ și textual al *Didascaliei*. Canoniștii europeni au cunoscut cîteva variante ale *Didascaliei* etiopiene cu ajutorul manuscriselor adăpostite în bibliotecile europene, care provin din epoci și surse diferite. Lipsa unei ediții critice, a unei tipărituri, cel puțin, a *Didascaliei* etiopiene, a dus la concluzii nesatisfăcătoare privind originea, textul și variantele folosite de versiunea etiopiană. Etiopistul J. M. Harden⁵⁶ afirmă că rugăciunea lui Manasie este un adaos în versiunea etiopiană. Cercetînd versiunile siriană, arabă și Constituțiile apostolice⁵⁷ vom găsi și această rugăciune. N-ar fi exclus ca J. M. Harden să fi folosit în studiul său comparativ o versiune arabă care nu a avut această rugăciune.

Se pare că cercetătorii europeni au ajuns la asemenea concluzii eronate și datorită faptului că au confundat adeseori Constituțiile apostolilor cu *Didascaliala* apostolilor. Un teolog anglican misionar în Etiopia menționa că printre manuscrisele *Didas-*

52. *Op. cit.*, Preface p. IX.

53. *The Church of Abyssinia*, London, 1928, p. 82.

54. *Didascaliala, 1957* (Calendarul etiopian), copiată de Măkbăb Hailă-Ghiorghis, Prefață în limbile ghe'ez și amharică, Ebetă Cîhinăt Mătahift Bet, Addis Ababa.

55. — Comentariile *Didascaliei* circulă pe cale orală, transmițîndu-se de la dascăli la ucenici. Fiecare școală eclesiastică de pe lîngă marile lavre etiopiene își are tradiția ei în comentarea colecțiilor canonice.

56. — *Op. cit.*, p. XVI—XVII, Introduction.

57. — *Vezi Constitutions of the holy Apostles*, op. cit., p. 407; *Vezi și descrierea făcută versiunii arabe a Didascaliei* de A. Bamstark în «*Oriens Christianus*», III (1903), p. 201—208.

caliei găsite a identificat pe unul care era intitulat Διαταγαὶ τῶν Ἀποστόλων iar în traducere era redat prin «Didascalia (doctrina părinților)»⁵⁸. Afirmația lui P. Platt este o mărturie în plus pentru existența în Etiopia a unei versiuni siriace de limbă greacă. Această versiune primă a fost urmată de cea arabă, care practic a scos din circulație pe cea siriacă de limbă greacă. Un studiu comparativ al ordinii materialului Didascaliei redat de Job Ludolf în 1691⁵⁹ cu cel redat de Thomas Platt în 1834 este ilustrativ în întărirea acestei afirmații. Structura organizatorică a materialului și diferența de titluri ne mărturisesc existența celor două versiuni, — greco-siriacă și copto-arabă, — de care s-au folosit copiii etiopieni în redarea *Didascaliei etiopiene*. Diferențele de organizare a materialului *Didascalici* în variantele ei se datoresc în mare parte libertății și capacității de înțelegere și pătrundere a textului de către traducător și copist. În măsura în care traducătorul autohton sau străin a stăpinit sau nu limbile greacă, arabă și ghe'ez, textul original a putut fi redat cu exactitate sau nu. Omiterea unor cuvinte se datorește și copiștilor de generații. Traducătorul *Didascaliei* etiopiene a fost obligat să creeze termeni noi pentru a acoperi aceleași noțiuni din limbi culte ca greacă sau araba.

Pentru exemplificarea diferențelor de text dintre manuscrisele etiopiene ale *Didascaliei* vom reda mai întâi conținutul unui manuscris⁶⁰ aflat în posesia arhivei Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Etiopiene. Scris pe pergament și legat în scoarțe grele de lemn, acoperit cu piele de vită, manuscrisul acesta are un volum considerabil, cîntărind cîteva kilograme. Fără frontispicii și podoabe artistice, manuscrisul trădează o școală de copiști care a intrat în faza amurgului ei. Scrisul este simplu, fără culori și miniaturi. Am ales pentru studiu acest manuscris, deoarece este unanim apreciat de slujitorii din Patriarhia Etiopiană. Intrucit acest manuscris nu a fost pînă în prezent semnalat și studiat de vreun cercetător european, ne îngăduim să-i facem o prezentare a conținutului. Textul *Didascaliei* este redat paralel în limba ghe'ez și amharică. Textul amharic face unele comentarii care nu se află în textul ghe'ez. Textul *Didascalici* este precedat de o prefață de două pagini în care se descrie istoria predicii Apostolilor în Samaria și dorința lui Simon Magul de a cumpăra cu bani harul Domnului. Apoi se spune că cele 43 de capitole au fost decretate de Sfinții Apostoli și de cei 7 ucenici adunați în Ierusalim. În anul al XXII-lea de la Înălțarea Domnului, Apostolii și cei 70 de ucenici, după ce au întocmit reguli și rînduiri bisericești în Filipsius (Filipeni) au scris *Didascalia* pe care au înminat-o lui Clement. De atunci s-a transmis de la dascăli pe cale orală pînă astăzi. Nu se știe de cînd datează această prefață, dar ea ne transmite o tradiție făurită în școlile mînăstirești etiopiene. Pentru etiopieni, *Didascalia* este opera Sfinților Apostoli transmisă prin Clement în anul al XXII-lea după Înălțarea Domnului. Din rîndurile acestei prefețe desprindem și ideea subliniată de autor: Sfinții Apostoli au întocmit reguli și așezăminte bisericești în comunități ca Filipeni. *Didascalia* era de fapt o transcriere a acestor rînduiri și dispoziții date de Sfinții Apostoli primei comunități creștine. Tradiția etiopiană subliniază vădit faptul că *Didascalia* este opera soborului Sfinților Apostoli, iar hotărîrile ei au caracter obligatoriu și universal.

58. — Misionarul englez nota: «... unul dintre ele (manuscrite) am observat că purta titlul grecesc Διαταγαὶ τῶν Ἀποστόλων..., iar titlul etiopian era intitulat Didascalia (Învățătura părinților) (Thomas P. Platt, *op. cit.*, Prefața, VIII).

59. — Vezi *Ad suam Historiam aethiopicam, Comentarius*, Frankfurt, 1691, p. 107.

60. — *Didascalia*, în limbile ghe'ez și amharică, *op. cit.*, la nota 54.

Capitolul I prezintă doctrina Bisericii după sinodul apostolic de la Ierusalim. Se fac referiri speciale la episcopi, preoți, diaconi și subdiaconi, care sînt datori să păstreze doctrina Bisericii primită de la Sfinții Apostoli; Datoria anaghoștilor și a cîntăreșilor de a ajuta pe lică papas (mitropolit); este vrednic de notat că acest cuvînt, «lică papas», apare în terminologia etiopiană abia din secolul al IV-lea și este o traducere a sinonimului său copto-arab. Acest termen ne mărturisește că Didascalia a fost tradusă în limba etiopiană după un exemplar siriac sau copto-arab. Evident traducerea în limba etiopiană pare a fi avut loc prin secolul al V-lea odată cu venirea celor 9 sfinți. Se cere slujitorilor Bisericii să-și tundă părul, fără însă să rămînă imberbi. Se dau dispoziții generale privind respectarea decalogului lui Moise, a vestimentației și a jinutei morale a creștinilor.

Capitolul II cuprinde îndemnuri pentru citirea Sfintei Scripturi; se dau sfaturi morale privind căsătoria. Se cere evitarea desfrîului.

Capitolul III spune că femeia și soția creștină trebuie să asculte de soțul ei, să umble în căile adevăratei înțelepciuni, să fie lipsită de podoabe; se dau ca exemple sfaturile lui Solomon.

Capitolul IV vorbește despre episcopi, presbiteri și diaconi, cerînd ca episcopul să fie fără patimă, minie, ură și să-și iubească turma încredințată. Sînt reamintite îndemnurile Apostolului Pavel către Timotei și Tit. Hirotonirea întru episcop să se facă doar după vîrsta de 50 de ani. Se cere episcopului să fie căsătorit doar o singură dată. Se fac mențiuni exprese despre catehumeni.

Capitolul V recomandă ca episcopul să nu ia aminte la acuzația falsă adusă de un om înrît în păcate contra semenului său; recomandă ferirea de păcat și datoria episcopului de a învăța.

Capitolul VI arată că episcopii trebuie să primească pocăința celor păcătoși cu dragoste și blîndețe. — Episcopii care judecă strîmb pe săraci și văduve, primînd daruri și dobinzi, vor avea soarta fariseilor; — despre cei care spun să mîncăm astăzi că mine vom muri; — episcopul trebuie să fie lipsit de patima miniei, urei, răzbu-nării, birfei, pîrtinirii; să fie milos, om de omenie, să nu disprețuiască pe cei mai mici ca el și să primească pocăința lor; — episcopul să judece cu dreptate și adevăr cazurile ivite în eparhia sa.

Capitolul VII recomandă să nu acuzăm și să pedepsim pe cineva fără dovezi sigure; fără mărturie episcopul să nu dea sentință la judecată pentru credincios; episcopul să primească în Biserică pe cei ce se pocăiesc; este interzis episcopului să aibă alte îndeletniciri; episcopii împreună cu familiile lor să-și asigure hrana din darurile aduse bisericii: pîrga fructelor, zeciuiala dată bisericii și prinoasele aduse ca jertfă. Asemenea levitiilor, episcopii nu trebuie să aibă posesiuni de pămînt.

În textul amharic al *Didascaliei* etiopiene găsim interpolări care lipsesc în textul ghe'ez. Astfel în capitolul VII se spune: «Voi conducători ai Bisericii (ierarhi), dacă vă gîndiți cum se cuvine la treburile Bisericii, luați din pîrgă și din zeciuială»⁶¹. Această frază arată că obiceiul evreilor de a da zeciuială Bisericii a devenit o practică a locului. I se cere episcopului să nu monopolizeze bunurile și zeciuiala bisericii, deoarece este slujitor și nu stăpîn al bisericii.

Capitolul VIII recomandă credincioșilor să aducă daruri la biserică după posibilitățile lor. Diaconul să nu facă nimic fără aprobarea episcopului; diaconițele să nu lucreze nimic fără aprobarea diaconilor. Se amintește de fecioarele care și-au închinat viața slujirii Domnului. Se accentuează comuniunea credincioșilor cu episcopul și preoții. Nimeni nu poate fi preot cu de la sine putere. Îndeamnă pe episcopi, protopopi și preoți să nu se certe la împărțirea darurilor. Se vorbește apoi de împărțirea darurilor la slujitorii bisericești, la săraci și nevoiași. Văduvele să primească o parte din darurile aduse bisericii; diaconii să primească două părți și preoții patru părți. Episcopii au și oficiul de judecători și se bucură de deosebit respect. Anaghoștii, cîntăreșii și ușierii să primească fiecare cite o parte din darurile aduse Bisericii; să se trimită partea episcopului acasă; diaconul este urmașul lui Aron; episcopul este urmașul lui Moise.

61. *Ibidem*, p. 116.

Capitolul IX cere ca diaconul să nu săvârșească ceva fără permisiunea episcopului.

Capitolul X cere ca episcopul să examineze orice problemă cu dreptate și cu îndurare; datoria lor este de a ierta prin punerea mâinilor pe credincioșii care se pocăiesc. Preoții și diaconii trebuie să stea alături de episcopi atunci când judecă cazurile ivite în biserică; judecata să fie făcută în public, în așora; episcopul să fie drept și nepărtinitor la judecată. Se cere respectarea procedurii cazurilor de judecată: a) cei care nu au o viață morală compatibilă cu preceptele creștine nu pot fi primiți ca martori; b) o mărturie nu este valabilă. c) inculpatul nu are dreptul de a depune mărturie, d) judecata procesului să se facă în prezența piritului sau inculpatului.

Capitolul XI: creștinii să ierte greșelile semenilor lor și să nu tăinuiască în inima lor ură sau răzbunare. Se dau indicații privind construcția arhitectonică a locașurilor sfinte: biserica să fie în formă de corabie și să aibă două părți distincte; altarul bisericii să fie spre răsărit, iar jilțul episcopului să fie așezat în mijlocul bisericii; preoții să stea în partea dreaptă, iar diaconii în stânga. Anagnoștii citesc lecturile biblice; preoții sau diaconii citesc evanghelia. Trebuie să mai notăm că în Biserica Etiopiei doar preoții au dreptul să citească evanghelia; se pare că această practică este de o proveniență tirzie. Ușierii să stea în biserică în partea de nord, iar diaconițele și femeile în partea de sud, tinerii să stea separat; văduvele călugărite și fecioarele stau în fața celor căsătorite. Femeile să-și acopere fața când primesc Sfânta Euharistie.

Capitolul XII cere creștinilor să nu participe la adunările religioase ale păgînilor.

Capitolul XIII vorbește despre văduvele bisericii: ele trebuie să aibă vârsta de 60 de ani; cele divorțate nu sînt admise. Văduvele pot fi și diaconițe. Cele care se recăsătoresc au călcat legea, iar cele care se căsătoresc a treia oară nu se mai socotesc în rîndul creștinilor; a patra căsătorie este rușine și desfriu. Văduvele trebuie să consulte pe diaconițe în orice probleme și să respecte pe episcopi.

Capitolul XIV interzice femeilor să boteze.

Capitolul XV: Credincioșii nu pot oficia slujba preoției. Anagnoștii, cîntăreții și diaconii nu au dreptul să boteze: cei îndreptății sînt doar preoții și episcopii; diaconii sînt doar asistenți la oficierea botezului; episcopul hirotonește pe preot și diacon și hirotesește pe anagnoști și cîntăreți. De notat că în *Didascalia* etiopiană nu există cuvîntul «hirotesi», ci doar cuvîntul «hirotonie».

Capitolul XVI vorbește despre văduve. Episcopii să fie duhovnicii văduvelor și să hirotonească pe diaconițe. Diaconițele să boteze pe femei, să le ungă cu ulei și să le îmbrace. Episcopul trebuie să ungă cu sfîntul mir pe femei și bărbați după botez. Diaconii să se îngrijească de săraci. Episcopul să fie hirotonit de trei episcopi; dacă nu sînt trei, poate fi hirotonit și de doi. Preoții nu au voie să dea hirotonie, dar pot să-și pună miinile pe capul citeșilor. Diaconii sînt slujitorii episcopului și preoților.

Capitolul XVII vorbește despre orfani. Părinții fără copii pot înfia orfani.

Capitolul XVIII cere episcopilor să aibă grijă de orfani și de văduve.

Capitolul XIX: femeile nemăritate și văduvele prin decesul soților sau prin divorț să fie temătoare de Dumnezeu.

Capitolul XX: episcopii să ia aminte de la cine primesc daruri; să nu ia daruri de la răufăcători, văduve și săraci.

Capitolul XXI arată că părinții sînt răspunzători de educația copiilor lor.

Capitolul XXII cere slujitorilor să fie credincioși mai-marilor lor.

Capitolul XXIII. Deși în prefața acestui manuscris s-a mărturisit că sînt 43 de capitole, în realitate capitolul XXIII lipsește. Materialul său a fost însă încorporat în alte capitole. De la capitolul XXII se trece direct la capitolul XXIV. Într-un manuscris al *Didascaliei* tradus de J. M. Harden⁶², capitolul XXII trece drept capitolul XXIII. Acest lucru ne demonstrează că fiecare manuscris etiopian al *Didascaliei* are caracteristicile lui în privința organizării capitolelor.

62. *Op. cit.*, la nota nr. 6.

Capitolul XXIV vorbește despre cei tirîți în piețe publice pentru a fi judecați de păgîni pentru credința lor; creștinii să le poarte respectul și să-i ajute dacă scapă. Se vorbește apoi despre înviere. Reinvierea păsării fînix din cenușa ei este exemplu al învierii.

Capitolul XXV e închinat martirilor și cultului sfinților.

Capitolul XXVI recomandă creștinilor să dea slavă Domnului în Biserică, să evite intrarea în localurile de dans, muzică etc.

Capitolul XXVII cere creștinilor să nu jure pe zei și idoli.

Capitolul XXVIII se referă la respectarea sărbătorilor creștine: a) Nașterea Domnului care «...după calculul evreilor se sărbătorește în ziua de 25 a lunii a noua; după calculul egiptean pe 29 decembrie, luna a patra». b) Epifania care după calculul evreu cade în ziua a șasea a lunii a zecea; potrivit calculului egiptean se serbează la 11 Tir (ianuarie), a cincea lună a anului. c) Postul de 40 de zile; de notat că această mențiune infirmă practica etiopiană care a stabilit durata postului mare de 56 de zile. d) Paștile să fie sărbătorit pe 10 aprilie; bolnavii trebuie să postească săptămîna precedentă învierii, începînd de luni. e) Floriile (Intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim). f) Postul de miercuri și vineri. g) Este interzis postul de simbătă și duminică, cu excepția simbelei înainte de paști.

Capitolul XXIX este închinat sărbătorilor, îndeosebi sărbătorii Paștelui; serbarea paștelui evreilor pe 14 aprilie (miazia); creștinii să nu serbeze paștile odată cu evreii; grija creștinilor de a nu serba paștele de două ori în același an. În săptămîna patimilor să se servească doar apă și pîine. După «Înălțare» să se postească vineri și miercuri pînă la ora trei p.m. Postul ninivitenilor de trei zile: în Biserica etiopiană există acest post închinat memoriei pocăinței ninivitenilor.

Capitolul XXX cere separarea de episcopii eretici și de cei ce urmează spuselor acestora.

Capitolul XXXI arată că lucrarea lui satana este de a dezbină.

Capitolul XXXII îndeamnă a urma învățătura Sfinților Apostoli. Alte învățături: învățătura ortodoxă despre Sfînta Treime. Este interzisă oficierea botezului a doua oară.

Capitolul XXXIII e consacrat rugăciunii de comemorare a morșilor.

Capitolul XXXIV vorbește despre jertfa de mulțumire, ajutorul frașilor, sfaturi morale. Aici apar fragmente din *Didahia Apostolilor*.

Capitolul XXXV tratează despre Sfîntul Mir.

Capitolul XXXVI tratează despre sfinții îngeri și Biserica Sfinților.

Capitolul XXXVII vorbește de respectarea sabatului.

Capitolul XXXVIII vorbește despre catehumenii care doresc să se boteze.

Capitolul XXXIX cuprinde rugăciuni asupra sfințirii apei botezului.

Capitolul XL cuprinde rugăciuni la ungerea cu Sfîntul Mir.

Capitolul XLI arată rugăciunile de mulțumire ale catehumenilor.

Capitolul XLII vorbește despre episcopii hirotoniți de Sfinții Apostoli.

1. Scaunul din Ierusalim cu episcopii: Iacob, Simeon fiul lui Cleopa și Iuda din neamul lui Iacob.

2. Cezareea Palestinei: Zaheu, Corneliu și Teofil.

3. Antiohia: Audios⁶³ (Evodin) hirotonit de Apostolul Petru; Ignatios (Ignatie) hirotonit de Sfîntul Apostol Pavel.

4. Alexandria: Ananias (Anian) hirotonit de Sfîntul Apostol Marcu; Lios (Avinin) hirotonit de Sfîntul Evanghelist Luca.

5. Roma: primul episcop al Romei, Elinos (Linus), hirotonit de Sfîntul Apostol Pavel. Al doilea episcop, Clement, hirotonit de Sfîntul Apostol Petru.

6. Efes: Timotei, hirotonit de Sfîntul Apostol Pavel; Iohanes, hirotonit de Sfîntul Ioan Evanghelistul.

63. Pentru studiu comparativ al identificării acestor nume le redăm întocmai.

7. Asmonanam⁶⁴ (Smirna): Aristos (Ariston), Astáraleos (Strateia) și Aristosin (Ariston).
8. Bărăgamoși⁶⁵ (Pergam): Gaius (Gaiu).
9. Fídilfiam (Filadelfia): ep. Demetrios (Demetriu), hirotonit de Sf. Ap. Petru.
10. Arcăchios (Chenhreia): Luchias, hirotonit de Sfântul Apostol Pavel.
11. Acritos (Creta): Titus (Tit)⁶⁶.
12. Nica (?) ...⁶⁷ Marus (?).
13. Ladichia (Laodiceia): Arcibos (Arhip).
14. Colasias (Coloseni): Filmona (Filimon).
15. Băriason (Bereia) din Măchedonia (Macedonia): Anasimos (Onisim), sclavul lui Filimon, hirotonit de Apostolul Pavel.
16. Gălatia (Galatia): Cirsghis (Crescens).
17. Țara Asiei (Asia Mică): Níchitis și Aclis (Nicetas și Achila).
18. Eghenacirbos⁶⁸ (Egina).

Sînt amintiți apoi cei 70 de ucenici și locurile unde au fost hirotoniți.

Lista celor 18 scaune apostolice constituie un document important pentru canoniști. După cum s-a putut observa, scaunul Cezareea Palestinei urmează după cel de la Ierusalim, iar scaunul Romei după scaunele apostolice de la Antiohia și Alexandria. Succesiunea saunelor apostolice din *Didascalia etiopiană* mărturisesc încă o dată că, pretențiile papei de întîietate, sînt o creație turzie, legate de interese omenești. Trebuie să reșinem și faptul că, deși în prefața manuscrisului etiopian se menționează că se va prezenta cuprinsul ei în 43 de capitole, în realitate aflăm doar 42 de capitole.

Un studiu comparativ al conținutului *Didascaliei* prezentate cu varianta tradusă de J. M. Harden⁶⁹, — după cinci manuscrise aflate în colecția orientală a Muzeului din Londra —, ne îndreptățesc să admitem existența unei versiuni etiopiene a *Didascaliei*. Evident, organizarea diferită a capitolelor, unele deosebiri de text, interpolări și comentarii, ce apar în manuscrisele etiopiene, nu schimbă prea mult fondul comun al *Didascaliei*. Din motive practice, în prezentarea comparativă a conținutului celor două manuscrise ale *Didascaliei* etiopiene, vom nota manuscrisul din Patriarhia Bisericii Etiopiene cu A și *Didascalia* lui J. M. Harden cu B. Cercetînd conținutul celor două didascalii, A și B, ajungem la următoarea constatare: 1. Primele 11 capitole sînt identice ca text. 2. Capitolul 12 din B este intitulat «episcopii să fie făcători de pace, îndurători, iertători»; în manuscrisul A găsim titlul «creștinii să nu participe la adunările religioase ale păgînilor». Prin urmare, capitolul XII din B lipsește din manuscrisul A. 3. Capitolul XIII din B este identic cu capitolul XII din A. Identitatea textului capitolelor, cu excepția diferenței de numerotare, continuă apoi pînă la capitolul XXIII inclusiv, (în manuscrisul B) și capitolul XXII (manuscrisul A). 4. În manuscrisul A lipsește capitolul XXIII și se trece direct la capitolul XXIV. În *Didascalia B*, capitolul XXIV, care lipsește din manuscrisul A, este intitulat: «Fecioarele să nu depună voluri pînă nu s-au cercetat bine pe ele înseși». Putem spune deci, că în *didascalia B* avem două capitole, XII și XIV care lipsesc din manuscrisul A. 5. În ultimele capitole, deși conținutul este același, diferă însă organizarea materialului.

64. E interesant de reținut transliterația etiopiană a acestor localități. Traducerea lor arată că au fost trecute prin filiera siriaco-arabă.

65. Este o schimbare ciudată a cuvîntului *ergam*. În onomastica etiopiană sînt des întîlnite aceste prefaeri.

66. În *Didascalia etiopiană* tradusă de J. M. Harden, după episcopul Tit este menționat episcopul Dionisie al Atenei. (op. cit., cap. XXXXIII). În manuscrisul *Didascaliei* prezentate găsim menționat pe episcopul Dionisie al Atenei. Această lipsă ar putea fi o scăpare a copistului etiopian, deoarece și în versiunea răsăriteană a *Didascaliei* găsim menționat pe episcopul Dionisie al Atenei imediat după episcopul Tit. (Vezi, *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu Așezămintele și canoanele apostolice...*, op. cit., p. 214).

67. În manuscrisul său J. M. Harden, o identifică cu Tripolis. În cartea a VII-a, capitolul 46 din Constituțiile Apostolilor, găsim menționat scaunul Tripolis, din Fenicia, cu episcopul Marton. (*Scrierile Părinților Apostolici...*, op. cit., p. 214).

68. Nu se redă numele episcopului; în *Didascalia* lui J. M. Harden este trecut episcopul Crispus. 69. Vezi op. cit.

IV. *Concluzii*. — Slujitorii Bisericii etiopiene au dat și dau *Didascaliei* o prețuire quasi-biblică, atribuindu-i paternitate apostolică. Considerată drept opera Sfinților Apostoli și a celor 70 de ucenici adunați în sinod la Ierusalim și predată lui Clement, potrivit tradiției etiopiene, *Didascalia* face parte din numărul celor 7 cărți de căpetenie ale Bisericii. Teologii etiopieni dau următoarea ordine a celor 7 cărți: Evanghelia, Epistolele sobornicești, Faptele Apostolilor, Epistolele Sfintului Apostol Pavel, Sinodosul, Apocalipsa și Kidan (Testamentul Domnului) cu *Didascalia*⁷⁰. Potrivit părerilor canoniștilor etiopieni, transmiterea *Didascaliei* s-a făcut pe cale orală de la Clement până în prezent⁷¹. Canoniștii europeni o trec pe bună dreptate în rîndul literaturii canonice zise «apostolice». Unii pun la îndoială chiar ortodoxia învățaturii ei. Carlo Calisse spune că *Didascalia* «... nu este lipsită de urmă de erezie și de falsificare deliberată»⁷². Pentru orientali ortodoxia învățaturii *Didascaliei* n-a fost și nu este pusă la îndoială. În Biserica Ortodoxă *Didascalia* se bucură de aceeași prețuire.

Didascalia, ca și întreaga literatură zisă «apostolică», nu s-a bucurat de recepțarea ei în codul canonic al Bisericii Ortodoxe Răsăritene, deoarece au circulat multe versiuni în care au fost introduse unele învățături care impietau caracterul ei ortodox. Canonul 2 al Sinodului VI ecumenic a statornicit să fie primite în corpul canonic al Bisericii Ecumenice doar cele 85 *canoane apostolice*. Despre *Constituțiile apostolice*, în canoanul 2 al Sinodului VI ecumenic se spune că «... s-au introdus de către eterodocși spre paguba Bisericii unele lucruri falsificate... care au întunecat pentru noi frumusețea sublimă a dogmelor dumnezeiești...»⁷³. Pentru Biserica Ortodoxă Răsăriteană, *Didascalia* a fost și a rămas o operă al cărei conținut este prin excelență parenetic, catehetic și liturgic. Este doar o mărturie grăitoare a organizării vieții Bisericii primare. Canonul 2 al Sinodului VI Ecumenic încorporează în codul canonic al Bisericii Ecumenice doar canoanele apostolice și nu întreaga literatură canonică. Pentru Biserica Ortodoxă această literatură constituie un izvor prețios în cunoașterea istorică a procesului de organizare canonică a Bisericii primare.

Avînd un caracter parenetic-liturgic prin excelență, ușor de minuit și de înțeles, *Didascalia* a oferit teologiei practice etiopiene un prețios material. Născută în lumea Orientului, *Didascalia* și-a dobîndit cu ușurință dreptul de încetățenire în sînul Bisericii etiopiene. În timp ce pentru cercetarea *Sinodosului* sau a pravilei *Fetha Nagast* se cere teologului etiopian o pregătire de specialitate prealabilă, pentru *Didascalie*, o educație biblico-liturgică este de mare ajutor. De fapt, în Biserica Etiopiei nu există o teologie scolastică ci una practică, care se reduce la cunoașterea Bibliei și a Liturghiei.

*Didascalia etiopiană*⁷⁴ ocupă un loc de căpătii între lucrările zise «apostolice». Nu există o lavră în care să nu existe un exemplar. În școlile teologice de pe lângă marile mînăstiri, *Didascalia* este studiată cu osîrdie de tinerii teologi etiopieni. Înțelegerea și cunoașterea *Didascaliei* cere însă cîțiva ani de la discipolii etiopieni, încredințați fiind că zăbovesc pe paginile Sfinților Apostoli⁷⁵. Versetele biblice și ru-

70. Vezi *Les trois derniers traités du livre des mysteres du ciel et de la terre*. Texte éthiopien publié et traduit par Sylvain Grébaut, in «Patrologia Orientalis», tomus sextus, Paris 1911, p. 387. Vezi și Zotenberg, Catalogue des manuscrits éthiopiens, p. 139.

71. Vezi *Didascalia* în limbile ghe'ez și amharică, op. cit.

72. *Diritto Ecclesiastico, Costituzione della chiesa*, Firenze, 1902, p. 49.

73. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I partea II, op. cit.

74. Vezi F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1906.

75. Se poate dovedi că această lucrare nu este opera Sfinților Apostoli chiar din textul capitolului XLII al *Didascaliei* etiopiene. În acest capitol se redă doar numele primilor doi

găciunile liturgice, care sînt presărate în cuprinsul *Didascaliei*, îi măresc autoritatea și caracterul ei practic. *Didascalia* a rămas opera ce face legătura cu practicile canonice și liturgice ale epocii primare ale Bisericii creștine. Receptarea *Didascaliei* în codul canonic etiopian⁷⁶ este o mărturie grăitoare a autorității ei, în materie de legislație canonică, în Biserica etiopiană. Canoniștii contemporani ai Bisericii etiopiene, continuînd tradiția canonică a bisericii lor, — consideră *Didascalia* un corp canonic redactat de Sfinții Apostoli. Ei mărturisesc că «...Sfinții Apostoli au extras-o din Noul Testament pentru a servi ca învățătură. În celelalte biserici — după cum îi arată și numele —, servește și acum la catehizare... În Biserica noastră, cartea numită *Didascalia*, este socotită nu numai o carte de învățătură, ci mai ales o carte de legi... »⁷⁷. Tradiția de secole a învățămîntului religios etiopian a cerut cunoașterea și studierea *Didascaliei* imediat după cel al Psaltirii: «Înainte de toate, învățați pe copiii voștri cartea lui Sirah, a lui Solomon, Psaltirea și *Didascalia*... »⁷⁸.

Procesul de organizare administrativă a Bisericii etiopiene se află doar în faza incipientă. În viața canonic-administrativă a Bisericii etiopiene, *Didascalia* a fost de secole un îndreptar⁷⁹, o pirghie indispensabilă. Pentru canoniștii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, *Didascalia* etiopiană este o mărturie eloquentă a cunoașterii și adaptării patrimoniului canonic oriental de către Biserica Etiopiei de la începutul organizării sale canonice. Existența *Didascaliei* în Biserica etiopiană dă expresie procesului de receptare a patrimoniului legislației canonice răsăritene de către Biserica Etiopiei. Receptarea și traducerea *Didascaliei* a avut un rol deosebit, în viața Bisericii etiopiene, la păstrarea conștiinței unității cu Biserica Ecumenică a Răsăritului. În ciuda separării jurisdicționale, sub pavăza unor termeni dogmatici, Biserica etiopiană are o zestre comună⁸⁰ cu a Bisericii Ecumenice. Cercetarea izvoarelor dreptului canonic etiopian de către canoniștii Bisericii Ortodoxe Răsăritene va contribui cu prisosință la descoperirea patrimoniului canonic comun, care constituie o premisă pentru reîntregirea Bisericii Ortodoxe Ecumenice.

— trei episcopi ai scaunelor respective. Acest lucru este un indiciu că redactorul *Didascaliei* a trăit imediat după acești episcopi, deci în a patra generație de la Sfinții Apostoli. Prin urmare redactorul *Didascaliei* a trăit pe la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea. Interpolările ulterioare dovedesc însă că materialul *Didascaliei* a fost prelucrat și s-a impus în forma de astăzi în secolul al III-lea.

76. În colecțiile canonice arabe-alexandrine sînt trecute și Constituțiile Apostolilor. Se pare că etiopienii au preluat această practică de la Biserica alexandrină. Fridericus A. Biener, mărturisea că «in collectionibus canonum arabicis ecclesiae Constitutiones apostolicae insertae inveniuntur». (*De collectionibus canonum Ecclesiae Graecae schediasma litterarium*, Berolini, 1827, p. 18, nota 2.

77. Habtä Marian Orcinäh, *Tintaul Etiopia Timihirt*, (Învățămîntul etiopian de altădată) în limba amharică. Băbirhanina Sălam Cădamaui Hailă Silase Matămia Bet, 1970, Addis Ababa, p. 224. 78. *Ibidem*.

79. Meclean numește *Didascalia* etiopiană «Constituția Bisericii Ortodoxe Etiopiene» (*The Ancient Church Orders*), Cambridge, 1910.

80. Vezi P. K. Matthew, *The Hierarchy*, în *The Church of Ethiopia*, Addis Ababa, 1970, A publication of the Ethiopian Orthodox Church. P. K. Matthew spunea că: «... Biserica etiopiană afirmă astăzi că... doctrina și ierarhia ei aparțin unei tradiții vii transmise posterității tocmai din timpul Apostolilor» (*op. cit.*, p. 56).

OBICEIUL CA IZVOR ÎN DREPTUL ROMANO-BIZANTIN ȘI ÎN TRADIȚIA PATRISTICO-CANONICĂ A BISERICII ORTODOXE*

Este admis astăzi, în mod unanim, că înaintea apariției celor XII Table, comunele romane au fost conduse de obiceiuri în mod exclusiv¹. Aceste obiceiuri au fost legate în epoca antică de credințele religioase. În perioada republicii, unele instituții, ca familia și căsătoria, au fost reglementate prin obiceiuri vechi care urcau până la originea cetății sau provinciei. Oamenii au trăit convinși că astfel de reguli sînt nemodificabile, așa cum sînt legile naturale², că drepturile și obligațiile lor sînt determinate de aceste reguli, izvorite din tradiția strămoșilor. Această convingere a fost însă modificată odată cu schimbarea condițiilor de viață a societății umane. Încetul cu încetul, legea a luat locul obiceiului, iar voința monarhului a luat locul voinței poporului. Rolul obiceiului a devenit neînsemnat, iar domeniul lui foarte restrîns. În studiul de față vom încerca să trasăm liniile principale ale evoluției prin care a trecut doctrina romană a obiceiului, apoi influența pe care a avut-o această doctrină asupra învățaturii despre obicei în tradiția patristico-canonică a Bisericii Ortodoxe.

I. Obiceiul după dreptul romano-bizantin

După tradiția romană, dreptul ar fi decurs din instituțiunile celor două orașe: Lacedemonia și Atena. În primul oraș, oamenii atribuiau memoriei, adică obiceiurilor, ceea ce observau ca legi, iar în al doilea, legile scrise erau în schimb păzite³. Pe baza acestei tradiții, Ulpian împarte dreptul în drept nescris sau cutumiar, și în drept scris sau pozitiv⁴. Dreptul nescris, confirmat de uzul celor care se foloseau de el, este un izvor de drept deoarece obiceiurile vechi confirmate prin consimțămînt imită legea⁵.

Originea acestui drept nescris poate fi urcată pînă la stabilirea stăpînirii asupra pămîntului de către membrii aceleiași familii sau comunității, precum și a raporturilor determinate de această stăpînire între membrii familiei. Iar în mod general, putem spune că sub influența nevoilor umane, colectivitățile omenești și-au stabilit anumite obligații⁶, care cu timpul s-au constituit în uzuri. Aceste uzuri au devenit la rîndul lor obiceiuri, ca fiind izvorite dintr-un comportament mai complex al popoarelor, comportament care poartă numele de «moravuri».

Obiceiurile vechi izvorite din moravuri sînt păstrate ca o lege, iar legea obligă pentru că era întărită de rațiunea poporului. Jurisconsultul Iulian spune că pre-

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui prof. Iorgu Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Cuq, Edouard, *Manuel des institutions juridiques des romains*, Paris, 1928, p. 15—16. Vezi și Teza de doctorat a lui René Wehrlé, *De la coutume dans le droit canonique*, Paris, 1928, importantă atît pentru dreptul roman cît și pentru dreptul canonic.

2. Girard, Frédéric, *Manuel élémentaire de droit romain*, ed. IV, Paris, 1929, p. 17.

3. *Institutiones*, I, 2, 10; *De iure naturale*, în «Corpus Iuris Civilis», editio stereotypa quarta decima, 3 vol., Berolini, 1922. 4. *Inst.* I, 2, 3. 5. *Inst.* I, 2, 9. 6. *Inst.* I, 2, 2.

scripțiile aprobate de popor fără a recurge la vreun text scris, pe bună dreptate trebuie păzite de toți, căci poporul își manifestă voința sa prin consimțământul, faptele și gesturile sale⁷.

Voința poporului, ca fundament al obiceiului, a constituit la început singura condiție necesară pentru validitatea obiceiului⁸, după care a urmat condiția *vechii lui*, condiție care a luat locul celei dintii, spre sfârșitul perioadei clasice a dreptului roman⁹. În sensul acesta, practica întrebunțată în mod îndelungat și continuu, era considerată deja un obicei, din cauza aprobării tacite a poporului, aprobare manifestată prin uzul lung și continuu¹⁰. Aceasta o spun Jurisconsulții Iulian și Ulpian¹¹.

Justinian, în secolul al VI-lea, justifică păstrarea unui obicei maritim în codificarea sa pe motivul că este folosit de timp îndelungat. Oamenii mării având obiceiul de a percepe impozite mai ridicate, de foarte multă vreme și fără schimbare, după cum dovedesc mărturiile vechi, cum n-ar fi drept ca această percepere de impozite mai mari să aibă putere juridică din moment ce așa a fost?¹².

Astfel de obicei, al cărui uz este vechi, nu este numai păzit, ci se recomandă să nu fie contrazis cu nici un fapt posterior. În modul acesta, Ulpian citează porunca unui monarh adresată Întîistătorului unei provincii în care îi poruncește să nu se permită să se introducă ceva împotriva unui obicei vechi¹³.

Prin urmare, un asemenea obicei, care are ca fundament voința tactică a poporului, și a cărui manifestare s-a făcut printr-un uz vechi și permanent, are ca funcțiune să imite legea, să creeze obligații adevărate ca și legea scrisă. După Iulian, în cazurile pentru care lipsesc legile scrise, trebuie păstrat ceea ce este introdus de moravuri (mores) și de obicei; și dacă și acestea lipsesc, trebuie considerat ceea ce este apropiat și consecvent, iar dacă nici așa ceva nu apare, trebuie aplicat dreptul de care se folosește orașul Roma¹⁴.

Această jurisprudență arată că creația dreptului se inspire în primul rînd din moravuri și obiceiuri, în al doilea rînd din jurisprudența stabilită, iar în al treilea rînd prin analogia cu regula aplicată la Roma cînd posibilitățile precedente lipsesc.

Aceasta este procedura în lipsa unui drept scris. În prezența acestuia din urmă, obiceiul poate fi folosit numai pentru a interpreta sensul legii, cînd se află un conflict dintre autori în această privință. Jurisconsultul Paulus ne informează că dacă e vorba de a interpreta o lege, trebuie examinat mai înainte care este dreptul de care s-a folosit odinioară orașul în astfel de cazuri: căci obiceiul este cel mai bun interpret al legilor¹⁵.

În consecință, uzul cetății este normativ cînd există în alte locuri un conflict asupra interpretării unei legi, deoarece practica constantă a locuitorilor orașului este socotită drept criteriu sigur pentru înțelegerea și aplicarea acestui uz.

7, *Dig.*, I, 3, 32, în Mommsen Th, *Iustiniani Augusti Digesta recognovit*, vol. I—II, Berolini, 1868—1870.

8. Unii văd în acest criteriu o influență a tradiției elenice. Vezi I. Gaudemet, *La coutume et la raison en droit romain*, în «Revue historique de droit français et étranger», Paris, 1938, p. 147. 9. *Ibidem*, p. 142—143; 148—149. 10. *Digesta*, I, 3, 35.

11. *Dig.*, I, 3, 32; 33.

12. ΠΕΡΙ ΝΑΥΤΙΚΩΝ ΤΟΚΩΝ, Nov. CVI, cap. I, în «Corpus Iuris Civilis», vol. 3, Berolini 1954, p. 509—510, ed. Rudolfus Schoell.

13. *Basilicale*, II, 1, L, în *Basilicorum Libri LX*, ed. D. Carolus Heimbach, Lipsiae, 1833, vol. I, p. 40. 14. *Dig.*, I, 3, 32; 35. 15. *Dig.*, I, 3, 37.

Dacă obiceiul este interpretul prin excelență al unei legi, el poate și abroga legea, cînd voința poporului și consimțămîntul tuturor socotesc necesară dispariția ei. Iulian ne informează că era admis în mod comun că legile pot fi abrogate nu numai prin decizia celui care le-a promulgat, ci și prin desuetudine, cu consimțămîntul tacit al tuturor¹⁶.

Prin urmare, încetarea aplicării unei legi de către popor este suficientă pentru a o abroga prin desuetudine sau prin încetarea uzului.

Această situație n-a durat mult, deoarece cu cît evoluția clanurilor și triburilor s-a făcut în folosul grupărilor sociale mai complexe, ca orașul și grupările rurale, cu atît mai mult guvernul se înclina spre o centralizare mai accentuată, care vede în unitatea puterii mijlocul cel mai sigur pentru organizarea eficace a imperiului, devenit vast în urma cuceririlor succesive. Împărații au început atunci să emită constituții împăratești, ceea ce a dus la micșorarea influenței poporului în crearea dreptului. S-a mers și mai departe, impunîndu-se condiții riguroase formării obiceiurilor, pentru că s-a găsit destul de odioasă abrogarea legilor prin obiceiul cutărei sau cutărei provincii. Împăratul Constantin cel Mare spunea — atrăgînd atenția lui Proclus, unul dintre guvernatorii lui, că autoritatea obiceiului și uzului vechi nu este disprețuită, însă nu-i este îngăduit să ajungă la biruirea rațiunii sau legii¹⁷. Cu această hotărîre împăratească, în care conformitatea cu rațiunea intră pentru prima dată într-un text juridic, nu s-a mai îngăduit ca obiceiul local să abroge o lege scrisă în mod frecvent. Obiceiurile generale din tot imperiul au continuat totuși să abroge o lege scrisă¹⁸.

În urma acestei constituții, două condiții au fost adăugate în mod oficial în vederea formării unui obicei: *conformarea sa cu rațiunea și armonia sa cu legea în vigoare*. Tradiția romană însă neavînd o definiție a cuvîntului «ratio»¹⁹, era foarte greu de a aprecia valoarea unui obicei împotriva rațiunii. Însă, atunci cînd cazul se prezenta, obiceiul era sau respins, în mod simplu, sau tolerat, după situații. Un lucru este sigur, anume că obiceiul nu trebuie înlemiat pe o eroare, să nu fie introdus în afara rațiunii și în mod inutil, deoarece după o regulă a dreptului roman, ceea ce n-a fost introdus de rațiune, ci prin eroare, nu se reține, în alte cazuri asemănătoare²⁰.

În ce privește condiția de armonie a obiceiului cu legea avem un exemplu în procederea lui Justinian. În novela 106, acest împărat a stabilit un drept particular în favoarea oamenilor mării, drept pe care l-a fundamentat pe obiceiurile în vigoare, făcînd observația că a confirmat acest drept cutumiari, pentru că nu este împotriva unei legi anterioare²¹.

Aceasta arată cît erau împărații de neîngăduitori față de obiceiurile înrădăcinate contra legii. Justinian însuși cînd a poruncit revizuirea legislației anterioare lui

16. *Dig.*, I, 3, 32.

17. Imp. Constantinus, A. *ad Proclum*, VIII Kal. Mai 24, an. 319, în *Codex Justiniani*, Lib. 8, tit., 53, legea 2. A se vedea L.E.A., Lariche, *Explication des Institutes de Justinien*, Paris, 1868, p. 98. Textul citat din *Codex* pune obiceiul sub nivelul legii în conformitate cu doctrina clasică. Inovația pe care o aduce este inferioritatea obiceiului față de rațiune. Vezi, Gaudemet J, *op. cit.*, p. 155. 18. Lariche, L.E.A., *op. cit.*, p. 98.

19. Francesco, Calasso, *Medio Evo del Diritto*. I. Le Fonti. Milano, 1954, p. 204.

20. *Dig.*, I, 3, 39. De notat că părerea lui Gaudemet la acest text este că Cels menționează numai obiceiul întemeiat pe o eroare, care nu este în mod necesar împotriva rațiunii. Opunerea eroarei rațiunii este o interpolare adusă textului mai tîrziu. Vezi, P. Gaudemet, *op. cit.*, p. 153. 21. Justinian, *Nov. CVI*, cap. I, *op. cit.*

și procedarea la o codificare nouă, a publicat instrucțiunile în lumina cărora această codificare trebuia făcută. Iată ce indicații a dat el lui Tribonian, în anul 530 d.Hr., în vederea redactării Digestelor: «Legile care sînt cuprinse în colecțiile vechi, și care au căzut în desuetudine, nu îngăduim sub nici un mod să fie introduse în noua codificare, deoarece vrem să acoperim cu autoritatea noastră, sau ceea ce a fost întărit cu sentințe frecvente, sau ceea ce obiceiul orașului Romei a aprobat»²².

În perioada postiustiniană și pînă la Leon al VI-lea Filozoful, doctrina romano-bizantină despre obicei a căpătat o altă poziție în știința dreptului. Problema a început să fie pusă în interiorul unui sistem de drept scris care presupune supremația legii față de obicei. În acest sistem, obiceiul era aplicat în urma unei trimiteri făcute de o lege, nu ca de la un drept cutumiar de sine stătător și opus dreptului scris.

Sub Leon al VI-lea, poziția obiceiului față de lege s-a schimbat din nou. Obiceiul a constituit încă odată un sistem de drept cu fundament propriu în afara sferei legii scrise. Aceasta se datorește schimbărilor sociale produse în imperiu în ultimele două secole ale primului mileniu, schimbări care au inclinat echilibrul spre un nou prestigiu al poporului față de puterea monarhică. Cu toate acestea, împăratul Leon al VI-lea a reacționat împotriva acestei tendințe a obiceiului de a se forma într-un cod nescris autonom, prin primirea unor obiceiuri în dreptul scris, dîndu-le forma și puterea legii. În modul acesta, el a anulat pentru totdeauna funcția obiceiului de a crea dreptul, rezervînd legii acest rol, în mod definitiv. În novelele lui, împăratul Leon Filozoful primește opt obiceiuri, codificîndu-le, și respinge alte patru, lucru care arată o greutate notorie în înfruntarea realității sociale²³.

Din cele arătate pot fi reținute următoarele linii generale ale concepției romano-bizantine despre obicei. Pentru juriconsulții romani, obiceiul a fost în prima etapă dreptul nescris, dreptul introdus prin moravuri și întărit prin uzul lung. E dreptul constituit de popor fără a recurge la suveran. Mai tîrziu, la un stadiu mai dezvoltat al vieții sociale, acest drept nescris a fost înlocuit cu niște măsuri de ordin general, mai precis, măsuri promulgate de împărați a căror autoritate a luat în mod treptat, locul poporului ca factor de inducere a obiceiului. Obiceiul, nemaipăstrînd puterea sa juridică în prezența legii, a rămas în vigoare totuși în domeniile în care legea scrisă lipsea. De atunci a devenit foarte rar ca un obicei general să abroge o lege pozitivă.

II. Obiceiul după tradiția patristică

În timp ce pentru juriconsulții romani, nevoile naturale dau naștere la obiceiuri prin intermediul moravurilor și în urma unui uz continuu, pentru scriitorii bisericești, Sfînta Tradiție, care vine de la Mîntuitorul prin Sfinții Apostoli, este izvorul obiceiurilor. Tradiția, spune Tertulian, se prezintă ca autor al practicilor, iar obiceiul este cel care le confirmă, și credința cea care le păzește²⁴. Cel care zice tradiție zice și predicare orală transmisă unde obiceiul — deci uzul continuu — este asigurat de credință care a menținut intact ceea ce a fost de la început.

O tradiție este cu atît mai puternică cu cît vine de la o biserică înființată de Sfinții Apostoli. Un obicei, prin urmare, capătă mai multă autoritate cînd credința

22. *Dig.*, Prefatio de Conceptione Digestorum, în Mommsen, *op. cit.*

23. Valentin Al. Georgescu, *Le rôle de la théorie romano-bizantine de la coutume dans le développement du droit féodal roumain*, dans *Mélanges Philippe Meylon*, II, Lausanne, 1963, p. 4—5.

24. Tertulian, *De Corona militis*, cap. IV, P.L., t. II, col. 99.

l-a păstrat într-o biserică apostolică. Această autoritate este și mai mare atunci când obiceiul a fost păstrat o lungă perioadă, fiind observat în mod continuu.

Pentru prima dată în istoria patristicii, Tertulian a fundamentat autoritatea obiceiului pe rațiune²⁵, zicînd: «Țineți seamă de autoritate, adică de fundamentul rațional, și în mod principal de autoritatea obiceiului; căci, obiceiul trebuie respectat numai în măsura în care este interpretul rațiunii»²⁶.

După temeiul rațiunii, Tertulian adaugă, în tratatul său despre vâlul fecioarelor, temeiul adevărului pe baza Sfintei Scripturi identificînd regula credinței cu cea a adevărului. Mîntuitorul Hristos a spus: «Eu sînt Adevărul» și nu eu sînt obiceiul²⁷. Prin urmare, orice învățătură sau practică în viața bisericească trebuie filtrată prin învățătura Mîntuitorului, singurul criteriu al adevărului.

În urma lui Tertulian, Sfîntul Ciprian, influențat de el, fundamentează obiceiul pe conformitatea sa cu adevărul. În perioada discuției asupra validității botezului ereticilor din secolul III, Sfîntul Ciprian, comentînd obiceiul în vigoare de a nu reboteza pe eretici cînd se întorc în sînul Bisericii, afirmă că adevărul trebuie să biruiască, nu obiceiul în vigoare, căci un obicei fără conținut de adevăr este «o eroare veche»²⁸. În alt loc, el adaugă că nu este dat obiceiului să prescrie, ci adevărului să învingă²⁹. Raționamentul Sfîntului Ciprian este acesta: un obicei poate să fi existat de demult fără să fi fost contestat; cînd se tratează însă de adevăr, acel obicei trebuie să-i cedeze locul, dacă nu poate să-l înfrunte. În sine, obiceiul care nu este întemeiat pe adevăr, este o eroare care nu poate dobîndi nicidecum autoritate³⁰.

Această temă a întemeierii obiceiului pe adevăr, în relație cu botezul ereticilor, va fi reluată de Firmilian al Cezareei, Capadociei, în termeni mai tari, arătînd obligația trecerii de la obiceiul bazat pe eroare la adevărul unul, transmis de Mîntuitorul Hristos prin Sfinții Apostoli. Acestui pseudo-obicei, Firmilian îi opune un alt obicei care are garanția timpului și unității Bisericii, zicînd: «Puteți să spuneți împotriva lui Ștefan, în favoarea voastră, că voi, africanii, în fața cunoașterii adevărului, ați părăsit eroarea obiceiului; sau mai degrabă spuneți că noi îmbinăm obiceiul cu adevărul, și opunem obiceiului romanilor obiceiul adevărului, pentru că am ținut de la început ceea ce a fost transmis de Mîntuitorul Iisus Hristos și Sfinții Apostoli. Nu ne amintim cînd a început la noi această practică, dar știm că totdeauna a fost observată, dat fiind faptul că nu cunoaștem decît o singură Biserică a lui Dumnezeu și n-am considerat decît botezul sfînt al Sfintei Biserici»³¹.

Reprezentantul cel mai de seamă al învățăturii despre obicei din secolul al patrulea este fără îndoială Sfîntul Vasile cel Mare. Sfîntul Părinte, în capitolele 27 și 29 din scrierea sa despre Sfîntul Duh³², îndreptată împotriva adversarilor Sfîntului Duh, demonstrează în mod temeinic primirea formulei «împreună cu Sfîntul Duh» pe

25. Gaudemet, J., *op. cit.*, p. 163.

26. Tertulian, *De Corona militis*, cap. IV—V, P.L., t. II, col. 101.

27. Tertulian, *De Virginibus velandis*, *op. cit.*, cap. II, P.L., t. II, col. 939.

28. St. Cyprian, *Epist. ad Pompeum*, cap. IX, P.L., t. III, col. 1134.

29. Divl Cypriani, *Epist. LXXI*, ad Quintum, III, 1, P.L., t. IV, col. 423.

30. *Dig.*, I, 3, 39.

31. *Epistola Firmiliani episcopi Cesarea Capadociae*, ad Cyprianum, cap. XIX, P.L., t. III, col. 1218.

32. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, P.G., t. XXXII, col. 188 A—192 C și 192 C—193 B.

cale de obicei de la Sfinții Apostoli. În aceste două capitole, el se străduiește să dovedească că această formulă, nefiind cuprinsă literal în Sfânta Scriptură, a fost totuși rinduită de cei de la început și predanșită urmașilor, și sporind ea pururea cu timpul prin întrebunțare, a fost înrădăcinată în biserici prin obiceiul îndelungat³³. Ca să fundamenteze această explicație cu un text scripturistic, Sfântul Vasile citează pe Sfântul Apostol Pavel, în textul din II Tes. II, 15, unde Apostolul îndeamnă pe destinatarii epistolei să țină predaniile pe care le-au primit de la el, ori prin cuvânt, ori prin scrisoare. Sfântul Părinte susține că formula rostită de la el ar fi fost rinduită prin cuvânt de către Sfinții Apostoli și ar fi ajuns pînă la el în taină. El aduce, în sprijinul acestei explicații, multe dovezi din tradiția Bisericii, fără ca aceste dovezi să aibă vreun text scripturistic pe bază: însemnarea catehumenilor cu semnul Sfintei Cruci și trecerea lor în rîndul celor luminați, lepădarea catehumenilor de satana și toți îngerii lui, binecuvîntarea apei la botez, binecuvîntarea mirului, însăși formula de credință rostită la botezul catehumenilor, și în fine, afundarea de trei ori în apa sfințită. Sfântul Vasile a mai adus alte exemple privitoare la taina sfintei euharistii și la modul cum creștinii trebuie să se roage în Biserică, anume îndreptați către răsărit și stînd în picioare duminică și în toată perioada cincizecimii. Sfântul Vasile afirmă că aceste învățături au venit de la «oamenii sfinți»³⁴ și de aceea au căpătat caracterul de obligativitate, iar obiceiul prin care s-au transmis a căpătat la rîndul lui puterea de lege³⁵. Aceste obiceiuri nu trebuie în nici un caz minimalizate pe motivul că n-au un text scris la baza lor, deoarece dacă am proceda astfel, am săpa însăși baza Sfintei Scripturi care a venit și ea din Sfânta Tradiție. În consecință, Sfântul Vasile dă acestor învățături numele de «tradiție nescrisă»³⁶, «învățatură nescrisă»³⁷, și «obiceiuri nescrise»³⁸, punînd în evidență caracterul de nescris al obiceiului sau modul după care a fost transmis. După același Sfânt Părinte, el are aceeași tărie ca tradiția scrisă.

Unii autori ca Amand de Mendieta³⁹, Batiffol⁴⁰ și P. S. sa episcopul Pierre l'Huilier⁴¹ au contestat originea apostolică a cîtorva dintre obiceiurile amintite de Sfântul Vasile sub pretextul că cei vechi aveau deseori impresia că obiceiurile existente în vremea lor ar fi existat de la început, și, prin urmare, ar fi avut o origine apostolică. De Mendieta și Batiffol susțin că modul de «scerit» sau în «taină» în care ar fi fost transmise acele obiceiuri, după Sfântul Vasile, apare ca o influență a disciplinei arcașe, dezvoltată la rîndul ei în secolul al patrulea, și după care unele învățături din doctrina creștină trebuie transmise și predate în «taină», departe de adunările păgînilor și în lipsa catehumenilor. Episcopul l'Huilier, la rîndul lui, se bazează pe faptul că cei vechi n-au avut sensul exigenței în relațiile istorice, cum îl au criticii contemporani, și prin urmare, fiecare afirmație a lor trebuie analizată în mod obiectiv.

33. *Sfântul Vasile cel Mare*, în Rallis și Potlis, *Sintagma Ateniană*, vol. IV, Atena, 1853, p. 292—293.

34. *Sfântul Vasile cel Mare, can. 87*, în *Sin. At.*, vol. IV, p. 260—264.

35. *Comentariul lui Zonara la can. 87 al Sfîntului Vasile cel Mare*, în *Sin. At.*, vol. IV, p. 264, precum și can. 91 al aceluiași sfînt. p. 283—284 și 287—289.

36. *P.G.*, t. 32, col. 189 B.

37. *P.G.*, t. 32, col. 183 B.

38. *P.G.*, t. 32, col. 188 A.

39. Emmanuel Amand de Mendieta, *The «unwritten» and «secret» Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, Edimburgh, 1965, p. 57.

40. P. Batiffol, *art. Arcane*, în D.T.C. publicat sub direcția A. Vacant și E. Manganot, t. I, II-pr. Paris, 1923, col. 1756.

41. Ep. Pierre l'Huilier, *Les sources canoniques de St. Basile*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, 11 (1963), nr. 44, p. 216.

Chiar dacă am admite că unele obiceiuri, cum sînt cele care s-au înrădăcinat paralel cu dezvoltarea disciplinei catehumenatului, precum sînt cele privitoare la ritualul botezului, ar putea să n-aibă o origine apostolică, ca fiind mai tîrzie, sînt însă obiceiuri, cum sînt cele privitoare la îndreptarea spre răsărit în timpul rugăciunii, sau la săvîrșirea rugăciunii în picioare duminică și în perioada cincizecimii, a căror origine apostolică este neîndoielnică, deoarece sînt arătate ca vechi de autori din secolul al II-lea, cum este Sfîntul Iustin⁴², iar mai tîrziu de Clement Alexandrinul⁴³.

Trecînd des la Sfîntul Vasile cel Mare, din sec. IV, la Sfîntul Ioan Damaschin (sec. VII—VIII), amintim că acest sfînt Părinte afirmă, în această privință, că creștinii cinstesc Sfînta Cruce, iar această cinstire a venit printr-o tradiție nescrisă. În același mod Evanghelia a fost propovăduită în lume fără a recurge la scriere în mod anticipat. Toată lumea a primit propovăduirea că Hristos Dumnezeu s-a întrupat, iar sfinții vor fi reprezentați în icoane, fără ca toate acestea să fie scrise undeva. Cinstirea sfîntei Cruci și obiceiul de a ne ruga îndreptați către răsărit au fost propovăduite în același mod⁴⁴.

După Sfîntul Ioan Damaschin amintim pe Sfîntul Nichifor al Constantinopolului († 828) care aduce unele lămuriri prețioase învățaturii despre obicei din vremea sa. El merge în această învățătură pînă a spune că tradiția nescrisă este cea mai validă dintre toate, și ea servește ca o coloană și o bază a uzurilor în viața omenească. Această tradiție nescrisă, prin durata ei lungă, devine un obicei înrădăcinat. Obiceiul, la rîndul lui, întărit printr-un uz lung, capătă forța naturii însăși. Evanghelia însăși a fost transmisă fără scriere, iar cultul bisericesc îi datorează tradiții nescrise multe dintre riturile sale precum sînt cinstirea sfîntei cruci și serbarea paștilor la o dată fixă. Obiceiul de a rosti crezul în public n-a fost introdus în biserică în scris. Toate aceste practici, care sînt în vigoare și care decurg din tradiția nescrisă, sînt admise, cinstite și reținute ca niște practici care au fost sancționate în scris, deoarece valoarea unora și altora decurge din autoritatea apostolilor. Din acest motiv, cînd legile scrise sînt neglijate, aceasta se datorește faptului că un obicei contrar este în frunte, căci obiceiul este cel care le confirmă pe toate, opera fiind mai eficace decît cuvîntul. Legea, în ultimul instanță, nu este decît un obicei scris, iar obiceiul o lege nescrisă. Prin urmare, tradiția scrisă și cea nescrisă au aceeași autoritate din punctul de vedere al credinței. Nimeni să nu afirme contrariul, deoarece dacă obiceiurile sînt respinse sau li se acordă o putere minimă, se aduce atunci pagubă esenței înseși a Evangheliei și toată doctrină Bisericii se reduce la un simplu cuvînt lipsit de sens⁴⁵.

Rezumînd ceea ce am constatat la Sfinții Părinți din epoca patristică cu privire la obicei, putem spune că pentru perioada primelor trei secole, Sfinții Părinți mai trăiesc în prospețimea perioadei apostolice și le este încă ușor de a stabili genealogia unei practici, invocînd tradiția binecunoscută din epoca lor, în fiecare Biserică. Dacă au cerut condiții pentru receptarea unei obicei, e tocmai pentru a putea distinge un adevărat obicei de un pseudo-obicei. Un obicei întemeiat pe adevăr și rațiune are mai

42. Sfîntul Justin, *Opera Spuria*, P.G., t. VI, col. 1363, 1367.

43. Clement Alexandrinul, *Stromate*, Lib. VIII P.G., t. IX, col. 462.

44. Sfîntul Ioan Damaschin, *Despre Sfintele Icoane*, P.G., t. XCIV, col. 1303.

45. Sfîntul Nichifor al Constantinopolului, *Antirrheticus III, împotriva lui Constantin Copronim*, P.G., C, 386—388.

multă posibilitate de a se încadra în tradiție și de a urca la o perioadă destul de veche.

În perioada secolelor următoare, pentru a arăta valoarea obiceiurilor în viața bisericească contemporană cu ei, Sfinții Părinți procedează la stabilirea importanței pe care obiceiurile au avut-o la predecesorii lor. Depărtându-se însă din ce în ce mai mult de perioada apostolică, ei își fac convingerea că obiceiurile în vigoare în vremea lor au existat și la început. De aceea ei pun originea lor în voința apostolilor, și le identifică cu tradiția nescrisă a Bisericii, lucru care a făcut ca acele obiceiuri să capete cu timpul și puterea și garanția Sfintei Tradiții înseși. Deseori, din importanța aceasta acordată lor, obiceiurile ajung să abroghe legile scrise, cum a arătat Sfântul Nichifor al Constantinopolului. În acest sens, dezvoltarea doctrinei despre obicei la Sfinții Părinți n-a suferit influența așteptată din partea doctrinei romano-bizantine care în perioada aceea consacră biruința legii asupra obiceiului, ci s-a dezvoltat aparte, în direcția Sfintei Tradiții cum a fost păstrată și transmisă până la perioada aceea.

III. Obiceiul după tradiția canonică

Prin tradiția canonică înțelegem colecția de canoane și legi bisericești care s-a format de la întemeierea Bisericii până la anul 883 când colecția a apărut în forma nomocanonului în 14 titluri⁴⁶. Această colecție cuprinde canoanele Sfinților Apostoli, ale sinoadelor ecumenice, ale celor 11 sinoade locale și canoanele celor 13 Sfinți Părinți. Ea este în bună parte opera Sfinților Părinți, fie prin hotărâri luate în sinoade ecumenice sau locale, fie sub formă de răspunsuri date la unele întrebări.

În această colecție nu găsim expuse sistematic elementele unei învățături despre obicei — învățatură care se află în scrierile Sfinților Părinți — ci o aplicare a ei la cazuri concrete. Această aplicare constă, în general, în pledarea pentru adevăratele obiceiuri care au fost, fie neglijate, fie contestate, și readucerea lor la deplina putere⁴⁷. Această apologie a fost exercitată de către Sfinții Părinți, precum și de către unii comentatori ai tradiției canonice. În capitolul de față, vom cerceta în ce măsură această aplicare a fost făcută în lumina principiilor stabilite de Sfinții Părinți, și în ce măsură ea s-a inspirat de principiile romano-bizantine cuprinse în comentariile juriștilor de mai târziu.

Tradiția canonică a Bisericii nu cuprinde o definiție a obiceiului, în care s-ar evidenția toate însușirile sale. Aceasta va trebui propusă odată ce toate elementele principale vor fi adunate la un loc. Cuvântul folosit în textul canoanelor pentru a reda sensul de obicei este cuvântul *ἔθος*⁴⁸. Sensul de obicei fiind stabil în acest cuvânt, îl vom desemna ca pe un obicei înrădăcinat printr-un uz lung și neîncetat (con-

46. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc orientat*, trad., de I. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 65.

47. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad., de Uroș Kovincici și M. Popovici, vol. I, pr. II-a, Arad, 1931.

48. Izvoarele canonice ale cuvântului *ἔθος* se află în can. 6 Sin. I Ec.; can. 8 Sin. III Ec.; can. 39 Sin. VI Ec.; în Sint. At., op. cit., vol. II, la locurile respective cu comentariile lui Zonara la fiecare canon. A se vedea și can. 1, 87, și 91 ale Sfântului Vasile cel Mare, în Sint. At., vol. IV, cu comentariul lui Zonara la can. 87 în special. După Zonara a se vedea și comentariul lui Balsamon la acest canon; și Fotie, *Nomocanon*, tit. A, cap. în Sint. At., vol. I, p. 38—42; Matei Vlastaris, *Σύνταγμα* Lit. D în Sint. At., vol. VI, p. 245, precum și *Basilicale*, cartea a II-a, tit. I, cap. 41, 43, 44.

suetudo juris). Un alt cuvînt, *συνήθεια*⁴⁹, are și sensul de obicei, însă în mod variabil între obicei și uz. Îl vom desemna ca pe obiceiul care nu este încă înrădăcinat (consuetudo facti)⁵⁰. Ca motivare a acestei distincții invocăm canonul 2 al Sin. II Ecum. (381), care folosește termenul *συνήθεια*, și care este totdeauna citat de marii comentatori bizantini ca paralel la con. 6 al Sin. I Ecum. (325), în care este folosit cuvîntul *ἔθος*⁵¹. În plus, can. 15 al aceluiași sinod cuprinde termenul *συνήθεια* în sensul obiceiului, însă neîn rădăcinat (consuetudo facti) sau *Χρησις*, adică uzul⁵². Aproiați de acești termeni menționăm pe aceia de *παράδοσις* (tradiție) de *ἄγραφος διδασκαλία* (învățatură nescrisă), de *ἄγραφα μυστήρια* (taine nescrise), termeni pe care i-am citat la Sfintul Vasile⁵³, și care exprimă atît noțiunea de obicei cit și cea de uz.

Dacă comparăm termenii *ἔθος* cu *συνήθεια*, termeni de altfel apropiați unul de altul, ne dăm seama că *συνήθεια* n-are același grad de validitate cu *ἔθος*. Poate avea această validitate însă numai în două cazuri: dacă este confirmat printr-o hotărîre a unui organ de legiferare bisericească⁵⁴, sau după o aplicare lungă și vastă. Sfintul Nichifor al Constantinopolului, comentînd acest fapt, spune că tradiția nescrisă devine prin durata ei lungă un obicei stabil.

Pentru a înțelege mai clar importanța obiceiului, observăm că obiceiul poate fi local sau general. Un obicei este local cînd este în vigoare într-o episcopie, mitropolie sau într-o Biserică autocefală. Este, în schimb, general cînd este în vigoare în toată Biserica Ortodoxă. Uzul însă este totdeauna local și mai recent, altfel ar deveni un obicei înrădăcinat, printr-o perioadă lungă.

Pe lângă legea scrisă, obiceiul este considerat în tradiția Bisericii Ortodoxe ca un izvor de drept, tot atît de important ca și legea scrisă tocmai pentru că se întemeiază pe autoritatea celor de la care vine. El impune aplicarea de pedepse cînd nu este observat⁵⁵.

Obiceiul ca izvor de drept, trebuie deosebit de lege sub mai multe aspecte, printre care cel al originii: în conștiința indivizilor ca drept, și în urma unui uz și unei întrebunțări lungi și permanente. Originea lui e convingerea nemijlocită a membrilor

49. Izvoarele cuvîntului *συνήθεια*: can. 7, 15, 18 Sin. I Ec.; can. 2, 7 Sin. II Ec.; can. 8 III Ec.; can. 95, 102 Sin. VI Ec.; în Sint. At., vol., II, la locurile respective. Can. 91 al Sfîntului Vasile cel Mare, în Sint. At., vol. IV, p. 203—294. A se vedea și *Scrisoarea Sfîntului Vasile cel Mare către Caesarea Patricia*, în Sint. At., vol. IV, p. 389. Actele Sinodului din Cartagina în Sint. At., vol. III, p. 288—289. Fotie, *Nomocanon*, op. cit.; *comentariul lui Zonara asupra can. 91 al Sfîntului Vasile cel Mare*, în Sint. At., vol. IV, p. 284. *Basilicale*, cartea a II-a, tit. I, cap. 41, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52 și tit. III, cap. 103.

50. Rev. Dr. Jer. Cotsonis: «*Usage in modern canon law, its nature, its influence, its relationship with custom*», în *Rapports Généraux au V. Congrès International de droit comparé*, Bruxelles 4—9 Août 1958. Publicat sub direcția lui Jean Limpens, Bruxelles, 1960, p. 71.

51. Zonara și Balsamon, *comentariile lor la can. 2 Sin. II Ec.* în Sint. At., op. cit., vol. II, p. 170—172.

52. *Sint. At.*, II, p. 145. Pentru cazul acesta a se vedea la Sfintul Vasile cel Mare, can. 89 și 90.

53. Pentru accepțiunile legate de acești termeni, a se vedea Beumer, J., *La Tradition orale*, ed. du Cerf, Paris 1967, p. 47, iar pentru noțiunea obiceiului la Sfintul Vasile cel Mare, a se vedea Emmanuel Amand de Mendjeta; op. cit., p. 29—30.

54. Nicodim Milaș, *Canoanele...*, op. cit., p. 91.

55. Patr. Fotie, *Nomocanon*, în Sint. At., vol. I, p. 39 și *Basilicale*, cartea a II-a, tit. I, cap. 41 și Nicodim Milaș, *Dreptul...*, op. cit., p. 39.

unei societăți că ceva, socotit ca absolut necesar, pentru societate, trebuie păstrat și exercitat continuu⁵⁶. Legea, dimpotrivă, își are originea în voința legislatorului.

În ce privește originea convingerii nemijlocite a membrilor, unii părinți, ca Sfântul Vasile și Sfântul Nichifor, o pun în predica apostolilor⁵⁷, iar alții în Sfinții Părinți care au urmat apostolilor⁵⁸. În ambele cazuri, obiceiul are aceeași tărie ca și cum ar fi provenit de la același izvor. Alte condiții au fost impuse pentru primirea obiceiului, mai ales când a devenit foarte veche și greu de identificat. În primul rând se cerea să nu fie în contradicție cu Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție; să aibă un scop care să coincidă cu scopul Bisericii⁵⁹, să fie în vigoare de o vechime mare⁶⁰, fiind întrebuințat în mod continuu și fără întrerupere⁶¹, să fie ratificat de un organ al autorității bisericești sau tolerat în mod tacit⁶².

Uzul care a reușit să îndeplinească aceste condiții este de fapt stabilit ca obicei. Însă, cum obiceiul nu rămâne în vigoare dacă nu slujește scopului Bisericii, aceasta arată că obiceiul are efecte controlabile.

În prima perioadă a Bisericii, legile scrise au fost aproape inexistente. Obiceiul, în schimb, a avut un caracter juridic decisiv⁶³ și a jucat rolul de a certifica învățătura orală, rol pe care Tertulian ni l-a arătat clar⁶⁴. Însă această stare n-a durat mult, deoarece necesitatea de a scrie și cataloga obiceiurile⁶⁵, ca și promulgarea anumitor norme de drept pozitiv, au modificat raportul între legile scrise și obiceiurile nescrise. Obiceiul nescris, cu puterea de lege, nu s-a mai impus, în mod general, decît în lipsa unei legi⁶⁶, dată fiind bogăția de legi la care a ajuns legislația bisericească de mai târziu.

În mod general putem distinge următoarele raporturi între obicei și lege. În cazul cînd obiceiul este înrădăcinat înaintea apariției legii, aceasta din urmă poate atunci sau să-l confirme sau să-l abroge. Pentru primul caz avem can. 6 al Sinodului I Ecumenic, unde printr-un canon se recunosc unor scaune vechi, privilegiile primite prin obiceiuri. În cazul acesta obiceiul este confirmat de lege și redactat în scris cu puterea lui obligatorie de odinioară. În cazul al doilea, legea abrogă obiceiul, desființîndu-i puterea și înlocuindu-l în mod definitiv.

În cazul cînd obiceiul se înrădăcează după apariția legii, el o interpretează în modul cel mai potrivit. Exemplul îl avem ori de cîte ori un tribunal bisericesc invocă un obicei pentru a arăta modul aplicării unei pedepse cuprinsă într-o lege⁶⁷. Obiceiul în acest caz poate uneori să abroge legea.

56. Nicodim Milaș, *Dreptul...*, p. 39 și Drd. Diac. Petre Gh. Coman, *Problema obiceiului de drept în Sfintele Canoane*, în rev. Studii Teologice, nr. 5—6, XXI (1969), p. 401.

57. Nicodim Milaș, *Canoanele...*, p. 352.

58. Amand de Mendieta, *op. cit.*, p. 40.

59. Nicodim Milaș, *Dreptul...*, p. 40.

60. *Comentariul lui Zonara la can. 87 al Sfântului Vasile cel Mare*, în Sint. At., vol. IV, p. 264—268.

61. *Can. 6, 7 ale Sin. I Ec.* în Sint. At., vol. II, p. 128—131. *Și can. 8 Sin. III Ec.*, în Sint. At., vol. II, p. 203—204.

62. Patr. Fotie, *Nomocanon*, în Sint. At., vol. I, p. 38. Și Popovici, Constantin, *Fântânele și Codicil dreptului bisericesc ortodox*, 1886, p. 24—25, precum și Dr. Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, ed. a IV-a, Cernăuți, 1942, p. 35.

63. Nicodim Milaș, *Dreptul...*, p. 41.

64. Vezi nota 23.

65. Socrate, *Istoria bisericească*, P.G., LXVII, col. 641.

66. Balsamon, *Scholiile la Nomocanonul lui Fotie*, în Sint. At., vol. I, p. 39 și *Basilicale*, II, I, 41—42. *Și can. 1 al Sfântului Vasile cel Mare*, în Sint. At., vol. IV, p. 89.

67. *Sfântul Vasile cel Mare*, în Milaș Nicodim, *Canoanele...*, *op. cit.*, vol. II, par. a II-a, Arad, 1939, p. 39.

Abrogarea unei legi de către un obicei fiind totuși foarte rară, ea se prezintă în felul următor: Dreptul canonic al Bisericii, avînd ca scop călăuză sufletelor spre mîntuire, în cazuri excepționale a permis totuși abrogarea legii oneroase de către un obicei mai uman⁶⁸. În celelalte cazuri, cînd această apreciere nu putea fi făcută, legea rămînea în vigoare în prezența obiceiului contrar. În practică însă lucrurile se desfășoară altfel, după cum spune Sfîntul Nichifor al Constantinopolului, zicînd: «Cînd legile scrise sînt neglijate, aceasta se datorește faptului că un obicei contrar este în frunte, căci obiceiul este cel care le confirmă pe toate, opera fiind mai eficace decît cuvîntul»⁶⁹. Din comentarul acesta se poate vedea că în principiu nu este permis unui obicei să abroge o lege. Însă, dacă un obicei, trecînd prin situațiile schimbătoare ale vieții bisericești, ajunge, prin necesitate, a se impune legii, obiceiul acesta devine mai presus decît legea, din cauza caracterului său de regulator al situațiilor concrete. În felul acesta, binele Bisericii este mai bine realizat prin caracterul docil al obiceiului, decît prin rigiditatea unei legi care nu mai răspunde exigențelor unei anumite situații. Cuvintele Sfîntului Nichifor, «Opera este mai eficace decît cuvîntul», par a confirma cele afirmate mai sus. Pentru o putere mai mare, cităm în continuare observația pe care o face dintr-un domeniu exterior Bisericii spunînd: «Aceasta este verificată în afara domeniului locurilor sfinte. Cînd gramaticii observă că un cuvînt scapă regulei stabilite, se scrie altfel decît îl vrea regula, însă conform unui obicei care învinge, acești gramatici invocă tradiția prezentîndu-o ca regula regulei»⁷⁰.

Pentru ca un obicei care este odios în ochii legislatorului să abroge totuși o lege⁷¹, trebuie să îndeplinească unele condiții de fond. În fruntea lor vine conformitatea lui cu dogmele Bisericii pe de o parte (în afara condițiilor amintite mai sus), iar pe de altă parte nu trebuie să contrazică vreun articol al legislației din țara unde Biserica are o jurisdicție spirituală, căci, promițînd să țină seamă și să păstreze dispozițiile legii civile referitoare la ordinea publică, Biserica nu este autorizată să tolereze ca un anumit obicei să contrazică această ordine. Aceasta se bazează pe învățătura tradițională a Bisericii Ortodoxe care consideră obiceiul ca unul dintre izvoarele fundamentale ale Dreptului bisericesc, venind în ordinea următoare: Revelația, Sfintele Canoane, Dreptul cutumiar și legile fundamentale ale Statului⁷².

Ținînd seamă de toate elementele pe care le-am menționat pînă acum, credem că e posibil să stabilim obiceiul ca: un act sau un mod de a fi cu caracter obligatoriu, stabilit de un uz lung și neînterupt, nefiind în contradicție cu Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție, legea pozitivă a Bisericii și Legea Fundamentală a Statului.

În încheierea acestui capitol (după ce am dat o definiție a obiceiului juridic după tradiția canonică) observăm că aplicarea învățăturii despre obicei la cazurile concrete cuprinse în sfintele canoane s-a făcut printr-un împrumut de cuvinte din terminologia romană, fără ca învățătura bisericească să se supună întru toate normelor doctrinei romane în această privință. Împrumutul s-a făcut numai la nivelul tehnicii, fără să atingă vreodată fondul și de la el duhul.

68. Zhishman, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Vlen, 1864, p. 84. Rev. Dr. Jer. Cotsonis, *Filantropia creștinească și canoanele Bisericii*, în «Aktines» (Atena), XVIII (1955), p. 285—293 (în grecește). Idem, *Probleme de Iconomie bisericească*, ed. Duculot, Belgia, 1971, p. 72—77 (în l. franceză).

69. Sfîntul Nichifor al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 388.

70. *Ibidem*, col. 389.

71. Nicodim Milaș, *Dreptul* . . . , p. 59.

72. *Ibidem*, p. 31—45.

Raportul dintre obiceiul bisericesc și canoane n-a urmat întru totul raportul obiceiului cu legea din doctrina romană. În aceasta din urmă, legea a luat pentru totdeauna locul primațial al obiceiului din timpurile preclasice. În Biserică, în schimb, obiceiul păstrează un rol propriu, fără să fie absorbit de lege. El posedă o oarecare autonomie prin faptul că nu este un simplu produs al voinței credincioșilor.

În pofida împrumutului unor elemente din dreptul romano-bizantin cu privire la obicei, dreptul bisericesc păstrează totuși un statut specific, dat fiind organismul în care funcționează.

Biserica a avut de la început fundamente cutumiere care n-au dispărut nici când a adoptat dreptul scris. Apărarea acestor fundamente s-a făcut datorită mijloacelor ei speciale, mai mult decît datorită mijloacelor romano-bizantine. Dimpotrivă, când însușirea de vechime nu mai era suficientă în fața pseudo-obiceiurilor, Statul roman a împrumutat de la scriitorii creștini elementul conformității cu adevărul pe care l-a înlocuit cu noțiunea supremă de atunci, cea a rațiunii.

Biserica, la rîndul ei, a împrumutat terminologia romano-bizantină a obiceiului și unele directive legate de raportul lui cu legea. Însă odată cu aceste elemente au pătruns în dreptul ei cutumiar, ele au suferit influența învățaturii ei care călăuzește acest drept. În acest sens, s-a simțit o deosebire fundamentală între poziția Bisericii și cea a Statului față de obicei, în timpul reformei din secolele VIII și IX. Pe cînd Leon VI făcea elogiul legii, Biserica insista asupra egalității celor două forme de drept⁷³. Iar cînd Basilicalele încununau biruința legii asupra obiceiului, Biserica în teorie subscriind basilicalelor, în fapt menținea pe cît se poate armonia între cele două izvoare, lucru care i-a păstrat și vitalitatea tradiției și evitarea căderii în juridism. De aceea pînă astăzi, Biserica Ortodoxă păstrează obiceiului locul lui de cinste printre izvoarele dreptului ei.



73. Sfîntul Nichifor al Constantinopolului, *text din nota 45, și can. 7 Sin. VII Ec.*, în Nicodim Milaș, *Canoanele...*, vol. I, partea a II-a, p. 503.

MIHAI VITEAZUL, VIZIONAR ȘI FĂURITOR DE ISTORIE

Dacă admitem că «orice cunoștință istorică este, în realitate, o istorie fără sfârșit»¹, dacă istoria scrisă — activitate interpretativă prin excelență — își lărgeste orizonturile progresiv, dacă deci ultimele sensuri ale evenimentelor trecute (*res gestae*) se descifrează în viitor (s-a spus doar că istoricii sînt «profeți ai trecutului»), atunci este permisă o rescriere a trecutului, cu deosebire astăzi cînd ritmul accelerat al devenirii istoriei explodează într-o auroră de sensuri, care luminează retrospectiv aspecte încă umbrite ale evului de mijloc.

Astăzi, apare mai clară ca în trecut ideea Europei și se conturează mai distinct anumite zone continentale, cu rosturi proprii în procesele istoriei europene. Ideea Europei, între ai cărei factori creștinismul a reprezentat o componentă majoră, ideea sud-estului european, zonă dominată atîta timp de spiritul și structurile Bizanțului, capătă pentru noi dimensiuni care întregesc înțelesul unor evenimente consumate cu 380 de ani în urmă.

Ne gîndim la scurta epopee a lui *Mihai Viteazul*, voievodul român, care a parcurs fulgurant istoria poporului nostru în contextul european al unui sfârșit de secol atît de dramatic, cum a fost secolul al XVI-lea și a marcat, în această istorie, un moment încărcat de semnificații.

Figura lui *Mihai Viteazul* s-a proiectat în conștiința poporului nostru cu trăsăturile romantice ale eroului național, fascinantul domnitor simbolizînd idealul unirii tuturor românilor din spațiul carpato-dunărean într-un singur organism politic. Istoriografia românească a reținut și cultivat acest profil de legendă, însă, în ultimele decenii, înarmată cu noi posibilități de cercetare, a pus în lumină și o altă trăsătură a întrepidului voievod: astfel, s-a relevat și caracterul său de suveran feudal. Voievodul, care s-a ridicat vijelios împotriva opresiunii otomane și a intereselor egocentrice ale suveranilor din vremea lui, n-a fost numai un feudal ambițios — așa cum perfid l-au zugrăvit mărturiile unor adversari —, n-a devenit numai un erou național, așa cum l-a vrut sensibilitatea întregului popor român, ci s-a impus și ca un luptător pentru cauze generoase, — ca un european, în momentul cînd Europa modernă nu-și definise hotarele politice și nu-și formase o conștiință clară de sine.

Încercarea noastră de a reafirma universalitatea acțiunii lui *Mihai* își găsește o legitimare în chiar mărturiile vremii lui. Inițiativele și isprăvile voievodului român au fost urmărite cu interes și emoție de cancelariile europene, au trezit nădejdi, au pus în mișcare populații și au hrănit visuri, care anticipau cu trei secole evoluția prea înceată a evenimentelor istorice. Faptele lui *Mihai* au intrat în legenda popoarelor din sudul Dunării, care au păstrat vie, în folclorul lor, veacuri de-a rîndul, amintirea acestui erou.

1. Ortega y Gasset, *Le passé et l'avenir pour l'homme actuel*, în «La Connaissance de l'homme au XX-e siècle, Genève, 1951., p. 130.

Mitropolitul Matei al Mirelor, într-o cronică rimată, mărturisea că «noi grecii nădăjduim că Mihai va scoate coroana bizantină cu sabia și că ne-o va da-o nouă»², iar alți doi conducători spirituali ai popoarelor din Răsărit, mitropolitul Dionisie Rally al Tîrnovei și patriarhul Constantinopolului îi împărtășeau prestigiosului voievod, printr-o scrisoare din 13 martie 1597, că «toată creștinătatea i se închină cu dragoste» și că îl așteaptă «cu mare dor, nu altfel decît a doua venire»³. Epopeea vîstiernicului Mihai Stavrinos intitulată *Vitejiile prea piosului și prea viteazului Mihai Voievod* a circulat ca o *Alixândrie* în toată lumea sud-estului european, fiind tipărită și retipărită în 12 ediții (între 1638—1806) și în principalele limbi ale vremii (greacă, latină, slavă).

Biruințele și planurile lui Mihai au fost înregistrate cu căldură de orașele italiene și în Cetatea Eternă, au cîștigat adevîna morală a Boemiei, au stîrnit admirația Spaniei, simpatia activă a Kievului și Moscovei și au provocat emoție, vecină cu panica, la Cracovia. În numeroase «avisi»⁴ din principalele capitale europene, faptele voievodului român erau urmărite și prezentate ca informații de mare senzație. Un «diario» din Roma afirma că «dacă a fost vreodată un principe în lume demn de glorie pentru acțiuni eroice, acesta este Signor Mihai, principele Valahiei»⁵, iar papa Clement al VIII-lea îl copleșea cu laude într-o scrisoare din 16 august 1597⁶. Staturile și ordinele Boemiei, luînd act de strălucitele victorii ale eroului dunărean, apreciau, în 1600, că ele «îi vor face numele nemuritor»⁷. Regele Spaniei, Filip al III-lea, informat de ambasadorul său la Praga, Don Guillén de San Clemente, că loviturile date de Mihai Imperiului otoman ar putea să-i smulgă sultanului «totul sau o mare parte din posesiunile sale în Europa»⁸, felicita pe dinamicul luptător al Ligii creștine (cruciadă) numindu-l «dignissimus» și «de animo insigni et nobilissimo». Mărturiile nu vin numai din partea Ligii, ci și de la adversari. Într-o proclamație către șleahță, regele Poloniei, subliniind pericolul reprezentat de Mihai, își exprima convingerea că «acesta va îndrăzni lucruri mai mari»⁹ îndrăzneală care, după mareșalul coroanei, Zebrzydowski, constituia o primejdie «cum n-a mai fost încă alta asupra Coroanei»¹⁰.

Acțiunea diplomatică a lui Mihai Viteazul relevă dimensiunea cea mai interesantă a personalității sale; în ea se conturează mai clar, oarecum direct, viziunea politică și intențiile, deci conștiința creatorului de evenimente; prin ea, aceste evenimente își capătă prima lor semnificație, aceea pe care le-o dă autorul însuși.

Filozoful G. Simmel, distingînd două interpretări posibile ale evenimentelor trecute — istorică și atemporală — lansează expresia de «sistem gîndit», care condiționează interpretarea istorică. În cazul nostru, diplomația lui Mihai reflectă sistemul său gîndit, care ne permite o primă interpretare a evenimentelor declanșate de el. Demersurile, corespondența, instrucțiunile date solilor săi, războaiele lămuresc,

2. A. D. Xenopol, *Istoria Românilor*, ed. III, vol. V, p. 314.

3. Dr. I. Sirbu, *Istoria lui Mihai Vodă Viteazul*, vol. I, București, 1904, p. 450.

4. Societatea secolului XVI a dispus de numeroase mijloace de informare particulare sau oficiale, ceea ce a permis să se vorbească de existența unor adevărate «opinii publice» europene. Scrisorile și broșurile de informație purtau diverse denumiri: «Avis», Neue Zeitung», «Nachricht», «Nouvelle», «Lettera», «Brief», «Copia», «Historia» etc.

Despre isprăvile lui Mihai Viteazul au circulat broșuri în proză și în versuri, care erau citite sau recitate prin târguri unde se și vindeau auditorilor (Vezi C. Göllner, *Fatma lui Mihai Viteazul în Germania*, Vălenii de Munte, 1940, p. 3). 5. Hurmuzaki, *Supl. III/2*, p. 530.

6. Idem, VIII, p. 199.

7. Veress, *Documente*, VI, 1600 martie 8.

8. Al. Ciorănescu, *Documente privitoare la istoria Românilor*, București, 1940, p. 166.

9. I. Corfus, *Mihai Viteazul și polonii*, București, 1933, p. 101.

10. *Ibidem*, p. 106.

pe de o parte, felul cum Mihai înțelegea structura și dinamica forțelor determinante ale istoriei contemporane, pe de alta, intențiile și morala politică a omului de acțiune. Aceste coordonate fixează sensul evenimentelor legate de numele viteazului domn.

Mihai, personalitate reprezentativă a lumii feudale, inzestrat cu un vîguros simț al realității, a înțeles că singurele forțe creatoare de evenimente și implinitoare de finalități, în vremea lui, erau: ideea generoasă a frontului antiotoman vizînd emanciparea statelor dependente și eliberarea popoarelor înrobite; armata, mercenară în bună parte¹¹, deci supranațională, pivot al acestei ample campanii; alianțe după formula feudală a raportului suzeran-vasal; recunoașterea virtuții generatoare de stat a nobilimii (boierimii) feudale; intuirea unității etniei românești din spațiul vechii Dacii și voința de a transforma — politic și strategic — această unitate în principalul «bastion» al luptei antiotomane.

În toată acțiunea diplomatică a lui Mihai Viteazul este implicat acest sistem de idei și toate evenimentele determinate de el își capătă interpretarea istorică justă privite în lumina sistemului gândit.

Intențiile de anvergură ale lui Mihai au fost schițate în dialogurile cu comisarilor imperiali și în corespondența cu suveranii Ligii; ele concordau cu înțelegerea sa realistă a conjuncturii istorice și serveau obiectivul inițial al creștinătății, eliberarea Europei de sub stăpînirea Porții otomane.

Morala lui Mihai a fost aceea a omului de acțiune și s-a legitimat prin generozitatea scopului.

Dacă privim cei opt ani de eroism legendar în perspectiva evenimentelor următoare, încheiate prin pacea, lipsită de glorie, de la Sztivatorok (1606), ne dăm seama că puțin a lipsit viteazului voievod de a evita tragicul sfîrșit.

Dar, în afară de interpretarea istorică, am văzut că este posibilă și o interpretare atemporală. Prin atemporalitatea unui eveniment înțelegem perspectiva detașată de momentul lui istoric, perspectiva dată de ceea ce s-a numit «momentul umanității» (Karl Marx). Evenimentul este privit în lumina ideilor revelate de evoluția ulterioară a istoriei naționale și universale. Chiar dacă aceste idei n-au fost activ prezente în conștiința personalităților care au determinat evenimentul trecut, ci eventual numai vag reflectate în sensibilitatea lor, istoricul le va folosi ca un gen proxim în definirea aceluia eveniment. Hegel atrage atenția asupra acestui factor inconștient al istoriei atunci cînd se ocupă de interpretarea filozofică a trecutului. «În istoria universală, scrie el, datorită acțiunii oamenilor, se produce în genere și altceva decît ceea ce ei urmăresc și obțin, altceva decît ei știu și vor nemijlocit; oamenii își duc la îndeplinire interesele, dar în același timp se înfăptuiește și ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric ce zace în aceste interese fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor¹². Consecința metodologică a acestei constatări este că «interpretarea adevărată (noi am preciza: completă) se naște din contactul operei și al

11. H. Lepeyre, *Les monarchies européennes au XVI-e siècle*, p. 322. și Ch. Seignobos, *Histoire de la civilisation au Moyen Age et dans les temps modernes*, Paris, 1886: «prințul au conservat obiceiul pînă în secolul al XVII-lea, de a lua în serviciu bande de mercenari...».

12. G. W. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Ed. Academiei R. S. România, 1968, p. 30. Regăsim această idee la Max Weber, redată în termeni sesizați de R. Aron: «Orice operă umană este, în ea însăși, inepuizabilă prin aceea că apare încărcată nu numai de semnificațiile pe care în mod conștient i le-a dat creatorul, dar și cu semnificațiile găsite de interpreții săi» (R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, 1964). Avem aci indicate cele două interpretări posibile de care vorbește G. Simmel.

13. R. Aron, *op. cit.*, p. 232.

interpretului»¹⁸, al evenimentului consumat în trecut și al istoricului postum, înarmat cu întreg sistemul lui de idei. Implicațiile evenimentelor trecute, chiar nebănuite de autorul lor, se înscriu în contul acestuia, așa cum meritele adăugate de posteritate unei capodopere îmbogățesc postum nimbul genialului ei creator. De aceea mult controversata idee a unificării tuturor românilor, ca români și nu ca masă umană fără caracterizare etnică, își găsește în opera lui Mihai embrionul, și referințele la ea potențează valoarea obiectivă a operei sale. Opera voievodului român exprimă o rațiune immanentă, închide o virtualitate care se actualizează de-a lungul secolelor următoare, desăvârșindu-se în primele decenii ale secolului XX.

Istoria abundă în inițiative: puține rămân și se împlinesc. Privite sub acest unghi, inițiativele și înfăptuirile lui Mihai apar organic integrate în unitatea istoriei românești și, mai mult chiar, în dinamica istorie sud-estului european. Devenirea ulterioară a românilor și a comunității de popoare din Europa Centrală și de sud-est a confirmat justetea planurilor și a legitimat pretențiile marelui domn român.

Desigur, aceste recunoașteri au venit târziu, cu toate durabilele consacări, ceea ce nu pune sub semnul îndoielii realismul politicii lui Mihai Viteazul. Cîte întârzieri și ocoluri nu dau istoriei un curs de neînțeles pentru rațiunea postumă! Mihai a văzut direct și a vrut să evite întârzierile. Nu mult a trebuit ca, din acea impetuoasă răzvrățire a popoarelor din Răsărit, să fi rezultat ruina Imperiului otoman, fapt care ar fi dispensat istoria europeană de lunga perioadă cunoscută sub numele de «Problema orientală», menținută pe agenda diplomației prin rivalitățile exclusivite ale competitorilor la moștenirea «marelui bolnav». Nu mult a lipsit atunci ca, în spațiul carpato-dunărean, să se constituie și să dureze un organism politic unitar, factor decisiv în lichidarea Imperiului otoman și în realizarea unei balanțe a forțelor în competiție; organism, care ar fi reprezentat cadrul politic unic al statului național românesc, realizat abia în secolul XX.

Faptele și obiectivele lui Mihai au avut un ecou care nu a rămas legat de durata persoanei lui, cum văzuse Miron Costin, ci s-a prelungit dincolo de destinul ei; un ecou care nu s-a mistuit în limitele geografice și istorice ale unui popor, cum a crezut N. Bălcescu, ci a transgresat spațiul și istoria românească; un ecou care nu rămîne circumscriș în categoriile istorice ale feudalității, cum a socotit P. P. Panaitescu, ci se modulează pe ritmica amplă a istoriei universale.

«Confederația» creștină de la sfârșitul secolului XVI reprezintă lupta Europei pentru Europa, nu o luptă a europenilor pentru ei și indirect pentru Europa, cum a devenit ea în secolele următoare. Mihai, în acest spirit a luptat, de aceea l-am socotit ultimul cruciat și printre primii participanți la reclădirea Europei.

Acțiunea diplomatică a lui Mihai Viteazul descoperă componente și conferă personalității lui dimensiuni mai mult decît locale și naționale.

În opt ani de domnie, Mihai a prefigurat, ca într-un prospect luminos, istoria a trei veacuri următoare. Ideile și faptele lui au devenit sursa unor modele succesive, pe măsură ce s-au deschis perspectivele și s-au dezvoltat premisele istorice. În documentele vieții lui, zece generații de români și-au citit destinul și spre ele s-au întors, ca spre ochiul de lumină al unui far, cînd și-au pierdut drumul pe involburatele ape ale istoriei.



DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SĂRBĂTORIREA ZILEI INDEPENDENȚEI DE STAT A ROMÂNIEI ȘI A ZILEI VICTORIEI ÎMPOTRIVA FASCISMULUI

În prima decadă a lunii mai, întreg poporul românesc a sărbătorit cu entuziasm și avînt patriotic două evenimente istorice de excepțională importanță națională și internațională: împlinirea a 98 de ani de la proclamarea — la 9 mai 1877 — a independenței de stat a României și împlinirea a 30 de ani — la 9 mai 1945 — de la ziua victoriei finale împotriva fascismului.

Cele două evenimente au fost evocate festiv prin emisiuni speciale și prin programe și manifestări artistice la posturile de radio și televiziune, pe scenele teatrelor de stat, la căminele culturale, în unitățile militare, în școli etc.

Pentru că în perioada cînd aveau loc aceste manifestări cultural-artistice evocatoare, studenții teologi se aflau plecați în vacanța de Paști, — sărbătorirea zilei independenței de stat a României și a zilei victoriei împotriva fascismului a avut loc ceva mai tîrziu, după venirea studenților teologi din vacanță, adică în ziua de joi 15 mai 1975.

În această zi, la sfîrșitul programului de cursuri, profesorii și studenții Institutului teologic universitar din București au trecut în sala de festivități unde s-a desfășurat programul festiv.

Mai întîi a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, care a motivat de ce evocarea celor două importante momente istorice are loc de-abia acum, după care, făcînd cîteva considerații generale asupra celor două evenimente, a dat cuvîntul, în continuare, P. C. Pr. Prof. Ene Braniște. Acesta, într-o frumoasă alocuțiune, a vorbit pe larg despre ziua independenței de stat a României și despre ziua victoriei împotriva fascismului.

Făcînd o incursiune în bimilenara istorie a poporului român, vorbitorul a arătat că setea de libertate, care a constituit totdeauna o coordonată majoră a existenței tuturor popoarelor aflate în situația de aspirire sau dominație din partea altor popoare ce se considerau «mai puternice», — poate fi urmărită în fiecare filă a istoriei noastre naționale. Începînd de la vechii daci și pînă în zilele noastre, poporul român și-a apărut cu dîrzenie libertatea, independența și ființa sa națională, trecînd uneori prin momente de grea încercare, de lacrimi și suferințe de nedescris, dar fiind totdeauna încrezător în destinele sale, în cauza dreaptă a luptei sale. Tapae, Sarmizegetusa, Posada, Rovine, Baia, Podul Înalt, Valea Albă, Călugăreni, Grivița, Plevna, Mărășești, Oituz, Carei, Budapesta, munții Tatra și multe altele sînt nume care se leagă de lupta pentru libertate și independență dusă de ostașii noștri — și cu ei de întregul popor român — de-a lungul zbciumatei sale istorii.

Rod al unor astfel de lupte și acțiuni și al împrejurărilor propice, au fost, în epoca modernă, marile realizări național-politice înfăptuite de poporul nostru : unirea Principatelor Române, în 1859 și, eo ipso, deschiderea unor noi căi și posibilități de dezvoltare și afirmare a României, — între care pe primul plan se situează cucerirea independenței de stat de sub suzeranitatea otomană, prin lupta armată în războiul ruso-româno-turc din 1877—1878, — război drept și binevenit pentru situația țării noastre în acel moment.

După aceste considerații de cadru general, vorbitorul a arătat cu de-amănuntul împrejurările și desfășurarea evenimentelor legate de acest război, evocând eroismul ostașilor noștri în frunte cu destoiniciei lor comandanți, în luptele de la Grivița, Plevna, Smîrdan, Vidin, Opanez, — eroism susținut și întregit de participarea cu mijloace materiale și spirituale a întregului popor român, eroism subliniat elogios, atît de presa străină europeană (belgiană, germană, austriacă, rusă etc) cît și, mai ales, de presa românească a vremii, și cîntat în accente de înalt patriotism de marii poeți și prozatori români contemporani sau posteriori evenimentului, ca : Vasile Alecsandri, (*Peneș Curcanul, Sergeantul; Odă ostașilor români*, Al. Macedonski (*Steagul*), George Coșbuc (*Dorobanțul, Coloana de atac, O scrisoare de la Muselim Selo*), sau prozatorul Nic. Gane (*Andrei Florea Curcanul*) și mulți alții. Sau a fost immortalizat pe pînza șevaletului de marii noștri pictori ca : Nicolae Grigorescu, Const. Lecca, Sava Henția, Popp de Satmăry ș.a.

Cucerirea independenței de stat a însemnat pentru România înscrierea ei pe coordonatele modernizării și afirmării pe plan politic european din ce în ce mai mult, și a făcut posibilă, 40 de ani mai tîrziu, în contextul împrejurărilor și evenimentelor care au avut loc și la care a participat activ, desăvîrșirea unității politice a poporului român, în urma războiului prim mondial din 1916—1918.

Partea a doua a cuvîntării a fost consacrată actului de la 9 mai 1945 : capitularea necondiționată a Germaniei fasciste și sfîrșitul celui mai grozav cataclism armat cunoscut vreodată în istorie : al doilea război mondial, — 9 mai 1945 devenind astfel ziua victoriei împotriva fascismului.

Subliniind importanța insurecției armate de la 23 August 1944, cînd România a întors armele și s-a alăturat la coaliția antihitleristă, vorbitorul a pus în evidență faptul că România a fost a patra forță cobeligerantă a coaliției antihitleriste, prin contribuția sa militară și economică, după U.R.S.S., S.U.A. și Anglia, contribuție materializată în : 540 de mii de oameni efectiv angajați în război ; circa 700 milioane de dolari contravaloarea contribuției la război, sub diferite forme ; peste 100 de mii ostași români, morți și răniți pe cîmpul de luptă ; peste 3000 de localități eliberate ; peste 100 de mii ostași inamici scoși din luptă.

Sfîrșitul celui de al doilea război mondial a făcut posibilă o schimbare de forțe pe plan european și mondial, socialismul fiind sistemul politic-ideologic care se va afirma din ce în ce mai mult și mai sta-

tornic în întreaga lume. În contextul acestei realități, vorbitorul a arătat, în încheiere, că România a cunoscut profunde transformări structurale interne, socialismul triumfând definitiv în viața noastră socială, în conștiința noastră, iar pe plan extern mondial, prestigiul țării noastre cunoscînd o dezvoltare fără precedent, — mai cu seamă în ultimii zece ani, de cînd destinele patriei noastre sînt călăuzite de înțeleapta politică de pace, independență națională și prosperitate, practică de conducerea statului nostru în frunte cu Dl. Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România.

După interesanta și avîntata alocuțiune omagială a Pr. Prof. Ene Braniște, corul studenților teologi dirijat de P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu a executat *Tricolorul*, imn patriotic de Ciprian Porumbescu, după care studentul Remete Gheorghe din anul I a citit poezia *Odă eroilor* de Radu Cârnelci.

A fost executat apoi *Pe al nostru steag*, imn patriotic de Ciprian Porumbescu, în interpretarea corului studenților teologi.

În continuare, studentul Bolea Nicolae din anul I a citit poemul-eva-care *Recviem pentru eroii ultimei dezrobiri* de Vlaicu Bârna. Programul festiv s-a încheiat cu *Astăzi, fraților români* cor de Nic. Lungu, interpretat de studenții teologi.

La sfîrșitul festivității, a luat din nou cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, care a mulțumit P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, pentru evocarea făcută privind cele două mari evenimente de importanță excepțională din istoria și viața poporului nostru: independența de stat a României, la 9 mai 1877 și ziua victoriei împotriva fascismului, la 9 mai 1945.

Participanții au părăsit apoi sala de festivități sub impresia mărețelor evocări.



CONFERINȚELE PROFESORULUI OSCAR CULLMANN LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În cadrul convorbirilor și discuțiilor interteologice și a schimburilor de profesori, pe plan mondial, Institutul teologic universitar din București a avut bucuria și onoarea să primească vizita și să aibă ca oaspete și conferențiar în zilele de 5 și 7 iunie 1975, pe Domnul Profesor Oscar Cullmann din Strasbourg însoțit de sora sa, D-ra Louise Cullmann, și de P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman. Vizita D-lui Prof. Oscar Cullmann este o împlinire a dorinței sale de a cunoaște Biserica Ortodoxă Română și pe teologii ei și, în același timp, un răspuns la invitația întiiistăătorului Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

Profesorul francez Oscar Cullmann s-a născut la 25 februarie 1902 în orașul Strasbourg într-o familie de credincioși ai Bisericii Luterane din Franța. Studiile teologice le-a făcut la Strasbourg și Paris, împreună cu cele de filologie clasică. În 1930 ajunge profesor de Noul Testament și de Istoria Bisericii Creștine Vechi și Patristică la Universitatea din orașul său natal. După o perioadă de 8 ani (1930—1938) aici, în anul 1938 este chemat ca profesor de teologie în orașul Basel din Elveția, care va deveni patria sa adoptivă. Teologul și profesorul Oscar Cullmann nu va rupe însă legăturile cu Franța și cu teologia acesteia.

Activitatea de cercetare și studiu în domeniul teologiei și îndeosebi al teologiei biblice și patristice, recunoscută și bine apreciată, îi va da posibilitatea să îndeplinească mai multe funcții la Paris, ca cea de director de studii al secției pentru creștinismul primar de la Școala de Înalte Studii (începând cu anul 1949), ca profesor al Facultății teologice protestante (din anul 1953) și ca profesor universitar cu angajare specială la Sorbona (tot din anul 1953). Întinsa și valoroasa sa activitate teologică și publicistică l-a impus atenției și prețuirii universităților și teologilor din întreaga lume protestantă. D-Sa va fi invitat să țină conferințe de specialitate nu numai în unele țări din Europa ca Germania, Anglia, Italia, ci și în diferite mari centre universitare din Statele Unite ale Americii (cum este Mc Cormick College din Chicago). Este «Doctor honoris causa» al Universităților din Edimbourg și Lausanne, iar din 1973 este membru al Academiei de Științe Morale și Politice a Institutului Franței.

Format în spiritul teologiei protestante liberale, ai cărei exponenți au fost Reimarus, Strauss, Baur și Adolf von Harnack, Profesorul Oscar Cullmann se detașează treptat de spiritul acestei școli teologice, consacrându-și cercetările și studiile teologiei biblice neotestamentare, ajutându-se de Patristică, alături de cunoscutul teolog protestant Rudolf Bultmann, contemporanul său. Oscar Cullmann ia atitudine împotriva «teologiei demitologizării» profesată de teologul Bultmann, opunându-i «teologia istoriei mîntuirii», care renunță la o filozofie a interpretării revelației divine înlocuindu-o cu istoria acesteia. Domnia Sa este autorul unei noi metode de interpretare biblică, denumită «metoda istorico-soteriologică», care cere exegetului să se apropie, să cerceteze și să interpreteze cărțile Sfintei Scripturi în lumina istoriei și a soteriologiei, eliberat fiind de orice prejudecată.

O listă completă a lucrărilor, studiilor, articolelor și conferințelor elaborate și publicate de Prof. Oscar Cullmann pînă acum nu poate fi dată aici. Dintre publicațiile cele mai importante ale sale amintim cîteva.

Problema literară și istorică a romanului pseudo-clementin (Paris 1930) este prima sa mare lucrare reprezentativă în care sînt analizate și prezentate pe larg raporturile dintre gnosticism și iudeo-creștinism. Majoritatea lucrărilor sale teologice au fost publicate în colecția «Biblioteca Teologică» care apare la Neuchatel, în Elveția, sub direcția Profesorului Jean Jacques von Allmen. În această a apărut cunoscuta lucrare *Hristos și timpul* (Christ et le temps) în 1946 (în limba germană) și în 1966 (în limba franceză). În fața teologiei protestante a dezeshatologizării, reprezentată de teologul A. Schweitzer și a teologiei demitologizării, reprezentată de P. Bultmann, Prof. Oscar Cullmann a susținut teza că revelația creștină aparține istoriei, Bisericii, fiindcă ne înfățișează istoria mîntuirii în centrul căreia se află Iisus Hristos. Tema a fost aprofundată de Oscar Cullmann într-o altă lucrare: *Mîntuirea în istorie* («Le salut dans l'histoire») cu subtitlul *Existența creștină după Noul Testament*, publicată mai întii în limba germană (Tübingen 1965) și apoi în franceză (Neuchatel 1966). Autorul a arătat aici că credința despre care depune mărturie Noul Testament este centrată pe istoria mîntuirii, în centrul căreia este Iisus Hristos. Preocupat de originea istorică a creștinismului și de doctrina Noului Testament, Prof. Oscar Cullmann publică în 1969, la Neuchatel, lucrarea: «*De la izvoarele Evangheliei la formarea teologiei creștine*», în care urmărește o evoluție a izvoarelor Evangheliei și conturarea unei teologii creștine. Alte lucrări: *Studii de teologie biblică* (Etudes de Théologie biblique, Neuchatel 1968); *Introducere în Noul Testament* (Einführung in das Neue Testament), publicată mai întii în limba franceză (1966) și apoi în germană (München, 1968); (în colaborare) *Primatul lui Petru*, în italiană (Bologna, 1965); *Nemurirea sufletului sau învierea morților?* în limba franceză (Paris, 1959).

Profesorul Oscar Cullmann are o bogată activitate și pe tărîm ecumenic, inițind și susținînd dialoguri ecumenice între teologi și diferite confesiuni creștine și cîștigînd multe simpatii în rîndul romano-catolicilor. Participă în calitate de observator și invitat la lucrările Conciliului Vatican II (1962—1965) iar ca teolog protestant a făcut parte din Comitetul de întemeiere și organizare a «Institutului de Înalte Studii Ecumenice» de la Tantur-Ierusalim, al cărui susținător este și astăzi. Ca teolog ecumenist, Oscar Cullmann dă la iveală lucrările: *Conciliul văzut de observatori luterani* («Le Concile vu par les observateurs luthériens) în două volume și *Adevărul și ialsul ecumenic* (1972).

Acesta este, pe scurt, teologul și profesorul Oscar Cullmann cu care Institutul teologic din București a făcut cunoștință în după-amiaza zilei de joi, 5 iunie 1975. Primit în sala de festivități de către întregul corp profesoral, de studenții și doctozanzii Institutului, Dl. Prof. Oscar Cullmann a fost salutat de P. C. Pr. Rector Mircea Chialda, care, în cuvîntul adresat, a marcat principalele momente din viața și activitatea lui teologică și ecumenistă, precum și principalele lucrări, din care am reținut cîteva date consemnate de noi mai sus. După ce a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru invitație și ospitalitate și P. C. Rector pentru frumoasele cuvinte adresate și și-a exprimat bucuria că a putut revedea pe P. C. Pr. Prof. Ioan Coman și pe alți teologi ortodocși români cu care a făcut cunoștință mai demult sau mai recent, și interesul pentru teologia românească ortodoxă, Dl. Prof. Oscar Cullmann și-a susținut prima sa conferință intitulată: «Scopul și valoarea istorică a Evangheliei după Ioan».

Expunerea academică făcută s-a impus printr-o mare bogăție de idei, prezentate într-un sistem bine încheșat cu soluții clare și bine întemeiate pe datele Evangheliei după Ioan și cu referiri la sinoptici, conferențiarul reliefind magistral particularitățile și valoarea aparte a Evangheliei după Ioan. «Perspectiva ioaneică este diferită de perspectiva sinoptică, fără a-i fi însă opusă», — idee urmărită și concretizată pas cu pas de profesorul Oscar Cullmann, pe tot parcursul expunerii sale. Pentru conferențiar, «autorul Evangheliei este convins că are altceva de spus despre viața lui Iisus, diferit de ceea ce au spus alții. El are această certitudine, pentru că pe deoparte dispune de tradiții particulare, iar pe de altă parte el are conștiința că Duhul Adevărului, pe care el îl numește Mîngietorul, i-a permis să întrevadă aspecte noi a ceea ce Iisus a anunțat și împlinit, dimensiunile universale, cosmice chiar, ale evenimentelor ce s-au petrecut într-un moment determinat al istoriei, într-un anumit colț al pămîntului». Istorisind viața lui Iisus, evanghelistul a avut în vedere, în același timp, viața Bisericii. De aici și teza: «în fiecare eveniment particular al vieții lui Iisus *întrupat*, evanghelistul vrea să arate că Hristos cel prezent în Biserica Sa lucrează..., din fiecare moment reiese o linie directoare către Iisus cel înviat, prezent, care se manifestă în toate activitățile Bisericii Sale: în cult, în misiunea Bisericii, în lupta Bisericii și împotriva ereticilor».

În aceeași perspectivă, el prezintă, de fiecare dată, evenimentul particular care s-a petrecut o *singură dată* și efectul său care se prelungește într-un mod continuu după învierea lui Hristos. «Ecuția ioaneică: Iisus întrupat = Hristos al Bisericii cere evanghelistului un efort conștient de a istorisi în mod fidel ceea ce s-a petrecut în timpul scurt al activității lui Iisus, bază a întregii dezvoltări anterioare și ulterioare». Cit privește valoarea istorică a Evangheliei după Ioan, Prof. Oscar Cullmann conchide: «importanța atribuită fiecărui moment al vieții lui Iisus, chiar intenția de a arăta că întreaga istorie a mîntuirii se găsește concentrată în activitatea lui Iisus întrupat a fost pentru autor un *motiv* de a se strădui să relateze cît se poate fidel evenimentele care s-au petrecut în timpul acestei activități...».

În cadrul discuțiilor care au urmat conferinței, Pr. Prof. D. Stăniloae după ce a subliniat conținutul așa de pozitiv al expunerii și apropierea, în multe privințe, a teologului protestant Oscar Cullmann de Tradiția noastră, concepția sa despre timp și despre mîntuirea realizată în timp, a remarcat, la conferențiar, două idei apropiate de teologia noastră ortodoxă: a. identitatea dintre Hristos al Bisericii și Iisus al istoriei, reliefată de el și mai puțin întilnită la teologii protestanți contemporani, și b. Iisus Hristos din Evanghelia după Ioan are o importanță cosmică, El este Logosul întrupat care a creat lumea și care voințește să o aducă la El întreagă. Prof. Oscar Cullmann ne-a oferit o viziune cosmică, nu numai universal umană, a lui Iisus Hristos. Poate că ar fi trebuit, continuă Pr. Prof. D. Stăniloae, să se fi subliniat că Sf. Apostol Ioan este autorul Evangheliei după Ioan și să se fi stăruit asupra învierii lui Hristos care este un eveniment petrecut în istorie, dar care depășește istoria. Preciziunea cu care sînt consemnate datele evenimentelor în această Evanghelie îl arată pe Sfîntul Apostol Ioan ca pe cel ce a fost în imediata apropiere de Hristos. Ceilalți vorbitori au subliniat conținutul pozitiv al Conferinței (Pr. Prof. I. Rămureanu) cu soluții acceptabile din punct de vedere ortodox (Pr. Prof. D. Popescu).

Simbătă, 7 iunie 1975, orele 11—13, Prof. Oscar Cullmann a susținut, la Institutul Teologic din București, în fața întregului corp profesoral, a conducătorului Serviciu-

lui Relațiilor Externe Bisericești, Pr. Consilier patriarhal Dumitru Soare, și a studenților și doctoranzilor Institutului, cea de a doua conferință a sa, intitulată: «Locul Evangheliei după Ioan în lumea ambiantă și în comunitatea creștină primitivă». În aceasta, Profesor Oscar Cullmann s-a ocupat cu așa zisa «enigmă ioaneică», răspunzând la două mari întrebări: Din ce mediu iudaic provine autorul Evangheliei? și Care este locul Evangheliei după Ioan în comunitatea creștină primară? Dezbătând pe larg și cu o mare putere de analiză preținsele influențe exercitate asupra Evangheliei după Ioan, teologul luteran Oscar Cullmann, fără să nege anumite elemente elenistice, prezente în această Evanghelie, conchide că Evanghelia după Ioan a fost scrisă în Palestina, către sfârșitul secolului I, autorul ei și grupul de ucenici ai lui Iisus din care el face parte, aparținând iudaismului nonconformist, din Palestina, deschis influențelor lumii orientale și grecești. Influența Samariei asupra Evangheliei ioaneice ar întări această constatare. Oscar Cullmann distinge în Palestina, în epoca Noul Testament trei categorii de creștini: 1. creștini palestinieni proveniți din iudaismul oficial; 2. creștini proveniți din iudaismul eterodox sau nonconformist, și 3. creștini proveniți dintre păgini. *Creștinismul ioaneic* cuprinde pe creștinii ieșiți din iudaismul eterodox și «il cunoaștem atât din Evanghelia după Ioan cât și din epistolele ioaneice». Aceluiași tip de creștinism aparține și Epistola către Evrei, opinează conferențiarul. «Cele trei tipuri de creștinism nu sînt opuse unul altuia, ci se completează. Toate se centrează în însuși Iisus. Greșim dacă afirmăm că numai evangheliile sinoptice ne fac cunoscut pe Iisus cel istoric».

Prof. Oscar Cullmann a mulțumit conducerii Institutului și întregii asistențe pentru atenția cu care toți cei prezenți în sală, în număr așa de mare, au urmărit și de data aceasta conferința sa care a avut în față probleme mult mai complexe. Domnia Sa și-a exprimat convingerea că conținutul religios și teologic al Evangheliei după Ioan va întări legăturile dinte dînsul și noi, ortodocșii, mai ales pentru că această Evanghelie atestă prezența continuă a lui Hristos despre care vorbește. Speră că va definitivă un întins comentariu asupra Evangheliei după Ioan. Mulțumește Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian pentru căldura cu care l-a primit și pentru cinstirea făcută, conferindu-i «Crucea patriarhală».

P. C. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman a subliniat aportul substanțial adus de Domnul Profesor Oscar Cullmann în problema ioaneică, atașamentul său față de tradiția Bisericii, calificînd cele două conferințe ținute drept testamentul științific al Domniei Sale. În final îi urează multă sănătate.

Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, luînd cuvîntul a mulțumit Prof. Oscar Cullmann pentru expunerile documente și din iubire de adevăr făcute la Institutul nostru, pentru care îl consideră ca pe unul de al nostru. Corul studenților Institutului și-au exprimat recunoștința, interpretînd pentru oaspeți cîteva melodii religioase. Agapa frățească a încheiat vizita Prof. Oscar Cullmann la Institutul teologic din București.

După masă, în aceeași zi, Prof. Oscar Cullmann s-a îndreptat spre Sibiu, unde în zilele de 9 și 10 iunie a susținut aceleași conferințe în fața profesorilor și studenților Institutului teologic ortodox de aici.

Sperăm că vizita la noi a Prof. Oscar Cullmann să fie deopotrivă de fructuoasă, pentru noi și pentru teologia și Biserica cărora D. Sa aparține.

VIZITA DR. PHILIP POTTER, SECRETAR GENERAL AL CONSILIULUI ECUMENIC AL BISERICILOR LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI

Vineri, 20 iunie 1975, orele 17, Institutul teologic universitar din București a primit vizita D-lui Pastor Dr. Philip Potter, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, împreună cu soția sa, D-na Doreen Potter, care au fost însoțiți de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, și de Pr. Prof. Ion Bria, secretar pentru relații cu ortodocșii în Comisia Misiune și Evanghelizeare din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Primirea a avut loc în sala de festivități a Institutului teologic, fiind prezenți membrii corpului didactic și studenți.

În numele Institutului teologic, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, după ce a adresat oaspeților un salut de bun-venit, a prezentat modul de organizare și funcționare a învățămîntului nostru teologic universitar, cu sublinierea preocupărilor și trăsăturilor specifice ale muncii didactice, educative și de cercetare teologică a profesorilor Institutului teologic.

P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, a prezentat, în continuare, celor prezenți, personalitatea și activitatea ecumenică a D-lui Pastor Dr. Philip Potter, în calitatea lui de secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. La invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, Pastorul Dr. Philip Potter face o vizită Bisericii noastre, fiind al teilea secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, după Dr. Visser't Hooft și Dd. E. K. Blake, care ne vizitează.

Originar din Jamaica, Dr. Philip Potter a fost pastor metodist în Haiti și a activat în Federația Mondială a Studenților Creștini, precum și în diferite organisme ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, îndeplinind și funcția de secretar general adjunct, pînă la alegerea sa în actuala funcție de secretar general. Activitatea sa ca secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor se desfășoară într-un anumit context: «Între Biserici, există încă multe diferențe astăzi, remarcă P. S. Episcop Antonie, căci de-a lungul veacurilor acestea s-au diferențiat prin structuri și tradiții care le-au îndepărtat mereu pe unele de altele. Cu toate aceste diferențieri, Bisericile creștine sînt datoare să se ocupe astăzi nu numai de misiunea lor liturgică, ci trebuie să se preocupe și de oameni și de problemele vieții lor sociale. În acest context, ca secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, D-l Dr. Philip Potter este în situația de a ține un echilibru între diferitele tendințe ale Bisericilor și între înclinarea unora spre dimensiunea orizontală, iar a altora spre dimensiunea verticală. D. Sa reușește să realizeze acest echilibru. Biserica Ortodoxă Română apreciază acest lucru și îi acordă încredere, deoarece noi sîntem pentru acest echilibru. Știm că Dl. Dr. Philip Potter are la inimă problema libertății, a luptei antirasiste, susținerea luptei popoarelor pentru sprijinirea și ajutorarea regiunilor slab dezvoltate. Noi nu putem fi decât de acord cu aceste strădăni, deoarece aceste preocupări se situează pe linia apostolatului social, promovat de peste 25 de ani de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. În această preocupare permanentă constă teologia slujirii».

Vizita în România îi va da posibilitatea să cunoască direct Biserica Ortodoxă Română și realitățile vieții sale.

Dr. Philip Potter, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, răspunzînd antevorbitorilor și adresîndu-se întregii asistențe, a spus:

«Este o deosebită plăcere pentru mine să mă aflu în acest Institut teologic și să mă bucur, împreună cu soția, de corul Dvs. minunat. În viața mea am vizitat multe institute teologice, dar n-am întâlnit pînă acum nici unul în care toți studenții să fie membri ai corului ... Ar fi bine să fie așa și în alte părți ale lumii».

În continuarea cuvîntului său, Dr. Philip Potter, făcînd o mărturisire personală, a arătat cum a făcut D. Sa cunoștință cu spiritualitatea ortodoxă și ce a învățat din aceasta. După prima întâlnire cu spiritualitatea ortodoxă, prin lectura *Imnelor* de inspirație patristică, scrise de Ch. Wesley, patrolog din Oxford, «am studiat, a precizat vorbitorul, pe Părinții alexandrini și îndeosebi pe Origen. Am fost la început intrigat văzînd că Origen se referă la teologie ca la un exercițiu (de gimnastică). Este exercițiul unui atlet, cum spune Pavel în I Cor. IX. Dar termenul de «gymnastikos» mai are și sensul de veselie. Este, oare, teologia ceva vesel sau, dimpotrivă, ceva foarte serios? De la Origen am învățat că teologia este un lucru foarte serios. Nu este însă treaba noastră să-L justificăm pe Dumnezeu, căci El se justifică singur. Noi trebuie să fim credincioși. Aceasta este prima influență asupra mea. Cea de a doua influență asupra mea a avut-o Sfîntul Ioan Gură de Aur, care a fost un mare exeget biblic și predicator. Exegeza și predica lui au fost legate de realitățile vieții poporului, atacînd toate nedreptățile din Bizanț. De aceea a și fost exilat și persecutat. Cred că aceasta a fost o vocație foarte bună. Cea de a treia influență a fost cea a Părinților capadocieni: cei doi Grigorie și Vasile cel Mare. Aceasta pentru trei motive sau lucruri:

a) Am învățat că teologia izvorăște grija pentru misiune și este pentru misiune. Capadocienii atacă cultura păgînă cu cuvîntul lui Dumnezeu. În contextul Sfintei Liturghii, ei au luat în serios cuvîntul «teologie»: «logos» = problemele omului, iar «Theos» = Dumnezeu care vorbește omului. Astfel teologia este o întâlnire între Dumnezeu-om și creatură.

b) Al doilea lucru pe care l-am învățat de la ei a fost «theosis»-ul. Scopul teologiei și al slujirii Bisericii este ca noi să ne îndumnezeim, să devenim plini de plinătudinea lui Dumnezeu. Este o concepție extrem de importantă pentru Mișcarea ecumenică. Eu mă trag din tradiția protestantă care își are originea în tradiția apuseană care face separație între teologia naturală și teologia mîntuirii, și care separă credința de acțiune. La Sfînții Părinți, însă, există această unitate care izvorăște din revelația lui Dumnezeu. Și în acest sens văd eu icoanele ca o expresie a chipului lui Dumnezeu în om.

c) Al treilea lucru este importanța dată parusiei. În Apus, parusia este considerată ca un viitor foarte îndepărtat, ca eshatologie. La Părinții capadocieni, parusia este ceva prezent, permanent, prin învierea lui Hristos care este esența Ortodoxiei. Parusia este prezența lucrării Sfîntului Duh și prezența lui Dumnezeu în actualitate. Și este foarte important să auzim pe Sfîntul Grigorie de Nisa spunînd că nu este cuvînt al lui Dumnezeu care să nu fie acțiune și nu poate fi vorba de credință fără fapte și nici de fapte fără credință. Astfel, prezența înseamnă angajarea noastră personală. În liturghie, este prezența Duhului Sfînt în lume.

Acestea sînt cîteva lucruri învățate de la Ortodoxie, esențiale pentru Mișcarea ecumenică și pentru mine».

După cuvîntul de mulțumire adus distinsului oaspete de către P. S. Episcop Antonie pentru interesanta prelegere despre Ortodoxie și despre contactele sale per-

sonale cu spiritualitatea ortodoxă, în sala profesorală, *Dr. Philip Potter* s-a întreținut cu membrii corpului didactic al Institutului teologic.

După ce *P. C. Pr. Rector Mircea Chialda* a exprimat bucuria pe care o încearcă profesorii acestui Institut primind vizita secretarului general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, *P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* s-a oprit asupra a două idei desprinse din prelegerea ținută: a) Ideea de îndumnezeire («theosis») care trebuie să fie, cum spune *Dr. Philip Potter*, una din preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Aceasta, pentru că noi trebuie să dăm creștinilor de astăzi optimismul de care are nevoie. b) A doua idee este că cuvântul lui Dumnezeu este și acțiune; cercetarea ecumenistă pune accentul pe aceasta.

Dr. Philip Potter, în răspunsul său, a arătat că Consiliul Ecumenic al Bisericilor l-a făcut să înțeleagă tradițiile diferitelor Biserici care îmbogățesc Mișcarea ecumenică. Cît privește Biserica Ortodoxă Română, *D. Sa* a constatat că aceasta «a fost strîns legată de viața poporului». Și de aici «poziția specială a ei în Europa răsăriteană și, de fapt, pentru toate țările unde există Biserica Ortodoxă». «Sînt impresionat de felul în care Biserica Dvs. a dat răspuns unor probleme de după cel de-al doilea război mondial. Dvs. ați fost îndrăzneți în acțiunile privind dezvoltarea țării și ați putut să faceți aceasta datorită legăturii teologice Dvs. cu viața».

P. S. Episcop Antonie, luînd cuvîntul, a dezvoltat această idee a legăturii Bisericii Ortodoxe Române și a teologiei românești cu poporul și cu viața, arătînd că răspunsul cu care acestea erau datoare la ceea ce se întîmpla în societatea nouă românească de după cel de-al doilea război mondial nu putea fi altul decît cel pe care l-a găsit concretizat în viața și acțiunea acestei Biserici. Biserica Ortodoxă Română și teologia ei, rămînînd pe bazele lor doctrinare revelaționale sprijină toate acțiunile pentru care luptă statul privind libertatea și independența acesteia, realizarea dreptății, și a echității sociale, bunăstarea și progresul material și spiritual al poporului. Bazele acestei colaborări sociale, Biserica noastră și le-a găsit în învățătura ei de credință. Că Biserica Ortodoxă Română a știut să dea un răspuns adecvat și pozitiv noilor realități ale credincioșilor ei și poporului român, «se datorește în cea mai mare măsură Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, fiindcă el a fost factorul principal cînd s-au luat marile decizii pentru Biserică».

Întrebării: care sînt relațiile dintre Institutele teologice ortodoxe din București și Sibiu și Institutul protestant unic din Cluj-Napoca, pusă de *Dr. Philip Potter*, i-a răspuns *Pr. Conf. D. Popescu*, care a vorbit despre conferințele teologice interconfesionale anuale: locul tinerii lor, tematica îmbrățișată și consensul sau puncte de vedere comune exprimate în anumite probleme, chiar și în problema foarte controversată a comuniunii și intercomuniunii. «Noi realizări pe planul ecumenismului local vor contribui la cauza ecumenismului general». În legătură cu aceleași conferințe, *Pr. Prof. D. Stăniloae* a făcut remarcă: «Dacă teologiilor ortodoxe folosesc mult pe teologiilor apuseni, catolici și protestanți, la aceste conferințe s-a constatat că și teologii protestanți din România folosesc pe teologii ortodocși de aici. Această interferență duce la apropierea punctelor de vedere. Cred că referatele conferințelor teologice interconfesionale din România, dacă ar fi traduse și într-o limbă apuseană, ar contribui la discuțiile ce se fac pe plan mai larg, în diferitele părți ale lumii».

Firește, bursele acordate tinerilor teologi de diferite confesiuni de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor la Institutul ecumenic de la Bossey, Elveția, își au contribuția la apropierea și cunoașterea reciprocă, a afirmat *Pr. Lector Gabriel Popescu*.

Plecînd de la conferința «Biserica și societatea» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ținută la București în iunie 1974, care a dezbătut tema: «Viitorul omenirii în condițiile tehnicii și tehnologiei actuale», *Dr. Philip Potter* a subliniat necesitatea unei noi înțelegeri și interpretări a teologiei creației. Cit privește curentele și tendințele noi care și-au făcut apariția în teologia contemporană, ele denotă, arată în continuare *Dr. Philip Potter*, schimbările care au avut loc în acești 20—30 de ani și în același timp sînt dovada lipsei «marilor teologi sistematici care să adune atîtea idei la un loc». «Pe Mișcarea Ecumenică o interesează cum ar putea să se adune la un loc Bisericile Ortodoxe ca să discute problemele» și ea așteaptă «o sinteză a gândirii ortodoxe asupra conceptului de misiune».

În final, *Dr. Philip Potter* a mulțumit pentru primirea călduroasă făcută și pentru discuțiile interesante avute cu profesorii Institutului.

În încheierea vizitei, P. C. Pr. Rector Mircea Chialda a mulțumit D-lui *Dr. Philip Potter*, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor pentru frumoasa și bogata expunere făcută în fața profesorilor și studenților Institutului teologic și a subliniat că influența spiritualității ortodoxe, despre care a vorbit în cuvîntul său, împreună cu tradiția apuseană, catolică și protestantă, i-au dat posibilitatea D. Sale să se formeze și să desfășoare o rodnică activitate ecumenistă. Călătoria prin țara noastră îi va da posibilitatea să cunoască, odată cu realizările vieții religioase de la noi, și realizările poporului nostru pe drumul vieții celei noi.

P. C. Sa a mulțumit, de asemenea, P. S. Episcop *Antonie*, pentru prezentarea cuprinzătoare a personalității D-lui secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, căruia i-a prezentat, succint, coordonatele vieții noastre bisericești și aspectele esențiale ale acesteia.

Vizita pe care Dl. Pastor *Dr. Philip Potter* a făcut-o Institutului teologic din București și teologilor ortodocși români, va fi deopotrivă de edificatoare și fructuoasă pentru noi și pentru Consiliul Ecumenic al Bisericilor, al cărui Secretar general este.

Pr. Lector DUMITRU RADU



INIȚIATORI, SPRIJINITORI ȘI BINEFĂCĂTORI AI ÎNVĂȚĂMÎNTULUI UNIVERSITAR TEOLOGIC BUCUREȘTEAN (1881 — 1948)

Memoria veterum renovanda...

Ideea înființării unei Facultăți de teologie în vechile Principate române pornește de la Iași, inspirată de Așezămîntul cultural al lui Grigore Ghica, domnitorul Moldovei între anii 1849—1856. Cel care o transpune în realitate este Alexandru Ioan Cuza prin ministrul și amicul său M. Kogălniceanu în anul 1860, cînd se pun bazele Universității din Iași. Una din cele trei componente ale acestei instituții era Facultatea de teologie, care din mai multe motive se va desființa numai după doi ani de existență. Martor al acestor eforturi onorabile era și arhiereul Calinic Miculescu, nepot de frate al mitropolitului Sofronie Miculescu (1851—1860).

Calinic Miculescu, ajuns mai întîi mitropolit al Moldovei (1865—1875) și apoi mitropolit primat al României (1875—1886) a fost un partizan hotărît al ideii înființării unei Facultăți de teologie în cadrul Universităților române, ieșene și bucureștene. Cu entuziasmul și prestigiul său, Calinic va reuși să transpună dorința în realitate.

Norocul primatului român a fost că ierarhii Bisericii au fost alături de dînsul. Dintre aceștia, în primele rînduri s-au aflat Melchisedec, episcopul Romanului, magistrul al Academiei chievene a lui Petru Movilă, Iosif Naniescu, mitropolitul Moldovei, om de cultură, Silvestru Bălănescu, episcop de Huși, Ghenadie Enăceanu, ajuns episcop de Rîmnic și Gherasim Timuș, ajuns episcop de Argeș. Lîngă aceștia sta și Ghenadie Petrescu de Argeș (1875—1893) apoi primat al României (1896); aceștia din urmă mai ales, cu gesturi de Mecenas, față de instituția dorită.

Toți acești ierarhi au stat și ajutat pe hotărîitul primat Calinic în stăruința sa de a avea o Facultate de teologie în București. Între stegarii acestei idei se arată a fi Melchisedec, episcopul Romanului și Iosif Naniescu, mitropolitul Moldovei, ei neuitînd că au fost în viața lor profesori, iar alții, ca Ghenadie al Argeșului, înțelegeau să asigure fonduri bănești viitoarei instituții.

Acesta, aducîndu-și aminte de fapta părintelui său sufletesc Nifon mitropolitul, care pusese bazele seminarului ce-i purta numele, în ședința sinodului din 6 noiembrie 1880, spune că oferă jumătate din salariul său pe un an, în favoarea înființării unei Facultăți de teologie în capitală și îndeamnă și pe ceilalți eparhioți să facă același sacrificiu.

Urmează o lungă discuție în care se arată că propunerea episcopului de Argeș nu este practică. Și totuși generosul viitor mitropolit primat, același Ghenadie Petrescu, anunță Sinodului în ultima sa ședință din toamna anului 1881, prin arhiereul Calistrat Birlădeanu, că oferă Facultății viitoare un fond de 30.000 lei pentru ca din venitul lor să se facă stipendii pentru studenții ei. Sfîntul Sinod în unanimitate exprimă mulțumiri episcopului Ghenadie, atunci numai titular al Argeșului. Această mărînire arhierescă venea după ce prin neobositele stăruințe ale mitropolitului primat Calinic, ministrul de Culte declarase în ședința Sfîntului Sinod din 10 noiembrie 1881 că «în noul proiect de lege a instrucției ce elaborează d-sa a prevăzut și o facultate de teologie; că guvernul din mai multe puncte de vedere este dator a

împlini această dorință a Sfintului Sinod». Lucrurile păreau că-și capătă desfășurarea lor normală.

În adevăr, la 12 noiembrie 1881 Facultatea de teologie se deschidea în chip solemn, în clădirea Universității. Ministrul, care atunci era istoricul V. A. Urechia, arată că pînă la realizarea prin lege a acestei instituții, mitropolitul a găsit bărbați devotați Bisericii, ca să înceapă lucrul cu un ceas mai înainte. Și aci pomenim cu evlavie și recunoștință pe primii dascăli «fără de arginți» care și-au oferit serviciile în chip benevol și gratuit. Ei erau bărbați destul de bine pregătiți și mai ales devotați Bisericii Ortodoxe Române. Aceștia erau dr. Barbu Constantinescu, dr. Nicolae Nitzulescu, dr. Zottu, arhiereul Calistrat Orleanu, arhiereul Silvestru Bălănescu, arhiereul Inochentie (Moisiu) și arhimandritul Ghenadie Enăceanu.

Devotați Bisericii, ei au dat tot sprijinul inițiatorului hotărît care a fost mitropolitul Calinic Miclescu.

Decanul Facultății de teologie, profesorul Barbu Constantinescu comunică Ministerului de resort, la 16 ianuarie 1882, următoarele: «Prelegerile s-au făcut regulat și zelul și emulația studenților și auditorilor se văd din regulata urmare a lor la aceste cursuri (în total erau 45 de studenți). Precum vedeți, domnule Ministru, continuă decanul, elementele pentru începutul unei Facultăți de teologie există cu îmbelșugare ... Rămîne la Onor. Guvern și la Corpurile legiuitoare ca să puie prin lege, o bază durabilă acestui început de cultură înaltă a preotului¹. Conducerea politică de atunci a țării însă n-a dat atenția cuvenită acestei inițiative și Facultatea va înceta activitatea înainte de 25 ianuarie 1883. Cel mai îndurerat, ca urmare a acestui eșec, era desigur mitropolitul primat Calinic. Și totuși, el nu renunță la ideea pe care o susținea cu hotărîre nestrămutată. Stăruințele sale se vor realiza pînă la urmă. În ședința Sfintului Sinod din 8 iunie 1884, se citește și se analizează adresa Ministerului Cultelor, prin care se aduce la cunoștință că s-a prevăzut de către Camera Deputaților în bugetul exercițiului curent suma de 15.000 lei pentru înființarea unei Facultăți de teologie pe lîngă Universitatea din București².

Discuțiile în Sinod asupra viitoarei Facultăți de teologie, acum introdusă în bugetul statului sînt lungi, contradictorii și aprinse, unii din membrii Sfintului Sinod cerînd timp mai îndelungat, pentru a se lua măsurile cele mai potrivite. Episcopul Romanului, Melchisedec, recheamă în memoria Sinodului cele două încercări de întemeiere, zadarnice, de la Iași și București, Calinic, mitropolitul primat, se declară cu energie contra oricărei aminări. Însuși ministrul Cultelor Gheorghe Chițu, intervine în același sens, spunînd: «Vă rog să nu amînați înființarea Facultății, căci eu unul știu greutatea cea mare ce am întîmpinat ca să se treacă această sumă în buget».

Duminică, 4 noiembrie 1884, se redeschide în chip solemn Facultatea de teologie din București. De data aceasta instituția căpătase o autorizație legală de stat; ea nu mai era «Facultate liberă», ca în anul 1881. Solemnitatea se termina prin următoarele cuvinte ale ctitorului, mitropolitul primat Calinic Miclescu: «N'am destule cuvinte, pentru a-mi arăta marea mulțumire de care sufletul meu este pătruns cu redeschiderea solemnă a Facultății de teologie. Am fost adînc mișcat de marea trebuință a unui asemenea învățămînt, atît de folositor pentru credincioșii noștri. De la venirea mea la această Sfîntă Mitropolie, cu neostenire și cu cel mai mare zel am lucrat spre îm-

1. Arhiva Facultății de teologie, *Dosar nr. 1*, p. 3.

2. *Sumarele ședințelor Sf. Sinod*, anexă la «Biserica Ortodoxă Română», an. VIII (1884), p. 760—770.

plinirea acestei mari dorinți a sufletului meu, cu umilință chem binecuvântarea Celui Atotputernic asupra tuturor celor ce mi-au ajutat spre săvârșirea acestei mari opere. Dumnezeu să binecuvânteze pe profesorii și pe viitorii elevi ai Facultății de teologie. Trăiască și prospereze România și Biserica Română»³.

Facultatea de teologie din București își începe deci activitatea în primele zile ale lui noiembrie 1884, corpul profesoral avînd de data aceasta numai trei membri. Ea se va conduce, potrivit recomandării Ministerului, după modelul Facultății de litere de la aceeași Universitate. În decursul anilor următori, numărul profesorilor va crește și situația Facultății de teologie se va consolida, după cum reiese dintr-un amănunțit și documentat memoriu din 1887 al noului profesor Anastasie Mironescu, viitor mitropolit primat⁴. Prin acest memoriu se propuneau multe lucruri bune, dar cel mai de temei era cererea ca Ministerul Cultelor să dea o «lege specială pentru constituirea Facultății și a catedrelor necesare». Nu se uită nici înființarea unei biblioteci, amintindu-se că «Ministerul a încuviințat să treacă Facultății biblioteca Mînăstirii Căldărușani».

Mitropolitul Moldovei, Iosif Naniescu, iubitor de cărți și susținător al Facultății de teologie bucureștene, dăruiește, spre îmbogățirea bibliotecii acesteia, la 1 decembrie 1888, colecția canoanelor de Ralli și Potli, 5 volume în cîte 2 exemplare. În cursul anului viitor 1889, Facultatea de teologie cere cărți de la Academia Română. Președintele acesteia, care era Mihail Kogălniceanu, și secretarul general, D. Sturdza, răspundeau afirmativ. Pe de altă parte, Constantin Erbiceanu, ajuns în 1886 profesor al Facultății de teologie și director al Tipografiei Cărților bisericești, nu uita tinăra instituție, și dispunea a i se trimite din tipăriăturile acestei instituții, bibliotecii respective. Schimonahul David, «reprezentantul comunității române din Sfîntul Munte», oferea, la 3 ianuarie 1889, nouăsprezece volume pentru aceeași bibliotecă. În statistica ce pe anii 1889—1890 se menționează că Biblioteca Facultății are «cărți diverse 459, manuscrise 145». La 14 ianuarie 1881, Decanatul aduce mulțumiri librăriei Sococ pentru cărțile trimise, iar la 10 august 1892, fostul profesor și decan al Facultății de teologie din București, Ghenădie Enăceanu, ajuns episcop la Rîmnic, face tinerei Facultăți primul dar din multele ce vor urma mai apoi. «Prea Sfînțite, scria el în acest sens, adunînd din eparhia noastră mai multe cărți bisericești vechi, care interesează istoria literaturii noastre românești ... cu onoare vă înaintez un număr din aceste cărți ... spre a se depune în Biblioteca acei Facultăți»⁵. Era un număr de 35 de cărți, tipăriături făcute între anii 1682—1813.

La 11 februarie 1893 arhimandritul Stelian Barbu dăruiește bibliotecii, un Pidalion legat și un manuscris de conținut moral «de la 1797».

În cursul anului 1894—1895 Decanatul solicită intervenția Rectoratului universitar spre a se face o lege pentru recunoașterea Facultății ca persoană morală, spre a putea primi donații și legate. Aceasta devenea urgentă, dat fiind faptul că o donație însemnată făcută Facultății de Maria Schiopescu urma să intre în patrimoniul ei, cum se va vedea mai jos.

3. Cf. materialele respective publicate ad-hoc în «Biserica Ortodoxă Română, an. VIII (1894), p. 361 ș.u.

4. *Memoriu* asupra Facultății de teologie. Tip. Cărților Bisericești, 1887.

5. Arhiva Facultății de teologie. *Dosar nr. 10*, 1892, legat și numerotat.

Rectoratul Universității trimite Decanatului o sută de lei din fondul Benli-Baici, donatori de origine sîrbă, spre a fi distribuită studenților merituoși și lipsiți de mijloace.

La 24 octombrie 1892, profesorul Ioan Cornoiu, care era și director în Ministerul Cultelor, anunță conducerea Facultății de teologie că biblioteca va primi 28 cărți grecești și slavonești, menționate într-o listă anexă a adresei. Erau niște tipărituri ridicate de la mînăstirea Răchitoasa, județul Tecuci, de către C. Bilciurescu, autorul unei lucrări sumare asupra mai multor mînăstiri din țară. Din lista menționată se vede că erau tipărituri grecești, imprimate la Veneția, în special Minee, iar altele slavone de la Lvov, cît și șase manuscrise slavonești.

Profesorul de la Facultatea de științe, D. Negreanu, botoșănean de origine, face Facultății o danie de 11 Minee, un Triod și un Pentalion în grecește, un Pidalion de Neamț din 1844, a lui Teofilact tălmăcire, Epitome și un Chronograf de Naum din 1836; aceasta în cursul anului universitar 1895—1896. Episcopul de Rîmnic, Ghenadie, fostul profesor și decan al Facultății de teologie, nu uita un moment instituția la a cărei întemeiere lucrase cu zel. Astfel, la 10 ianuarie 1897 el dăruiește colecția completă a scrierilor Părinților și a scriitorilor bisericești, seria greacă, ediția Migne, compusă din 160 de volume în 40, cît și Acta Sanctorum, ediția Bolandiștilor, compusă din 60 volume folio. Legate, ele valorau 6 000 de lei.

În luna mai 1899, episcopul de Huși, Silvestru Bălănescu, fost și el profesor la începuturile Facultății, în 1881, amintindu-și de încă plăpînda instituție, îi face în mai 1899 următoarea însemnată donație: «Donez Universității din București, pentru Facultatea de teologie, în deplină și absolută proprietate două perechi de case pe care le am în București, suburbia Mîntuleasa, culoarea Negru, strada Plantelor, cu nr. 10 și 12, cu tot locul lor... avînd peste tot o suprafață de 3 124 m.p., cum se poate vedea în schița de plan subscrisă de mine.

Ambele aceste case, cu tot locul lor, libere de orice sarcină sau servitute, le fac donație Universității din București pentru Facultatea de teologie, cu dorința de a nu se înstrăina și sub următoarele condiții (urmează condițiile puse de donator, între care la punctul C se citește): «Cu restul din venit, Universitatea va crea burse și ajutoare pentru studenții Facultății de teologie din București și Iași (?) lipsiți de mijloace și care vor avea purtare bună și vor fi mai devotați Sfintei noastre Biserici creștine ortodoxe de Răsărit». Episcopul Silvestru Bălănescu, al Hușilor»⁶. Din venitul acestor case au fost ajutați mulți tineri studenți din această Facultate, iar astăzi donația s-a transformat în binefacere pentru clerici, cum se știe.

La 1 februarie 1900, consiliul profesoral aduce mulțumiri episcopului Gherasim al Argeșului, care dona Facultății 10.000 lei, 63 volume și două broșuri.

El spune că «din dorința ce am ca în serviciul Sfintei noastre Biserici să se introducă bărbați din ce în ce mai luminați» face această donație; episcopul Gherasim Timuș fixează și condițiile în care face acest dar⁷.

După citeva zile numai, directorul internatului, Arhim. Pimen Georgescu, comunica Decanatului că I.P.S. Iosif Naniescu, mitropolitul Moldovei, a donat pentru acest «institut de educație» trei tablouri: un portret lucrat pe pînză în ulei, mărime naturală, reprezentînd chipul primului episcop de Argeș, Iosif; un tablou (fotografie) format medalion reprezentînd portretul episcopului de Argeș, Ilarion și un al treilea

6. T. G. Bulat, *Contribuții la istoricul Facultății de teologie...*, rev. «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 11—12, 1133—1134. 7. *Dosar 1900*, nr. 1 la data respectivă.

tablou reprezentînd pe însuși donatorul, mitropolitul Iosif Naniescu al Moldovei. Toate trei reprezentau figuri istorice ale Bisericii naționale.

La 6 iunie 1901 se serbează la Iași 25 de ani de arhipăstorie a mitropolitului Iosif Naniescu. Profesorul Dragomir Demetrescu se delegează a prezenta adresa de felicitare a Facultății de teologie, prin care se exprimau «urările și felicitările sincere ale corpului profesoral al acestei instituții, pentru consolidarea căreia ați contribuit și cu cuvîntul și cu fapta, făcîndu-vă unul din donatorii iluștri ai ei». Era aici mult adevăr, dar și puțină exagerare în aceste cuvinte de circumstanță. În luna februarie 1901 se primesc la Biblioteca, găzduită tot timpul la Internatul Facultății, 400 de volume legate și broșuri de mai mică importanță din biblioteca defunctului episcop Silvestru Bălănescu de Huși.

Preotul Moscu Popescu din Brănești-Dîmbovița, face o danie de 2 000 lei, pentru veșnica pomenire a fratelui său, arhimandritul Juvenalie, fost stareț al minăstirii Ghighiu-Prahova. Din procente se vor cumpăra cărți pentru «Biblioteca Internatului teologic». Preotul pune între altele și condiția: «Facultatea va trece în're donatori și numele fratelui meu ... pomenindu-se la parastasele care se fac la Facultate pentru sufletele celorlalți donatori»⁸. Darul se face la 31 mai 1901.

La 20 august același an, Decanatul primește din partea Mitropoliei Moldovei un exemplar din procesul verbal încheiat la Minăstirea Neamț cu ocazia dezgropării osemintelor fericitului întru pomenire mitropolitul Calinic, ctitorul acestei instituții.

În cursul anului 1905—1906 Facultatea primește, pentru prima oară, din partea Ministerului de resort suma de lei 500, pentru Bibliotecă, care nu avusese pînă atunci decît donații din partea sprijinitorilor devotați ei.

La 26 mai 1906 consiliul profesoral află cum, prin adresa nr. 7009, a Ministerului Cultelor, Casa Bisericii face cunoscut că, în interesul acestei Facultăți, biserica Radu-Vodă împreună cu biserica Bucur «s-au luat pe seama statului și s-au lăpit la Facultatea de teologie și internatul ei. Consiliul hotărăște ca, «decanul să aducă mulțumiri», în scris Ministerului pentru «interesul ce poartă Facultății noastre»⁹.

Arhiepiscopul Ghenadie, fost mitropolit primat, dăruiește prin rectorul Universității, la 15 iunie același an, suma de 50.000 lei «pentru Facultatea de teologie». «Doresc, spune donatorul, ca din venitul acestei sume să se ajute la studii în Facultatea de teologie școlarii cari voiesc a se închina Bisericii ca viitori preoți și sunt lipsiți de mijloace ... Fondul acesta se va numi «Fondul arhiepiscopului Ghenadie, fost Mitropolit primat al României»¹⁰. La 17 noiembrie 1906, decanatul înaintează Ministerului un lung raport din care reținem că «Biblioteca se compune din 420 volume» și că «n-are sală proprie». Ea primește totuși din partea Ministerului 2 volume intitulate «Psaltirea Boboniense», lucrarea vestitului slavist N. Iașiț din Viena. Iar în cursul aceluiași an universitar, Ministerul oferă suma — pentru prima oară, de altfel — de 4 500 lei pentru cumpărarea de cărți, necesare fiecărei catedre. Biblioteca începe să se îmbogățească din ce în ce. Rectorul Universității trimite la 13 octombrie 1907 obișnuiții 100—130 lei, din fondul Benli-Aici și în plus 700 lei care reprezentau venitul fondului «Arhimandritul Juvenalie Ghigheanu», destinat cumpărării de cărți pentru biblioteca Facultății. Cu această sumă s-au achiziționat: un exemplar din vestita Cazanice a mitropolitului Varlaam tipărită la Iași, în anul 1643; un exemplar din *Istoria Bisericii Române de Petru Maior*, tipărită la Buda în 1813, un exemplar din *Novum Testamentum Graece*, ediția mare critică a lui Constantin Tischendorf, compus din trei

8. *Dosar 1901*, nr. 3, nr. 616.

9. *Dosar 1906—1907*, nr. 3.

10. *Anuarul Universității din București*, 1905—1906, p. 91.

volume. Cu această ocazie, Decanul recomandă Directorului Internatului următoarele: «Acele cărți se vor depune în biblioteca acestei Facultăți, ce se păstrează în acel internat și anume într-un loc deosebit, sub denumirea «Biblioteca Juvenalie Ghigheanul»¹¹.

Profesorul N. Dobrescu cere și i se trimite de către profesorul F. Gârboviceanu, la 25 noiembrie 1909, întreaga colecție a «Bisericii Ortodoxe Române». La stăruința aceluiași profesor, Academia Română trimite Facultății de teologie publicațiile sale, între care și importanta colecție de documente Hurmuzachi. Biblioteca Facultății se întreaga, deci, treptat și prin interesul ce-i purtau profesorii ei. În cursul anului 1908—1909 Ministerul dă suma de 3 000 lei pentru înzestrarea seminariilor cu cărți. O binefacere și emulație în același timp a fost și premiul Hillel, în valoare de 1000 lei periodic, pe care-l administra Rectoratul. Acesta a fost câștigat între alții și de către unii din viitorii profesori ai Facultății de teologie bucureștene, și anume de I. Mihălcescu, ajuns profesor și mitropolit al Moldovei, de N. Dobrescu și Pr. N. M. Popescu, ajunși, de asemenea, profesori la aceeași Facultate. Această sumă s-a distribuit periodic, între anii 1896—1909, iar în 1913 se dă lui D. Furtună, după care dată, treburile s-au turburat odată cu schimbarea vremurilor. La 1 aprilie 1910 profesorul I. Cornoiu dăruiește Facultății de teologie biblioteca sa și niște locuri în strada Tăranilor ... La 17 ale aceleiași luni, consiliul profesoral mulțumește donatorului pentru gestul făcut (Procesul verbal nr. 365 din 1910). În ședința de la 1 aprilie consiliul profesoral aduce mulțumiri administrației Casei Bisericii pentru că a prevăzut o bursă pentru studii în străinătate. Se cerea ca aceasta să fie acordată prin concurs și numai unui licențiat.

Rectoratul trimite regulat din fondul Benli-Baici suma invariabilă de 100—130 lei pentru studenții nevoiași. Profesorul Icon. C. Nazarie, directorul Internatului teologic, împarte studenților suma de lei 260 în amintirea episcopului Inochentie Chițulescu, pentru care în joia Moșilor 1911 se făcuse obișnuitul parastas.

Casa Școalelor dă pentru Biblioteca generală obișnuita sumă de 500 lei, care se va împărți în mod egal tuturor catedrelor, pe anii 1911—1912/1912—1913.

La 15 noiembrie 1913, Decanatul confirmă primirea a 12 volume din *Elements de Patrologie et d'histoire des dogmes*, de R. Raushen și dispune să fie trimise la Biblioteca Facultății teologice, adăpostită la internatul său.

Profesorul N. Dobrescu († 3 iulie 1914), lasă biblioteca sa Facultății. Consiliul profesoral, în ședința sa din 8 octombrie 1914, comunica soției defunctului că a admis ca biblioteca să fie dăruită «seminariului de Istorie bisericească română» și păstrată în localul Universității. A fost o prețioasă donație, dar cu oarecari complicații neplăcute. Din taxele de bibliotecă plătite de studenți, s-au realizat în anul universitar 1914—1915 lei 1 900, din care se vor cumpăra «cărți trebuincioase în bibliotecă Internatului teologic spre folosul studenților» (6 iunie 1915). Ministerul de resort, continuă să dea cei 500 de lei care se împart pe catedre, revenindu-le cite 55 lei, bani 55. Ce se putea cumpăra, cu o sumă așa de mică, este lesne de înțeles. La 13 decembrie Decanatul trimite Direcției Internatului teologic 95 lei din fondul Juvenalie Ghigheanul pentru aceeași bibliotecă. Rectoratul, la rîndul său, înainta Decanatului cei 130 lei obișnuiți din fondul Benli-Baici și pe anul universitar 1914—1915.

Fundația universitară comunica, la rîndul ei, că pe anul bugetar 1 aprilie 1915—31 martie 1916, ține la dispoziția Decanatului suma de 950 lei ce reprezintă venitul do-

11. Dosar 1907—1908, nr. 1697.

nației episcopului Sofronie Vulpescu al Rimnicului. Din acești bani urma să se premieze «două teze care vor fi recunoscute cele mai meritoase ale licențiaților în teologie» (14 aprilie 1915). La 27 aprilie același an, profesorul Dragomir Demetrescu prezenta o adresă Decanatului, prin care se arăta că Teodor Stănescu a testat Facultății o însemnată donație. Începe primul război mondial, cu urmările lui. Abia în 1919—1920 Facultatea de teologie revine încet, încet, la normal. Casa Școalelor se arată generoasă. Dă Facultății suma de 50 000 lei pentru bibliotecile de seminarii ale diferitelor catedre.

În anul universitar 1920—1921 Facultatea primește dania deja anunțată din partea decedatului Teodor Stănescu. Academia Română, care este executoria acestei fundații, trimite Facultății la 16 februarie 4 000 lei pe anul universitar 1920—1921. Suma urma să fie dată studenților merituoși și săraci. Încă de la începutul anului universitar Rectoratul comunica Decanatului că «Facultatea noastră poate recomanda un candidat din 5 în 5 ani începînd din anul viitor, pentru a i se acorda bursa de 6.000 lei, pentru un singur an, din fondul Simion Simionescu».

La 15 aprilie 1924 consiliul profesoral ia cunoștință de adresa Rectoratului, prin care i se face cunoscut, că d-na Floarea Cristoforeanu a oferit o bursă de 1 000 lei lunar unui student din anul II. Se decide a fi dată în urma unui concurs, care se va ține la 8 mai a.c. În cursul anului 1925—1926 se dau ajutoare studenților săraci și merituoși din fondul T. Stănescu și din acela al Episcopului de Buzău, Inochentie Chițulescu.

Profesorul D. Boroianu dăruiește în cursul anului 1928 biblioteca sa Facultății de teologie, un semn în plus de atașament pentru instituția la a cărei dezvoltare lucruse cu devotament. Consiliul profesoral îi mulțumește și propune sărbătorirea a 25 de ani de muncă ai donatorului. La 9 decembrie 1929 Facultatea de teologie intra în posesiunea unor săli proprii de cursuri ce i se destinaseră în corpul Universității, după o lungă așteptare. Cu acest prilej se rezolvă și chestiunea Bibliotecii, care pînă atunci, cum s-a văzut, era găzduită la internatul Facultății. Facultatea reușise, în fine, să-și pună baze solide și nu mai avea nevoie de ajutoare particulare străine, pentru nevoile ei.

Majoritatea studenților erau nevoiași și statul înțelegea să dea ajutoare tinerei facultăți. Aceasta se vede din adresa Ministerului Cultelor din 27 octombrie 1884, cînd se puneau bazele legale ale noii instituții de învățămînt teologic. În această adresă către Decanat la punctul 6 citim: «Veți cunoaște de asemenea că se creează 20 burse de cite 60 lei pe lună, cu începere chiar de la 4 noiembrie. Aceste burse se vor da prin concurs; bursierii vor fi internați în localul bisericii Sfîntul Gheorghe vechi ... Nutrimentul va privi direct pe bursieri, cari vor căuta să mînînce în comun, fie în internat, fie aiurea, însă totdeauna sub privegherea direcțiunii». Director al internatului este numit Gherasim Timuș, viitorul episcop de Argeș¹². Din motive pe care nu le cunoaștem, constatăm că în anul 1888—1889 internatul se mutase de la biserica Sfîntul Gheorghe vechi în Calea Văcărești nr. 24. Și, mai mult, în acest an, Ministerul comunică că a redus 5 din cele 25 burse acordate mai înainte. În schimb, în februarie 1891 Rectoratul Universității cere Decanatului Facultății să i se trimită patru studenți «mai diligenți» pentru a li se da cite 50 lei din dania Beli-Baicii, ca să-și procure căr-

12. Cf. materialelor publicate în acest sens în «Biserica Ortodoxă Română», an. VIII (1884) p. 853.

țile necesare studiilor ce fac. Este începutul dărnicii binefăcătoare de care am amintit mai înainte, la capitolul Bibliotecii.

Dintr-o statistică a învățămîntului superior pe anul universitar 1890—1891 inițiată de noul rector Titu Maiorescu, aflăm că: «Internatul teologic (este) închiriat cu 6 000 lei,, starea bună, 20 studenți au fost bursieri în Internatul teologic»¹³.

În darea de seamă asupra mersului Facultății din 30 mai 1893 adresată Rectorului Universității, consiliul profesoral propunea «a se mări la Internatul Facultății numărul bursei pînă la 40 cel puțin»¹⁴. În același an 1893 Facultatea primește o donație de la fostul episcop Inochentie Chițulescu al Buzăului (1873—1893). Prin testamentul său din 12 mai 1893, el dispune ca «douăzecimi din venitul fondului său să se acorde ca stipendii elevilor săraci ai Facultății de teologie din București». Fondul acesta este însemnat, el ridicîndu-se la suma de 289 000 afecte¹⁵.

Dar, pînă în anul 1896—1897 internatul teologic nu avea un local propriu, cum se constată din darea de seamă făcută de Decanat către Rectorat. Iată ce se spune aci: «Pe lîngă Facultatea de teologie și deodată cu ea, s-a înființat un internat cu 20 burse pentru studenții teologi. Internatul se află acum în casele Zosima din Calea Văcărești și numărul bursierilor este sporit la 40. Bugetul Internatului a fost în acest an școlar de 33 822 lei, 50 bani, sporit de la 1 aprilie 1896 cu 2 400 lei diurna medicului». Dar, urma curînd un fapt foarte important pentru studențimea teologică. În mai 1896 s-a început lîngă biserica Radu-Vodă zidirea unui local propriu pentru care răposata Maria Gh. Schiopescu a dăruit Ministerului 85 000 lei, danie acceptată cu actul autenticat de Tribunalul Ilfov, secția Notariatului, la nr. 7069 din 1894. În favoarea studenților teologi, episcopul Ghenadie al Rîmnicului-Noului Severin și episcopul Gherasim Timuș al Argeșului, au înființat fiecare cite un stipendiu de 500 lei pe an, ce se distribuie după decizia consiliului profesoral al Facultății de teologie¹⁶.

Dar, dacă donațiile celor doi episcopi sînt lesne de înțeles, ambii foști profesori la această instituție, — mai surprinzător este gestul făcut de Uța (Măriuța) Schiopescu, o femeie, olteancă umilă, fără o pregătire deosebită în direcția mîntuitoare a credinței și luminării minții. Să urmărim în acest sens un testament al ei din 9 ianuarie 1892, unde se spune printre altele: «1. Las Universității din București locul și casa mea din București, strada Sorelui nr. 7. Pe lîngă acest imobil testez zisei Universității și suma de lei 30.000. Scopul pentru care dau locul este ca pe el să se clădească un edificiu pentru internatul Facultății de teologie, în care să se adăpostească cei 20 studenți ce urmează cursul acestei Facultăți. Dorința mea este ca internatul să se clădească pe locul ce dăruiesc, iar în cazul cînd Guvernul ar voi să construiască un edificiu propriu, pentru un mare seminar pe locul de la Radu-Vodă sau în altă parte, unde e decis, atunci să alipească și Internatul Facultății de teologie, e în drept în asemenea cas Universitatea căruia fac acest legat să vîndă locul din strada Sorelui nr. 7 pe care l'am dăruit mai sus și suma rezultată din vîndarea lui adăugată la cei 30.000 lei să servească la clădirea proprie a Internatului Facultății de teologie. Pun îndatorire Universității din București ca, spre pomenirea numelui meu, a decedatelor mele fiice Caterina și Ana, cum și cel al fratelui meu Ion, să ne facă la mormînt, de 3 ori pe an și adică la Moșii: de Rusalii, de la Sf. Dumitru și de la Carnaval, cite un serviciu funebru, cu un arhieru și 2 preoți»¹⁷.

13. *Dosar* nr. 9 din nr. 46.

14. *Dosar* nr. 3(12) 1893, p. 33.

15. Casa Școalelor, I. *Donațiuni și legate*, 1851—1891, p. 88.

16. *Anuarul Universității din București, pe anul 1895—1896*.

17. Casa Școalelor, *Cartea de aur a donatorilor 1851—1901. Donațiuni și legate*, p. 190.

Cum se vede, Uța Schiopescu lăsa pentru zidirea internatului teologic, prin testamentul său din 1892, casa din Strada Soarelui și suma de 30 000 lei. În anul următor, 1893, adaugă alți 85 000 lei. Ea cere în schimb doar atât: ca în internatul nou zidit, din munca lor, să figureze portretul fratelui său și al ei. Iar pe o placă de marmoră de la intrarea principală a internatului se citește și azi: «Ridicatu-s-au această clădire din temelie, contribuind la ea d-na Maria Schiopescu din București cu suma de 135.000 lei capital rămas de la fratele său Ion Scorțeanu pentru vecinica lor pomenire, 1893».

Căror sentimente și circumstanțe se datorește această pornire filantropică? Măriuța Schiopescu, înainte de căsătorie Scorțeanu, era sora mai mică a lui Ion Scorțeanu, omul de încredere al Otetelișenilor, neam de boieri olteni, care socotim că a fost înrudit cu vestiții Buzești, ambele familii avind reședințele nu depărte de Mânăstirea Căluui (Romanaii de sus). Familia Oteteleşeanu zidise biserica Sfintul Ilie din Craiova, lingă care ea crease și un fond cultural. Exemplul acesta l-a influențat desigur și pe Ioan Scorțeanu. Un alt factor care a contribuit la fapta sa, este legătura acestuia cu profesorul de teologie C. Erbiceanu, care, la rindu-i, era apreciat de D. Sturza, secretarul general al Academiei Române. Or, Uța (Măriuța) Schiopescu, executoarea testamentului fratelui său, lăsase și Academiei suma de 20 000 lei. În concluzie, exemplu Oteteleşenilor și legătura cu C. Erbiceanu, cu D. A. Sturza sint în mod cert elementele cărora se datorește acest mărteț dar făcut de Uța Schiopescu Bisericii române.

Astfel, se ridică pe pitoreasca colină de la fosta minăstire a lui Radu-Vodă Mihnea impunătoarea clădire a «Internatului teologic» bucureștean. Aci și-au găsit adăpost și hrană multe generații de studenți nevoiași, spre a se pregăti în vederea servirii sfintului altar. Rîndurile lor au fost îngroșate în decursul anilor, de tineri din diferitele provincii românești supuse altor neamuri și care au făcut cinste culturii românești. Cităm, spre exemplu, pe bunul profesor și marele patriot «care a fost ardeleanul Onisifor Ghibu», ca și pe bănățeanul Ștefan Meteș, istoriograf de renume. Nu vom uita nici pe libanezul Abu Tabar Iosef, ierodiacon născut la 1882, la Beirut, absolvent al școlii clericale patriarhale din minăstirea Belemont. Aceștia și mulți alții, au putut să-și facă studiile în pacea și liniștea ce le oferea majestuoasa clădire, cit și cadrul natural din parcul înconjurător al minăstirii.

Iată pentru ce am crezut ca o datorie scumpă să aducem prin aceste rînduri expresia recunoștinței noastre desăvirșite inițiatorilor, sprijiniților și binefăcătorilor Instituției prin care s-a ridicat prestigiul Bisericii Ortodoxe Române.

PREOTUL PROFESOR CICERONE IORDĂCHESCU (1882 — 1966)

Au trecut zece ani de cînd se stîngea din viața pămîntescă un cleric de mare valoare culturală bisericească, un profesor de teologie distins prețuit de preoți și de lumea intelectuală a vremii sale, preotul profesor Cicerone Iordăchescu. A fost un preot de mare prestigiu, activînd mai întîi ca profesor și director al Seminarului «Veniamin Costachi» din Iași și-apoi ca profesor și decan al Facultății de teologie de pe lingă Universitatea din Iași.

Preotul Cicerone Iordăchescu s-a născut la 19 ianuarie 1882, în comuna Miclăușeni, județul Roman, ca al treilea copil al preotului D. Iordăchescu și a soției sale-

Maria, care au avut zece copii, rămânând în viață doar cinci. Tatăl său fusese un preot plin de demnitate și iubitor de țărani în mijlocul cărora păstorise și era alături de ei în momente grele, sprijinindu-i în procesele drepte pe care le aveau cu marii proprietari agricoli din jur. În 1907, în timpul mișcărilor țărănești, cu greu a scăpat de represaliile autorităților. Era un pasionat cititor al revistei «Contemporanul» și dornic de a fi în curent cu noutățile politice sociale și culturale ale vremii.

Între anii 1889—1893, Cicerone Iordăchescu urmează școala primară mai întâi în satul Broșteni și apoi la Pașcani, remarcându-se ca un foarte bun elev la învățătură.

După terminarea școlii primare, el frecventează la seminarul teologic din Roman, trei clase și la cel din Iași, patru clase. În acești ani — mai ales la Iași — primește o instrucție religioasă și profană deosebită, cu profesori străluciți. Prin eforturi proprii ei își adâncește și completează cunoștințele căpătate de la profesori. Astfel, el învață singur limba franceză și-și aprofundează cunoștințele de limba greacă, latină și germană. În clasele a VI-a și a VIII-a citea cu ușurință din clasicii francezi: Racine, Molière, Corneille, iar în nemțește pe Goethe, Schiller, Lessing; din latinește și grecește citea și traducea din scriitorii profani Tit Liviu și Xenofon, în afară de Noul Testament grec pe care-l parcurgea cu ușurință. Aici la Iași și-a deschis orizontul cultural prin citirea multor opere din scriitorii străini, ca *Învierea* de Lev Tolstoi, citită din franțuzește, sau traduceri din Petöfi și Turgheniev.

După terminarea seminarului teologic din Iași, absolventul Iordăchescu Cicerone se înscrie la Facultatea de teologie din București, iar la examenul de bursă la Internatul teologic reușește primul, remarcându-se în chip deosebit la cunoștințele de greacă și latină.

La Facultatea de teologie s-a evidențiat ca un student eminent. Un examen de mai târziu — examenul I general — i-a mărit faima. Studentul Cicerone Iordăchescu avea o mare dexteritate la învățarea limbilor străine. Astfel, limba ebraică, foarte dificilă pentru ceilalți studenți, el și-o însușește de la început fără prea multă greutate, de la învățatul profesor dr. N. Nițulescu și continuă a și-o împrăstia merz, chiar după moartea acestuia, când la catedră îi urmează Badea Cireșeanu. Ajunge astfel să citească și să traducă din Vechiul Testament la prima vedere din orice loc. Profesorul respectiv știa aceasta, iar la examenul amintit îl face cunoscut și celorlalți doi profesori din comisie. Aceștia îl examinează din 3—4 locuri, deschise la întâmplare, din Vechiul Testament și se conving de pregătirea sa. Aceeași facilități și dexteritate o avea și la limba greacă. Profesorii cheamă și pe ceilalți colegi de la o a doua comisie — pentru examenul II general — și împreună îl felicită și-l scutesc de restul examenului. Faima sa în această direcție crește neîncetat și pînă la sfîrșitul studiilor universitare, toate examenele le ia cu nota maximă.

Ca student el învață și limba engleză cu un pastor englez din capitală, căruia îi predă în schimb, limba română. De unul singur, Cicerone Iordăchescu învață, de asemenea, limba italiană. Publică în revista bisericească «Viitorul» condusă de profesorul D. Boroianu, dînd în citeva numere traduceri din opera Sfîntului Ambrozie *Contra bogășilor*.

Dar ceea ce l-a ajutat la formația sa intelectuală, la conturarea personalității sale au fost conferințele publice și piesele de teatru la care a asistat și audierea cursurilor universitare ținute de profesori cu renume de la Facultatea de litere și filozofie, printre care Titu Maiorescu căruia îi audia prelegerile de logică și istoria filozofiei. Frecventarea paralelă a cursurilor de filozofie cu cele de teologie, îndeosebi

cele ținute de Prof. I. Mihălcescu — proaspăt venit de la studii din Germania —, îl familiarizează cu marile probleme ale gândirii și-l fac mai sensibil asupra problemei religioase. Din aceste motive, el prezintă în 1908 ca teză de licență în teologie teoria cercetătorului Max Müller asupra originii religiei, *Expunerea și critica teoriei lui Max Müller despre religione*. Este o lucrare de maturitate intelectuală notată cu calificativul maxim, «magna cum laude». Proaspătul licențiat Cicerone Iordăchescu se reîntoarce în satul copilăriei Sodomeni cu gândul de a se face preot, dar și cu dorința vie de a-și continua studiile teologice în străinătate. Între timp, Pimen Georgescu, episcopul Dunării de Jos, informat de strălucitele sale studii universitare, îl invită la Galați ca secretar al noului seminar teologic înființat acolo și îl hirotonește ca preot pe seama bisericii Sfinții Voievozi din același oraș.

În 1909 episcopul Pimen este ales mitropolit al Moldovei și, mulțumit de activitatea pastorală și culturală a preotului Cicerone Iordăchescu desfășurată la Galați, unde, printre altele, rostise o conferință publică *Preotul și opinia publică* și tradusese un roman religios *Eustatiu* de scriitorul german Schmidt, — îl invită la Iași, numindu-l preot la catedrala mitropolitană și profesor la seminarul «Veniamin Costachi».

Aici rămîne pînă în octombrie 1909, cînd, pleacă la studii în Germania, pe cont propriu, mitropolitul Pimen îl numește superior al capelei române din Baden-Baden. Aici el activează, ca preot, patru ani, pînă în 1913, în care timp studiază filozofia și teologia la Strassburg, doi ani, 1909—1911 și filozofia la Freiburg, alți doi ani, 1911—1913. Locuiește, rînd pe rînd, cite doi ani în orașele respective în timpul cursurilor, iar duminica și în sărbători vine la Baden-Baden pentru slujbă. La Strassburg adîncește limba și literatura germană, frecventează cursurile de filozofie ale profesorului Ziegler și unele cursuri de teologie. Dar ceea ce-l atrăgea îndeosebi era filozofia școlii badice germane, filozofia valorilor predată de marii filozofi postkantieni Windelband, Rickert, Lotze. Urmează la Freiburg pe Rickert, și își însușește filozofia mai mult istorică a lui Windelband. Concepția filozofică a școlii badice care înțelegea valorile ca realități supratemporale și supraspațiale, ca realități obiective și imperioase va fi crezul de totdeauna, al preotului C. Iordăchescu, de pe pozițiile căruia va studia și adînci fenomenul religios în general și creștinismul în special. În acest răstimp scrie două studii patristice: *Sfîntul Iovan Damaschin*, unde fixează personalitatea acestui Părinte bisericesc, scrierile și doctrina sa morală și *Istoria dogmelor ca disciplină teologică și premisele ei*, unde arată modul de tratare a dogmelor din punct de vedere ortodox, deosebit de protestanți și face considerații asupra lumii greco-romane și a filozofiei, precum și legăturile acesteia cu creștinismul.

În 1913 fiind rechemat în țară este numit preot la biserica Bărboi din Iași. Își echivalează studiile la Universitatea ieșeană, luîndu-și licența în filozofie, în 1915. Ca activitate culturală semnalăm o serie de conferințe publice: despre *Emile Boutroux* și despre *Rabindranath Tagore*.

În 1917 este numit preot slujitor al capelei române din Paris. Aici activează cu ceilalți români aflători la Paris, pentru cauza românească scriind articole. Participă la o aniversare a Asociației pentru apropierea Bisericii engleze și celei răsăritene, unde ține o conferință în limba engleză despre sacrificiile soldaților români de pe front, subliniind caracteristicile religioase ale conaționalilor săi. Conferința este elogiată de presa engleză și cea franceză. Activitatea de pe frontul din Moldova și cea de slujitor la capela română din Paris este relatată în cartea *Insemnări din anii 1916—1919*.

Reîntorcându-se la Iași în 1919, preotul Cicerone Iordăchescu trece o serie de examene: de capacitate la limba engleză, în iulie 1920, unde reușește primul; în octombrie același an, trece examenul de capacitate cu specialitatea principală filozofia, reușind al doilea și în 1921 un alt examen de capacitate, cu specialitatea principală pedagogia.

Pe baza acestor examene, în 1921 este numit profesor de engleză la liceul «Național» din Iași și de filozofie și pedagogie la Seminarul «Veniamin Costachi». În 1925 este numit director la seminarul «Veniamin» unde funcționează pînă în 1928, cînd trece în învățămîntul universitar, la Facultatea de teologie de pe lîngă Universitatea din Iași, la catedra de Istoria vechii literaturi creștine (patrologia) unde mai suplînește temporar și limba ebraică, precum și catedra de dogmatică. Ca profesor universitar deține funcția de decan în anii 1930—1932, iar în anul 1947 se pensionează.

Ca profesor de engleză este bine apreciat făcînd lecții reușite, căci pe lîngă examenul de capacitate la acest obiect avea, cum am văzut, și studii speciale de pedagogie. Același rezultat îl obține și la lecțiile de logică, psihologie și pedagogie de la seminar. Lecțiile sale depășeau cadrul îngust al didacticismului, fiind pline de sugestii și ancorînd adesea în probleme filozofice. El plimbă elevii prin lumea filozofică și problemele mari ale gîndirii, încît era toldeana ascultat cu interes și prețuit în mod deosebit. De altfel scopul său era de a deprinde elevii ca, prin lecții particulare, să se autoînstriiască, să se desăvîrșească în credința religioasă.

Ca director era exigent, autoritar, dar înțelegător față de elevi. Introduce în școală o disciplină neforțată, muncă, conștiința datoriei și la elevii și la profesori. Dornic de a îmbogăți bagajul intelectual al elevilor plătește din bugetul școlii doi lectori de limbile franceză și germană, permite elevilor să audieze conferințele publice din aula Universității și invita scriitori și personalități culturale locale spre a le ține diferite cuvîntări. De asemenea, el personal rostea interesante prelegeri din istoria filozofiei vechi și moderne elevilor din cursul superior, pentru a le lărgi orizontul cultural.

În acest răs timp publică într-o broșură două interesante conferințe: *Credo quia absurdum* și *Religie și cultură*, Iași, 1920. În prima se arată că fenomenul credinței, deși nu se poate prinde cu rațiunea, totuși e cerut de mintea și inima noastră. Lumea credinței nu se poate complet explica, însă ea ne înalță și purifică. În cea de a doua situează religia printre valorile culturale la care omul ajunge pe calea sentimentului, arătînd foloasele ei. Însă cea mai valoroasă carte a sa publicată în acest timp este *Teoria judecății*, studiu logico-epistemologic, partea I. Partea a II-a, publicată în 1940, a dispărut într-un incendiu. Studiul respectiv era unic în genul său în literatura filozofică română în acea vreme. Era rezultatul unor îndelungate cercetări și meditații fundamentate pe operele marilor filozofi: Windelband, Rickert, Lasck, Lotte, Riehl etc. Cu cît o știință cuprinde mai multă logică, cu atît este mai aproape de adevăr. Deci prin legile logice se valorifică științele.

Din anul 1927 în viața preotului Cicerone Iordăchescu începe o nouă etapă. De la această dată el intră — cum am spus — în învățămîntul universitar, la Facultatea de teologie a Universității din Iași, la catedra de Istoria literaturii vechi creștine. El a înțeles de la început că după Sfînta Scriptură, în Facultatea de teologie urmează imediat ca însemnătate studiul Sfinților Părinți și al operelor lor. Știînd că scrierile Sfinților Părinți erau necunoscute la noi, prin conferințe publice și prin traduceri face cunoscut scrisul creștin al epocii patristice.

La cursurile sale, în afară de viața Sfinților Părinți și scriitori bisericești pe care îi încadra în epoca respectivă, și în contextul vremii lor, cu toate evenimentele culturale ale timpului, la cei mai importanți le analiza sistematic doctrina în paralelă cu marile probleme filozofice ale antichității. Acest mod de expunere antrena pe studenți și-i entuziasma.

Mai tirziu, spre a veni în ajutor studenților și spre a obișnui și pe ceilalți preoți cu scrisul vechi creștin, el publică un manual universitar intitulat *Istoria vechei literaturi creștine*, în trei volume. Cartea cuprinde viața și activitatea principalilor Părinți și scriitori bisericești, pînă la anul 750. Manualul respectiv, primul manual de patologie pe acea vreme la noi, este interesant, îndeosebi, prin bogatele sugestii asupra valorii scrisului vechi creștin.

Conferințele rostite în acest răstimp se referă tot la Sfinții Părinți și scriitorii bisericești. Astfel avem: *Despre Sf. Atanasie, Romantismul religios*, 1929, unde se referă la teologii mistici germani Eckart și Böhme, *Sf. Grigorie de Nissa*, 1942, *Fericitul Augustin*, 1943. A mai conferențiat în ultimul timp despre: *Concepția filozofică a istoriei după A. D. Xenopol*, iar în 1931 publicase un articol interesant în «Biserica Ortodoxă Română», intitulat *Momente religioase în cultura și literatura engleză*, arătînd ponderea religioasă în sufletul poporului englez.

O preocupare de prim ordin a preotului profesor Cicerone Iordăchescu a fost aceea de a reda în românește unele scrieri ale Sfinților Părinți. Astfel, în 1932, traduce *Omiliile duhovnicești ale Sf. Macarie Egipteanul și Ierarhia cerească și ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, iar în 1936, *Despre numele divine* ale aceluiași autor. Ultimele două traduceri fiind cele mai reprezentative scrieri doctrinare răsăritene despre cunoașterea contemplativă a divinității și trăirea mistică creștină, autorul le-a precedat de interesante studii introductive despre personalitatea autorului și despre cunoașterea creștină mistică. Ele au fost apreciate la apariția lor ca scrieri de cultură teologică de maximă importanță.

În anul 1947, împlinind vârsta de 65 de ani, profesorul preot Cicerone Iordăchescu se pensionează de la catedră. Continuă totuși preocupările intelectuale. Pasiunea sa pentru înaltele probleme filozofice și îndeosebi pentru înțelegerea și justificarea fenomenului religios se accentuează. El recitește și adîncește pe unii filozofi care au studiat problema religioasă, în original, sau comentarii asupra lor, făcînd din aceste cărți extrase rezumate și adnotîndu-le cu reflecții proprii. Astfel, el a scris și a depus în caiete-manuscrite la Biblioteca Sfantului Sinod al Patriarhiei Române din București mai multe lucrări: *Reflecții pe margine de lecturi filozofice* (două manuscrise, format registru), *Peregrinări prin lumea gîndirii* (două manuscrise format registru), *Amintiri și Cîrmepe de amintiri din viață* (două caiete) plus alte trei manuscrise, care reprezintă diferite studii originale: *Aspecte de adevăr în problema cunoașterii*, *Atitudine mistică și misticism și Religie, credință și misticism*.

Manuscrisele care conțin extrase și comentarii, precum și peregrinări prin lumea gîndirii, se referă la filozofi antici și contemporani și la sistemele lor, cum sînt: Socrate, Platon, Aristotel, Plotin, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Boutroux, subliniîndu-se îndeosebi opiniile lor asupra fenomenului religios și a creștinismului. Ele mai cuprind ample explicații asupra filozofiei postkantiene, a școlii badice și filozofiei valorilor, precum și asupra filozofilor R. Eucken, Georg Simel, J. Marie Guyau și a marilor mistici germani: Meister Eckart, Jakob Böhme etc.

În *Amintirile* sale vorbește despre copilăria, adolescența și epoca activității sale proeștice și didactice pînă în anul 1927, arătînd formația sa intelectuală și creionînd chipurile multor profesori secundari și universitari.

Preotul Cicerone Iordăchescu și-a petrecut viața pînă în ultimele sale clipe, studiînd, reflectînd și consemnînd. El s-a stins din viață în ziua de 29 aprilie 1966, în vîrstă de 84 de ani, la locuința sa din orașul Iași, unde studiasse ca elev, slujise ca preot și activase un timp îndelungat ca profesor.

Cu el a dispărut una din marile figuri ale teologilor erudiți ai Bisericii Ortodoxe Române, o personalitate complexă, rară, unică. Ca om, era afabil, prietenos, apropiat, sincer și bun. Vorbea deschis cu toți. Cînd afla un partener cu un nivel intelectual mai ridicat, discuțiile luau aspectul unor confruntări înalte, filozofice, literare sau teologico-bisericești.

Ca preot nu era un cîntăreț deosebit, dar oficia slujbele bisericești corect, cu dicțiune clară, cu adîncă pietate. Ceea ce depășea obișnuitul erau predicile și cuvîntările sale bisericești, care nu lipseau de la nici un serviciu religios.

Ca preot, prin viața morală și ireproșabilă, prin modul de comportare și prin discuții se făcea ascultat, respectat și solicitat de oameni, de la cei mai simpli pînă la intelectualii cei mai pretențioși. În acest mod s-a ridicat clericul român din Iași de la simplul preot ritualist, oficiant de botezuri și înmormîntări, la preotul promotor de valori teologice, culturale și morale. De aceea, în oficiile înalte bisericești pe care le-a deținut a fost membru în Adunarea eparhială și în Congresul Național Bisericesc, a militat pentru o ridicare intelectuală a preoților, o îmbogățire a bagajului cultural, spre a se impune în mediul lor.

Dar coordonata principală a personalității sale a fost aceea de profesor de mare talie, de conferențiar și teolog erudit, dublat de un profund filozof. Cum s-a văzut, el posedea o amplă cultură teologică și o vastă cultură filozofică. Nimeni dintre teologi cel puțin pînă la el nu studiasse și comentase ca el filozofia începînd de la cea antică, pînă la ultimii filozofi ai vremii sale. Avea și instrumentele de cercetare cele mai bogate. Căci cunoștea limbile vechi: greaca și latina, iar dintre cele moderne vorbea curent: germana, franceza, engleza, citea și traducea în limbile italiană și rusă. Dispunînd de asemenea mijloace citise — după cum relatează în *Amintiri* — pe Platon, Aristotel și Plotin în original și traducere germană. Pe Descartes, Leibnitz, Spinoza, Hume, Locke, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, pe Kant și Hegel în original și traducere franceză de cîteva ori. Pe filozofii Școlii badice și alți filozofi moderni și contemporani amintiți din care făcuse cum am văzut extrase și reflecții asupra filozofiei lor.

Evident, nu putem omite pe Sfinții Părinți și scriitorii bisericești pe care-i predase studenților și despre care conferențiasse adesea.

Cu asemenea formație și informații, el rostea conferințe atractive unde îmbina plăcutul cu utilul, unde doctrina și morala creștină erau prezentate și prelucrate cu ajutorul valorilor culturale actuale, aplicîndu-se la individ și societate.

Preotul Cicerone Iordăchescu n-a fost numai un distribuitor de cunoștințe teologice și profane, ci a fost și un creator. El a încercat să clarifice, să deslușească, sprijinit pe vederile unor filozofi ai lumii, fenomenul religios în general și creștinismul în special. Această chestiune el a expus-o în studiile introductive de la traducerea sale din Sfinții Părinți, în conferințele sale, în *Teoria judecății* și în celelalte scrieri rămase în manuscris.

Astfel observă el, viața religioasă se desfășoară la credincioșii simpli într-un fel, la intelectualul obișnuit în alt fel și la intelectualul rafinat în alt fel. Religia este un fenomen psihologic inerent ființei noastre, existente pretutindeni sub diferite forme, care evoluează ca manifestări, dar există în el un nex causal, ceva etern și ne-schimbabil.

Creștinismul este forma cea mai înaltă a religiei, religie în duh și în adevăr, deosebită de celelalte prin faptul că Dumnezeu s-a coborât la noi, ne satisface nevoia de absolut, iar prin doctrina despre păcat, sacrificiu și ispășire, religia creștină a dus la transformarea interioară a omului credincios.

Creștinismul este și poate fi înțeles de noi prin învățăturile simple și sublimale Mântuitorului. El a fost sistematizat de Sfinții Părinți în dogme și transpus în rituri și sacramente pentru nevoile sufletești ale tuturor, iar Biserica deși îl adaptează la necesitățile cotidiene, totuși, în esență, se menține nealterat în curgerea vremurilor. Dar peste acestea, creștinismul se poate sesiza, în puritatea sa, ca entitate divină, supratemporală, prin contemplație și extaz. Această stare harică este apanajul marilor personalități creștine, marilor sfinți. Marii trăitori ai doctrinei și moralei creștine sînt adevărații piloni ai creștinismului, care ne-au redat adevărurile cele mai înalte despre Dumnezeu, iar noi ceilalți muritori le putem împotriva de la ei pe bază de credință. Acestea sînt cîteva din ideile coordonatoare ale gândirii teologice și filozofice creștine a preotului profesor Cicerone Iordăchescu. Prin ele preotul Cicerone Iordăchescu rămîne o mare figură de teolog al Bisericii. Un teolog care în viața și în scrisul său s-a ridicat peste limitele oricărui confesionalism îngust sau canonicism desuet și care a militat pentru un ecumenism intercreștin și chiar interreligios. Dorea un creștinism înalt, ferit de ritualism exagerat, dar și de un misticism morbid.

El socotea că religia creștină trebuie să țină seama de cerințele vremii și să-și adapteze învățăturile imperativelor vremii. Creștinismul a fost și este chemat — spunea el — la ridicarea creștinului, oricine ar fi el.

Preotul, profesorul și teologul Cicerone Iordăchescu a fost un rar exemplar și un exemplu de identificare cu idealul creștin căruia i-a slujit sincer și neobosit toată viața, cu fapta, cu cuvîntul și cu scrisul. El poate servi drept pildă generațiilor viitoare.

Pr. Prof. I. CONSTANTINESCU



Erich Bryner, *N. M. Karamzin, Eine Kirchen — und frömmigkeits = Geschichtliche Studie*. 289 p. Erlangen, 1974 (în «Oikonomia — Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie» Bd. 3).

Publicația cu titlul de mai sus ține de «catedra pentru istoria și teologia Răsăritului creștin» de la Universitatea din Erlangen.

Tema volumului privește viața și activitatea lui Nicolai Mihailovici Karamzin (1766—1826), una dintre personalitățile cele mai însemnate ale vieții spirituale rusești din timpul respectiv. Tratarea temei este însă precedată de prezentarea unor date și idei privind Biserica Ortodoxă Rusă din veacul XVIII, din care reținem cele de mai jos.

Domnia țarului Petru cel Mare (1689—1725) a fost de mare însemnătate pentru constituția și organizarea Bisericii Ortodoxe Ruse. Murind patriarhul Adrian, țarul n-a dispus alegerea unui nou patriarh, ci a numit un «administrator patriarhal» (Ștefan Iavorski) și a publicat în curând în acest sens *Statutul colegiului duhovnicesc*, elaborat de cunoscutul teolog Teofan Prokopovici și corectat de țarul însuși. Prin acest statut se dădea Bisericii Ruse o nouă organizare în sensul că Biserica nu mai este condusă de un patriarh, ci de un colegiu de episcopi, Sfântul Sinod, — având în frunte un președinte și un Oberprokuror, din partea statului.

Concomitent, și viața spirituală a Bisericii a înregistrat transformări mari. Astfel pe lângă serviciile divine s-a pus accentul pe elementul moral și educativ în propovăduirea învățăturii creștine. Predica trebuia să fie simplă, renunțându-se la orice patos și retorică superfluă, în schimb trebuia să se stăruie în ea asupra aducerii credincioșilor la viața morală. S-a îmbunătățit și învățămîntul teologic, ridicându-se gradul de pregătire al preoțimii. Teofan Prokopovici a publicat în acest sens o serie de lucrări religioase, subliniind necesitatea cunoașterii de către tineret a decalogului, rugăciunii domnești și simbolului de credință. Totodată atitudinea Bisericii Ortodoxe Ruse față de celelalte confesiuni a început să fie mai deschisă și tolerantă. De altfel Teofan Prokopovici, arhiepiscop de Novgorod, în gândirea sa teologică era mult influențat de protestantism, îndeosebi în privința învățăturii despre Sfânta Scriptură și aprecierea «faptelor bune» în procesul mîntuirii. Ținea însă la serviciile divine și dogmele centrale ale Bisericii Ortodoxe. Teologul ortodox rus G. Florovskii scrie în legătură cu aceasta în lucrarea sa *Drumurile teologiei ruse* din 1937: «Dacă pe tratatele lui Prokopovici n-ar sta scris numele unui episcop rus, atunci pe autorul lor ar trebui să-l căutăm printre profesorii unei facultăți teologice protestante». Dar nu numai teologia protestantă, ci și cea romano-catolică era apreciată în Biserica Rusă la începutul secolului XVIII. Ștefan Iavorski, președinte al «Sinodului rus», studiasc în academiile teologice iezuite vreo trei ani, aparținînd chiar Bisericii Romano-Catolice. Totuși, în pofida acestor influențe apusene care au fost trecătoare, Ortodoxia rusă nu și-a pierdut autenticitatea, iar la începutul veacului XIX s-a pornit în Biserica Ortodoxă Rusă chiar o campanie susținută împotriva influențelor străine de Ortodoxie (iluminismul francez, deismul, scepticismul, francmasoneria).

În acest context spiritual a activat N. M. Karamzin ca scriitor, poet, jurnalist și istoriograf. Cunoscător bun al limbilor franceză și germană, dispunea și de o frumoasă cultură umanistă. Influență puternică au exercitat asupra lui Karamzin poetul englez Edward Young și filozoful și scriitorul francez Voltaire. După dorința părinților Karamzin a îmbrățișat cariera militară pe care însă a părăsit-o îndată, pentru a se ocupa numai de cărți. Un timp a petrecut în cercuri francmasonice.

Activitatea literară și-a început-o Karamzin prin traduceri cu caracter teologic, filozofic și literar: tragedia *Iulius Cezar* (de Shakespeare, 1786); *Emilia Galotti* (Lessing, 1788), *poezii* ș.a. Dintre lucrările proprii menționăm: *Poezia* (1787), un poem de 20 de strofe, de întindere și însemnătate inegale. În primele strofe poetul vorbește de crearea lumii și a omului și de apariția artei poetice. Îndată după crearea acestei

lumi uriașe și frumoase, spune el, a apărut omul, cea mai frumoasă creatură, plăsmuită cu dragoste și obiect al dragostei Creatorului. Adam a recunoscut marea, înțelepciunea și bunătatea lui Dumnezeu și de aci a apărut arta poeziei. «Atât de viu a simțit el majestatea, înțelepciunea și bunătatea Creatorului, încât inima sa s-a revârsat într-un gingaș imn, tinzând să zboare spre Tatăl». Apoi autorul înfățișează căderea omului în păcat. «Ai căzut tu, omule, a căzut și poezia». Mai departe se relatează despre poezia în vechiul iudaism și în antichitatea greco-romană, menționându-se ca reprezentanți de frunte Moisi, David, Solomon, Orfeu, Sofocle, Euripide, Virgil, Ovidiu ș.a.

Din proza lui Karamzin menționăm *Plimbarea* și *Eugen și Iulia* (1789). În prima lucrare poetul vorbește despre o plimbare de seară în plină primăvară cu un admirabil apus de soare. La privirea stelelor poetul începe să-l admire pe Dumnezeu și minunata Sa creație, să mediteze asupra lor și să viseze. «Te ador, Doamne! deși nu-ți pot înțelege ființa Ta, și mă închin Ție în acest mareț templu, în care ești mereu prezent; cad în genunchi ridic mințile către Tine, Cel nevăzut, și cu lacrimi de emoționant entuziasm îți mulțumesc fiindcă m-ai creat, fiindcă m-ai creat ca om, fiindcă mi-ai dat capabilitatea să simt și să judec, să judec despre însușirile Tale și despre menirea mea în această lume văzută, care-i lucrul minilor Tale. Îți mulțumesc pentru nădejdea dată ca odată să Te pot cunoaște mai bine, și anume atunci când voi lepăda acest trup al meu dur și voi fi în stare să suport lumina ce înconjoară tronul Tău. Aștept această fericită clipă, îmi pierd graiul și în tăcere mă rog Ție». Sint aici, în aceste rânduri, emoționante imagini și exprimări de adânci trăiri religioase.

În nuvela *Eugen și Iulia*, prima nuvelă originală a lui Karamzin, e vorba de dragostea și logodna a doi tineri și de moartea neașteptată a logodnicului. La o plimbare, într-o noapte cu lună, logodnicii contemplă cerul înstelat și admiră marea lui Dumnezeu. Susurul unei căderi de apă îi face să se gândească la nemurire. În curând însă logodnicul moare și trupul său odihnește în îmbrățișările pământului, dar sufletul său plutește în bucuriile veșniciei și-și așteaptă iubita, cu care nu s-a putut uni pentru veșnicie. Iulia își trăiește viața în singurătate melancolică, încercând să-și găsească mângiere în rugăciune și în meditație la viața viitoare. Și nuvela aceasta e impregnată de adâncă meditație religioasă.

Din lucrările literare ale lui Karamzin mai amintim *Scrisorile unui călător rus* publicate în 1791—1792, în urma unei călătorii făcute în Europa apuseană. În multe locuri din aceste *Scrisori* Karamzin relatează cât de tare l-au impresionat frumusețile naturii și cât de mult l-a admirat el pe Creatorul lor. Ajuns pe culmea unui deal din Elveția, autorul scrie: «O neobișnuită liniște și bucurie mi-au cuprins inima mea. Mi-am plecat genunchii, mi-am ridicat ochii către cer și m-am rugat din toată inima Celui Atotputernic. Limba mea nu putea articula nici un cuvânt, dar nicidecum nu m-am rugat eu cu altă pietate ca în clipa aceea».

În sens kantian, Karamzin credea în nemurirea sufletului, fiindcă rațiunea pre-
tinde aceasta.

O serie de texte din lucrările sale literare îl prezintă pe Karamzin ca un om care și-a însușit deplin porunca iubirii față de aproapele, tolerant în materie de credință și prieten al întregii omeniri.

Din scrierile ultime ale lui Karamzin se desprinde faptul că dinsul se simțea într-un anumit fel legat de Biserica Ortodoxă Rusă, participând și la serviciile ei divine.

Îndeosebi Karamzin s-a îngrijit de educația creștină a copiilor săi, discutând des cu ei despre problema divină. Fiului său Andrei, la împlinirea a zece ani, îi scrie, între altele: «Te îmbrățișez și te sărut și-ți doresc multă fericire. Trăiește și crește în trup și suflet — în trup cu putere, în suflet cu bunăcuviință, în spirit cu cunoștință folositoare. Această dorință părintească e o rugăciune adresată lui Dumnezeu, de la care depinde totul. Trebuie să devenim oameni buni, căci atunci ne ajută Dumnezeu. Începe fiecare zi cu o rugăciune pentru Dumnezeu, pentru părinții tăi, pentru surori, frați și pentru tine. Roagă-l pe Dumnezeu să-ți dea putere pentru îndeplinirea îndatoririlor tale, adică să fii un fiu ascultător, frate plin de afecțiune, școlar sîrguincios; (...) pentru fiecare zi trebuie să dăm socoteală lui Dumnezeu. Ziua s-o închei tot cu rugăciune de mulțumire lui Dumnezeu, dacă ai făcut lucruri bune; dacă

însă n-ai învățat bine sau ai supărat pe cineva, atunci să-ți pară rău și te roagă lui Dumnezeu să te ierte». Sînt în aceste rînduri frumoase și mișcătoare îndemnuri, utile recomandări.

Privit și apreciat în lumina celor cîteva relatări de mai sus, vom spune în rezumat că N. M. Karamzin nu-i un teolog și scriitor bisericesc în sensul obișnuit al cuvîntului. El nu meditează adînc asupra problemelor teologice, asupra lui Dumnezeu și a relațiilor omului cu Dumnezeu. Dar ideile și sentimentele sale religioase sînt autentice și au putere convingătoare. Religia pe care o pune în gura personajelor din scrierile sale și pe care o reprezintă și el însuși constituie un element esențial al concepției sale despre lume. E o religie a simțirii, a sensibilității, a sentimentalismului, avînd ca elementele cele mai însemnate: 1. *Credința în Dumnezeu*. Existența lui Dumnezeu e ceva firesc și de sine înțeles pentru Karamzin, iar cunoașterea lui Dumnezeu e chestiune de sentiment și de inimă. Dumnezeu este în primul rînd creatorul lumii și al naturii minunate. Poetul Karamzin nu obosește să-i mulțumească cu lux de sentimente pentru frumusețea creațiunii Sale. Dar Dumnezeu nu este numai creatorul lumii, ci și Tatăl tuturor, un Tată bun care-și iubește făpturile Sale, mîngîind pe cei nenorociți și uscîndu-le lacrimile. În conceptul lui Karamzin despre Dumnezeu se resimte influența «sentimentalismului englez» și a lui Rousseau. 2. *Asemenea recunoașterii lui Dumnezeu și recunoașterea nemuririi sufletului*, e o chestie de sentiment pentru Karamzin. 3. *Umanitate, filantropie, iubire activă lafă de aproapele* sînt izvoare importante ale fericirii pămîntești. 4. *Atitudinea lui Karamzin lafă de Biserică și monahism* nu-i dictată de convingeri teologice, dogmatice sau istorice, ci, simplu, de sentiment. Serviciile divine îl impresionează mult, asemenea arhitectura, cîntarea și ceremoniile religioase. Mai puțin îl interesează monahismul. Misiunea Bisericii se cuprinde în *propovăduirea moralei creștine*.

În lucrările poetice și filozofice ale lui Karamzin, asemenea și în hîrțile sale particulare, se găsește mult element religios, dar, ceea ce nu poate fi ignorat nicăieri, *nu-i menționat Hristos*. Numele Hristos nu-i întîlnit deloc. Ființa credinței creștine constă, pentru Karamzin, în adorarea lui Dumnezeu cel unul, creatorul — în conceptul teological, al lumii și părintele iubitor al nostru; în credința în nemurirea sufletului și într-o viață veșnică; în practicarea umanității și moralității. Acestea sînt, de altfel, temele clasice ale teologiei iluminismului. Cunoașterea acestui conținut de credință aparține sentimentelor. Revelația divină, Sfînta Scriptură, dogmatica bisericească nu preocupă gîndirea lui Karamzin, precum nici învățătura despre revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos n-are loc în gîndirea lui Karamzin.

Deci, un creștinism fără Hristos. De altfel, Karamzin nu-i rectiliniar în gîndirea sa teologică, concepțiile sale religioase schimbîndu-și des conținutul și totuși are și frumoase revărsări de pietate creștină. — (*Diac. Prof. O. Bucevski*).

Myrrha Lot-Borodin, *La déification de l'homme dans l'Eglise Grecque jusqu'au XI-e siècle*, Editions du Cerf, Paris, 1972.

Cartea cu titlul de mai sus și cu subtitlul «selon la doctrine des Pères grecs», apărută în colecția «Bibliothèque oecuménique», aparține cunoscutei gînditoare și trăitoare creștine ortodoxe Myrrha Lot-Borodin, rusoaică de origine, care și-a desfășurat însă activitatea între teologii apuseni. Lucrarea este o publicație postumă, al cărei conținut este expresia unei autentice și nealterate ortodoxii într-un puternic mediu catolic.

După o introducere și o recomandare elogiasă a cunoscutului teolog apusean și om cu vederi umaniste, Jean Daniélou, conținutul propriu-zis al cărții este structurat pe următoarele capitole:

1. *Doctrina îndumnezeirii în Biserica greacă, pînă în secolul al XI-lea, bazele teologice, căile contemplației unitive și teosis (Θεωσις);*

2. *Doctrina harului și a libertății în Ortodoxia greco-orientală;*

3. *Fericirea în Orientul creștin.*

Teologia ortodoxă în general, deci și cea română, au urmărit cu viu interes problemele puse și adîncite de Myrrha Lot-Borodin, știut fiind că această femeie și-a dedicat exclusiv întreaga ei viață studiilor de teologie dogmatică și patristică, depunînd mare rivnă și pasiune și specializîndu-se în cutele cele mai intime ale teologiei mistice ortodoxe. Lectura acestui volum te cuprinde imediat și simți că ai de-a face cu o operă de mare artă, de la început pînă la sfîrșit.

Se desprinde din această carte o viziune clară și precisă a dogmaticii și misticii ortodoxe, pe care autoarea le pune în paralelă cu cele apusene, diferențiînd meticolos și obiectiv — sine ira et studio — ceea ce aparține ca specific fiecăreia din cele trei mari confesiuni creștine și subliniînd puternic sublimul Ortodoxiei.

Este destul de cunoscut astăzi faptul că asupra misticii bizantine și patristice s-au scris în Apus, și de către catolici și de către protestanți, o sumedenie de cărți asupra doctrinei perfecțiunii sau a desăvîrșirii la Origen, la Sfîntul Grigorie de Nisa, la Pseudo-Dionisie Areopagitul, la Maxim Mărturisitorul, la Sfinții Clement, Atanasie și Chiril din Alexandria, la Sfîntul Irineu, la Fericitul Augustin, la Sfîntul Ioan Gură de Aur, la Metodie din Olimp și mai departe pînă la Nicolae Cabasila și la Simion Noul Teolog.

Dar, spre deosebire de unii autori apuseni consacrați, ca de exemplu un Don Stolz — în *Théologie de la mystique* — sau ca un Irénée Hausher sau Wilhelm Völker, sau Urs von Balthasar, P. de Lubac — Myrrha Lot-Borodin, autoarea cărții *Déification de l'homme ...* alături de Vladimir Lossky (*Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*), a tratat problemele misticii patristice și bizantine pe planul trăirii Ortodoxiei dinăuntru, adică sufletește și duhovnicește, ca un duh de respirație și de oxigenare sufletească, nicidecum livresc, adică ceva în duh cărturăresc, ca amintiții autori apuseni.

Doctrina îndumnezeirii omului din Biserica Răsăritului, așa cum o găsim la Myrrha Lot-Borodin este o viziune a omului transfigurat de energiile divine, pe care autoarea o dăltuiește și o șlefuește pornind de la lectura, pas cu pas, a marilor înduhovniciți și a marilor teologi din patristică, pe care ea i-a citit în original și i-a meditat îndelung. Citatele pe care s-a întemeiat au un ceva propriu și specific: ele se integrează într-o trăire directă, într-o experiență pe care și-o împropriază, și o face personală. Nici nu se observă un cît de mic hiatus între citatul patristic și trăirea personală a adevărurilor duhovnicești exprimate în scris. De fapt, chiar cardinalul Daniélou a prins foarte bine acest aspect: «...este greu de trasat — apreciază el — granițele între experiența autoarei și izvoarele la care se adapă. Privită sub acest aspect osmoza lecturii este impecabilă.

Poate că lucrarea Myrrhei Lot-Borodin ar fi căpătat o valoare și mai mare dacă ar fi folosit și citate din Pateric sau din Filocalie.

Un merit deosebit al lucrării îl găsim și în selecta bibliografie, cu care se termină un volum atît de prețios.

Cineva ar fi ispitit să regăsească această îndumnezeire a omului cu hristocentrismul sau hristificarea omului inclusă în viziunea ontologică a lui Theilhard de Chardin. Căci și la acesta din urmă, ca și la toți Sfinții Părinți răsăriteni, omul poate deveni Dumnezeu nu după fire, ci prin har și prin înfiere și prin sfințire. Dar aceasta este o altă problemă. — (Pr. Virgil Godeanu).

- A. Feuillet, *L'homme «gloire de Dieu» et la femme «gloire de l'homme»* (I Cor. XI, 7 b), în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI-ème année, no. 2/1974, p. 161—182.

Mulți din cei care, în ultimele decenii, sînt preocupați de revalorizarea rolului femeii în societate ca și în Biserică, încearcă să afle, în pasajul din I Corinteni XI, 2—16, nu atît întemeierea locului pozitiv pe care-l ocupă femeia în planul divin, ci mai ales argumente pentru coborîrea nivelului rostului femeii în acest plan divin. Autorul, convins că la baza unei astfel de atitudini stă greșita interpretare a gândirii Sfîntului Apostol Pavel îndeosebi în versetul 7 din pasajul I Corinteni 2—16 («Căci

bărbatul nu este dator să aibe capul acoperit, el (bărbatul) fiind chipul și slava lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului», își propune să lămurească ce a vrut să spună Sfântul Apostol Pavel când declară că *bărbatul este slava* («doxa») lui Dumnezeu, în timp ce *femeia este slava* («doxa») bărbatului.

În demonstrația studiului sint îndeaproape analizate în chip critic cele trei explicații divergente care au fost propuse pentru înțelegerea termenului «doxa»: — termenul «doxa» luat în înțeles de *reflectare*, *ogîndire*; — termenul «doxa» luat în înțeles de *supremație*; — și termenul «doxa» luat în înțeles de *onoare*, *cinstire*, *mărire*.

1. Marea majoritate a exegeților susțin că Sfântul Apostol Pavel ar fi folosit în acest pasaj termenul «doxa» în înțelesul de *reflectare*, adică: bărbatul, fiind creat primul, este chipul (eikon) nemijlocit al lui Dumnezeu și reflectarea (doxa) directă a strălucirii majestății Creatorului; în schimb femeia — fiind creată în al doilea rînd, după asemănarea bărbatului și din materia luată din bărbat (vezi I Cor. XI, 8) — reflectă pe Dumnezeu numai prin mijlocirea bărbatului, a cărui «doxa» este, căci ea este deci chip al unui alt chip.

Pentru a constata dacă această interpretare este justă, autorul analizează mai înțiti temeiul scripturistic al diferențierii între poziția bărbatului și a femeii în cadrul creației. El arată că textul *Facere I, 26—27* arată că bărbatul și femeia sint împreună creați după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu și deci termenii «eikon» și «doxa» din I Corinteni XI, 7 corespund termenilor «eikon» și «omoiosis» din *Facere*, care învață că bărbatul și femeia au amîndoi calitatea de a fi «chip» direct al lui Dumnezeu.

Autorul cercetează apoi în amănunțime înțelesul în care sint folosiți în textele biblice termenii: «Kabod» (în textul mazoretic) și «doxa» (în textul Septuagintei); înțelesul în care este folosit termenul «doxa» în literatura greacă profană, precum și înțelesul pe care-l are termenul «doxa» cînd se referă la Mintuitorul.

În urma acestei cercetări multilaterale, autorul concludde că înțelegerea termenului «doxa» ca reflectare, ogîndire nu este justificată prin nici un argument hotărîtor, și de asemenea nu este atestată prin nici un text, nici în greaca biblică, nici în greaca profană.

2. Trecînd la analiza interpretării prin care unii exegeți susțin că Sfântul Apostol Pavel a folosit în I Corinteni XI, 7 termenul «doxa» în înțelesul de *supremație*, că adică: bărbatul reprezintă asemănarea și supremația lui Dumnezeu, iar femeia, la rîndul ei, reprezentînd supremația bărbatului, reprezintă aceeași supremație a lui Dumnezeu.

Din analiza diferitelor locuri vechitestamentare în care conceptul de slavă (a lui Dumnezeu ori a omului) este ușor legat de conceptul de putere, ceea ce ar face posibilă folosirea termenului «doxa» în sensul de supremație, autorul constată că, pe de o parte, în nici unul din aceste locuri termenul ebraic «kabod» (slavă) nu a fost redat prin putere; iar, pe de altă parte, în I Corinteni XI, 7 termenul «doxa» nu corespunde ideii de supremație.

În adevăr, atît în textul analizat, cît și în alte texte pauline și în general nou-testamentare termenul «exousia» (putere), destul de folosit de altfel nu are sensul de putere suportată de cineva ori de supremație exercitată de cel subordonat asupra celuilalt; ci dimpotrivă înfățișează puterea, autoritatea, libertatea de acțiune pe care o exercită în general cineva. După ce analizează pe larg, în această perspectivă, textul din I Corinteni XI, 10 («... femeia este datoare să aibă semn de putere asupra capului ei, pentru ingeri»), autorul afirmă că nimic nu justifică să se atribuie termenului «doxa» în I Corinteni XI, 7 sensul de supremație și să se înțeleagă că femeia este slava bărbatului pentru că ea reprezintă supremația pe care bărbatul ei o exercită asupra ei.

3. Ocupîndu-se îndeaproape de interpretarea care susține că Sfântul Apostol Pavel a folosit în pasajul analizat termenul «doxa» în înțeles de: *onoare*, *cinstire*, *mărire*, autorul analizează diferitele accepțiuni pe care le pot avea termenii «kabod» și «doxa» cînd se referă la Dumnezeu ori la om și constată că în aceste cazuri termenii «kabod» și «doxa» pot fi luați în sens obiectiv (cînd reprezintă realitatea obiectivă a celui sau a ceea ce inspiră respectul, onoarea, cinstirea), sau în sens subiectiv (cînd reprezintă sentimentul pe care-l încearcă cineva față de cel care inspiră respectul, onoarea, cinstirea).

După ce arată că atribuind termenului «doxa» sensul subiectiv de onoare, cinstitie, mărire, greaca biblică se întilnește cu greaca profundă în care «doxa» redă cu ușurință ideea de onoare, de cinstitie; și după ce analizează diferite texte biblice și îndeosebi cel din II Corinteni VIII, 23 (despre delegații Bisericilor care sînt gloria lui Hristos, adică îi fac cinste, onoare), autorul demonstrează pe larg că Sfîntul Apostol Pavel, în redactarea textului din I Corinteni XI, 7 respectă întru totul concepția biblică despre crearea bărbatului și a femeii, așa cum este ea înfățișată în Facere I, 26—27 și în Facere II, 18—25.

În adevăr cînd Apostolul Pavel spune «bărbatul este chipul lui Dumnezeu», el se referă la prima istorisire a creării omului (Fac. I, 26—27), în care bărbatul și femeia sînt creați împreună pentru ca împreună să fie «chipul lui Dumnezeu». Iar cînd adaugă că «bărbatul este slava lui Dumnezeu, în timp ce «femeia este slava bărbatului», el se referă, de asemenea, la cele cuprinse în prima istorisire, dar le completează cu cele cuprinse în a doua istorisire despre crearea omului (Fac. II, 18—25), în care crearea bărbatului și a femeii sînt prezentate ca două acțiuni dumnezeiești distincte, ceea ce-l îndreptățește să vorbească întii despre bărbat și apoi numai despre femeie.

În adevăr, dacă în prima istorisire a creării omului femeia era inclusă în bărbat și amîndoi reprezentau chipul lui Dumnezeu, și fiind creat după asemănarea («omoiosis») lui Dumnezeu, omul-bărbat poate fi numit slava («doxa») lui Dumnezeu în sens subiectiv; în a doua istorisire, despre crearea omului, femeia este cu adevărat slava bărbatului în sensul precis că ea face cinste, onoare, mărire bărbatului din care a fost creată. De aceea în textul din I Corinteni XI, 7 termenul «doxa» trebuie socotit a reprezenta nu sensul obiectiv al slavei, ci sensul subiectiv al ei. Întrucît înțelesul subiectiv de onoare (pe care-l are adesea și termenul ebraic «kabod» ca și termenul «doxa», atît în greaca biblică, precum și în greaca profană) convine în chip lîmpede folosirii de două ori a termenului «doxa» în I Corinteni XI, 7, mai ales cînd se ține seama de învățătura pe care o redă textul din Facere I—II despre crearea omului.

Prin urmare expresia «femeia este slava (mărirea) bărbatului», din I Corinteni XI, 7, constituie formularea abstractă a învățăturii despre demnitatea femeii și despre bogăția unică de cinstitie pe care ea o aduce bărbatului, învățătură înfățișată în chip concret în textul din Facere II, 18—25. Greșeala făcută de majoritatea exegeților — care susțin că termenul «doxa» trebuie luat în înțeles de *rellectare* ori de *supremație* — constă în faptul că ei au socotit că temciul expresiei «slava bărbatului» trebuie aflat în prima istorisire despre crearea omului (Fac. I, 26—27), care este temei doar al expresiei «chipul lui Dumnezeu» pe care-l reprezintă și bărbatul și femeia, amîndoi formînd o unitate; pe cînd caracterizarea femeii în raport cu bărbatul poate fi făcută numai pe temeiul celei de a doua istorisiri (Fac. II, 18—25) despre crearea omului.

Așadar, spre deosebire de concepția veche orientală și de concepția greacă despre poziția socială a femeii, în cele două istorisiri despre crearea omului (Fac. I, 26—27 și Facere II, 18—25) și în gîndirea Sfîntului Apostol Pavel, îndeosebi în textul din I Corinteni XI, 7 (care apare ca un ecou al celor două istorisiri), femeia primește titlurile sale de noblețe: ea este — la fel ca și bărbatul — chip al lui Dumnezeu, dar în același timp ea este *slava, mărirea și mîndria bărbatului*.

Samuel Amsler, *Les prophètes et la politique*, în «Revue de théologie et philosophie», no. I/1973, p. 14—31.

Studiul a constituit o conferință susținută, în cadrul «Conferințelor academice», în aula Universității din Lausanne, la 15 noiembrie 1972.

Autorul precizează de la început actualitatea deosebită pe care a căpătat-o această temă în vremea noastră, datorită faptului că în ultimii ani Consiliul Ecumenic al Bisericilor a hotărît să sprijine efectiv lupta împotriva rasismului, ceea ce a făcut ca toate Bisericile creștine să devină conștiente de responsabilitatea pe care Biserica creștină o are în chestiunile politice ale lumii, dar a provocat în același timp discuții adînci asupra legitimității acestui fel de acțiuni.

În căutarea fundamentării unor asemenea intervenții din partea Bisericilor creștine s-a recurs la texte biblice, îndeosebi vechitamentare, unde sînt relatate intervențiile repetate ale profeților în politica regilor poporului ales.

Se stăruie mai ales asupra *misiunii de străjer* în mijlocul poporului ales pe care a primit-o în chip limpede profetul Iezechiel: «Fiul omului, te pun străjer peste casa lui Israel: tu vei asculta cuvîntul ce va ieși din gura mea și-l vei vesti ca din partea mea. De voi zice celui rău: «Vei muri!» și tu nu-l vei înștiința, nici nu-i vei grăi, pentru a abate pe cel rău de la calea lui cea rea, cel rău va pieri în nelegiuirea sa și eu voi cere sîngele lui din mina ta. Iar dacă tu vei înștiința pe cel rău și el nu se va întoarce de la răutatea lui și de la calea lui cea rea, acela va pieri de păcatul său, iar tu îți vei mîntui sufletul tău» (Iez. III, 17—19).

În legătură cu înțelegerea «profetului străjer în mijlocul poporului său» ca model al misiunii și al responsabilității Bisericii și a creștinilor în cadrul comunității civile (deci și politice) din care fac parte, trebuie să se țină seamă de unele deosebiri de situații.

În *primul rînd*, poporul ales către care erau trimiși profeții avea privilegiul de a fi în același timp și Biserică și stat, adică era un popor a cărei organizare se baza pe structuri în același timp politice și religioase, stare ce nu poate fi identificată cu cea din societatea modernă secularizată, în care trăiesc diferite comunități religioase.

În *al doilea rînd*, misiunea de străjer a lui Iezechiel se referea la opțiunea fundamentală a vieții poporului ales pentru sau contra lui Dumnezeu.

În *al treilea rînd* trebuie ținut seama de următorul aspect pur teologic: venirea, moartea și învierea lui Iisus Hristos a «împlinit» Legea veche, adică a pus sfîrșit unei părți din Revelația făcută în Vechiul Testament și a inaugurat o nouă Revelație sub care trăiește Biserica. Iar Noul Legămînt inaugurat de Mîntuitorul în același timp confirmă și depășește instituțiile Vechiului Legămînt. În această situație, Vechiul Testament ne poate fi îndrumător nouă, creștinilor, numai în măsura în care în el se află unele dimensiuni ascunse referitoare la venirea lui Hristos, Care este temelgia Bisericii și obiectul mărturiei noastre în lume.

De aceea Vechiul Testament nu poate fi privit ca un cod din care să poată fi scoase reguli netemporale de etică; și nici nu poate fi privit ca o carte de exemple pe care este suficient ca creștinii să le imite. Vechiul Testament înfățișează viața poporului ales în istoria căruia Dumnezeu cel viu își face cunoscută iubirea și exigențele sale față de poporul său.

Așadar, în Vechiul Testament, noi, creștinii, putem descoperi, la rîndul nostru, semnele judecății și harului Dumnezeului care astăzi este Dumnezeu nostru; Dumnezeu care și astăzi continuă să lucreze pentru a așeza în lumea care este și lumea noastră, împărăția dreptății și a păcii. Iar venirea acestei împărății — care a fost semnalată în chip evident în istoria poporului ales și în venirea lui Iisus Hristos — continuă să fie semnalată de către Dumnezeu cel viu, care nu încetează de a-și face simțită prezența și lucrarea prin evenimente, instituții, acțiuni și hotărîri, nu în cer, ci aici, pe pămînt, în viața credincioșilor.

În această perspectivă trebuie înțeleasă misiunea și activitatea profeților în viața poporului ales și funcția profetică a Bisericii creștine.

În demonstrarea acestei înțelegeri a temei «profeții și politica», autorul analizează trei aspecte ale activității profetice.

În paragraful: *Profetul și regele*, se precizează că, deși Moise însuși este numit profet și în timpul Judecătorilor se vorbește de existența «profetului Domnului» pe lângă profeteasa Debora, totuși profetismul clasic în istoria poporului ales începe cu activitatea profetului Natan în vremea lui David și a profetului Ilie în regatul de Nord. Activitatea profetică se continuă apoi în viața poporului ales pînă după întoarcerea din robia babilonică, adică în toate epocile în care poporul este confruntat cu probleme de existență politică a statului. Coincidența cronologică între statul politic și profetism nu este însă proprie numai poporului ales; ea se întîlnește și în existența statului mesopotamian Mari, la începutul mileniului II î.d.Hr., și profetismul existent la curtea faraonilor egipteni, fără ca profetismul mesopotamian și egiptean să aibă anvergura teologică și suflul poetic proprii profetismului biblic. Profetul biblic este un om pe care inspirația îl face să intervină în toate laturile vieții publice și chiar particulare a contemporanilor săi, demonstrînd astfel că poporul ales nu este trecut cu vederea de către Dumnezeu, care trimite pe profet.

În paragraful: *Profetul și autoritatea*, autorul demonstrează, întemeiat pe texte biblice, că spre deosebire de profetismul mesopotamian și egiptean — unde istoria națională era bazată pe alegerea de către divinitate a unei dinastii regale pe lângă care profeții exercitau activitatea lor demonstrând că zeii sînt totdeauna alături de dinastia aleasă — istoria poporului ales este bazată pe alegerea unei familii, familia lui Avraam, care devine Israel, adică pe alegerea întregului popor al cărui rege este Dumnezeu însuși, în timp ce constituirea statului condus de rege omenesc (după modelul celorlalte state) este o apariție lîrzie datorită necesităților de apărare.

Activitatea profeților biblici se desfășoară în numele autorității pe care regele-Dumnezeu o exercită în viața poporului său, urmărind să desacralizeze total faptele și gesturile regilor omenesți. Adică misiunea profeților de «străjeri în mijlocul poporului ales» constă în denunțarea tendinței absolutiste și de sacralizare firească a realității omenesți, care trebuia redusă la rolul de reprezentanță, de mărturie și instrument al regalității pe care o exercită Dumnezeu însuși asupra poporului său și asupra lumii întregi.

Iar în paragraful 6 *Profetul, martor al împărăției lui Dumnezeu*, autorul demonstrează prin analizarea îndeosebi a textelor din profețiile lui Amos, lui Isaia (în special capitolul XXXI) și a lui Ieremia (îndeosebi capitolul XXVIII) că, prin intervențiile lor în viața politică, profeții, plasînd intervențiile lor în viața politică la nivelul credinței în Dumnezeu, exercitau voința lui Dumnezeu de a stabili împărăția sa de dreptate și de pace în viața poporului ales și a tuturor popoarelor lumii, care sînt de asemenea incluse în împărăția lui Dumnezeu care vine.

Prin Iisus Hristos, moment esențial în istoria intervenției lui Dumnezeu în viața poporului său, Biserica creștină se găsește și ea angajată în această istorie. În această perspectivă misiunea profetică a Bisericii poate afla în activitatea profeților Vechiului Testament justificare pentru pozițiile politice luate de Biserici și de creștini în viața socială a lumii de azi. Fără a socoti însă că profeții Vechiului Testament ne pun la dispoziție un program gata întocmit pentru orice domeniu al vieții sociale și fără a se socoti că misiunea profetică a Bisericii dă dreptul Bisericii să elaboreze ea însăși un program general pentru rezolvarea problemelor vieții politice a lumii de azi.

Biserica creștină însă, cu stilul ei de viață, trebuie să se dedice slujirii tuturor pentru a arăta că — în calitatea ei de semn profetic al Împărăției lui Dumnezeu, de dreptate și pace, care vine — Biserica creștină are datoria de a sprijini eforturile pentru înnoirea vieții sociale a tuturor oamenilor, înnoire care a început, dar că are și dreptul de a denunța nedreptățile și violențele din societatea omenească și de a pretinde înfăptuirea solidarității și dreptății sociale între oameni și între popoare.

George B a v a u d, *Les Eglises face au problème de l'infaillibilité*, în «Revue de théologie et de philosophie», no. 1/1973, p. 32—45.

Autorul, urmărind îndeaproape problema pusă de teologul catolic Hans Küng (în lucrarea: *Infaillible ? Une interpellation*, Paris, 1971, traducere din limba germană) Bisericii Romano-Catolice în legătură cu infaillibilitatea, afirmă că această problemă interesează toate comunitățile creștine care vor să pătrundă sensul făgăduințelor de asistență permanentă acordate de Mîntuitorul poporului creștin (vezi Matei XVI, 18; XXVIII, 20; Ioan XIV, 16—17).

În studiul său, analizînd punctele de vedere expuse de diferiți teologi catolici și protestanți (îndeosebi de Jean-Jacques von Allmen, *L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité*, în lucrarea: *L'infaillibilité de l'Eglise*, Chevetogne, 1962, p. 203—210), demonstrează că nu numai catolicismul, ci și Reforma a fost, de la începuturile sale, confruntată cu întrebarea dacă «Biserica poate avea siguranța, întemeiată pe darul Duhului Sfînt, că nu trădează învățătura Domnului său?».

În demonstrarea sa, autorul se oprește îndeaproape asupra următoarelor aspecte ale acestei probleme: — «Nedefectibilitate și infaillibilitate»; — «Este necesar un magisteriu infaillibil?»; — «Unele chestii critice puse teologiei catolice»; — «Adevărul în înțelesul său biblic»; — «Reinterpretarea învățămîntului bisericesc»; — «Apropierea celor două criterii» (al nedefectibilității și al infaillibilității); — «Autoritatea Conciliului de la Trident»; — «Reforma în fața nedefectibilității Bisericii».

În acest din urmă paragraf se înfățișează distincția — care nu este biblică — pe care au făcut-o reformatorii în primul răspuns pe care l-au dat catolicilor, între «Biserica văzută și Biserica nevăzută».

În paragraful de încheiere, intitulat «Poziția lui Jean-Jacques von Allmen», autorul subliniază la început faptul că teologul protestant Von Allmen înlocuiește distincția nebiblică despre Biserica văzută și Biserica nevăzută cu distincția între «Biserica universală și Biserica locală», precizând că «nedefectibilitatea este un har acordat numai Bisericii universale» și că «Patriarhatul apusean condus de episcopul Romei nu se identifică cu Biserica universală», ceea ce contestă (cu cinci veacuri înainte de Reformă) creștinătatea orientală, în care se pare că teologul protestant ar identifica «Biserica locală care a rămas fidelă originilor Bisericii creștine în genere».

Apoi autorul socotește că, deoarece problema magisteriului rămâne încă nerezolvată între catolici și protestanți, este necesar să fie continuată studiarea temei puse în discuție în dialogul dintre catolicul Jean Daniélou și protestantul Franz-J. Leenhardt despre un paralelism între asistența divină în Vechiul Testament și cea în Noul Testament. În adevăr apropierea între cele două Legăminte este sugestivă pentru rezolvarea problemei despre asistența divină care garantează nedefectibilitatea în Biserică.

Astfel, în vremea Vechiului Legământ, credincioșii adevărați se adunau în jurul profetilor, care prin denunțarea repetată a eventualei infidelități a regilor ori a preoților față de Dumnezeu asigurau continuitatea unei asistențe divine în păstrarea neștirbită a adevărilor revelate. În vremea Noului Legământ însă, intrucît harisma inspirației încetase la sfârșitul epocii apostolice și intrucît în istoria noului popor al lui Dumnezeu nu se mai înlinesc profeți asemenea celor din Vechiul Testament, autorul crede că criteriul sigur și văzut al nedefectibilității în păstrarea adevărului poate fi aflat numai în comuniunea cu «Colegiul urmașilor Apostolilor».

Autorul încheie cu precizarea că chiar dacă se contestă această poziție, trebuie să se recunoască importanța de valoare pe care această poziție o apără. Și anume că «nedefectibilitatea poporului lui Dumnezeu nu trebuie să fie doar afirmată în chip abstract, ci ea trebuia să primească din partea Mintuitorului un instrument de înfăptuire a sa în cursul veacurilor». — (Ion V. Georgescu).

François B o v o n, *Le salut dans les écrits de Luc. Essai*, în «Revue de théologie et de philosophie», no. 4/1973, p. 298—307.

Studiul constituie textul unei conferințe (bogat întemeiate pe texte scripturistice și pe lucrări de specialitate), închinată lui Eduard Schweizer (la împlinirea a 60 de ani) și susținută, la 23 noiembrie 1972, la Institutul ecumenic de la Bossey.

Pornind de la faptul că studiile contemporane închinat e operei Evanghelistului Luca duc pe exegeți la unele impasuri, autorul își propune să precizeze cele mai de seamă dintre contradicțiile ce constituie aceste impasuri și să încerce schițarea unor rezolvări a acestor contradicții.

Cel dintâi impas este legat de *sensul morții lui Iisus Hristos* în Evanghelia după Luca și în Faptele Apostolilor. Cu toate că Evanghelistul Luca insistă mai mult decât ceilalți evangheliști asupra noțiunii de mîntuire, el leagă mîntuirea de venirea și de persoana lui Iisus din Nazaret (Fapte IV, 12), fără a preciza în chip limpede dacă viața, moartea și învierea lui Iisus Hristos ne mîntuiește, și fără să definească sensul de expiere al morții lui Hristos.

Se naște astfel nedumerirea: cum se poate explica aproape omniprezența mîntuirii în Hristos cu cvasi-absența jertfei expiatoare?

În încercarea de rezolvare a acestei contradicții, autorul precizează că Evanghelistul Luca folosește pentru a reda ideea de mîntuire în Hristos de peste 30 de ori verbul «sozin», de 2 ori substantivul «sotiria», de 3 ori substantivul «sotirion» și de 3 ori substantivul «sotir» aplicat lui Iisus Hristos (de altfel singura dată cînd termenul «sotir» este aplicat în Evangheliile sinoptice lui Iisus Hristos se află în Luca II, 11). Însă niciodată noțiunea de mîntuire nu se înlinesește într-un context în care este vorba de răsîgnirea Domnului. În adevăr în cele 52 de capitole ale scrierilor Evanghelistului Luca se înlinesește doar două aluzii la valoarea expiatoare a Crucii (Luca XXII, 20 și Fapte XX, 28).

Autorul socotește că această stare se poate explica prin faptul că Evanghelistul Luca dorind să transforme mesajul crucii într-o Evanghelie a harului, într-o mîntuire mecanică, ceea ce ar scuti pe credincios de hotărîrea la convertire și la credință, lasă în chip voit în umbră latura mîntuitoare a crucii, pentru ca omul credincios să participe el însuși la mîntuirea sa.

Prin această integrare a noțiunii de mîntuire în gîndirea teologică a Evanghelistului Luca se evidențiază caracterul dialogal al înfăptuirii mîntuirii.

Cel de al doilea impas este legat de *semnificația actului mîntuirii*. În adevăr dacă mîntuirea este legată de persoana lui Iisus din Nazaret, Care este Mijlocitorul prin care Dumnezeu ne mîntuiește în ce fel își poate însuși în chip subiectiv credinciosul mîntuirea?

Din analiza diferitor pasaje în care este înfățișată mîntuirea, autorul socotește că pentru Evanghelistul Luca cei mîntuiți sint izbăviți de osînda veșnică și de minia lui Dumnezeu, dar și de stăpînia păcatului și de domnia lui Satan. Evanghelistul Luca preferă să înfățișeze condițiile actului de mîntuire din partea lui Dumnezeu — trimiterea lui Iisus Hristos și schema istoriei mîntuirii; din partea omului — convertirea și felul în care se manifestă mîntuirea (cu implicațiile ei religioase, sociale, familiale și economice). Adică el prezintă mai ales cum se vede, cum se manifestă mîntuirea, nu ce este mîntuirea. De aceea Evanghelistul Luca trece sub o discretă tăcere aspectul mîntuirii ca stare de comuniune cu Dumnezeu, ca prezență a lui Dumnezeu în noi, ca liberare de sub orice robie și ca participare la trupul lui Hristos, rezumîndu-se la înfățișarea unei prezențe a Duhului Sfînt în omul credincios și la participarea acestuia la viața comunității creștine locale. Adică Evanghelistul Luca istorisește mîntuirea veșnică la modul istoric pe calea analogiilor cu viața prezentă.

Cel de al treilea impas este legat de înțelegerea *relației între mîntuire și istorie*. Cu alte cuvinte ce legături se țes între: istorie și eshatologie, între istorie și Revelație, ori între povestirea istorică (în Faptele Apostolilor) și între cuvîntul mîntuirii sau «Kerigma» (din Evanghelie); adică ce relație este între cuvintele («logoi») prin care au fost catehizați creștinii și între povestirea («diighisis») care îmbrățișează întreaga istorie a mîntuirii.

Din analiza aspectelor acestor relații în Evanghelie și în Faptele Apostolilor, autorul constată că Evanghelistul Luca preînde, urmînd tradiția istorică a Vechiului Testament, că Dumnezeu cel viu intervine în viața credincioșilor prin: cuvînt și prin gesturi, prin mesaj de mîntuire și prin semne, fără ca acestea să devină însă mîntuire. Pentru aceasta este nevoie ca și credinciosul să iasă în întîmpinarea acțiunii lui Dumnezeu, încît Dumnezeu și credinciosul să înfăptuiască istoria poporului lui Dumnezeu. Din convergența acestora două (rolul lui Dumnezeu și funcțiunea credinciosului) rezultă o stare ce poate fi numită mîntuire, mîntuirea în lume, care se înfăptuiește atunci cînd schema convertirii individuale a credinciosului întîlnește schema istoriei mîntuirii. În acest fel viața credincioșilor și cuvîntul lui Dumnezeu formează cele două nivele ale aceleiași istorii, nivele care nu coincid încă; la sfîrșitul veacurilor însă «Kerigma» va întîlni istoria pentru a se contopi în eternitate.

Cel de al patrulea impas este legat de *conținutul cuvîntului*. În adevăr, cu toate că Evanghelistul Luca presupune că mesajul de mîntuire nu diferă, în Evanghelia sa cuvintele lui Iisus tratează despre împărăția lui Dumnezeu fără a face distincție între lumea temporală și cea spiritală, sau între spațiul terestru și cel ceresc. În schimb în Faptele Apostolilor Iisus Hristos devine conținutul mesajului de mîntuire, sau, mai exact, inviarea lui Hristos, care a pătuns de mai înainte spațiile cerești, constituie inima, esența mesajului evanghelic, care cheamă pe credincioși să-și schimbe nu atît viața cît mai degrabă nădejdea.

Căutînd să explice această pătută contradicție — conținutul cuvîntului este împărăția lui Dumnezeu, ori persoana lui Iisus Hristos? — autorul socotește că pentru Evanghelistul Luca împărăția lui Dumnezeu nu poate fi despărțită de persoana lui Iisus. În acest fel împărăția lui Dumnezeu din Evanghelia după Luca are unele elemente componente cu caracter social. Iar mesajul hristologic al Faptelor Apostolilor nu se rezumă la proclamarea unei realități spirituale detașată de contingențele istorice.

Păruta contradicție în privința «conținutului cuvintului» se explică prin faptul că, în împrejurările istorice ale iudaismului răsculat împotriva stăpînirii romane, începînd cu ultima treime a veacului I d. Hr., Evanghelistul Luca poartă grijă să facă posibilă coexistența Bisericii cu cultura greco-romană și coexistența mîntuirii cu viața creștinilor din a doua și a treia generație. În acest fel credința creștină nu apare în forma unei suprastructuri ideologice destinată unor oameni care continuau să ducă un fel de viață păgîn. Cei care credeau în Hristos (pe care Evanghelistul Luca îi numește credincioși ori mîntuiți) formau un grup social aparte, care nu se ținea de parte de lume, dar nici nu se confunda cu lumea. Acest grup pretindea să ofere un model pentru schimbare a felului de viață. Astfel, membrii acestui grup rezolvau între ei și pentru ei problemele economice și sociale, împărțindu-și averile și ducînd un trai comunitar indiferent de deosebirile sociale dintre ei, oferind exemplul de un nou fel de viață, viața în mîntuire.

Prin urmare, nu este vorba de contradicții reale în cele patru impasuri în înțelegerea conținutului Evangheliei și Faptelor Apostolilor, pe care Evanghelistul Luca le redactează nu ca pe o lucrare teologică, ci ca pe o istorie, cu nădejdea că această istorie trăită de creștini în mîntuirea lor va atrage și pe alți oameni la credința în Hristos. — (*Pr. Const. Gheorghe*).

Mitropolitul B a r n a b a D. Tzortzatos de Kitros, Οἱ βασικοὶ Θεσμοὶ διοικήσεως τῆς Ἀὐτοκεφάλου Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Πολωνίας. Μετὰ ἱστορικῆς ἀνασκοπήσεως, Atena, 1975, 50 p.

Așa după cum precizează autorul în *Cuvînt înainte*, lucrarea *Instituțiile de bază ale administrației Bisericii Ortodoxe Autocefale din Polonia* constituie o parte dintr-o operă de proporții cu privire la instituțiile administrative fundamentale ale tuturor Bisericilor Ortodoxe Autocefale.

Lucrarea pe care o prezentăm cuprinde două părți: a) O istorie pe scurt a Bisericii Ortodoxe din Polonia (p. 11—19) și b) Statutul de organizare internă, tradus din limba poloneză de către G. Sofianopoulos (p. 21—41), precum și un indice de nume proprii și teme, pentru facilitarea cercetării.

1. În legătură cu istoria Bisericii Ortodoxe din Polonia, autorul indică un număr de studii, monografii și alte cărți apărute în ultima jumătate de veac, în diferite limbi, cea mai nouă lucrare folosită fiind scrisă în engleză de Waliski Jerzy: *Viața religioasă din Polonia* (Varșovia, 1970).

Potrivit mărturiilor istorice, creștinismul ortodox a venit în Polonia prin unctionii lui, Chiril și Metodiu, care au predicat în Moravia și mai ales, prin Gorazdos. De la început, Biserica Ortodoxă din Polonia a fost legată de Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, dar în cursul istoriei a suferit o puternică influență a Mitropoliei din Kiev. La sfîrșitul primului război mondial, cînd Polonia a devenit o țară independentă (1922), fiind create condițiile prielnice, în anul 1924 s-au făcut demersurile necesare pe lângă Patriarhia Ecumenică pentru dobîndirea autocefaliei. Tomosul sinodal al Patriarhiei din Constantinopol, prin care se recunoștea autocefalia Bisericii Ortodoxe din Polonia, a fost semnat în același an (13 noiembrie 1924) de patriarhul Grigorie VII și de membrii Sinodului patriarhal, dar proclamația solemnă în Varșovia s-a făcut cu o oarecare întîrziere, la 17 septembrie 1925, în prezența reprezentanților Patriarhei Ecumenice, ai Bisericii Ortodoxe Române și a numeroși credincioși. Tomosul sinodal a fost citit în limbile greacă, rusă și ucraineană.

În Tomosul patriarhal și sinodal se precizează că Patriarhia Ecumenică, după ce a analizat situația din punct de vedere istoric și canonic, ținînd seama că cererea Bisericii Ortodoxe din Polonia este temeinică, recunoaște ca fiica ei duhovnicească, Sfînta Biserică Ortodoxă din Polonia, să se organizeze independent și autocefal, după

rînduiala și drepturile suverane ale tuturor celorlalte Sfinte Biserici Ortodoxe autocefale, sub conducerea Sfîntului Sinod, ca cea mai înaltă autoritate a sa bisericească, avînd ca președinte pe Înalt Prea Sfințitul Mitropolit al Varșoviei și al întregii Polonii.

În continuare, Tomosul face anumite recomandări: Biserica Ortodoxă Autocefală din Polonia să păstreze unitatea canonică cu Patriarhia Ecumenică-mamă și cu toate Bisericile Ortodoxe autocefale; să anunțe alegerea și intronizarea mitropolitului Patriarhiei Ecumenice și celorlalte Biserici Ortodoxe surori; să pomenească în «Diptice», după rînduială, numele patriarhului ecumenic și al celorlalți patriarhi și întîistătătorii ai Bisericilor Ortodoxe autocefale; să primească Sfîntul Mîr de la Patriarhia Ecumenică; în problemele de natură bisericească, mai generale, care depășesc jurisdicția fiecărei Biserici autocefale, Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii să se adreseze Scaunului ecumenic prin care se face legătura cu toată Biserica Ortodoxă.

Primul mitropolit al Varșoviei și al întregii Polonii, Dionisie (1923—1960) a vizitat Patriarhia Ecumenică între 6—10 aprilie 1927, primînd de la patriarhul Vasile III titlul de «Prea fericit». Tot prin grija acestuia a fost alcătuit și primul *Statut de organizare internă a Bisericii Ortodoxe din Polonia*, care a fost recunoscut de Statul polonez și publicat în anul 1938. În acest *Statut*, întîistătătorul Bisericii Ortodoxe din Polonia poartă titlul: «Prea Fericitul Arhiepiscop Ortodox al Varșoviei și Mitropolitul Poloniei» și el este cel care reprezintă Biserica față de conducerea de stat.

După cel de-al doilea război mondial, Biserica Ortodoxă din Polonia și-a refăcut și îmbunătățit *Statutul de organizare* prin grija mitropolitului Ștefan (1962—1969), care a fost aprobat de sinoadele episcopilor la 23 februarie 1970 și recunoscut de stat la 2 martie 1970, după intronizarea I.P.S. Mitropolit Vasile.

2. *Statutul de organizare internă a Bisericii Ortodoxe Autocefale din Polonia* cuprinde 64 articole, unele avînd și aliniate. În continuare, vom da pe scurt cuprinsul lor: I. *Principii generale* (art. 1—3). Biserica Ortodoxă autocefală din Polonia constituie o parte integrantă a Bisericii Ortodoxe Sobornicești păstrînd cu aceasta unitatea dogmatică și canonică; este independentă față de orice putere spirituală din afară și este pe deplin egală cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, potrivit canoanelor; cit privește viața internă, are deplină libertate de conducere în cadrul legislației de stat a Republicii Populare Polone.

Biserica Ortodoxă din Polonia se întemeiază pe Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție (Canoanele Sfinților Apostoli, canoanele celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 10 sinoade locale recunoscute de Biserica Ortodoxă, canoanele Părinților Bisericii primite de Sinoadele IV, VI și VII ecumenice, canoanele liturgice și ale vieții monahale), pe *Statutul de față* și pe hotărîrile luate de Adunările generale ale Bisericii Ortodoxe din Polonia. Primirea în Biserica Ortodoxă din Polonia a unei organizații bisericești sau unui cult avînd aceiași rînduială canonică se face de către mitropolit, cu hotărîrea sinodului episcopilor și cu acordul prealabil al statului.

Conducerea supremă a Bisericii (art. 4—15). Potrivit cu canonul 34 apostolic, conducerea supremă în Biserica o are mitropolitul, care este primul episcop al ei, conducătorul instituției și reprezentantul ei în toate relațiile interne și externe, precum și în fața organelor de stat. Mitropolitul își împlinește funcțiile sale pe baza sfințelor canoane, a hotărîrilor Adunărilor generale, a sinoadelor episcopale și a Statutului de față. Sarcinile sale sînt următoarele: se îngrijește de progresul Mitropoliei lui; convoacă Adunarea generală, sinodul episcopilor, consiliul mitropolitan, adunarea mitropolitană a consilierilor arhiepiscopali, le prezidează și supraveghează aducerea la îndeplinire a hotărîrilor lor; se îngrijește de alegerea episcopilor și a suplinirii locurilor vacante, îi îndrumă, atunci cînd este cazul, pentru împlinirea sarcinilor pastorale; păstrează legături cu întîistătătorii celorlalte Biserici Ortodoxe, cu privire la problemele dogmatice, canonice și ale vieții religioase; se îngrijește de pregătirea Sfîntului Mîr de către Biserica Ortodoxă din Polonia. Pentru activitatea sa raportează Sinodului episcopilor și Adunării generale bisericești. Numele mitropolitului este pominit în rugăciuni și la liturghie de întreaga Biserică Ortodoxă din Polonia.

Mai departe, sînt amintite insignele, îmbrăcămîntea și titlul oficial al mitropolitului, posibilitatea ca după vîrsta de 70 de ani să se retragă, îndatoririle locotenentului de mitropolit, precum și funcționarea cabinetului mitropolitan.

Sinodul episcopilor (art. 16—19), organul puterii bisericești, este alcătuit din toți episcopii eparhiali ai Bisericii Ortodoxe din Polonia. Este convocat de mitropolit cel puțin de două ori pe an și el poartă grijă de întreaga viață a Bisericii, apărind dogmele și canoanele și fiind cea mai înaltă treaptă a Tribunalului bisericesc, atît pentru cler, cît și pentru mireni. Hotărîrile și procesele verbale ale ședințelor sînt consemnate în «Cartea de hotărîri» a Bisericii Ortodoxe din Polonia și pot fi publicate în *Buletinul Bisericii*.

Consiliul mitropolitan (art. 20—23) este un organ consultativ care ajută pe mitropolit în conducere. Este compus din mitropolit ((președinte), 12 consilieri (9 clerici și 3 laici), 4 membri supleanți (2 clerici și 2 laici). Sînt arătate modul de alegere și datoriile consilierilor. Secretarul Consiliului mitropolitan conduce și Cancelaria sinodului episcopilor.

Adunarea electorală (art. 24—28), formată din episcopii în funcție și membrii Consiliului mitropolitan, este convocată pentru alegerea mitropolitului și a locțiitorului acestuia. Este convocată de locotenentul de mitropolit cu acordul organelor de stat. În cadrul acesteia funcționează și o Adunare deliberativă preelectorală, care fixează numărul candidaților și modul de alegere. Din această ultimă Adunare se alege o comisie din trei persoane, care ține legătura cu Serviciul Afacerilor Bisericești al Republicii Populare Polone, privind alegerea în curs a candidaților. Președintele Adunării electorale aduce la cunoștința conducerii de stat persoana celui ales, iar noul mitropolit, înainte de a i se da recunoașterea de către stat, depune un jurămint că va fi credincios Republicii Populare Polone. El va face cunoscută alegerea sa tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale.

Organul suprem al Bisericii Ortodoxe Autocefale din Polonia este *Adunarea generală* (art. 29—32), care este convocată la șapte ani și care analizează desfășurarea vieții Bisericii potrivit cu Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție, în cadrul legilor de stat. Sînt redată mai pe larg îndatoririle acestui for bisericesc, precum și modul de funcționare.

Comisia mitropolitană de control (art. 33—35), formată din 5 membri (3 clerici și 2 laici) verifică dacă instituțiile bisericești ale Mitropoliei funcționează potrivit normelor legale, din punct de vedere economic și financiar. Sînt redată îndatoririle Comisiei.

Eparhiile și episcopii (art. 36—44). Mitropolia Ortodoxă din Polonia poate fi împărțită în eparhii. Întinderea eparhiilor este stabilită de Sinodul episcopilor împreună cu organele de stat, care hotărîsc și reședințele episcopale. Episcopul eparhiot, sau episcopul-vicar, este ales de către Sinodul episcopilor. Candidatul trebuie să aibă cel puțin 30 de ani, cinci ani vechime ca cleric și să se distingă printr-o viață neprihănită, să aibă cultură teologică și să fie de naționalitate polonă.

Administrarea episcopiei (art. 45—46) este asigurată de episcop, episcopul-vicar (dacă există) și de Consiliul episcopal ca organ consultativ. După ce este redată componența Consiliului eparhial, sînt enumerate cîteva din îndatoririle acestuia.

Consistoriile (art. 47—48) funcționează potrivit cu constituțiile fundamentale ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești și cu rînduielele stabilite de Sinodul episcopilor al Bisericii Ortodoxe din Polonia. Există Consistoriul episcopal și mitropolitan, atît pentru clerici, cît și pentru mireni.

Protopopiile și parohiile (art. 49—54). Episcopiile sînt împărțite în protopopii și parohii, de către episcop, în înțelegere cu conducerea de stat. Protopopii sînt aleși de cler, întăriți de episcop și recunoscuți de stat pe o perioadă de 7 ani. De asemenea, sînt aleși și protopopi ajutători. Protopopii sînt ajutați de Adunarea protopopească. Preoții, diaconii și cîntăreții sînt numiți de episcop și recunoscuți de stat. Sînt indicate îndatoririle acestora.

Clerul (art. 55—57). Pentru formarea clerului funcționează un seminar și o academie teologică. Există minăstiri de călugări și călugărițe, care se conduc după un Regulament aprobat de Sinodul episcopilor și de Serviciul Afacerilor Bisericești al puterii de stat.

Ultimele articole se ocupă de *învăţămîntul catehetic* (art. 58), care se face în cadrul Bisericii sub supravegherea episcopului; de *îndatoririle predicatorilor episcopali* (art. 59); de *avutul bisericesc* (art. 60—62).

Statutul se încheie cu citeva *dispoziţiuni finale* (art. 63—64) care se referă la posibilitatea Bisericii Ortodoxe din Polonia de a publica unele reviste, manuale, cărţi de rugăciune, calendare, etc. Organul central al Bisericii se intitulează *Viadomos'ci Polskiego Autokefalicznego Kos'ciola Prawoslawnego* (Ştiri din Biserica Ortodoxă Autocefală a Poloniei).

Statutul este semnat de Sinodul episcopilor format din următorii: 1. Vasile, mitropolitul Varşoviei şi al întregii Polonii; 2. Gheorghe, arhiepiscop de Lotz şi Poznan (locuitor al mitropolitului Varşoviei şi al întregii Polonii); 3. Nicanor, episcop de Bielostok şi Gdansk şi Alexie, episcop de Lublin.

Publicarea acestei lucrări de către I. P. S. Mitropolit Barnaba de Kitros coincide cu sărbătorirea a 50 de ani de la dobîndirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Polonia. Statutul ei de organizare arată că Biserica Ortodoxă Autocefală din Polonia s-a dezvoltat potrivit rînduielilor ortodoxe tradiţionale, în cadrul societăţii poloneze şi că activitatea sa religioasă se dezvoltă normal.

Biserica Ortodoxă Română a susţinut acum o jumătate de veac ca această Biserică Ortodoxă soră să-şi dobîndească autocefalia, a participat atunci prin delegaţi la actul solemn al proclamării autocefaliei şi de atunci a fost alături de ea în momentele de tristeţe, ca trecerea la cele veşnice a Mitropolitului Ştefan (1969), precum şi de bucurie duhovnicească, ca alegerea noului mitropolit. Anul acesta, cele două Biserici Ortodoxe surori îşi împărtăşesc bucuria şi rugăciunile, cu prilejul festiv al celor două aniversări: 50 de ani de la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhat şi 50 de ani de la dobîndirea autocefaliei de către Biserica Ortodoxă din Polonia. — (*Pr. Conf. Ştefan C. Alexe*).

«Revue de théologie et de philosophie»; troisième série, XXIII-ème année, no. II.

Revista — care apare (de şase ori pe an) la Geneva-Lausanne-Neuchâtel în a treia serie de la 1951 (prima serie: 1886—1911; a doua serie: 1913—1950), sub redacţia lui: Pierre Bonnard, Fernando Brunet, Edouard Mauris, J. J. Claude Piguet şi Gabriel Widmer — închină acest număr conferinţelor susţinute, în anul şcolar 1971—1972, la Universitatea din Neuchâtel în cadrul unui seminar de filozofie, la care au participat reprezentanţi ai Universităţilor din Freiburg, Geneva, Lausanne şi Neuchâtel.

Conferinţele susţinute în acest ciclu au fost închinete *neoplatonismului*; cele şase care sînt publicate în acest număr al revistei se referă direct la diferite aspecte ale doctrinei neoplatonice şi la raporturile ei cu filozofia greacă, îndeosebi platonică. Iar conferinţa susţinută de Raymond Klibansky de la Universitatea din Montréal, consacrată raporturilor dintre neoplatonism şi creştinism urmează să fie publicată în alt număr al revistei. Textul fiecărei conferinţe este urmat de lista lucrărilor autorului conferinţei referitoare la neoplatonism sau la sfera de influenţă a neoplatonismului.

Semnalăm titlurile conferinţelor publicate în acest număr al «Revistei de teologie şi filozofie» nu numai pentru importanţa temelor tratate şi pentru valoarea întregului ansamblu al prezentării la înalt nivel a neoplatonismului, ci şi pentru această bibliografie asupra diferitelor aspecte ale filozofiei neoplatonice, socotind că această semnalare va fi utilă teologilor ortodocşi români.

— Cea dintîi conferinţă aparţine lui Jean Trouillard şi se intitulează: *Le «Parménide» de Platon et son interprétation néoplatonicienne* (p. 83—100);

— A doua conferinţă aparţine lui Pierre Hadot şi se intitulează: *L'être et l'étant dans le néoplatonisme* (p. 101—115);

— A treia conferinţă aparţine lui Heinrich Dörrie şi se intitulează: *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus* (p. 116—134);

— A patra conferință aparține lui Fernand Brunner și se intitulează: *Le premier traité de la cinquième «Ennéade»: «Des trois hypostases principales»* (p. 135—172);

— A cincea conferință aparține lui Maurice de Gandillac și se intitulează: *Le Plotin de Bergson* (p. 173—183);

— Iar a șasea conferință aparține lui Stanislas Breton și se intitulează: *Actualité du néoplatonisme* (p. 184—200).

Atragem îndeosebi atenția asupra conținutului acestei ultime conferințe, care încearcă să infățișeze destinul istoric al neoplatonismului care a avut meritul de a înțelege pentru ce orice filozofie are în chip necesar limitele sale. — (Ion V. Georgescu).

Gîndirea egipteană antică în texte. Traducere din limba egipteană veche, studiu introductiv, notițe introductive și note de Constantin Daniel. Editura Științifică, București, 1974, in-8, 280 p.

Urmărim de multă vreme și cu viu interes activitatea de pasionat orientalist desfășurată de Const. Daniel. Această activitate este centrată pe problemele de mitologie și egiptologie, cărora le-a consacrat numeroase studii în revistele de specialitate străine și în publicația românească *Studia et Acta Orientalia*. Lucrarea de care ne ocupăm este consacrată bogatei literaturi sapiențiale egiptene, adică celei literaturi prefilozofice egiptene formată din sentențe, maxime, cugetări cu privire la buna întrebuințare a vieții omenești în toate împrejurările. Din această literatură, Const. Daniel a ales și a tradus, direct din limba egipteană veche, cele mai însemnate texte care ni s-au păstrat. Prezentarea textelor înseși este precedată de un amplu studiu introductiv (p. XI—XLV), în care traducătorul textelor scoate în relief esențialul literaturii sapiențiale egiptene și factorii de ordin politic și social care au determinat apariția acelei literaturi. De asemenea, stăruie asupra influenței pe care a exercitat-o cugetarea egipteană asupra sugetării grecești și semite (feniciană, aramaică, ebraică).

Const. Daniel găsește și analizează aprofundat noțiunea de «adevăr și dreptate», noțiune considerată ca *summum bonum* în morala egipteană și reprezentată prin divinitatea *Maat*. Din păcate însă — așa cum observă însuși Const. Daniel într-o notiță din cuprinsul lucrării — *Maat*, «adevărul și dreptatea», era în realitate un «instrument al despotismului oriental sau al modului de producție asiatic (subl. in text), deoarece perfecțiunea cerută egipteanului consta în «ascultarea sicut ac cadaver poruncilor faraonului sau ale marilor săi dregători» (p. 153). Aici găsește Const. Daniel explicația apariției și bogăției literaturii sapiențiale egiptene: în nevoia de adaptare a egipteanului la regimul tiranic prin excelență al faraonilor. Egipteanul avea nevoie să afle calea cea mai potrivită pentru «a se strecura în viață și a-și menține existența» (p. XVII). Cărțile de înțelepciune egiptene erau adesea «manuale de educație cetățenească și slujeau regimului faraonic pentru consolidarea autorității sale» (p. XX). De aceea se găsec în ele la fiecare pas îndemnuri la supunere, ascultare, tăcere. Cum era și firesc însă, această literatură n-a împiedecat numeroasele revolte ale poporului asuprit împotriva tiraniei faraonice.

Dar partea care ne-a interesat mai mult în studiul introductiv, chiar dacă nu privește direct literatura sapiențială egipteană, este aceea în care autorul demonstrează, împotriva afirmațiilor unor cercetători mai vechi, influența categorică, profundă, pe care gîndirea egipteană a exercitat-o asupra culturii grecești și semite. Unul dintre argumentele folosite de autor, și nu cel mai puțin important, este acela că înșiși termenii folosiți de greci și de semii pentru noțiunile de «înțelept» și «înțelepciune» au etimologii egiptene. Dealtfel, Const. Daniel are în curs de apariție în «Anuarul Universității din București» un studiu special asupra acestei importante probleme de lingvistică și orientalistică.

Desigur, nu este cazul să intrăm aici în analiza mai amănunțită a textelor de literatură sapiențială egipteană reunite în acest volum și care cuprind nenumărate

sentințe și cugetări de toată frumusețea, valabile și astăzi și totdeauna. Modul în care Const. Daniel a realizat admirabila sa reunire de texte sapiențiale egiptene reprezintă un adevărat model al genului. Atât notițele introductive la fiecare lucrare sapiențială egipteană prezentată cit și bogatele note explicative însoțitoare vădesc din partea autorului nu numai profunđa cunoaștere a civilizației și religiei egiptene ci și întinse cunoștințe din diferite domenii ale culturii: filozofie, știință, artă etc. La fel anexele lucrării: *Scrierea egipteană* (p. 246—260), *Schiță a istoriei Egiptului antic* (p. 261—274) și *Tablou sinoptic al zeităților egiptene* (p. 275—286), vădesc, odată mai mult, conștiinciozitatea muncii științifice de orientalist pe care o depune Const. Daniel și vastele sale cunoștințe în această specialitate. O utilă anexă o formează și *Indicile de materii*.

Ne vom îngădui totuși câteva observații, mai mult de amănunt și care nu vizează nicidecum esențialul lucrării. Astfel, Const. Daniel spune într-un loc că «politeismul egiptean este în esență un monoteism și trebuie pus în legătură cu credințele primitive despre *mana*, esența divină ca opusă esenței umane, așa cum se întâlnește la popoarele primitive, numenalul fiind opus fenomenalului în concepțiile despre *mana*» (p. 20). Desigur, au existat în religia egipteană, mai bine-zis în teologia egipteană, *tendințe monoteiste*, dar a afirma categoric monoteismul religiei egiptene, chiar și numai «în esență», ni se pare cam mult spus. Chiar Const. Daniel afirmă în alt loc că «egiptenii nu aveau o singură religie, ci se poate vorbi mai curînd de religiile egiptene, cu zei diferiți și cu sisteme teologice diferite de la o nomă la altă» (p. 80). Opera de sistematizare teologică întreprinsă de teologii egipteni, pe măsura evoluției spre unificarea politică a Egiptului, nu a putut merge pînă la un monoteism categoric al religiei egiptene.

În năzuința lor de a introduce un cît mai înalt grad de unitate în religie, teologii egipteni au grupat zeii după asemănările dintre ei, ierarhizîndu-i și făcîndu-i să fuzioneze între ei în așa-numitele *enneade*, dintre care cea mai importantă era enneada heliopolitană, care pînă la urmă s-a impus în tot Egiptul. Și se știe că tendința aceasta spre unificarea zeilor și spre un fel de monoteism a luat un avînt deosebit în timpul regelui reformator Amenofis al IV-lea (1361—1340 î.d.Hr.), cînd zeul Aton, discul solar, era glorificat într-un imn celebru ca zeu unic, creator a tot ce există și ocîrmuitor înțelept și bun al lumii. Dar aceasta nu înseamnă că religia egipteană a fost monoteistă în adevăratul înțeles al cuvîntului. Credincioșii egipteni nu au urmat nicidecum pe teologi în speculațiile lor și teologii înșiși au cultivat un politeism tradițional de parcă nici n-ar fi existat acele speculații teologice. Structura însăși a religiei egiptene era politeistă și cultul acestei religii era de așa natură încît nici o speculație monoteistă nu putea să fie în stare să schimbe caracterul politeist al acestei religii. «E clar, într-adevăr — spune egiptologul francez Fr. Daumas — că vechea religie egipteană este sincer politeistă». Și adaugă: «Deși Egiptul antic concepe foarte precis unitatea absolută a divinului, dar, credincios obișnuințelor sale de a nu renunța la nici una din concepțiile sale religioase, care elaborate mai înainte, au primit de la această consacrare o valoare sfîntă, el a făcut efort timp de secole pentru a face să corespundă cerințele intelectuale profunde și imperioase cu moștenirea, în același timp grea și sacră, a trecutului celui mai îndepărtat» (*La civilisation de l'Égypte ancienne*, Arthaud, Paris, 1967, p. 317).

Și în ce privește apropierea pe care o face Const. Daniel între «monoteismul» egiptean și credințele primitive despre *mana* am avea unele rezerve. Există astăzi printre cercetătorii în domeniul istoriei religiilor tendința de a evita astfel de apropieri, de care s-a abuzat în trecut.

De asemenea, am avea de completat ceea ce spune Const. Daniel cu privire la termenul *religie*, pe care îl derivă din latinescul *religare*, a lega pe om de divinitate. Această etimologie, care aparține scriitorului creștin Lăctanțiu din sec. III—IV (*Divinae Institutiones*, IV, 28), este corespunzătoare înțelesului dat de creștini religiei, dar este mai puțin corectă din punct de vedere gramatical decît etimologia *relegere* (a reciti, a studia cu luare aminte, a se purta către ceva cu un respect deosebit), preconizată de

Cicero (*De natura deorum*, II, 27, 72) și care, în înțelesul său primitiv, se referă la teama provocată de contactul cu ceva sacru, interzis. Desigur, cea de-a doua etimologie exprimă concepția românilor despre religie.

Dar acestea sînt lucruri mărunte față de valoarea lucrării sub toate raporturile, între care și sub raportul condițiilor tehnice optime și al ilustrațiilor care însoțesc textele traduse. — (*Diac. Prof. Emilian Vasilescu*).

D. S. Lihaciov, *Prerenașterea rusă. Cultura Rusiei în vremea lui Rubliov și a lui Epifanie Preaînțeleptul* (sf. sec. al XIV-lea—înc. sec. al XV-lea). Cu un cuvînt al autorului la ed. rom., trad. de Cor. Golopenția, pref. și bibl. de Dan Zamfirescu, studii despre D. S. Lihaciov de V. P. Adrianova-Peretz. Buc., Ed. Meridiane, 1975, 299 p + 25 ilustrații.

Sub acest titlu de rezonanță medievală a fost tradus în românește, după ediția germană, unul din studiile remarcabile ale cunoscutului savant sovietic Dmitri S. Lihaciov. Actualitatea și oportunitatea unei monografii științifice — fie și numai din unghiul culturii spirituale — a unei perioade istorice care a zămislit pe Sfîntul Grigorie Palama și pe Preacuviosul Andrei Rubliov se impune cu atît mai mult în zilele noastre. După expresia lui Dan Zamfirescu, «Prerenașterea răsăriteană reprezintă un capitol mareț din zbaterea omului către frumusețe, omenie și pace izvoritoare de bucurie și rod».

Dacă opera marelui istoric al culturii medievale a avut ecouri mai de mult în presa noastră bisericească, prin pana lui I. V. Georgescu sau a P. C. Pr. Dumitru Radu, persoana sa în schimb este mai puțin cunoscută. În scopul de a face operă de știință pînă la capăt, prefațatorul își agonisește un merit în plus prezentîndu-ne pe autor în ipostaza cercetătorului metodic, atras de domenii interdisciplinare.

Dan Zamfirescu precizează că D. S. Lihaciov este cu adevărat un nou tip de cercetător în istoria vechii literaturi ruse și slave în general, pentru că se dovedește capabil să asocieze rezultatele strictei sale specialități cu acelea ale mai multor discipline învecinate. Desigur că aprecierea nu trebuie înțeleasă în sensul unui diletanțism romantic; rigurozitatea metodică și erudiția savantului evită căderea în această extremă. Paralelismele istorice stabilite (atît între evenimentele țărilor ortodoxe, cit și între acestea și regiunile apusene ale Europei) surprind prin originalitatea și aria lor geografică sau cronologică. În multe cazuri, probitatea științifică îl determină să arate precis problemele studiate ale specialității și în același timp să indice direcția pe care trebuie să o urmeze cele nestudiate. De aceea D. S. Lihaciov, care s-a impus ca lexicograf, editor, istoric și exeget al fenomenului literar și artistic din mai multe veacuri de cultură rusă, a reușit să comunice rezultatele sale într-o viziune istorică substanțială și originală. Savantul a putut surprinde valoarea artistică a literaturii și artei ruse vechi și a prezentat omul în orizonturile vieții acelei epoci; perspectiva îndătinată s-a îmbogățit și mulți alții au căutat să-l urmeze în cercetarea fenomenelor trecutului.

Privind literatura, arta plastică și teologia de la sfîrșitul veacului al XIV-lea într-o unitate culturală, D. S. Lihaciov poate să justifice întrebîndu-se noțiunii de «Prerenaștere est-europeană», față de mai vechea denumire de «Renaștere paleologică» sau de altele propuse de către învățatul german K. Onasch. În istoria Rusiei nu a existat o Reformă religioasă și nici o Renaștere propriu-zisă, deși veacul al XIV-lea a influențat pe cele următoare. Aderarea la tradițiile naționale, o anumită etapă ascendentă a stării economice, ca și puternica arie spirituală ortodoxă, au frînat dezvoltarea normală a fenomenului cultural răsăritean. Afîrmînd acestea, autorul combate implicit și teoria unilaterală a influențelor exterioare. Elementele bizantine, preluate în Rusia medievală, au corespuns unor noi aspirații și chiar unor tendințe naționale.

Cuprinsul propriu-zis al studiului pe care îl recenzăm începe cu o *Introducere*, în care sîntem informați asupra stărilor politice ale cnezatelor rusești în condițiile

invaziilor tătaro-mongole. Din aceste aspre stări războinice s-a impus ideea unificării tuturor formațiilor răzlețe sub conducerea Moscovei ai cărei țari au fost denumiți uneori «cei groaznici» din pricina imensității puterii și a importanței pe care și-o afixau în chip statornic. În procesul unificării politice, un mare rol l-au jucat centrelor bisericești, care cultivau totodată și ideea legitimității autocrației moscovite, moștenirea Vladimirului și a Kievului. În acest context trebuie înțeleasă tradiția sfințirii la Vladimir a marilor cnezi ai Moscovei.

Formarea statului unitar rus — ca urmare a victoriei de la Kulikovo — a înlesnit și dezvoltarea unei culturi naționale, mai ales că, lipsind o orientare pronunțată spre antichitatea clasică, Rusia s-a îndreptat neîntrerupt spre propriul ei trecut.

S-au putut dezvolta apoi domeniul cultural și învățămîntul — cărora le este închinat un întreg capitol. Cu toată personalitatea Sfantului Serghie de Radonej, legată de întemeierea altor mănăstiri cu rol conștient duhovnicesc și cultural, gîndirea teologică deosebită nu s-a putut dezvolta. Idealul unificării și eliberării statale favoriza progresul meseriilor, al experienței imediate și în general al observării naturii.

În *Relațiile cu Bizanțul și cu țările slave din Sud* se studiază căile prin care acestea s-au manifestat, alit într-un sens cit și în altul, precum și urmările lor în literatură și în pictură.

Cum este și firesc, autorul insistă în continuare asupra specificului literaturii ruse medievale. Dar pentru veacurile în discuție, aceasta făcea o unitate spirituală cu Bizanțul și cu celelalte țări slave. Admirația pentru Țarinograd a dus curînd la efectuarea a numeroase traduceri patristice și, dincolo de ele a unui curent literar. Suportul lui teologic îl constituie mișcarea isihastă, prpovăduită de la mînăstirea Paroreia, și în chip special de către patriarhul Eftimie al Tîrnovei. Neoplatonismul absorbit în concepția isihastă vedea o unitate între cuvîntul și ființa pe care el o reprezintă. Abstractizarea și imaterialitatea implicate aici se vădesc în traducerea literală a scrierilor contemplative, în preponderanța formei panegiricului, în nașterea unei literaturi «înalte», aristocratice. Stilul literaturilor slave de la începutul veacului al XV-lea tinde să se îndepărteze de viața de fiecare zi; parafrazarea, metafora, «împletirile de cuvinte», sinonimia bogată sau abuzul de comparații și epitețe arată că se impune treptat o limbă «sfințită», ca și greaca sau latina medievală.

Asemenea acțiunilor, faptelor și evenimentelor, oamenii sînt descriși după aspectul lor exterior și într-o atmosferă emoțională. Prezența static, viața lor trebuia să devină neapărat o pildă morală. De aceea savantul conchide: «Autorii, deși descriau stări psihice, ignorau psihicul uman în totalitatea sa și-i treceau cu vederea caracterul» (p. 106).

În mare parte, aprecierile pe care D. S. Lihaciov le-a formulat pe marginea vechii literaturi ruse și în general slave, precum și substratul ei ideologic, pot fi aplicate și altor elemente ale culturii epocii: letopisețe, cronici, monumente arhitecturale.

Din punctul de vedere al picturii, figura care domină Prerenăsterea rusă este fără îndoială Teofan Grecul în a cărui evoluție artistică pot fi delimitate în linii mari o etapă greacă și altă etapă îmbogățită cu elemente rusești. Andrei Rubliov se dovedește mai liric; sentimentele curate și profunde, care se desprind din creația sa, cuceresc de la început pe contemplativ prin noblețea mesajului.

Se interpretează în cîteva pagini *Troița* celebrului artist, asociată în chip fericit cu *Corpusul areopagitic*. În schimb, din discuția asupra aportului învățăturilor mistice și eratice, pentru ilustrarea legăturii artei cu literatura Prerenasterii esteuropene, credem că nu rezistă criticii obiective decît acelea care au făcut din lumea reală (văzută nu ca un reflux al unui prototip ideal) obiect al reprezentărilor picturale. În nici un caz, bogomilismul nu poate fi apreciat ca egal cu isihasmul («o doctrină de autosupraveghere») — în rodnicie spirituală și culturală.

Ultimul capitol al cărții, acela care arată că cercetarea a trecut dincolo de comasarea erudiției, surprinzînd mularea unei civilizații la aspirațiile omului pe care l-a hrănit, se intitulează *Noul în obiceiuri și în felul de viață*. În perioada care ne preocupă se observă nu numai dispariția unor rămășițe ale păgînismului, ci și impunerea spiritului creștin, precum și o creștere a importanței personalității. «Sub

înfruierea Bisericii, care începe din veacul al XIV-lea, se simte o remarcabilă civilizare a moravurilor» (p. 212). Prietenia este proslăvită, iar sentimentul vieții de familie se întărește. În obiceiurile claselor de jos, ca și în acelea ale conducătorilor, botezul, nunta și în general tradițiile creștine nu erau socotite evenimente particulare, ci prilejuri de comuniune și de înălțime.

Acesta este în linii mari cuprinsul studiului metodic, clar și conceput dintr-o pluralitate de perspectivă și analogii al savantului sovietic. În ultima dintre cele două prefețe nedatate, autorul anunță că pregătește un studiu și în legătură cu urmările acestui fenomen cultural în aria țărilor române. Pentru deplinul folos al cititorului, îngrijitorul științific al ediției de față a sesizat lipsa și a venit cu completări și informări utile la nivelul așteptărilor.

Confruntându-l mereu cu părerile lui N. Iorga sau ale lui P. P. Panaitescu, Dan Zamfirescu situează pe autor mai întâi în tradiția cercetătorilor ruși ai literaturii și trecutului cultural bizantin-slav. Pentru a stabili contribuția românească la spiritul comun cu influențe reciproce al Prerenășterii răsăritene, prefațatorul face asocieri interesante, pe perioade mari, într-un spirit critic și sintetic. Aceeași preocupare științifică se prelungește apoi în adnotările substanțiale cerute de text.

Am văzut că unitatea dintre literatura și artă Prerenășterii răsăritene este fundamentată de către D. S. Lihaciov pe valorificarea mișcării isihaste și a celei eretice contemporane, convergente cu unele tendințe naționale autohtone. Este de mirare totuși că marele savant pare să nu fie convins de contribuția *Corpusului areopagitic* în cuprinsul primului fenomen semnalat mai sus. Faptul devine și mai surprinzător, dacă ne gândim că autorul are studii speciale asupra legăturilor cu Muntele Athos (unde călugărul Isaia va realiza în veacul al XV-lea o traducere sîrbă și rusă a *Areopagiticelor*), asupra corespondenței printului Kurbski care citise pe dascălul iluminării și se arată conștient de rolul cultural al minăstirilor rusești.

Urmările lipsei de mai sus sint mai multe și de o importanță primordială pentru însăși baza ideologică a cercetării. Mai întâi se pierde explicația sacramental-liturgică, proprie teologiei *Ierarhiilor*, care a dus la hieraticismul și forma aleasă, transfigurată, a limbajului bisericesc. (vezi: P. Scazzoso, *Ric. sulla strut. del linguaggio dello Ps. — Dionigi Areop.* Milano, 1967). Se știe apoi că între neoplatonism și palamism, se interpune sinteza areopagitică. Ea a unificat influența greacă, mesaful cultelor de mistere cu tradiția patristică — după criteriul Revelației creștine. Totodată, areopagiticismul a înlesnit Arhiepiscopului Tesalonicului teologia purificării de panteism prin doctrina tradițională a energiilor divine. Occidentul creștin nu a pășit pe această cale și de aceea el a înregistrat «cazul J. Scotus Eriugena», și a ajuns în Renaștere la ceea ce ar putea fi denumită «reelenizarea filozofică». Fără cenzura energetistă pe care a propovăduit-o pretinsul ucenic al Apostolului neamurilor, năzuințele pnevmatice apusene au eșuat în iluminism și imanentism, pe cînd în Răsărit ele au rămas în aria Bisericii, rodind nepieritoare creații populare. Nuanțarea la care ne referim (autorul nu pare că distinge ferm nici noțiunile «elenistic» și «grec») ar fi reținut pe D. S. Lihaciov să declare, în disputa dintre palamiți și varlaamiiți, că «ambele curente au avut dreptate» (p. 192). Dacă sensul istoric ar putea justifica oarecum afirmația de mai sus, trebuie să observăm numai că aceasta s-a împlinit în spații diferite.

În ce privește părerea că trăirea duhovnicească înaltă s-ar opune sacramentalismului comunitar și liturgic, aceasta poate fi susținută în cazul individualismului protestant. «Panbisericismul» ortodox sau «Liturghia-Biserică» — cum a fost definită și mai fericit de către P. Scazzoso — își trage obrșia tocmai de la sinteza și patosul areopagitic.

Traducătorul lucrării s-a străduit (și a reușit în mare parte) să redea în românește un text cit mai accesibil lectorului modern, care nu se poate lipsi de anumite termeni arhaici, îndăcinați. În nădejdea alcătuirii unei noi ediții, cerute de importanța cercetării și de autoritatea savantului, ne îngăduim să notăm cele câteva exemple în care textul nu a reușit să se identifice cu înțelesul lui religios-liturgic.

Mai întâi credem că era bine ca toate hramurile și sărbătorile rusești să fie redade prin transliterație, dar cu traducerea românească în paranteză. Aceeași uni-

formitate se impune la numele personalităților epocii, așa cum sînt cunoscute în cultura română de pînă acum: Epifanie Preaițeleptul, Serghie de Radonej (de unde: «Lavra Troița-Serghievnă»), Teodor Stratilat, mitropolitul Petru etc. Traducerea numelor sfinților altfel decît în forma din calendarul obișnuit păcătuiește tocmai prin hieratismul abstract al stilului «înalț». Forme ca: Akakie, Makari, Evtimie sînt forțate și pot îndrepta atenția cititorului către umorul gogolian. În cazul numelor ierarhilor trebuie să se facă distincție între locul reședinței lor și locul de obîrșie. Limbajul liturgic românesc dispune de termeni tehnici prin care pot fi evitate aproximația sau parafraza: *Te-Deum* (= «cîntece pentru sănătatea casei conducătoare, executate la sfîrșitul serviciului religios») *procovăț* (= «acoperămint pentru sfinții potiri»), *nebun pentru Hristos* (= «urodivii»), *Vechiul Testament* (= «Palea»).

Pentru ca folosul cititorului român să fie cît mai mare, volumul cuprinde și *Bibliografia operei lui D. S. Lihačov*, alături de descrierea activității sale științifice și obștești. În prelungirea acestor preocupări, poate că ar fi fost nimerit să i se reproducă și un portret. Bibliografia esie judicioasă întocmită și transpune în românește titlurile rusești, dar nu și pe cele poloneze. De asemenea, la note, nu toate operele rusești traduse în românește au fost citate după aceste ediții științifice. O inițiativă inspirată a bibliografilor o constituie notarea cotelor din depozitele românești care posedă publicațiile respective. În sfîrșit rămîne inexplicabilă cauza pentru care editura nu preferă paginația pe partea dreaptă, sus, la îndemîna privirii cititorului.

Ar fi inexact să se creadă că prezentul volum al savantului sovietic interesează numai pe cercetătorii preocupați de istorie literară veche sau de relații artistice bizantino-slave. Traducătorii operelor patristice, cei interesați de stilul cărților liturgice, de retorica medievală, de monahismul, de ierarhii Bisericii Ruse și de ecumenismul ortodox al evului de mijloc vor afla totdeauna sugestii deosebite în monografia lui D. S. Lihačov.

Îată de ce ne-am aplecat cu interes, cu dragoste și cu prețuire asupra acestui volum, care ne face contemporani cu o epocă de lumină, de solidaritate și de mobilizatoare depășire. — (Pr. Gheorghe I. Drăgulin)

Nicolai Hartmann, *Estetica*. În românește de C. Floru. Cu un studiu introductiv de A. Boboc. Editura Științifică. București, 1974, 536 p.

Nic. Hartmann (1882—1950) a fost unul dintre exponenții de seamă ai filozofiei germane de după cel de al doilea război mondial, reprezentînd — alături de Fr. Brentano, Ed. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger și K. Jaspers — unul dintre curentele importante în filozofia germană contemporană: realismul critic sau ontologia critică. Opera acestui filozof este foarte vastă. *Estetica* se numără printre ultimele lui lucrări.

Hartmann își începe expunerea *Esteticii* cu cuvintele: «O estetică nu se scrie pentru cel care creează frumosul, nici pentru cel care-l contemplă, ci exclusiv pentru filozofi, cărora atitudinea de creație și contemplație estetică le apare ca o enigmă. Pe cel cufundat în contemplare, gîndul nu poate decît să-l tulbure, iar pe artist îl îndispune și-l irită». /p. 3/. Această afirmație a făcut ca traducerea *Esteticii* să fie precedată de un temeinic *studiu introductiv* /p. V—LIV/, semnat de A. Boboc, în care acesta face o expunere a filozofiei hartmanniene, care are rostul, de a ușura înțelegerea lucrării pe care o recenzăm. Căci filozoful analizează ceea ce constituie misterul frumosului, care are ca scop două teme: 1. *structura și modul de a fi al obiectului estetic*, 2. *actul contemplativ-intuitiv prin care se gustă frumosul* /p. 12/. Tema principală rămîne însă structura obiectului, pe care estetica secolului XIX a neglijat-o.

N. Hartmann analizează amîndouă temele în problematica lor. Problema formei este examinată din două puncte de vedere: *forma în opoziție cu materia în care creează artistul și forma în opoziție cu substanța sau conținutul operei de artă*. Problema actului estetic e tratată făcîndu-se o distincție între două moduri de intuiții: unul senzorial și altul al unei ordini mai înalte, suprasensibil, ce apare în actul

spontaneității ca atitudine afectivă în fața unui peisaj splendid (p. 15). Amândouă modurile nu pot fi despărțite, numai cât ultimul să nu fie înțeles în sens idealist. Cu această distincție Hartmann a ajuns la o concepție fundamentală, și anume la forma de apariție a frumosului, o formă ce este caracteristică acestuia. A nu ține cont de distincția hartmanniană înseamnă a concepe o estetică iluzionistă.

Hartmann se ocupă apoi de mult discutata problemă a *raportului dintre frumosul din natură și cel pe care îl reprezintă arta* (p. 23—29). Și, după ce critică conceptul «desăvârșirii», el face următoarele considerații: «Punctul de plecare general e descoperit, îndată ce devine vizibil că așa-numita «natură» nu este sau constă numai dintr-un sistem de legi, ci și într-o ierarhie de plămui, ce își datoresc caracterul structural unei unități și deplinătăți interioare» (p. 26). Hartmann se referă aici la concepția lui Goethe despre natură.

Ca o privire generală putem face următoarea împărțire a sistemului *Esteticii hartmanniene*: 1. *Relația fenomenelor*; 2. *formarea și structurarea*; 3. *valoarea și genurile frumosului*.

În concordanță cu teoria despre caracterul senzorial al frumosului, Hartmann pleacă de la percepția estetică, ce cuprinde ceva mai mult decât o impresie momentană. Există ceva nevăzut (*unsichbares*) în percepție estetică: interesul practic, componente emoționale și valori afective. Are loc, așadar, o întregire și o îmbogățire a percepției estetice (p. 51—56). N. Hartmann descrie foarte sugestiv ceea ce se întâmplă în percepția estetică: «O întreagă lume a interiorului ni se deschide, luminată în mod fulgerător, sau într-un întineric plin de presimțiri; întotdeauna avem de-a face cu ceva ascuns. Percepția se transcende pe ea însăși, devenind revelatoare... Conceptul acesta ajunge în centrul fenomenului estetic al percepției» (p. 61—62). Este clar că această revelație se datorează modului al doilea de intuiție. Cu această idee Hartmann a poposit în domeniul valorilor (p. 75). Când sînt trăite, toate valorile sînt însoțite de sentimente. (De fapt nici nu există trăire sau fenomen sufletesc care să nu fie însoțit și de sentiment). Ca și Kant, Hartmann se ocupă aici cu problema sentimentului valorii estetice. În «*Analitica frumosului*» din *Critica puterii judecătii*, Kant vorbește despre satisfacția lipsită de orice interes în fața frumosului (p. 79). Teoria kantiană subliniază faptul că celelalte sentimente valorice nu pot juca nici un rol în gustarea frumosului, deși valorile pot fi exprimate în diferite arte. «Gustarea estetică se suprapune deci peste sentimentele valorice extraestetice» (p. 82). Este vorba despre o atitudine contemplativă. «Pornind din două laturi, o înaltă cerință se adresează celui care contemplă frumosul, cerință pe care el trebuie să o îndeplinească în atitudinea sa: libertatea interioară de plăcerea față de valoarea practică a ceea ce ține de conținut în obiect și liberarea față de valoarea proprie stării obiectului însuși» (p. 84). După ce obiectul estetic a fost determinat, Hartmann se întoarce la existența obiectului estetic așa cum acesta se prezintă în diferitele arte, scriind: «Opera de artă aparține, după genul ei, unei forme particulare a existenței spirituale sau a «spiritului obiectiv». (Concept de mare importanță în filozofia hegeliană semnificînd realizările în domeniul artei, dreptului, religiei și culturii). Opera de artă este o «obiectivare, adică proiectarea unui conținut spiritual în planul obiectelor» (p. 94). Aici Hartmann formulează cunoscuta sa teorie a structurilor, după a cărei lege: «Operele mari de artă își trag tocmai din această ultimă adîncime măreția și durabilitatea, din pricină că «fenomenul structurilor interioare depinde de împlinirea straturilor exterioare și anume prin aceea că stratul exterior mai adînc face să apară stratul interior mai adînc (p. 234). Acest principiu este aplicat în modul cum urmează structurile (*Schichtenfolge*) în creația poetică, în artele plastice, în muzică și în arhitectură. Hartmann exemplifică: «Într-o operă dramatică, povestire poetică se pot distinge șase straturi ale fondului (*des Hintergrundes*); unul al mișcării și al viabilității, unul al cuvîntului vorbit și al altelor expresii, un strat al fenomenelor sufletești și al caracterelor, altul al destinelor, înapoia cărora se află încă două straturi cu un conținut ideal: acela al ideii personalității, al ethosului individual și al umanului în general». Și în muzică Hartmann distinge straturi exterioare și interioare. Cele dintii au în vedere «formarea muzicală pură» și se pot distinge după principiu

«unității gradate» patru straturi: 1. acela al frazelor muzicale încheiate (legea perioadei etc.); 2. acela al «temelor» mai largi și variațiilor; 3. acela al mișcărilor muzicale (fuga); 4. acela al înlănțuirii mișcărilor în opus-ul mare (p. 221).

După ce Nic. Hartmann se ocupă cu stratificarea muzicii și, deci, cu obiectul estetic, el atacă *problema formei estetice*. Termenul «a forma» trebuie să fie înțeles în mai multe feluri. În general el este înțeles ca a întrușchiba frumosul cu ajutorul materiei unei arte; însă există o frumusețe și în locul pur al formelor. Se poate spune că există o «lege categorială, că unitatea operei este cu atât mai vădită, cu cât diversitatea, pe care ea urmează să o domine, este mai bogată, și mai multiplă» (p. 248).

Capitolul 21 al *Esteticii* tratează mai departe *analiza creației artistice în lumina relației libertății și necesității artistice*. Aici Hartmann vorbește despre primejdiile libertății în creația artistică. Aceasta, din motivul că artistul poate să falsifice realitatea ca urmare a trei cauze: 1. din incapacitate sau din lipsa de adâncime în reproducere; 2. din idealism, fiindcă realitatea, datorită fanteziei, este idealizată; 3. din pricina temeiurilor etice, adică din considerații de altă natură decât cele estetice, de ex. pedagogice (p. 305).

De fapt problema libertate și necesitate însemnează pentru Nic. Hartmann o antinomie. Esteticii îi rămâne o temă foarte importantă: «aceia de a descoperi ce trebuie de fapt înțeles prin unitatea unei opere de artă, întrucât ea se întemeiază pe necesitatea interioară și totuși lasă loc în același timp și libertății de creație» (p. 313).

De aceea se pune problema «datoriei pe care arta o are față de natura reală și viața reală a omului» (p. 318). Este vorba de *adeveritatea artei*, pe care Hartmann o ilustrează cu partea a doua a operei *Faust*. Desigur că pretenția adevărului în artă nu trebuie înțeleasă ca o țărnire a «plăcerii de a fabula»: fantezia este și rămâne izvorul oricărei creații artistice. Pentru a ilustra acest adevăr, Hartmann citează aici pe Goethe și Dilthey.

Încheiam acest capitol cu redarea finală a lui Hartmann:

1. adevărul artistic este revelația unor conexiuni esențiale ale vieții omenești, ale celei reale și ale celei doar «posibile» (imagine); 2. el are drept suport o valoare artistică, aceasta constituind, la rîndul ei, un întreg structural intuitiv de adecvare la esență și la viață; 3. caracterul acesta de întreg nu trebuie să revină în fiecare strat al operei de artă, ci să și fie realizat în unitatea succesiunii de straturi. Numai în felul acesta se unesc, în adevărul unității de formă, adevărul vieții cu adevărul esenței» (p. 347).

Partea a III-a a *Esteticii* este dedicată problemei «*Valorile și genurile frumosului*», în care se vorbește despre diferențierea valorilor (p. 359): valorile morale sînt grupate sub categoria «binelui», valorile frumosului sub categoria «frumosului» (p. 356). «Valorile etice sînt fundamentate pe valori ale bunurilor (Güterwerte)... valorile estetice nu sînt fundamentate necesar nici pe valori etice, vitale sau de plăcere, pe nici unele dintre acestea».

Mai departe Hartmann se ocupă de *problema sublimului* în confruntare cu concepția kantiană. Sublimul poate să apară în natură (p. 404), în destinul vieții (p. 405) cît și în artă. În legătură cu teoria kantiană despre sublim, Hartmann definește sublimul ca «acel fenomen al unui fond nesenzorial ce vine în împlinirea necesității omului după măreție», și «care învinge în același timp fără efort obstacolele ce-i apar în cale» (p. 417). Hartmann respinge unilateralitatea teoriei kantiene despre sublim, prin desprinderea sublimului de transcendent și de absolut și de orice presupunere metafizică (p. 414). Hartmann combate și teoria idealistă despre sublim, deși admite că există o «absurditate» a sublimului, ceva plin de mister, care rămîne legat de acesta, o adâncime nedezvăluită, un abis ce umple pe contemplator cu o sfială sfîntă.

Mai departe, este pusă problema sublimului ce este exprimat în tragic, și cu aporiile acestuia. («Aporia» de la gr. *ἀπορία* înseamnă dificultate logică, îndoială logică). Hartmann justifică teoria aristotelică despre «φόβος» și «έλεος» (teroare și milă). Există chiar și un tragic produs de rău, cu originea în libertatea omului (p. 427).

Urmează apoi o analiză a *grațiosului* cu privire la toate artele, dar mai ales cu considerații despre muzică. Iar dacă se puse problema straturilor, grațiosul accentuează mai ales straturile exterioare (p. 437).

Teoriei despre valorile estetice Hartmann îi adaugă un capitol foarte important: *Darea de sus în valorile estetice*. În sublim și grațios nu poate fi descoperită

o valoare fundamentală comună. Pentru Hartmann metafizicienii fac eroarea de a da lumii un sens general. Prin aceasta se face imposibilă tocmai darea unui sens lumii. Filozoful german accentuează următoarea paradoxie: «Lucrurile stau tocmai invers față de ceea ce au gândit totdeauna metafizicienii: tocmai o lume fără de sens este pentru o ființă ca omul singura lume cu sens; într-o lume fără om plină de sens, omul, cu darurile sale, prin care el atribuie sens, ar fi de prisos (p. 451). Aici Hartmann se întoarce iarăși la teoria kantiană a «plăcerii lipsită de interes» și a lui Nietzsche despre «virtutea darnică» a dăruirii omului.

Ultima problemă a *Esteticii* este aceea a *comicului ca fenomen estetic*. Hartmann expune concepțiile despre comic de la Aristotel pînă la Kant și la filozofii moderni. Momentele ce caracterizează comicul sînt expuse de acesta foarte intuitiv (p. 467). El face o distincție între comic și umor. Comicul depinde de obiect, umorul dimpotrivă de contemplator. Umorele este superior comicului prin aceea că omul cu umor trădează un perfect echilibru sufletesc, o căldură interioară, o progresată cultivare a inimii și a spiritului. Umorele își are originea într-o altă concepție despre lume și viață și, ca atare, el este semnul unui solid caracter moral. Umorele se fundamentează pe o temeinică cunoaștere de sine, pe cunoașterea vieții și a micimilor acesteia și, de aceea, acela care posedă această virtute nu-și pierde credința în ceva mare și ultim-valabil, pentru motivul că există alita josnicie și tragic în lume (p. 476—478).

Pentru a fixa și mai clar semnele comicului, Hartmann examinează și relația dintre comic și grav (p. 478—488) cît și poziția comicului în edificiul straturilor (p. 489—504), încheind *Estetica* cu o anexă: *Despre ontologia obiectului estetic* (p. 505—525).

Cine cunoaște ontologia lui N. Hartmann nu-i poate scăpa faptul că *Estetica* acestuia, ca teorie a obiectului estetic, se fundamentează, după cum am mai remarcat, pe concepția sa despre straturi. Cu toată admirația pentru perspicacitatea cu care N. Hartmann aplică teoria sa la muzică și arhitectură, se poate pune problema dacă aceste straturi, ce se fundamentează pe ele inele, pot exprima intuiția estetică a vieții interioare. Ele sînt caracterizate mai mult prin semne ce aparțin lumii externe și nu sînt, de aceea, capabile să sesizeze conexiuni psihice. Lipsește la Hartmann o concepție despre acestea care să le dea viață, așa cum ar putea-o face poate «teoria empatiei» reprezentată de Volkelt (*System der Ästhetik*, 3 vol., 1925) sau cum a făcut-o Kant în *Critica puterii judecătii*.

Totuși trebuie să subliniem faptul important că *Estetica* hartmanniană este străbătută de o trăsătură adînc realistă. El stăpînește o imensitate de cunoștințe în acest domeniu și o vastă experiență artistică în contemplarea naturii și a artei. Accentuăm faptul că, în opoziție cu afirmația cu care Hartmann își începe expunerea, *Estetica* sa este un izvor de înțelepciune estetică, nu numai pentru filozofi, ci și pentru actori, critici literari, și pentru oricine voințe să pătrundă în tainele creației artistice.

Cu privire la modul în care prof. C. Floru a tradus textul *Esteticii* hartmanniene, el s-a achitat într-un chip onorabil. Desăvîrșit ca tîlmăcitor al limbii germane în laborioasa lui colaborare la traducerea incîlcitelor și speculativelor texte ale operei hegeliene, prof. C. Floru a reușit să tîlmăcească textul *Esteticii* lui Hartmann într-o aleasă limbă filozofică românească. De aceea lectura acestei traduceri procură o adevărată delectare. Este adevărat că una dintre caracteristicile a tot ceea ce a scris Hartmann este claritatea. De aceea el a și fost socotit a fi un literat printre filozofii germani, care de obicei întrebunțează un stil greoi și uneori esoteric (vezi: Hegel, Heidegger, Jaspers). Acest fapt a ușurat mult serioasa muncă a traducătorului român. În tot cazul munca de traducător a prof. C. Floru este remarcabilă, dacă avem în vedere și colaborarea sa la traducerea operei hegeliene, leibniziene și hartmanniene. Harnicul și atît de modestul traducător a reușit prin munca sa de loc ușoară să îmbogățească literatura filozofică românească cu cîteva opere filozofice nepieritoare. — (Prof. Dr. Nicolae Balca)