

*Lucia  
1982*

# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XXXIV — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1982

BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXIV, Nr. 5 — 6, MAI — IUNIE 1982

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector ENE BRANIȘTE ; P. C. Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și P. C. Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Îndrumător de redacție : *Pr. Prof. ENE BRANIȘTE.*

Redactor : *ȘTEFAN GĂNCEANU.*

## 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.*

---

# CUPRINS

## ARTICOLE ȘI STUDII

<i>Munca creatoare, însușire a chipului divin în noi</i> , de Pr. Prof. Constantin Galeriu . . . . .	309
Pr. Prof. Teodor Bodoșae, <i>Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila</i> . . . . .	313
Pr. Asist. Al. I. Stan, « <i>Despre unitatea Bisericii</i> » a Sf. Ciprian al Cartaginei și importanța ei misionară actuală . . . . .	327
Pr. Drd. Vasile Citirigă, <i>Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfântului Duh</i> . . . . .	346
Drd. Alex. Marcel Sabău, <i>Expunere catehetică a Sîntelor Taine: Botezul și Mirungerea</i> . . . . .	358
Drd. Vasile Răducă, <i>Pronia dumnezeiască și libertatea persoanei în gîndirea lui Origen</i> . . . . .	370
Pr. Drd. Neculai Dragomir, <i>Explicarea Proscomidiei în tîlcuirile liturgice din literatura teologică bizantină</i> . . . . .	384
Drd. Adrian Niculcea, <i>Scriptură, Tradiție și Mărturisire în dialogul teologic dintre Biserica Evanghelică Luterană din R. F. Germania și Biserica Ortodoxă Română</i> . . . . .	398
Drd. Mihail Voicescu, <i>Situația creștinilor din Palestina în secolele III—IV, după Eusebiu de Cezareea</i> . . . . .	408
Drd. Ioan-Vasile Leb, <i>Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile Necalcedoniene în vederea pregătirii dialogului teologic pentru unitatea creștină</i> . . . . .	423
Emanoil Paraschivaș, <i>„Și nu ne duce pe noi în ispită</i> . . . . .	439

## DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Festivitatea aniversării Unirii Principatelor Române, la Institutul Teologic Universitar din București</i> , prezentare de lector Dr. Cezar Vasiliu . . . . .	442
<i>Sărbătorirea hramului Institutului Teologic Universitar din București</i> , prezentare de Pr. asist. Dr. Nicolae D. Necula . . . . .	443
Noi doctori în teologie: Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan și Pr. Dr. Nicolae Nicolescu, Leordeni-Arges . . . . .	445

## NOTE BIBLIOGRAFICE

<i>Apologeți de limbă latină, volumul 3 din Colecția «Părinți și scriitori bisericești»</i> , Introducere, traducere, note și indici, de Prof. N. Chițescu, București, 1981, prezentare de lector Dr. Cezar Vasiliu . . . . .	452
Ana Dobjanschi — Victor Simion, <i>Arta în epoca lui Vasile Lupu</i> , Editura Meridiane, București, 1979, prezentare de Arhim. Veniamin Micle . . . . .	454
Gheorghe Vlăduțescu, <i>Introducere în Istoria filosofiei Orientului Antic</i> , Enciclopedia de buzunar, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, prezentare de lect. Dr. Remus Rus . . . . .	456

---

*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 IV, 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.*

---

## MUNCA CREATOARE, ÎNSUȘIRE A CHIPULUI DIVIN ÎN NOI

Revelația ne spune că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Aceasta și este pentru noi distincția, noblețea lui în mijlocul creației: de a fi zidit după chipul Autorului creației. Cum afirmă Sfinții Părinți, măreția noastră nu constă în «asemănarea cu natura creată, ci în asemănarea cu Creatorul, cu Dumnezeu» (Sfântul Grigorie de Nyssa), cu Infinitul divin Întreit-Personal, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, origine și icoană a conștiințelor noastre infinit mistuite de setea căutării, cunoașterii, construirii de sine și de valori.

De observat că referatul biblic: «...să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Facere 1, 26) revelează pe Fiul drept Modelul nostru suprem. Rostind în sfatul Prea Sfintei Treimi: «să facem», Tatăl se adresează Fiului Care este strălucirea slavei Sale în Duhul Sfânt, se adresează propriului Său Chip viu care a mărturisit: «Eu și Tatăl Meu una sîntem... Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Sfântul Vasile cel Mare). Astfel, Chipul după Care am fost zidiți este Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria «la plinirea vremii». Este o persoană vie care ne vorbește nu de la o distanță infinită, inaccesibilă nouă, Care a coborît «lumina cea neapropiată» (1 Tim. 6, 16) a Dumnezeirii în haina smereniei noastre, luînd chip de «rob», de slujitor (Filip. 2, 7), Care fiind Cuvîntul creator al lui Dumnezeu «prin Care toate s-au făcut», venind la noi, ni S-a arătat în aceeași eternă ipostază creatoare: «Tatăl Meu pînă acum lucrează; și Eu lucrez» (Ioan 5, 17). Ni s-a revelat însușindu-și titluri și activități ale firii și vieții noastre de: «învățător», «semănător», «păstor», «doctor», învățînd, sfințind, vindecînd, redînd viața, hrănind mulțimile, îmblînzind, supunînd și transfigurînd stihiiile firii, spălînd picioarele ucenicilor și o dată cu aceasta și păcatele, și poruncind ca o datorie în toate acestea: «...Pildă am dat vouă, ca, precum v-am făcut eu vouă să faceți și voi» (Ioan 13, 7).

Încă de la început, imediat după ce l-a creat «după Chip», înainte de cădere, Dumnezeu îl pune pe Adam în grădina cea din Eden «ca s-o lucreze și s-o păzească» (Fac. 2, 15), misiune și responsabilitate care fac din muncă și activitatea creatoare în sînul naturii și din ocrotirea ei, însușiri fundamentale ale chipului divin din noi; însușiri care țin de esența, de definiția și rostul nostru în lume.

Același sens își are și cealaltă poruncă inițială: «Creșteți, vă înmulțiți, umpleți pămîntul și îl supuneți» (Fac. 1, 2—8): Vocație prin care ni se cere să umplem pămîntul nu numai prin popularea fizică, ci și «cu rațiunea» (Sfântul Vasile Cel Mare). Și trebuie precizat, în acest context, că prin interzicerea pusă lui Adam de «a nu mînca din pomul

cunoștinței binelui și răului», cu avertismentul : «în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit» (Facere 2, 17), Dumnezeu nu a pus nici un fel de stavilă cunoașterii, cercetării. Prin această opreliște, Dumnezeu a voit să ne păzească de o dramatică ambiguitate, de amestecul de bine și de rău, ceea ce a devenit viața noastră. Mai profund, de experiența tragică a răului, a suferinței și morții, invenție a păcatului. Nu cunoașterea binelui, care implică înseamnă participare la bine, o interzice Dumnezeu. Păcatul, suferința și moartea nu pot proveni din cunoașterea binelui și adevărului, ci numai din cea a intervenției răului. Cunoașterea este dar dumnezeiesc cu care sîntem înzestrați prin actul creator ; face parte din Jdarurile Duhului Sfînt, pe care le proclamă profetul : «Și se va odihni peste El (peste Hristos) Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al buneii credințe...» (Isaia 11, 2). În acest sens Mintuitorul a poruncit : «Cereți și vi se va da, căutați și veți afla, bateți și vi se va deschide» (Matei 7, 7). Căutarea, cunoașterea, descoperirea, sînt porunci dumnezeiești, sînt condiție a stăpînirii legilor firii «supunerii pămîntului», condiție a oricărei activități real creatoare.

Cît de greșit s-a interpretat uneori și sentința rostită de Dumnezeu asupra păcatului. «...Pentru că... ai mîncat din pomul din care ți-am poruncit : să nu mînînci, blestemat va fi pămîntul pentru tine ! Cu osteneală să te hrănești din el, în toate zilele vieții tale... În sudoarea feții tale îți vei mînca piinea ta...» (Facere 3, 17—19). S-a făcut de aici de către unii interpreți, din muncă și nu din păcat, un blestem. Or, legătura este între păcat și blestem. Păcatul poartă în el însuși blestemul, osînda. «Păcatul își caută vinovatul», spunem noi de obicei. Și mai mult ca oricînd, astăzi, e învederat cum păcatul nostru apasă ca un blestem asupra atîtor zone ale pămîntului afectate de poluare, dezzechilibru ecologic, sau și mai grav, de amenințarea nucleară. Și se înțelege că în stare de păcat, osteneala, truda își pierd din harul, din bucuria originară, iar făptura, și cea umană și cea a naturii, cade în «robia deșertăciunii și stricăciunii» (Rom. 8, 20—21).

Munca, nevoința, reprezintă tocmai antidotul păcatului. În citatul de mai sus «osteneala» e pusă imediat după blestem, ca o replică salvatoare. Ca «o lecție de virtute, un leac pentru rănile provocate de păcat», cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur. Spiritul întreg al Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți indică în acest sens : — Pe de o parte, inactivitatea, trîndăvia sînt deodată, și produs și mediu prielnic al răului : «...Multă răutate a învățat lenevirea», zice Înțeleptul (Înțelepciunea lui Isus Sirah, 33, 32), iar Sfîntul Marcu Ascetul arată că «trei sînt uriașii careucid sufletul : uitarea, neștiința, trîndăvia» și un cuvînt, frecvent la mîi toți Sfinții Părinți, avertizează : «Cînd nu ai de lucru, îți dă diavolul de lucru». — Pe de altă parte, munca revelează și în stare de cădere o vocație esențială a existenței și vieții noastre. Porunca Decalogului arată fără echivoc : «...Șase zile lucrează și-ți fă toate treburile tale ; ziua a șaptea este ziua închinată Domnului Dumnezeului tău» (Ieșire 20, 9—10). Munca rămîne o constantă a vieții, o lege... — Și de observat, Moisi cînd repetă Legea, dă și această semnificație sărbătorii : «...Să nu lucrezi în acele zile nimic fără numai cele pentru suflet» (Deut. 16, 8). Adaosul, «Cele pentru suflet» (după Septuaginta), e de o însemnătate tot atît de fun-



damentală. Închinată Domnului, întâlnirii cu Dumnezeu, în cultul sfânt, la Templu, unde se citea și se țilcuia Legea, sărbătoarea semnifica nu încetarea oricărui fel de lucru, ci o activitate de altă calitate, de regenerare a spiritului. Semnifica profund structura însăși a caracterului muncii umane care este în același timp: activitate spirituală și efort fizic; activitate spirituală cu scop moral, așa cum va preciza și mai clar Mîntuitorul cînd se adresează fariseilor: «Se cuvine sim-băta, a face bine sau a face rău, a mîntui un suflet sau a-l pierde?». (Marcu 3, 4). Și cum se cunoaște, Hristos a poruncit atunci omului cu mîna uscată, care prilejuia acest dialog: «Întinde mîna ta! Și el a întins-o, și mîna lui s-a făcut la loc sănătoasă, ca și cealaltă» (vers. 5). Țilcuind și desăvîrșind și acest articol al Legii, Mîntuitorul dă sărbătorii înțelesul ei deplin de înălțare spirituală, de comunicare cu Dumnezeu Creatorul și Proniatorul, Izvorul a «toată darea cea bună», pentru menținerea permanentă a credinciosului în voia lui ziditoare și binefăcătoare. De aceea creștinul, după pilda Mîntuitorului, în zi de sărbătoare, pe lîngă participarea la Sfînta Liturghie, își hrănește spiritul cu lecturi sfinte, cercetează bolnavi sau bătrîni, săvîrșește acte de binefacere.

În întreagă Scriptura Vechiului și Noului Testament munca poartă asupra ei o pecete sacră. Construirea cortului mărturiei cu toate obiectele de cult, zidirea Templului lui Solomon, ca și a casei împărătești, sau alte lucrări de slujire obștească (drumuri, canale etc.) oferă prilejul de afirmare a darurilor creatoare. Bețaleel, Oholiab, meșterii Cortului Sfînt, și împreună cu ei alți meșteri iscusiți sînt plini «de duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere, de știință și de iscusință la tot lucrul, ca să facă lucruri de aur, de argint și de aramă, de mătase...» (Ieșirea 31, 2—6). Ei lucrează sub conducerea lui Moisi, iar Moisi le transmite ca un mesaj «modelul arătat în munte» (Ieșirea 25, 9; 26, 30). Munca lor stă astfel sub semnul inspirației. Și este deodată, activitate spirituală și fizică, muncă creatoare.

Templul lui Solomon, edificiu a cărui construcție a durat 7 ani, strălucește printr-o măiestrie unică în Vechiul Testament. O dată cu lucrări de zidire din piatră și dulgherie, s-au efectuat sculpturi în lemn de cedru. La sfînjire, «un nor a umplut templul Domnului», căci «slava Domnului umpluse templul Domnului»... Și, Solomon va rosti inspirat: «Eu am zidit Templul pentru locuință, în care, Tu să petreci în veci» (III: Regi 8, 10—13). Astfel, în munca omului era o binecuvîntare, o prezență dumnezeiască. În acest spirit, înțeleptul biblic și spune: «Cea mai scumpă comoară, pentru om este munca» (Pilde 12, 27). Și tot el dă pildă de nevoință, furnica: «Du-te leneșule la furnică și vezi munca ei și prinde minte» (Pilde 6, 6). Pentru ca mai departe să adauge: «Dacă nu vei lenevi, atunci va veni secerișul tău ca un izvor, iar lipsa va fi departe de tine» (6, 11).

În Noul Testament, în Hristos, ni se revelează Acela prin Care «lumea s-a făcut» (Ioan 1, 10). Și ni se revelează totodată în El chipul nostru adevărat, deplin. În toate, El ni se descoperă Model, asumînd întreaga condiție a existenței noastre. Viața Lui ne și este o pildă ne-sfîrșită de muncă, pînă la jertfa supremă. Parabolele Lui reprezintă imaginea cea mai concretă a muncii: a semănatului, secerișului, lu-

crării viei, etc. Criteriul după care ne putem judeca viața, spune El, îl constituie roadele. «...După roade îi veți cunoaște» (Matei 6, 20). Apostolii, în marea lor majoritate, sînt muncitori-pescari, iar faptul că și Mîntuitorul și Sfinții Apostoli au efectuat deopotrivă munca și spirituală și fizică, revelează o dată mai mult caracterul integral al muncii omului. Însă, cel mai puternic, Hristos revelează vocația noastră creatoare în pilda talanților (Matei 25, 14—30). Semnificativ este aici darul. Talanții, fie cinci, fie doi, sau unul, sînt tot atîtea daruri, vocații, vădite de fiecare, variat, calitativ și cantitativ, cu care ne aducem aportul nostru ca ofrandă și slujire. Dar, mai profund semnificativ în parabolă, se impune faptul că cel ce primise cinci talanți de la Stăpînul său, mai aduce alți cinci, cel cu doi încă doi. Fiecare încă pe atît, pe cît a primit. Dumnezeu ne instituie aici parteneri activității lui creatoare, ne cheamă la «asemănarea» cu El. Și mai precis: ne dă sensul, conținutul, ființa însăși a chipului nostru divin și care trebuie să devină asemănare. Iar aceasta este: creativitatea, munca noastră ziditoare, constructivă, după chipul Creatorului. Înmulțirea talanților, deci înmulțirea darurilor, reprezintă răspunsul nostru la această chemare divină. Stăpînul din Evanghelie a osîndit sluga care a îngropat talantul în pămînt și i l-a adus înapoi intact, fără «dobînda» lui (Matei 25, 27). În schimb a lăudat pe înmulțitorii talanților, ca și pe iconomul (Luca 16, 1—12) care i-a împărțit bunurile și anume pentru capacitatea lui inventivă, în înțelegerea adevărată a valorilor și slujirea semenilor. Dumnezeu vrea să vadă realmente în om «chipul și asemănarea». Sa și în orice osteneală ziditoare și binefăcătoare licărește o rază din chipul divin al Creatorului. În talantul ascuns însă, îngropat în patimi și în deșertăciuni, se îngroapă chipul nostru însuși. Se atrofiază umanul. Osînda apare atît de firească: «întunericul cel mai din afară» (Matei 25, 30) care era deja în el. Iar Apostolul rostește o sentință tot atît de aspră, încă de aici: — «Dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănînce» (II Tes. 3, 10). El însuși se osîndește pieirii.

Dar, revelînd o dimensiune fundamentală a chipului divin în noi, munca creatoare ne revelează totodată sensul însuși al binelui și distincția dintre bine și rău. Întrucît în fapta constructivă, producătoare de valori, îmi recunosc fără echivoc, esența mea umană prin care eu și creez și mă creez după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; slujesc și lui Dumnezeu și semenilor mei; urmez Modelului suprem și devin și eu exemplul urmașilor mei; atunci reiese clar și cu certitudine că: bine e orice muncă, faptă care creează, slujește vieții, salvează viața și construiește pilde ziditoare pentru urmași; rău este tot ceea ce e deșert de sens creator și distruge viața sau valorile pe care le produce.

Iar odată cu acestea, munca creatoare poartă și răsplata în ea însăși: păstrează spiritul într-o statornică vioiciune, tinerețe; cum arată și medicina, preîntîmpină îmbătrînirea timpurie, boala ei — scleroza; dă adevărata bucurie, vrednică de om, bucuria creației, a roadelor, bucuria care ne înalță la asemănarea cu Creatorul (Matei 25, 21).

Pr. Prof. Constantin GALERIU

## TRĂSĂTURI UMANISTE ÎN SPIRITUALITATEA BIZANTINĂ : NICOLAE CABASILĂ

Pr. Prof. T. BODOGAE

Rămîne ca un adevăr din cele mai impresionante faptul subliniat acum 50 de ani de marele istoric francez Charles Diehl<sup>1</sup> că înainte de a-și da ultima suflare, Imperiul Bizantin și-a mai încordat o dată puterile, arătînd lumii întregi prin opera culturală și artistică din epoca Paleologilor dovada neîntrecutei sale vitalități. Pentru popoarele din sud-estul și estul Europei influența acestei ultime renașteri a fost chiar hotărîtoare, creînd bazele instituționale, politice și culturale în epoca în care avea loc procesul de centralizare statală a diferitelor popoare din aceste părți. Sau cum spunea în 1935 Nicolae Iorga : «Tipul de civilizație, de moștenire intelectuală grecească, de drept roman, dar de religie ortodoxă»<sup>2</sup>, iată cîteva permanențe care au intrat adînc în viața acestor țări și popoare. Indiferent dacă ele vor duce viață liberă ori vor ajunge sute de ani sub dominație otomană, aceste moșteniri bizantine se vor arăta salutare, salvînd specificul lor național.

Dar și pentru rădăcinile culturii apusene, Bizanțul și-a adus o contribuție remarcabilă, așa cum se exprimă tot mai pregnant istoricii ultimelor decenii. Acest lucru se resimte îndeosebi cînd e vorba de «etica politică și tot ceea ce formează sensul statului, al instituțiilor și al administrațiilor publice», după cum se exprimă unul din cei mai temeinici cercetători de azi despre influența Bizanțului asupra lumii apusene<sup>3</sup>.

În ceea ce privește curentul umanist cu tot ce însemnează el, încredere în valoarea omului și a posibilităților lui de desăvîrșire, cultura bizantină ne-a lăsat opere pline de adînci semnificații umane.

Profesorul P. Lemerle a publicat<sup>4</sup>, nu de mult, un studiu temeinic despre «primul umanism bizantin», arătînd că începînd din epoca sinoadelor ecumenice și pînă în sec. X tradițiile culturii clasice au fost prețuite fără întrerupere, chiar dacă acum conținutul lor era interpretat în sens creștin. Aceasta cu atît mai mult cu cît în timpul lungilor dispute monofizite, monotelite și iconoclaste, miezul preocupărilor era învățătura despre întruparea Domnului, cu toate consecințele antropologice care se deduc din ea. Procurarea hîrtiei și introducerea scrierii minuscule au creat adevărate revoluții culturale mai ales începînd din secolul IX, cînd nu întîmplător se organizează cea de-a doua Univer-

1. *Manuel d'art byzantin*, vol. II, Paris, 1926, p. 750.

2. *Byzance après Byzance* (Ediția II-a), Bucurest, 1971, p. VII.

3. P. Lemerle, *Bizanțul și originea civilizației noastre*, în «Literatură Bizanțului», red. N. Șerban-Tanașoca, București, 1971, p. 38 și urm.

4. *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1972, prezentat de noi în «Revue des études sud-est européennes», București, 1974.

sitate din Bizanț, dominată de personalitatea marelui învățat Fotie Patriarhul, el însuși un mare umanist, și când călugării studii organizau centre de copiat manuscrise și de completat innografia cărților de cult. Figuri celebre de autodidacți ca Leon Matematicianul, organizatorul universității din sec. IX, ori de bibliografi și adnotatori de manuscrise clasice, cum a fost Areta, mitropolitul Cezareei fac să se lărgească tot mai mult interesul pentru cultură al oamenilor, care primesc de acum o pregătire tot mai «enciclopedică». Nu-i de mirare că ne-au rămas de la Areta († 945) cele mai bune exemplare din Platon, din Euclid, din Marcu Aureliu, după cum nu ne mai miră faptul că aproape jumătate din cărțile incluse în catalogul mănăstirii din Patmos, cu hramul Sf. Ioan Evanghelistul, erau — ca și în «Biblioteca» lui Fotie — de caracter profan.

Preocupări clasicizante întâlnim la cei mai mulți din scriitorii epocii Comnenilor, fie că erau ei laici, fie clerici. Se cunosc pasiunile pentru filozofia antică, aristocratică, stoică, dar mai ales platonice ale unor cugețatori ca Mihail Psellos și Ioan Italos, pentru stăvilirea cărora au fost necesare și sinoade bisericești. Psellos mergea atât de departe în apropierea platonismului de creștinism încât crede că pînă și în scrierile homerice se pot afla temeuri pentru credința în Sfinta Treime, în îngeri și în sfinți<sup>5</sup>. În același timp arhiepiscopul Eustațiu de Tesalonic († 1194), un remarcabil savant, filolog, poet și istoric, îmbină adeseori expresii din Aristofan, din Homer și din tragedienii antici.

Contemporanul său Ioan Tzetzes, poet și filolog remarcabil, deși cam grosolan în limbaj, este un pasionat comentator al lui Homer. Pînă și în «exilul» lor din Niceea (1025—1261), împărați și scriitori se iau la întrecere în discuții academice, care amintesc de «a doua Atenă».

Dar cel mai mult au înflorit literele și artele sub Paleologi. Un cercetător din zilele noastre<sup>6</sup> a stabilit că numai în secolul XIV au activat în jur de 100 scriitori bizantini cunoscuți. Mai întii înșiși împărații Mihail VIII, Andronic II și Manuil II au patronat învățămîntul și artele, scriind diferite lucrări, ultimul din ei și o cunoscută combatere a mahomedanismului. Dar cel mai productiv dintre suverani a fost fără îndoială Ioan Cantacuzino, care și-a terminat zilele ca monah într-o mănăstire din Muntele Athos, unde și-a încheiat nu numai «Memoriile» sale în cinci părți, privind evenimentele la care a luat și el parte între 1320—1356, ci și mai multe tratate împotriva iudeilor, a musulmanilor, dar mai ales a partizanilor unioniști, care în speranța că ar primi ajutor militar de la apuseni, erau înclinați nu numai să recunoască primatul juridicțional al papei, ci să primească și alte inovații strecurate în viața bisericească a ultimilor 500 de ani.

Transformările adînci care s-au soldat în Apus cu ridicarea orașelor, a meșteșugurilor și a comerțului internațional, au adus cu sine și sub

5. B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 190.

6. I. Sevckenko, *Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century*, în «XIV-e Congres International des études byzantines», Bucarest 6—12 septembrie 1971, raport I, p. 2. Același: *La vie intellectuelle et politique sous les premiers Paleologues*, Bruxelles, 1962.

raport cultural urmări din cele mai importante. Prin intermediul arabilor Apusul face cunoștință cu operele lui Aristotel. Teologia scolastică va fi tocmai o încercare de încreștinare a filozofiei Stagiritului. Numai cât procesul de ridicare a puterii papale fiind acum spre culme, noua cugetare creștină nu putea fi alta decât una dirijată din autoritate. «Credo ut intelligam», va zice întemeietorul scolasticii Anselm († 1109) și astfel apusenii au ajuns să predice învățăturile Bibliiei, dar să gândească după logica aristotelică, potrivit căreia nu există alt adevăr decât cel care poate fi demonstrat rațional. Gîndirea creștină devenea astfel o construcție logică sau matematică. Dar tocmai bazîndu-se pe puterea de judecată a omului și pentru a înlătura primejdiile acestui «cal troian», critica nominalistă a lui Abélard († 1142) va inversa silogismul spunînd : «intelligo ut credam». De aceea pînă la urmă discrepanța se va solda tragic în istoria cugetării apusene atunci cînd folosind aceleași arme, Renașterea și Reforma vor zgudui temeliiile medievale ale catolicismului.

O încercare similară — desigur de proporții mult mai reduse — a fost făcută și în Bizanț prin experiența unionistă pe care parte din învățații veacului o prezintă ca salvatoare pentru soarta creștinătății amenințate de musulmani. Nu e vorba numai de factorul politic îndrumat de fanatica împărăteasă văduvă Ana de Savoia (din secolul XIV) și de aparatul administrativ în frunte cu ministrul și marele domestic Alexie Apocaukos, care au reușit să impună și un patriarh din rîndul aderenților lor și să-l întemnițeze pe Sfîntul Grigorie Palama, apărătorul principal al învățaturii ortodoxe, ci ne gîndim la noul curent teologic susținut de călugării Varlaam Calabrezul și Grigore Akindin, de frații Dimitrie și Prohor Kidoneu — care au tradus și o serie de opere teologice apusene de ale lui Augustin, Anselm, Toma de Aquino etc. iar mai tîrziu de marele învățat Nichifor Gregora și de alții, care reușiseră să provoace una din cele mai mari controverse teologice din istoria creștinismului.

După părerea unor cercetători<sup>7</sup>, trei mari curente se înfruntau în Bizanț la mijlocul veacului XIV : isihasmul, umanismul platonizant și încercarea de reformă socială a zeloților. Cea dintîi era o mișcare înnoitoare a cugetării și a trăirii creștine bazată pe rugăciune stăruitoare și pe fapte bune, în urma cărora lucrarea Duhului Sfînt poate învrednici pe om să perceapă și cu simțirile, încă aici pe pămînt, strălucirea lui Dumnezeu așa cum Apostolii au văzut pe muntele Tabor, lumina cea necreată a divinității, cum Moisi a văzut rugul nears iar Ilie urcușul în căruța de foc.

Desigur că nici unii din aceștia n-au văzut ființa lui Dumnezeu, numai lucrările Lui, energiile Lui cele necreate, care sînt însă nedespărțite de ființa Lui.

«Din clipa în care ipostazul divin s-a unit din dragoste, cu firea noastră făcîndu-se un trup cu noi și confundîndu-se cu fiecare din noi prin comuniunea Trupului Său» (Efes. III, 6), cum oare nu ne va lumina și pe noi cu întreagă ființa noastră, deci și pe cea exterioară, cum

7. St. Runcimann, *The last Byzantine Renaissance*, London, 1970, introducerea.

a iluminat și pe Apostoli pe Muntele Tabor ?», zicea Sfântul Grigore Palama<sup>8</sup>.

Desigur că nu oricine e în stare să ajungă la această desăvîrșire, ci numai cei care se străduiau în mod deosebit. Calea rugăciunii lui Iisus și metoda de rostire a ei, pe care judecata «lumească» și «pămîntească» a lui Varlaam, o lua în ris<sup>9</sup>, erau numai una din experiențe.

Varlaam Calabrezul fusese apreciat și de împăratul Andronic al III-lea, de I. Cantacuzino și de Sfântul Grigore Palama însuși pentru ascuțimea cugetării lui atunci cînd a combătut învățătura latinilor despre Filioque (1333 sau 1334). Dar intelectualismul său a fost în scurtă vreme demascat atît de Nichifor Gregora într-o dezbatere deschisă, cît mai ales de Sfântul Grigorie Palama în momentul cînd Varlaam va ataca pe călugării de la Muntele Athos pentru practica lor duhovnicească și pentru credința lor privitoare la lumina taborică ; despre care el spunea că este o «materializare a lui Dumnezeu». Varlaam nega posibilitatea oricărei cunoașteri directe a lui Dumnezeu întrucît mîncînd de la apofatismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul<sup>10</sup> nu vedea posibilă altă cunoaștere, decît una indirectă, din fapte. Sfântul Grigore numește această pretenție nesăbuită o «cunoaștere lumească, o știință din afară» — ἡ ἐξωθεν γῶσις — așa cum au categorisit-o și Sfântul Pavel și Sfinții Părinți. Cel mai important aspect al antropologiei creștine reiese din faptul că omul nu-i o ființă autonomă, ci umanitatea lui e deplină doar atunci cînd «trăiește în Dumnezeu», prin «participarea» sa la viața și la lucrarea lui Dumnezeu, zice același teolog ortodox<sup>11</sup>. Or, desigur că nici Apostolii, nici Sfinții Părinți nu s-au gîndit la «Înțelepciunea lumească», ci la legea duhovnicească descoperită prin har.

Dar lumea era în mare frămîntare. Criza a atins culmea în timpul războiului civil din 1342—1347, cînd, după moartea împăratului Andronic III imperiul s-a împărțit în două tabere : pe de-o parte cea a liberalilor sau a democraților, formată din meseriași, negustori și țărănime, avînd în frunte pe regenta Ana, pe Alexie Apocaucos și pe patriarhul Ioan Caleca, iar pe de altă parte cea a conservatorilor sau a aristocraților avînd în frunte pe Ioan Cantacuzino susținut de boierime, de călugări și în general de păturile isihaste. Criza a avut aspecte multiple : politice, militare, sociale, religioase. Haosul și patimile au ajuns pînă acolo încît partidele au făcut apel și la ajutor militar străin, democrații aliindu-se cu bulgarii, dar mai ales cu sîrbii aflați pe atunci la apogeul dezvoltării lor, mai tirziu și cu genovezii, iar aristocrații adresîndu-se turcilor. La început domină democrații, care mai ales în Salonic vor întrona regimul revoluționar al zeloților, care vor masacra sau alunga pe bogătași, confiscîndu-le bunurile și introducînd un regim autarhic sever.

După 1346 Cantacuzino începe să cîștige teren, dar după cîte jafuri, cîte pustiiri, cîte ucideri comise mai ales de trupele turcești în Tracia și la granița bulgarilor ! Desigur că zeloții politici dușmăneau și pe ze-

8. *Εὐχαρίσματα*, ed. P. Hristu, tr. I, 3, 39, vol. I (Tesalonic, 1962), p. 449.

9. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigore Palama*, Sibiu, 1938, p. 37 și urm.

10. J. Meyendorff, *Notes sur l'influence dionysienne en Orient*, în vol. «Byzantine Hesychnasim : historical, theological and social problems», London, 1974.

11. J. Meyendorff, *L'initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 186.

loții vieții religioase, adică pe zeloții isihști, în primul rînd pentru că erau sprijiniți în convingerile lor de cel mai bogat om al vremii, de I. Cantacuzino, uns în 1347 ca împărat coregent pe lângă Ioan al V-lea Paleologul, care devenise ginerele său. Cu toate că Sfîntul Grigore Palama fusese ales arhiepiscop de Tesalonic, totuși el nu își va putea ocupa scaunul pînă în 1350 cînd Ioan Cantacuzino va alunga din Salonic pe conducătorii zeloților.

Pe tărîm bisericesc și religios frămîntările erau tot atît de mari. În 1341 Varlaam a fost oprit de a-și mai răspîndi învățăturile. Cu toate acestea regimul dictatorial al lui Al. Apocaucos a forțat lucrurile osîndînd și întemnițînd în septembrie 1342 și pe Sfîntul Grigore Palama, care era cel mai important apărător al isihștilor. În schimb în 1351 sinodul a dat cîștig de cauză Sf. Grigore. Varlaam murise în 1350 ca episcop romano-catolic de Gerasa, în Calabria. În ultimii 10 ani el scrisese împreună cu prietenul său Grigore Akindin mai multe scrieri împotriva ortodocșilor; de aceea sinodul din 1351 i-a osîndit nu numai pe ei, ci și pe Nichifor Gregora, care, pentru că n-a vrut să renunțe la ideile sale, a fost aruncat de I. Cantacuzino în temniță. Sinodul din 1351 a hotărît că isihasmul este învățătura Bisericii Ortodoxe. Grigore Palama va muri în 1359, iar în 1368 va fi trecut deja în rîndul sfinților. Isihasmul va avea o influență hotărîtoare asupra vieții culturale și artistice din toate țările ortodoxe. S-ar putea spune, că mulțimea manuscriselor grecești, slave și armenesti sub formă de florilegii, de «cuvinte», de «întrebări și răspunsuri» copiate în veacurile XIV—XVI sînt rodul acestor efervescențe spirituale fără pereche în literatura ortodoxă. Și viața de stat, dar mai ales cea artistică se vor resimți de pe urma acestei controverse înnoitoare influențînd chiar și munca de traducere în limbi naționale a Bisericii și a cărților liturgice<sup>12</sup>.

\*

Am făcut acest excurs mai pe larg pentru a pune mai mult în evidență opera și personalitatea lui Nicolae Cabasila, care a trăit în veacul al XIV-lea, dar pe care nu-l putem încadra nici între aderenții Sfîntului Grigore Palama, dar nici alături de partida cealaltă, a lui Varlaam, Akindin și Nichifor Gregora, cu toate că scrisul lui prezintă trăsături comune atît celui dintîi, cît și celorlalți.

Din familia lui Nicolae Cabasila supranumit «hamaetos» (vulturul pitic), se cunoaște în actele Tesalonicului un cartofilax, Ioan, activ pe la 1355—1356. În schimb, numele Cabasila (fără celălalt supranume) este mult mai vechi chiar din secolul XI<sup>13</sup>. Despre Nicolae Cabasila nu se poate preciza exact, nici anul nașterii, nici al morții, cu toate că s-a scris mult în această privință<sup>14</sup>. Unii s-au oprit la anul 1290 ca an al

12. A se vedea M. Șesan, *Hesychasmus und die Volkssprache in der Kirche*, în «Actes du XIV-e Congrès International des études byzantines», București, 1975, vol. II, 1975, p. 263—274.

13 J. Gouillard, prefața la N. Cabasila, *Explication de la divine liturgie*, trad. S. Salaville, Paris, 1967, p. 10.

14. I. Sevcenko, *N. Cabasila, Correspondence and the treatment of Late Byz. Literary Texts*, în «Byz. Zeitschrift», 1954, p. 54—56; E. Loenertz, *La chronologie de Nic. Cabasila*, în «Orient. Christ. Periodica», 1955, p. 205—231. În românește Pr. Prof. Ene Braniște, *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine, Nicolae Cabasila: Despre viața în Hristos*, în rev. «Studii Teologice», 1—2/1962.

nașterii, dată care trebuie abandonată întrucît de peste 2 decenii s-a dovedit că pe la 1390 el va fi încă în viață. Alții au propus ca dată a nașterii anii 1319—1321, iar mai nou s-a acceptat<sup>15</sup> anul 1307, întrucît la 1342 cînd e amintit în viața publică — ὄρμος καὶ ἀξιόλογος — adică matur și remarcabil, ar fi fost prea tînăr dacā s-ar fi născut doar cu 21 de de ani înainte. În orice caz numele Cabasila era un nume cunoscut în multe părți din imperiu<sup>16</sup>. De aceea nu-i de mirare că fapte din viața lui Nicolae au fost puse în legătură cu ale altor omonimi de ai săi. În primul rînd încă în veacul XVI numele său a fost legat de al unchiului său, Nil Cabasila († 1363), mare polemist antilatin și înfocat isihast, pe motivul că la editarea operelor unchiului figurează în prefață și cîteva sholii ale nepotului. În al doilea rînd, pe pereții bisericii din Protaton, de la Sfîntul Munte, s-a crezut că se poate descifra numele unui Cabasila și încă ierarh, fapt pentru care i s-a adaos și calitatea de arhiepiscop al Salonicului. Ori astăzi se știe precis că scriitorul nostru n-a fost episcop, deși în 1354 a figurat între candidații la scaunul patriarhal. Alteori a fost confundat cu un alt cleric, «Cabasila mare sachelar», cunoscut partizan al regentei Ana, întilnit în 1351<sup>17</sup>. Mama lui era foarte credincioasă, făcînd parte dintr-un cerc binecrescut de femei evlavioase, care activau în Salonic și Constantinopol<sup>18</sup> și care-și duceau viața sub îndrumarea Sfîntului Teolipt de Filadelfia († 1324—1325) și altor «directori de conștiințe», unde era cultivată atît tradiția «studiilor clasice», cît și a celor «creștine», isihaste<sup>19</sup>.

În aceeași vreme, în același spirit, fără a încadra însă pe oameni în regim călugăresc, activa și cunoscutul ascet Grigore Sinaitul († 1346), dascălul Sfîntului Grigore Palama, pe care desigur că l-a admirat, dar la ale cărui învățături N. Cabasila a știut să dea o tălmăcire mult deosebită de cea a isihaiștilor propriu-ziși. Se știe că N. Cabasila și-a făcut pregătirea școlară mai întîi în Salonic<sup>20</sup> și apoi în Constantinopol și că între primele lui încercări literare a fost și compunerea unei predici despre Sfîntul Dimitrie, patronul orașului său natal, pe care l-a preamărit chiar mai mult decît pe Sf. Ioan Botezătorul, fapt pe care unchiul său nu l-a

15. P. Nella, *N. Cabasila*, în «Enciclopedia teologică greacă», III, 831, D. G. Tsamis, *David Disypatos și epistola lui către N. Cabasila*, în «Byzantina», tom. 5, Tesalonica, 1975, p. 113 (ambele în limba greacă).

16. J. Gouillard, prefață la N. Cabasila, *Explication de la divine liturgie*, trad. de S. Salaville, Paris, 1967, p. 10.

17. P. Nella, *Nik. Kabasila*, în «Enciclopedia teologică greacă», vol. XII, anexă, col. 830 și următoarele. A. Anghelopulos, *Nikolas Hamaetos, viața și opera lui*, Salonic, 1970, p. 18 și urm. («Analecta Vlatadon»), ambele în limba greacă.

18. Despre care amintește și G. Sphrantzis în «Memoriile» sale, ed. V. Grecu, București, 1966, p. 32—36.

19. V. Laurent, *La direction spirituelle à Byzance*, în «Revue des études byzantines», Paris, 1957, p. 48—86.

20. Într-o scrisoare evocă cu patos împreună cu Dim. Kydoneu, tesalonicean și el, orașul natal ca pe «cea mai frumoasă patrie». (A se vedea apoi D. Stăniloae, în «Filocalia», vol. 7, București, 1977, p. 35 și urm., «cu cele mai frumoase biserici, cu cei mai mari sfinți» făcînd aluzie desigur la amintirea bisericii Sf. Nicolae Orfanul, pe care o aseamănă cu bis. Hora din capitală. P. Nella, *N. Kabasila*, în «Enciclopedia gr.», XII, p. 813. Mai pe larg în At. Anghelopulos, *Νικόλαος Καρσάσιος Χαμαετός*, p. 24—28.



aprobat. Ca și la cei mai mulți din contemporanii săi, pregătirea lui intelectuală era de caracter enciclopedic. Ceva din pasiunea marilor umanisti, de pildă monahul bibliofil Maxim Planude († 1310), Nichifor Chumnos († 1327) și Teodor Metochites († 1332), ultimii doi fiind mari demnitari bizantini, dar mai mari iubitori de literatură antică și ctitori de artă bizantină se va fi sădit și în tînărul student tesalonician din epoca acestor mari înfloriri culturale. Pentru formarea stilului, Nichifor Chumnos<sup>21</sup> recomandă deopotrivă citațiile «din cei vechi» ca și cele «din scripturi». Teodor Metochites<sup>22</sup>, «indrumătorul» Universității din capitală și ctitorul celebrei biserici Hora din Constantinopol dovedea un simț critic deosebit pentru astronomie, fiind în același timp și poet și filozof și socotindu-se în toate urmaș al vechilor elini. În timpul studenției Nicolae Cabasila trebuia să raporteze tatălui său aproape zilnic despre progresul înregistrat. Avea vîrsta de 29 de ani cînd a terminat cursurile. Dintr-o scrisoare aflăm că nu va fi fost prea rezistent de constituție, întrucît s-a îmbolnăvit în urma prea marilor pretenții ale tatălui său. Nu știm ce va fi vrut să facă din el tatăl său, probabil avocat. Într-una din scrisori Nicolae scria tatălui său că îl pasionează astronomia<sup>23</sup>. Se pare că în afară de teologie studiile juridice îi vor fi fost cele mai îndrăgite, după cum reiese din cuvîntările lui și din mărturiile prietenilor săi<sup>24</sup> Dim. Kydoneu și Manuil II, viitorul împărat (1391—1425). De altfel și activitatea lui publică ne dă această convingere.

S-a discutat mult dacă spre sfîrșitul vieții N. Cabasila a intrat în rîndul monahilor sau a rămas doar în cercul celor «cu viață înțelepțită și ferită de primejdiile viețuirii în lume, prin familie», cum se exprimă în «Istoria» sa Ioan Cantacuzino. În alt loc, același împărat afirma pe la 1369 cînd își scria opera, că N. Cabasila e «încă în viață privată». Totuși, din felul documentat în care descrie în operele sale viața harismatică a Bisericii reiese că probabil pînă la urmă va fi îmbrățișat — cum era și moda în Bizanț — viața monahală.

Dintr-o scrisoare din tinerețe N. Cabasila accentuează folosul educației armonice (ἀξία τέλνης καὶ γνώσεως) spunînd că chiar și sfîntul este incomplet dacă pe lîngă virtute nu are și învățătură din cît mai multe domenii, pentru ca să poată face lucrătoare orice înclinare bună care s-ar ivi în el<sup>25</sup>.

Pe de altă parte în afară de Biblie, pe care o citează foarte des (numai pe Sfîntul Pavel de 490 de ori)<sup>26</sup>, N. Cabasila nu prea citează ope-

21. J. Verpeaux, *Nich. Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin*, Paris, 1959, 32; H. J. Beck, *Teodor Metochites și moștenirea antichității clasice*, în «Literatura Bizanțului», ed. Șerban Tanașoca, edit. «Univers», 1971, p. 195—225; I. Sevcenko, *Th. Metochites, the Chora and the Intellectual Trends of His Time*, Princeton, 1975.

22. Th. Metochites, *Poésies inédites*, ed. R. Gouillard «Byzantion», Bruxelles, 1926, p. 265 și urm.

23. P. Enepkides, *Der Bruchwechsel des Nik. Kabasilas*, în «Byz. Zeitschrift», München, 1953, p. 32.

24. J. Gouillard, *Notice bibliographique...*, p. 11.

25. V. Tafrahi, *Thessalonique au XIV-e siècle*, Paris, 1913, p. 154. Sevcenko, *Corresp.*, p. 36.

26. P. Nella, *Θεολογικά πηγαὶ τοῦ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα Ἀναφοραὶ καὶ ἐξαρχήσεις*, în «Κληρονομία», VII, 2 (Tesalonic 1975), p. 329, n. 4.

rele altor scriitori. Aceasta nu vrea să însemneze că nu i-au fost familiari Homer, Platon, Aristotel, Ptolemeu sau stoicii. De pildă într-una din scrisori citează pasaje din Odiseea<sup>27</sup>. Într-alta descrie pasiunea cu care studia astronomia pînă se alegea cu dureri de cap<sup>28</sup>.

Un cercetător recent crede a fi identificat în operele lui N. Cabasila o serie de pasaje din operele lui Aristotel<sup>29</sup>. Locurile unde discută despre «formă» și «materie» amintesc desigur de Platon<sup>30</sup> și de Aristotel<sup>31</sup>. Cît despre «Binele desăvîrșit» și despre «scopul suprem», de care a vorbit mai întîi Sf. Ioan Cassian, citînd tocmai pe Antipater din Tars, un scriitor din secolul II<sup>32</sup>, găsim că în vremea în care scrie N. Cabasila problema era destul de cunoscută mai ales din scrierile Sf. Ioan Damaschinul.

Dintre scriitorii bisericești (cel puțin în lucrarea «Despre viața în Hristos», tradusă de subsemnatul), Cabasila indică nominal o singură dată pe Sf. Ignatie Teoforul și pe Sf. Ioan Gură de Aur, dar pe Dionisie Pseudo-Areopagitul de trei ori. W. Gass<sup>33</sup> și P. Nella<sup>34</sup> au identificat o serie întreagă de alți părinți și scriitori bisericești, alții, la care se înfîlnesc expresii sau formulări asemănătoare, dar pe care N. Cabasila nu-i citează direct, între ei mai ales Capadochienii (în legătură cu Sf. Taine) Sfîntul Maxim Mărturisitorul și Sf. Simion Noul Teolog. În «Explicarea Sfintei Liturghii» (tradusă de pr. prof. E. Braniște), în omiliile mariale și în alte scrieri trimerite sînt mai ușor verificabile, dar în general stilul lui Nicolae Cabasila este atît de personal și de aceea vor fi atît de discret prinse imaginile și expresiile împrumutate din alte surse, încît va trebui dusă o muncă de multă migală pentru a se putea vedea cui și în ce măsură le-a rămas dator. În mare, însă, în urma tuturor celor spuse pînă aici Nicolae Cabasila rămîne un scriitor original, tocmai pentru că a știut să sintetizeze și să redea problemele în chip personal.

Acum cîțiva ani J. Gouillard<sup>35</sup> a încercat reconstituirea «autoportretului unui înțelept», așa cum se desprinde el din cărțile VI—VII ale operei «Despre viața lui Hristos» de Nicolae Cabasila. Îndeosebi, spune Gouillard, atît tema «fericirii», cît și a «dorului după binele cel nemărginit», par a fi luate după «Etica nicomahică» a lui Aristotel<sup>36</sup>, respectiv

27. Cîntul I, versurile 55—59.

28. Enepkides, *op. cit.*, p. 32.

29. P. Nella, *op. cit.*, p. 330. *Metalizica lui Aristotel*, VII, 1, 1029 a; «De vita in Christo», P.G. 150, 525 A; *Etica nicomahică*, VIII, 1098, P.G. 150, 536 A; IX, 4, 1165 P.G. 150, 665 A; *Politica*, 1253 a, P.G. 150, 568 etc.

30. *Timaios*, p. 60, ed. Bekker.

31. *Fizica II*, 209 B, etc.

32. *Conlatio*, P.I. 49, 486. A se vedea René-Ant. Gauthier, *Evdemonisme*, în «Dictionnaire de spiritualité», Paris, 1962, IV, col. 1671.

33. W. Gass, *op. cit.*, *passim*, în note.

34. P. Nella, *Αἱ θεολογικαὶ πηγαι*, p. 330—340.

35. *L'autoportrait d'un sage du XIV-e siècle*, în «Actes du XIV-e Congrès International des études byzantines», București, 1975, vol. II, p. 103—108. A se vedea și E. Braniște, *op. cit.*, p. 24.

36. Aristotel, *Etica către Nicomah*, X, 8, 1178 b, în traducerea lui Tr. Brăileanu, București, 1944, p. 535, *Cabasila, de vita în Christo*, P.G. 150, 568, 13 (în traducere română, p. 69).

după «De beata vita» a lui Seneca<sup>37</sup>. Iar întrucît Cabasila nu cunoștea limba latină traducerile lui Maxim Planude și traducerile lui Prohor Kidoneu din Seneca și Fericitul Augustin ar fi servit scriitorului nostru de intermediar pentru familiarizarea cu unele din lucrările scolasticii apusene (inclusiv ale lui Toma de Aquino traduse de prietenul său P. Kidoneu). Și asta tocmai cînd apăreau la orizont zorile renașterii și umanismul occidental. E drept că relațiile părintești dintre Nicolae Cabasila și frații Kidoneu au durat pînă la sfîrșitul vieții lor. Să fi venit împrumutul pe această cale? Nu știm. E probabil, zice J. Gouillard că binecunoscuta locuțiune augustiniană «Inquietum cor nostrum donec requiescat in Te» stă la baza pasajelor respective din lucrarea lui Cabasila<sup>38</sup>. Dar și interpretările capadochienilor la cartea Psalmilor, Comentarul Sf. Grigore de Nyssa la Cîntarea Cîntărilor (imitată și ea după Origen), dar îndeosebi psihologia emoțională din imnele Sfintului Simion Noul Teolog, despre care știm că erau cunoscute lui N. Cabasila, credem că i-ar fi putut sugera tot atît de temeinic formularea ideii cu toate că în motivarea discursivă ea pare apropiată și de cugetarea lui Toma de Aquino. Rămîne pozitivă sublinierea patosului stoic în privința ideii de «fericire», de evdemonism rațional, despre care Sf. Ambrozie și Fericitul Augustin mărturisesc deschis<sup>39</sup> că au luat tema din «De beata vita», cel dintîi de la Seneca, celălalt din «Hortensius» al lui Cicero, respectiv din tratatul «De philosophia» a lui Varro. E adevărat că în primul rînd la interpretarea fericirilor, «atît la Sfîntul Vasile și la fratele său Grigore, cît și la Nic. Cabasila rațiunea fericirii, limitele și motivarea ei, sînt mult deosebite de ceea ce voiau să spună cinicii sau stoicii din tindeaua. Creștinii o raportau la Dumnezeu, la veșnicie, pe cînd filozofii antichi doar la existența pămîntescă, la om. În schimb, ca formă, analiza rațională, juridică, retorică uneori și pedant profesională îți dau într-adevăr impresia unei influențe scolastice. J. Gouillard afirmă că a identificat vreo 20 de pasaje de «tilcuri profesionale» de genul «după cum... tot astfel», «tocmai de aceea reiese clar...». Iată spre ilustrare cîteva perioade: «după cum Hristos cel sculat din morți nu mai moare și moartea nu mai are asupra lui nici o țarie, tot așa nici mădularele lui nu vor vedea moartea în veac»<sup>40</sup>.

«Pe cît e de firesc ca omul să aibă minte și să se folosească de ea, tot atît de firesc este ca atunci cînd gîndim, gîndul nostru să se îndrepte spre făptura neîntrecut de bună a lui Hristos, mai ales că și modelul pe care oamenii trebuie să-l aibă înaintea ochilor este tot Domnul Hristos, care ne-a arătat prin pilda vieții Sale dreptatea cea adevărată»<sup>41</sup>.

Dar cu aceasta e bine să subliniem că antropologia pe care o prezintă Cabasila este mult mai armonică, mai autentic creștină, decît este

37. Seneca, *De beata vita*, XXIII, 221, ed. Hermes — Cabasila, *op. cit.*, col. 697 C, în traducere rom., p. 185—186.

38. *Confessiones* I, 1 — *De vita in Christo*, P.G. 150, 561 și 708 B.C. (în traducere românească), p. 64 și 195.

39. Ambrozii, *De officiis ministrorum*, II, 1, 1, P.L. 46, 103. Augustin, *De trinitate* XIII, 4, 7, P.L. 42, 1019, idem, *De civitate Dei*, VIII, 8; XXI, 1, P.L. 34, 1288 etc.

40. P.L., *op. cit.*, p. 601, în traducere, p. 118.

41. P.G. 150, 667, în traducere, p. 160—167.

pasiunea exagerată pentru silogism și pentru concept rațional în teologia scolastică. Tocmai în aceasta și stă valoarea scrisului lui N. Cabasila că așa cum în prima parte a lucrării privind încorporarea omului în Hristos cel euharistic, «Credo nunquam esse de Eucharistia dictum quicquam pulchrius aut verius», cum s-a exprimat un cunoscut teolog francez <sup>42</sup>, tot așa și în cea de-a doua parte a cărții sale, teologul bizantin are în vedere pe omul întreg ca intelect, sentiment și voință, căutând să convingă cu căldură că toate cele trei puteri ale sufletului trebuie potențate și puse de acord prin sinergism sau prin participarea integrală a omului cu lucrările harului dumnezeiesc.

Să aducem câteva mărturii în acest sens : «Ar părea lucru de prisos să mai repetăm și noi — după ce au spus-o atât din cei antici, cât și din cei de după ei, adică din creștini — că fericirea constă în virtute și în trăirea după judecata cea sănătoasă. Cu toate acestea cred că n-ar fi destul dacă n-aș mai adăuga aici câteva cuvinte» <sup>43</sup>.

Despre rolul intelectului și al cunoașterii în procesul de desăvîrșire umană și deci de creștere în Hristos N. Cabasila se exprimă, cum bine observă un cercetător <sup>44</sup>, cu o simplitate și cu prospețime de optimism ca în vremea Sfinților Apostoli : «dacă ajungem să cunoaștem un lucru, începem să-l și iubim. Cunoașterea naște dragoste pentru că înainte de a cunoaște frumusețea unui lucru nu putem să-l îndrăgim. Iar întrucît această cunoaștere este cîte odată mai desăvîrșită, alteori mai puțin desăvîrșită, se înțelege că și puterea dragostei este diferită... Din încercările vieții proprii oamenii cunosc adeseori mai mult și mai bine decît din spusele unui dascăl. Cunoașterea prin noi înșine e directă, cealaltă ne dă numai icoana lucrurilor. Tot așa și cunoașterea Legii Vechi s-a făcut numai prin învățătura oamenilor, pe cînd după întrupare (și astăzi în Sfintele Taine) Hristos este de față și cunoașterea este directă» <sup>45</sup>.

Căci se spune în alt loc <sup>46</sup> : «Cine nu știe că adevărata viață a omului și rostul ei cel mai înalt constă în puterea minții și a cunoașterii ? Rolul cugetării crește din clipa în care nu este împreunată cu sentimentul și cu voința. Revin foarte des vorbele sau substantivele «logos», «logizein», «logizesthai», «loghismos», «meleta», «meleti», «nus», «epinoeo», «gnomi» care dacă sînt statornice se transformă în thelisis și vulisis, teren unde într-adevăr se resimte un «filon aristotelic», după cum bine observă Guillard <sup>47</sup>.

«Doar dintru început firea omului a fost adusă pe lume, zice N. Cabasila <sup>48</sup> pentru ca prin minte și voință să ajungă făptură nouă, judecata tocmai de aceea ni s-a dat ca să putem cunoaște pe Hristos, iar

42. M. de la Taille, *Mysterium fidei*, ed. III, Paris, 1931, p. 602.

43. Τοῦτο μὲν ἐστὴν ἀρετὴ καὶ τὸ ζῆν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, P.L. 150, 641, în traducere, p. 133—134.

44. V. N. Tatakis, *Θέματα Χριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς φιλοσοφίας*, Atena, 1952, p. 103.

45. P.G. 150, 552—553, în traducere, p. 54—56.

46. P.G. 150, 568, în traducere, p. 69.

47. *L'autoportrait...*, p. 106, ἔργον λογισμοῦ θεωρεῖν, *De vita*, P.G. 150, 667.

48. Τὸ νοῦν ἔχειν καὶ λόγῳ χρῆσθαι τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως ἰδίον, P.G. 150, 677, în traducere, p. 167.

voință ca să ne avîntăm spre El». Iar în alt loc<sup>49</sup>: «dacă omul este cu adevărat om, atunci este prin voință și prin cugetare, lucruri pe care nu le mai are nici o ființă de pe pămînt». Aici într-adevăr se potrivesc cuvintele Stagiritului care spune în «Etica» sa că «fericirea constă în cugetare»<sup>50</sup>. Pe de altă parte, surprinde apelul repetat la judecata bunului simț, apelul cald la cugetul și la condiția — de nu și la interesul — omului de a căuta folosul virtuții și al căilor de desăvîrșire umană tocmai pentru că omul e mădular al trupului lui Hristos, modelul și mijlocitorul său spre fericirea cea adevărată. Poate miezul întregii lucrări îl formează dragostea ca motor al virtuții. Nu degeaba inima a fost socotită centrul contemplărilor lui N. Cabasila, desigur o inimă teandrică<sup>51</sup>, ale cărei bătăi se sfințesc din clipa în care lăsăm să lucreze în noi dragostea lui Dumnezeu față de noi, dragoste care zămislește apoi iubirea noastră față de Dumnezeu și față de semenii. «Focul nu arde dacă nu este alimentat într-una». Cugetînd mereu la bine și la frumos, cu timpul s-aprind în noi dorinți curate, fiindcă simțămintele cu care s-au împreunat încă din tinerețe aceste gânduri aduc roade și ne întovărășesc apoi toată viața, devin contemporane cu noi, încît prin farmecul și plăcerea ce o trezesc în noi ne duc cu ușurință spre faptele pe care le dorim. E adevărat că la început nu simțim prea multă plăcere la săvîrșirea binelui, dar cu timpul se aprinde în noi o dorință fierbinte<sup>52</sup> în stare să ne facă să trecem peste dureri și suferințe numai să ajungem la părășia cu Hristos, iubirea cea nesfîrșită».

«Dumnezeu s-a îngrijit de la început să sădească în noi puterea de a iubi precum și dorul după bucurie și pace, după care veșnic însetează inima noastră»<sup>53</sup>, repetă adeseori Cabasila vechea formulă a erosului areopagitic, potrivit căruia Dumnezeu și omul se caută reciproc la nesfîrșit, pentru că numai în comuniunea dragostei reciproce se liniștesc. Pentru Dionisie Areopagitul, zicea recent un cugetător<sup>54</sup>, omu-i un fel de liturghie imensă, un dans sacru, gravitînd spre centrul lui dumnezeiesc fermecat parcă de atracția lui. Totuși Dionisie n-a intrat în tradiția Bisericii decît după ce a fost corectat de Sfîntul Maxim Mărturisitorul, care prin lucrarea și destinul lui a pus accentul pe libertatea cutremurătoare a omului». Așa se face că deși N. Cabasila nu-l citează pe Sf. Maxim totuși îi simțim prezența în întreaga lui lucrare. Αἰσθησις, συναίσθησις, simțirea tainică a lui Dumnezeu, așa cum se reîntîlnește ea sub forma rațiunilor divine la Sfîntul Maxim<sup>55</sup> și apoi la Sf. Simon Noul Teolog dau lirism și patos multor pasaje din scrierea lui N. Cabasila.

«O, adincul bunătății! Nu numai că Domnul ne iubește peste măsură ca un îndrăgostit, ci crede că atît de mult prețuiește dragostea

49. Εἰ δ' ἔστιν ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος ἡ γνῶμη καὶ τὸ λογίσεσθαι.

50. *Etica către Nicomah*, X, 7—8, 1178 a—b, traducere românească Tr. Brăileanu, p. 350—353.

51. M. Lot Borodine, *Le cœur théandrique et son symbolisme chez Nic. Cabasilas*, în «*Irenikon*», 1936, p. 652—670.

52. P.G. 150, 656—657, în românește, p. 145—146.

53. P.G. 150—561, C.D., în românește, p. 64.

54. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972, p. 44.

55. D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în «*Ortodoxia*», 1974, p. 395 și urm., 411—419.

noastră dată de El, încît ar face orice numai să ne-o cîştige. Pentru cine a făcut oare cerul și pămîntul, soarele și toată lumea văzută și cea nevăzută, dacă nu pentru ca să atragă lumea spre El și ca să se facă iubit de ea» ?<sup>56</sup>.

Și îndată continuă : «Legea cea duhovnicească e, așadar, legea dragostei, care ne pregătește pentru adevărata înțelepciune demnă de om. Pe ea trebuie să o căutăm. Ea nu cere de la noi, nici sudori, nici suferințe, nici bani, n-duce nici necinste, nici rușine pentru îndeplinirea îndeletnicirilor noastre, încît ofițerul poate comanda mai departe, plugarul poate ara liniștit, muncitorul își poate vedea mai departe de treburile sale. Nu ni se cere nici să trăim singuri la marginea lumii, nici să ne hrănim cu mîncăruri neobișnuite, să ne schimbăm îmbrăcămintea, să ne primejduim sănătatea, ori să facem cine știe ce bravură care în-trece puterile noastre»<sup>57</sup>.

«Lipsa iubirii curate și a smereniei pot arunca în pierzanie și pe nevoitorii în schimnicie, care au fugit din lume, ca din fața ciumei, să-lășluindu-se în creierii munților și săvîrșind fapte oricît de bune»<sup>58</sup>. «Ca să putem chema numele Domnului, nu se cere nu știu cîtă pregătire în rugăcune ; citeodată nu ne trebuie nici lăcaș anumit ori să cîntăm și să ne rugăm cu glas tare, pentru că nu există petec de pămînt unde Domnul să nu fie prezent : principalul este să-l avem în inimă»<sup>59</sup>.

Astfel de îndrăzneli în cugetare credem că lămuresc și mai deplin independența de gîndire a lui N. Cabasila față de isihasmul propriu-zis, dar desigur ca unul care a teologhisit cel mai bisericește despre lucrarea sfințitoare a tainelor, el nu poate fi bănuït a fi un protestant sau un liber cugetător, cum afirmă în 1849 W. Gass<sup>60</sup>. Ceea ce dă și mai mare valoare iubirii este însă faptul că ea nu poate fi egoistă. Ceva din crezul acesta va fi îndemnat pe N. Cabasila să vină într-ajutor și celor greu apăsați de nedreptăți sociale din vremea sa.

«Numai în măsura în care iubim pe frații noștri putem spune că iubim pe Dumnezeu<sup>61</sup>. De aceea dacă inima omului a fost făcută destul de largă ca să-l poată cuprinde pe Dumnezeu<sup>62</sup>, atunci iubindu-l pe El, însemnează să îmbrățișăm în această iubire pe orice frate al nostru, care poate avea lipsă de ajutor, căci esența iubirii este să se reverse în afară peste toți cei din jur»<sup>63</sup>. «Ori dacă El, Cel bogat, a sărăcit pentru noi, coborîndu-se pînă la starea de rob, suferind chinuri și moarte pentru noi, ba pe deasupra rămînînd și pe mai departe tot în haina noastră omenească, atunci cum nu vom prețui și ajuta și noi pe semenii, știînd că din clipa întrupării Domnului Iisus nimic pe lume nu-i mai sfînt decît omul !»<sup>64</sup>.

56. P.G. 150, 657, în traducere, p. 148.

57. *Ibidem*, 657 D—659 A, în traducere, p. 148—149.

58. *Ibidem*, 664, în traducere, p. 152—153.

59. P.G. 150, 681 CD, în traducere, p. 170.

60. W. Gass, *Die Mystik des N. Kabasila. Vom Leben in Christo*, Greiswald, 1849.

61. P.G. 150, 710, în traducere, p. 196.

62. P.G. 150, 560, în traducere, p. 63.

63. P.G. 150, 642, în traducere, p. 136—137.

64. P.G. 150, 650, în traducere, p. 141 ș.u.

Dar împăcarea noastră cu Dumnezeu cere de la noi credință, har și fapte bune<sup>65</sup>. Nu putem dormi liniștiți, știind că «în har am fost mîntuiți», cum zice apostolul<sup>66</sup>. Trebuie să dorim și să făptuim și noi ceea ce ne-a spus cînd a zis că «de le știți acestea, fericiți veți fi de le veți face»<sup>67</sup>. S-ar putea spune că N. Cabasila este un optimist susținător al crezului creștin atunci cînd afirmă<sup>68</sup> că pentru a dovedi că iubim pe Dumnezeu, trebuie să ținem poruncile (Ioan 14, 23), dar pe de altă parte, ascultarea de porunci stă în puterea voinței noastre». Căci nu-i destul să înveți ceea ce trebuie să faci, ci trebuie să le și împlinești, după cum hrana, arma, leacurile, hainele, nu ajută la nimic dacă nu știm cum să le folosim. După arme tragi folos cînd le mînuiești cum trebuie împotriva dușmanilor. Nu-i destul să dorești binele, căci asta nu-ți cere nici o efortare. Ca să-l cunoști și mai ales să-l păstrezi, trebuie să poți îndura și dureri. Altfel, cum te înrolezi într-o luptă, dacă nu treci prin ea la biruință?<sup>69</sup> «Nici darul nu ne folosește la nimic, dacă nu ne străduim să lucrăm cu el»<sup>70</sup>. Căci nici sfinții nu-s la fel de mari și nu sînt toți lucrători ai virtuții»<sup>71</sup>.

Ne oprim aici.

Deși ridicat din rîndul aristocraților Nic. Cabasila s-a afirmat de timpuriu ca un curajos apărător al celor săraci și nedreptățiți. A fost unul dintre puținii nobili scăpați cu viață din masacrul zeloților răsculați în Tesalonic între 1341—1347. Într-un rechizitoriu contra cămătariilor, pe care unii l-au datat din 1344—1345, dar mai verosimil de dată ulterioară, ca și într-o scrisoare deschisă adresată împărătesei Ana de Savoia el combate abuzurile patronate de camarila condusă de marele domestic Alexie Apocaucos, care confiscau bunurile bisericilor și mănăstirilor sub cuvînt că fac operă de folos obștesc, în realitate însă ei își măreau latifundiile și-și apărau pozițiile de clasă. «Crezi că prin confiscare și cămătărie faci fapte bune? De ce nu vezi că prin asta superi pe Dumnezeu și pe oameni?», zicea în încheierea discursului său<sup>72</sup>.

Pe de altă parte, în 1346 cînd se simțea (după haosul ce dura de atîția ani) că biruința va fi de partea lui I. Cantacuzino, tot N. Cabasila va fi trimis în Bereea, să ia legătura cu Manuil Cantacuzino (fiu al lui Ioan) în vederea pacificării Macedoniei<sup>73</sup>.

În 1347 va fi chemat în preajma lui I. Cantacuzino ajuns de acum împărat. În toamna aceluiași an va însoți pe Grigore Palama la Salonic, unde acesta voia să-și ia în primire scaunul pentru care fusese ales. Porțile orașului însă nu i se vor deschide decît în 1350.

65. P.G. 150, 577 A, în traducere, p. 78 ș.u.

66. P.G. 150, 578, în traducere, p. 133.

67. P.G. 150, 644, în traducere, p. 135.

68. P.G. 150, 689 B, în traducere, p. 176.

69. P.G. 150, 656 C, în românește, p. 148.

70. P.G. 150, 576 D, în românește, p. 77.

71. P.G. 150, 685 C, în românește, p. 174.

72. P.G. 150, 749, G. Ostrogorski, *Geschichte des byz. Staates*, München, 1963, p. 420—424. I. Sevcenco, *N. Cabasilas, «Antizelot»*, Discourse; A Reinterpretation, în «Dumbarton Oaks Papers», 1957, p. 77—171.

73. Ioan Cantacuzino, *Istoria*, P.G. 153.

În 1349, cînd Cantacuzino intenționa să se retragă în mănăstire, avea lîngă el pe D. Kydoneu și pe N. Cabasila. Acesta din urmă era «liber încă de greutatea căsătoriei»<sup>74</sup>. Tot «laic încă» era și în 1353, cînd a fost propus să fie ales patriarh<sup>75</sup>. În anul următor va ține cuvîntarea la încoronarea de coregent la tron al lui Matei Cantacuzino (fiul mai mare al lui Ioan).

Nu mai cunoaștem aproape nimic din viața ulterioară a lui N. Cabasila. Mulți au crezut că spre sfîrșitul vieții s-ar fi retras ca și Ioan Cantacuzino, care în 1354 s-a călugărit, la vreo mănăstire din Sfîntul Munte. Majoritatea lucrărilor lui N. Cabasila au fost scrise în acest răs-timp. Scrisorile păstrate de la el spun că era încă în viață pe la 1391 sau chiar 1396.

Pentru faptul că a combătut «aiurelile lui Nic. Gregora»<sup>76</sup>, care în urma controverselor avută de acesta cu Grigore Palama în 1355 a atacat doctrina palamită, unii cercetători fac din Nic. Cabasila un «palamit convins» sau măcar «palamit umanist»<sup>77</sup>. Termenul «isihia» așa de scump aderenților Sfîntului Grigorie, nu se întilnește în scrisorile lui. Mai curînd se resimt influențele lui Macarie, ale lui Diadoh, ale lui Ioan Scărarul, cu toate că el n-a vrut să scrie un tratat de ascetică<sup>78</sup>, ci a rămas la calea de mijloc, la înțelepciunea creștină cea mai firească, legată atît de lucrarea plină de semnificații multiple ale tainelor, cît și de strădania de a colabora din dragoste, ca mădulări ce sîntem cu Hristos-Domnul, care e capul trupului Bisericii<sup>79</sup>.

În fond, dacă socotim și predicile Sfîntului Grigore Palama, poziția celor doi scriitori (N. Cabasila și Gr. Palama) nu era prea depărtată. Îrăirea religioasă îi unea. Dar modul de exprimare și orizontul mai larg al lui N. Cabasila îi deosebesc mai mult. Așa încît, într-o astfel de ipostază, cînd Mintuitorul e legat mai intim de noi decît este însuși sufletul nostru<sup>80</sup>, umanismul creștin înfățișat de Nicolae Cabasila nu numai că nu e departe de «culmea înțelepciunii profane», cum caracterizează istoricul Ioan Cantacuzino vrednicia lui N. Cabasila<sup>81</sup>, ci a căutat s-o transfigureze și mai mult prin lucrarea cutremurătoare a Sfîntelor Taine.

74. Ioan Cantacuzino, *Istoria*, P.G. 154, 125.

75. Ioan Cantacuzino, *op. cit.*, col. 285. Au existat destule cazuri în Bizanț cînd patriarhii se alegeau dintre laicii de frunte. Tarasie, Nîchifor, Fotie au fost din cazurile cele mai cunoscute. Oricum Cabasila se vede că era mult apreciat pentru a putea fi luat în considerație.

76. Editat în rev. «Byzantion», 1954, p. 521—532, de A. Garzia. De fapt N. Cabasila combate aici mai mult conceptualismul logic al autorului, care făcea paradă citînd o mulțime de clasici pentru a susține un adevăr... creștin.

77. J. Gouillard, *L'autoportrait...*, p. 207.

78. După moartea părinților săi, N. Cabasila a luptat pe cale judecătorească să-și apere averea moștenită, dovadă că era spirit juridic, curajos. A. Angelopoulos, *op. cit.*, p. 58—60.

79. Migne, P.G. 150, 500 D. A se vedea Boris K. Bobrinskoy, *Nich. Cabasila and Hesychast Spirituality*, în «Sobornost», London, 1968, nr. 7, p. 489—490.

80. *Idem*, 712 A.

81. I. Cantacuzino, *Istoria*, P.G. 154, 125 ; 285.



# LUCRAREA SFÎNTULUI CIPRIAN DE CARTAGINA «DESPRE UNITATEA BISERICII» ȘI IMPORTANȚA EI MISIONARĂ ACTUALĂ

Pr. Asist. Al. I. STAN

Dintre lucrările Sfântului Ciprian de Cartagina, aceea ajunsă pînă la noi sub titlul *Despre unitatea Bisericii universale*<sup>1</sup> constituie un veritabil manual creștin de îndrumări misionare, cu atît mai valoros cu cît el a rămas actual prin conținutul și mai ales prin analiza fenomenului de propagare a sectelor de atunci și de astăzi. Cu o capacitate extraordinară de sesizare a motivațiilor psihologico-religioase de dezbinare Sf. Ciprian oferă preotului paroh de totdeauna și din zilele noastre o analiză atentă, profundă și responsabilă a complexității metodelor și mijloacelor sectare prin care sînt atrași în afara ariei mîntuirii o serie de credincioși mai puțin întăriți în viața lor duhovnicească.

Din textul însuși<sup>2</sup> — pe care îl redăm mai jos într-o traducere românească fidelă literei dar și spiritului lucrării —, se va desprinde, credem, acea nuanță de îngrijorare legitimă, îndeosebi a episcopului, față de pericolul dezbinării religioase și rătăcirii doctrinare. Pe de o parte se evidențiază caracterul pleromatic al fiecărei comunități creștine organizate atunci ca și astăzi în jurul episcopului ca întîistătător și pe deplin răspunzător, dimpreună cu ceilalți episcopi, pentru unitatea neștirbită a Bisericii; pe de altă parte, se subliniază necesitatea imperioasă a preîntîmpinării, pe temeiuri doctrinare autentice, a oricăror infiltrări eterodoxe dezbinătoare în sînul obștii dreptcredincioase. Pe acestea din urmă Sf. Ciprian de Cartagina le identifică drept forme de lucrare satanică<sup>3</sup>, față de care creștinul, didascalul și mărturisitorul creștin trebuiau să ia o atitudine de opoziție fermă.

Limbajul latin al Sfântului Ciprian este atît de aproape de predica bisericească încît prin el se pot comunica nu numai ideile, dar și simțămintele sale, de episcop și părinte duhovnicesc al diocezei pe care o conducea. Deși s-a dat prea multă atenție, în trecut, aspectului oarecum

1. În fruntea textului latin din «Corpus Scriptorum Latinorum», vol. III, p. 209, Viena, 1866, se află titlul: *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, dar notele critice din subsol indică diverse titluri pe care le-a purtat această lucrare în diferitele manuscrise în care s-a păstrat. De notat că, în aceste titluri, cuvîntul grec καθολική este redat prin latinescul «catholice» (sic) o singură dată, în alte versiuni litera «h» fiind omisă. Cuvîntul «Biserică» apare uneori cu «AE» la început, alteori cu «E», cum ar și trebui după grecescul ΕΚΚΛΗΣΙΑ.

2. Este vorba de textul din CSEL, la care ne-am referit mai sus și unde «u» și «v» se redau prin «u». Textul este stabilit prin compararea următorilor codici: Sequerianus, Würzburgensis, Reginensis (sec. IX), Sangaliensis 89 (sec. IX), Monacensis și Veronensis.

3. Nu este deloc surprinzător că Sfîntul Ciprian socotește pe diavol drept cel mai mare dușman al Bisericii, al unității ei, din moment ce autorul se referă încă de la început, cap. I, la «spîtirea lui Iisus (Matei 4, 1—11). Ideea se reîntîlnește deseori în lucrare. Sfîntul Ciprian era vădit impresionat de relele ce se petreceau în imperiul roman din vremea sa, imperiu pe care-l socotea bîntuit de nenorocire. El spunea, în *Ad Demetrianum*, c. 3, următoarele: «Nevinovăția pleacă din foc, dreptatea din tribunal, armonia din prietenie, talentul din artă, disciplina din comportare» (La Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford University Press, London, 1968, retip., p. 155).

polemic al acestui limbaj<sup>4</sup>, el corespunde pe deplin numai scopului urmărit de Sf. Ciprian, anume de a accentua păstrarea neștirbită a unității bisericești universale, unitate exprimată și prin coeziunea interioară a Bisericii. Această coeziune este posibilă numai prin păstrarea integrală a dreptei credinței și a legăturii neîntrerupte cu harul sfințitor al Sfințelor Taine. Din acest punct de vedere, lucrarea de față a Sfântului Ciprian este o magistrală povăț duhovnicească, pe care citind-o, acceptând-o și punând-o în practică, preotul de parohie, duhovnicul, poate să-și ferească mai bine credincioșii de pericolul dezbinării religioase. Totodată terminologia propriu folosită, cu multe sinonime, indică varietatea de stil și măiestria literară a Sfântului Ciprian de Cartagina. O scurtă privire asupra originalului latin în ediția critică relevă bogăția formelor lingvistice latine ce pot fi recunoscute cu ușurință chiar și în limba română contemporană<sup>5</sup>. De aceea, prezenta traducere se vrea în același timp o bună ocazie de căutare a izvoarelor patristice pentru redescoperirea experienței misionare patristice, dobândită într-o continuă strădanie pentru păstrarea integrității bisericești.

Ca o notă cu totul aparte, în traducerea de mai jos redăm cuvântul latin «catholica», referitor la Biserică sau la doctrină, prin «universală» deoarece acest cuvânt latinizat este cu totul diferit astăzi ca sens de ceea ce se înțelegea atunci prin «catolic». Poate ar fi chiar nimerit să traducem titlul lucrării astfel: «*Despre unitatea Bisericii sobornicești*»<sup>6</sup>. Și într-adevăr, Sf. Ciprian se preocupă de unitatea Bisericii în dimensiunea sobornicității ei doctrinare și administrativ-practice, mai ales dându-se prioritate dreptei credințe păstrate *unitar*, dar și *comunitar*, de Biserică, sub conducerea episcopală sinodală, în sobornicitatea comuniunii dintre ierarhie și poporul credincios<sup>7</sup>.

Analizată în această lumină, nu numai frază de frază sau propoziție de propoziție, ci chiar cuvânt cu cuvânt, lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii universale*, exprimă un punct de vedere misionar permanent valabil al Bisericii. Ea constituie un manual propriu de apărare a unității Bisericii, fără de care nici apărarea credinței în fața tendințelor sectare nu este posibilă. Nu este deloc surprinzător, prin urmare, că unitatea Bisericii este exprimată la nivel de parohie prin unitatea bisericii locale în jurul preotului paroh, a preoților în jurul episcopilor de care aparțin jurisdicțional, dar mai ales prin uni-

4. Pr. Prof. Ioan G. Coman arată că romano-catolicii, fără temeii serioase, consideră capitolul IV al lucrării ca bază pentru susținerea primatului papal și socoțește această susținere a catolicilor drept «neadevărată» (*Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, p. 85*). Dealtfel Sfântul Ciprian a avut sensibile deosebiri de păreri față de episcopul Romei și, prin aceasta, se dovedește că nu admitea nici un fel de primat al acestuia, cum pretind catolicii.

5. Capitolul XII poate fi luat în întregime ca exemplu în acest sens.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman traduce cu «*Despre unitatea Bisericii universale*» (*Patrologie, p. 84*).

7. Sfântul Ciprian insistă în cap. V, ca episcopii laolaltă, nu numai unul singur, ci toți ca unul, să țină cu strășnicie la unitatea Bisericii. Biserica este a lui Hristos, ea este «*Ecclesia Domini*», iar episcopii se nasc și ei din ea, se hrănesc cu laptele ei și primesc suflet din sufletul ei. Ei sînt în Biserică nu deasupra Bisericii.

tatea episcopilor în jurul lui Hristos, în sinod și în sînul Bisericii încredințate lor de Duhul Sfînt spre păstorie (Fapte 20, 28). Unitatea Bisericii se fundamentează pe caracterul cu totul special, «matern-duhovnicesc» i-am putea spune, pe care îl are Biserica față de fiii ce îi naște, prin Botez, lui Dumnezeu ca Tată, ca Părinte. De aceea și ține să accentueze Sf. Ciprian, că nimeni nu poate avea pe Dumnezeu de Tată, dacă nu are Biserica de mamă<sup>8</sup>, înțelegînd prin «Biserică» numai Biserica păstrătoare a succesiunii harice neîntrerupte și a dreptei credințe nealterate.

Argumentarea Sfîntului Ciprian este întotdeauna biblică. Ea se întemeiază atît pe Noul cît și pe Vechiul Testament, direct, fără digresiuni. De aceea, uneori, lucrarea lasă impresia că este un comentariu *ad hoc* al unor texte scripturistice<sup>9</sup> referitoare la unitatea Bisericii. Astfel, Sf. Ciprian ține seamă de faptul că textele Sfintei Scripturi — cunoscute credincioșilor din dioceza sa, dar și oricărui cleric și în special episcop — vor fi ușor înțelese în cazul de față. Cu astfel de texte, scripturistice, și apără Sf. Ciprian ierarhia de drept divin în fața uzurpatorilor care se intitulau preoți sau ierarhi, dar fără hirotonie cu succesiune apostolică. Astfel, prin extensiune, argumentele Sfîntului Ciprian sînt valabile și contra aceluia care, voind să atragă la sectele lor pe credincioșii Bisericii, atacă ierarhia de drept divin și se autointitulează, ca pe vremea Sfîntului Ciprian, predicatori sau conducători creștini fără ca Biserica și episcopatul să le fi acordat o asemenea demnitate și misiune. Pe unii ca aceștia îi numește Sf. Ciprian «pestes et lues fidei» (ciumă și pieire pentru credință) și îi arată ca pe niște răspinditori de boală între creștini (Cap. X).

Legătura intimă cu Biserica și rămînerea în comunitatea ei ca rezultat al comuniunii sacramentale este definitorie pentru adevăratul creștin, fie că el este simplu credincios, slujitor, preot ori episcop<sup>10</sup>. De aceea

8. Cap. VI: «Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem». Luat din context, acest fragment s-ar părea că se referă la cei din afara Bisericii și care nu ar fi fost nicicînd mădulare ale Bisericii. Așa se și cam interpretează — unilateral — acest pasaj. De fapt, așa cum se desprinde din fraza anterioară: «...quisque ab ecclesia segregatus adulterae iungitur a promissis ecclesiae separatur nec perveniet ad Christi praemia; qui reliquit ecclesia Christi, alienus est, profanus est, hostis est» — se vede clar că Sfîntul Ciprian se referă la cei care au fost cîndva înăuntrul Bisericii una și că s-au dat deoparte, au părăsit Biserica devenind străini și «păgîni» față de ea. Nu Biserica i-a alungat, ci ei au ieșit din ea, ca să-și facă ceată aparte!

9. Textele scripturistice abundă în așa măsură încît pare că Sfîntul Ciprian face o exegeză cu totul potrivită pentru a releva pericolele ce pasc unitatea Bisericii atunci cînd unii creștini cu numele se împotrivesc unității Bisericii. Se citează circa 42 locuri din Sfînta Scriptură, uneori versete întregi unele lîngă altele, atît din Vechiul cît, mai ales, din Noul Testament, dar se fac și referiri la evenimente descrise de Sfînta Scriptură, în general.

10. Sfîntul Ciprian condamnă pe cei ce se socotesc ei înșiși clerici, dar care nu au succesiune de la Apostoli. El amintește de răzvrătirea lui Core, Datan și Abiron, din Vechiul Testament, împotriva preoției rînduite prin porunca lui Dumnezeu. Pe deapsa care s-a năpustit asupra aceluia nu va scuti nici pe cei din timpul său, dar care s-au luat după cei de odinioară: «Quos imitantur scilicet adque (sic) sectantur qui Dei traditione contempta alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt» (cap. XIX, subl. noastră).

Sf. Ciprian îndeamnă la veghere pentru menținerea unității bisericești sub toate aspectele ei (Cap. XXVII), așa cum se evidențiază din însuși textul Sfântului Ciprian, redat în traducere și în notele subsidiare, după cum urmează :

## DESPRE UNITATEA BISERICII UNIVERSALE

**Cap. I.** Ori de câte ori ne sfătuiește Domnul și zice: «Voi sînteți sarea pămîntului» (Matei 5, 3), și cînd ne poruncește să fim curați pînă la nevinovăție, dar totuși să fim prudenți în starea de sinceritate, ce altceva face, fraților prea iubiți, decît că ne obligă să luăm seama, și veghind cu vigilență (cu inima încordată), să descoperim și, deopotrivă, să ne ferim de cursele vicleanului vrăjmaș<sup>11</sup>, ca nu cumva să fim văzuți că ne îngrijim mai puțin de păstrarea mîntuirii, noi cei care ne-am îmbrăcat cu Hristos, Înțelepciunea Tatălui ? Căci nu trebuie să ne temem doar de persecuție și de cele ce sînt aruncate vădit în luptă pentru descurajarea și abaterea robilor lui Dumnezeu : că este mai ușoară prevenirea acolo unde se înfățișează primejdia, iar sufletul se antrenează dinainte pentru bătălie cînd dușmanul se dă pe față. Mai mult trebuie temut și evitat vrăjmașul atunci cînd el se strecoară pe ascuns, cînd se lîrăște prin intrări umbroase înșelîndu-ne cu aparența păcii, de unde și-a luat și numele de tîritoare. Într-aceasta constă veșnica lui șiretenie, oarba și tainica lui viclenie de a-l încolăci pe om. Astfel, îndată după crearea lumii, el a înșelat și a surprins, printr-o credulitate neatentă, linguşind cu cuvinte mincinoase, sufletul lipsit de experiență. Tot așa a îndrăznit să-L ispitească pe Însuși Domnul : s-a apropiat pe furiș, ca din nou să se strecoare și să înșele. Totuși el a fost descoperit și respins ; și de aceea a fost aruncat la pămînt, pentru că a fost recunoscut și descoperit.

**Cap. II.** De acolo ni s-a dat nouă pildă să părăsim calea omului cel vechi<sup>12</sup>, să stăruim pe urmele lui Hristos învingătorul, ca nu cumva, din nou neatent, să ne rostogolim în capcana morții, ci atenți față de primejdie, să luăm în stăpînire nemurirea primită<sup>13</sup>. Dar cum putem să ne însușim nemurirea, decît dacă păzim acele porunci ale lui Hristos, prin care se asaltează și se biruiește moartea, după cum El însuși ne reamintește și zice : «Dacă vrei să intri în viață, păzește poruncile» (Matei 19, 17) ; și iarăși, «Dacă veți face ceea ce vă poruncesc, nu vă mai numesc slugi ci prieteni» (Ioan 15, 14—15). Apoi îi numește pe aceștia puternici și statornici, că sînt temeluiți pe stîncă printr-o piatră tare, că sînt neclintiți și uniți printr-o tărie nestrămutată în fața tuturor furtunilor și vîrtejurilor lumii. «Cine aude — zice — cuvintele Mele și le îndeplinește, asemenea-l-voi pe el bărbatului înțelept, care și-a clădit casa pe stîncă. A căzut ploaia, s-au năpustit puhoaietele, au venit vînturile și au bătut în casa aceea, dar ea nu s-a dărîmat, căci a fost temeluită

11. Sfîntul Ciprian folosește expresia «subdolos hostis», care este mai expresivă pentru vremea sa decît «inimicus». «Hostis» este diavolul, dar tot «hostis» este și cel care a părăsit Biserica (Vezi nota 8, supra, în care se indică această situație).

12. Vezi ideea la 2 Cor. 5, 17. 13. Primită la Botez.

pe stîncă» (Matei 7, 24—25). Așadar, noi trebuie să stăruim în cuvintele Sale, și să învățăm, și să săvîrșim tot ceea ce El ne-a învățat și a făcut. Dealtfel, crede oare că este în Hristos, după cum afirmă, el, acela care nu face ceea ce Hristos i-a poruncit să facă? Sau de unde va ajunge la răsplata credinței acela care nu vrea să țină credința poruncii? Cu siguranță că el se va clătina și se va mișca din loc și, smuls de duhul ră-tăcirii ca praful, pe care vîntul îl scutură, se va vîntura; și umblînd nu va ajunge la mîntuire acela care nu deține adevărul căii de mîntuire<sup>14</sup>.

**Cap. III.** Dar trebuie să ne ferim nu numai de cele ce sînt vizibile și arătate, ci și de șireteniile nelegiuirii care înșeală prin iscusință<sup>15</sup>. Căci ce poate fi mai viclean, mai subtil decît faptul că — deși dușmanul a fost dat pe față și a fost pus la pămînt prin venirea lui Hristos, după ce a venit lumină neamurilor și a strălucit lumina mîntuitoare oamenilor care așteptau izbăvire, astfel încît surzii au primit auzul harului duhovnicesc, orbii au deschis ochii către Domnul, neputincioșii s-au vindecat prin sănătatea cea veșnică, șchiopii au alergat spre Biserică, mușii s-au rugat cu glasuri și rugăciuni limpezi — văzînd acela (diavolul, n.n.) idoli-ii săi părășiți iar templele și locașurile sale golate de majoritatea credincioșilor<sup>16</sup>, a născocit o nouă hoție, ca sub însuși numele de creștin să-i înșele pe cei neprevăzători?

A născocit erezii și schisme, prin care să răstoarne credința, să corupă adevărul, să sfîșie unitatea<sup>17</sup>. Pe cei pe care nu-i poate reține în orbirea căii vechi îi încercuiește și îi înșeală prin rătăcirea unui nou drum. Răpește pe oameni chiar din Biserică și, în timp ce lor li se pare că s-au apropiat deja de lumină și că au scăpat de noaptea veacului, trimite din nou alte întunecimi celor neștiutori încît, deși nu stăruie în Evanghelia lui Hristos, în păzirea ei și a Legii, ei totuși se numesc creștini<sup>18</sup>. Și, umblînd prin întuneric, ei cred că posedă lumina, cînd vrăjmașul îi lingușește și îi înșeală. Căci acesta, după spusa Apostolului,

14. *Nec ambulando proficiet ad salutem qui salutaris viae non tenet veritatem.* Sfîntul Ciprian pune accentul pe puritatea doctrinei, pe adevărul creștin, dar poate fi vorba aici și de o referire mai voalată la textul din Ioan 14, 6, unde Mîntuitorul se definește ca El fiind și Calea și Adevărul și Viața. Consecința ar fi că nerespectarea adevărului dogmatic duce, implicit, la ră-tăcirea de Hristos-Calea.

15. Păcatul vine pe căi meșteșugite. Pentru a atrage la sine pe fiii Bisericii, vrăjmașul alege o strategie care să depășească puterea lor de sesizare și, astfel, îi atrage în prăpastia izolării de Biserică.

16. În vremea Sfîntului Ciprian, idolatria începuse să decadă. Declinul ei puna în primejdie întreținerea templelor și a personalului de la temple. După cum socoteau creștinii, că templele erau lăcașuri ale demonilor, este firesc să ne așteptăm de la Sfîntul Ciprian să vadă în atacurile diavolului asupra unității Bisericii un act de răzbunare pentru tot ce diavolul a pierdut de la întemeierea Bisericii.

17. Mijloacele cele mai potrivite pe care diavolul le-a născocit pentru dezbinarea creștinilor și sfîrșirea unității Bisericii lui Hristos sînt erezii și schisme. Sfîntul Ciprian le identifică pe acestea, ca dăunătoare Bisericii, înainte de condamnările date în Sinoadele ecumenice de mai târziu. El simte nevoia ca Biserica să ia atitudine fermă față de erezii și față de schismă ca lucruri ale diavolului.

18. Stăruirea în cuvintele Evangheliei, împlinirea acestora și a poruncilor (înțelese aici prin cuvîntul *lege* — abl. sing.) constituie, după Sfîntul Ciprian, însemnele vieții cu adevărat creștinești.

se preschimbă în inger de lumină, iar pe slujitorii săi îi împodobeste ca pe slujitorii dreptății, punând pieirea în locul mîntuirii, disperarea sub învelișul nădejzii, perversitatea sub înfățișarea credinței, pe potrivnicul lui Hristos (diavolul, n.n.) sub numele de Hristos. Și în vreme ce prin asemănări îi înșeală, prin istețimea lui ei sînt lipsiți de adevăr. Se face acest lucru, prin el (prin diavol, n.n.) frați prea iubiți, atîta timp cît nu se revine la Izvorul adevărului, nici nu se caută Capul, nici nu se păzește adevărul învățaturii cerești<sup>19</sup>.

**Cap. IV.** Dacă ar lua în seamă și ar studia cineva acestea, nu ar avea nevoie de o experiență îndelungată și nici de argumente. Verificarea credinței este ușoară prin esența adevărului. Domnul se adresează lui Petru : «Zic ție — spune El — că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea, iar porțile iadului nu o vor birui. Îți voi da ție cheile împărăției cerurilor : și cele ce vei lega pe pămînt vor fi legate și în cer ; iar oricîte vei dezlega pe pămînt, vor fi dezlegate și în cer» (Matei 16, 19). Pe unul<sup>20</sup> își zidește Biserica, și cu toate acestea El acordă tuturor apostolilor, după Înviere, aceeași putere a Sa, și zice : «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi. Luați Duh Sfînt : de veți fi iertat păcatele cuiva, ierta-se-vor ele aceluia ; iar de le veți fi ținut pe ale cuiva, i se vor ține» (Ioan 20, 21—23). Totuși, pentru ca să se evedențieze unitatea, a rînduit prin autoritatea Sa izvorul aceleiași unități ce începe de la unul<sup>21</sup>. Negreșit, și ceilalți Apostoli erau ceea ce era Petru, înzestrați cu o egală moștenire de cinstire și putere, dar începutul derivă din unitate, astfel ca Biserica lui Hristos să se arate una. Tocmai pe această Biserică una o desemnează, din persoana Domnului, Duhul Sfînt în Cîntarea Cîntărilor, și zice : «Una este porumbița mea, desăvîrșita mea ; una singură este la mama ei aleasa celeia ce o a născut» (Cîntarea Cînt. 6, 9). Crede oare că are credință, acela care nu păstrează această unitate a Bisericii ? Crede el că se află în Biserică, acela care se împotrivește și luptă contra Bisericii?<sup>22</sup>. Pentru

19. *Doctrina caelestis* nu este altceva decît învățătura cerească a Mîntuitorului cuprinsă în Evanghelie. Dar «*doctrina caelestis magisterii*» mai poate însemna și învățătura dogmatică a Bisericii, așa cum era ea formulată în vremea Sfîntului Ciprian, învățătura la care face aluzie și acest autor. A se nota însă că nu este vorba de «*doctrina caelestis Magistri*», cum a citit traducătorul lucrării în vol. *Apologeți de limbă latină*, vol. III din col. «Părinți și Scriitori bisericești», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 436. (Nu intenționăm aici să facem inventarul abaterilor de la textul latin ale traducătorului la care ne-am referit, ci să scoatem în relief adevărata gîndire a Sfîntului Ciprian, ținîndu-ne cît mai strîns posibil de text, spre folosul studenților teologi care analizează lucrarea Sfîntului Ciprian *De Catholicae Ecclesiae Unitate*).

20. În text : *super unum* ; *unum* la forma neutră de aici trebuie corelat cu acel *unum* din versetul : «Ego et Pater unum sumus» (Ioan 10, 30), prin care se indică unitatea iar nu o persoană anume, eventual unul dintre Apostoli. Tot în cap. 4, mai departe, se spune : «*exordium ab unitate proficiscitur*».

21. Unitatea este necesară pentru ca Biserica lui Hristos să nu cunoască diviziuni și disensiuni dăunătoare misiunii ei pe pămînt.

22. Nesupunerea față de autoritatea bisericească de drept divin și opoziția față de rînduiriile bisericești sînt, *de facto*, dovezi ale ieșirii din Biserică. Pe creștinii care se opun autorității Bisericii, Sfîntul Ciprian îi consideră deja în afara Bisericii.

că și fericitul Apostol Pavel învață același lucru și prezintă aceeași taină a unității, zicînd : «Este un singur trup și un singur Duh, o singură nădejde a chemării voastre, un singur Domn, o singură credință, un singur Botez, un singur Dumnezeu» (Efeseni 4, 4—6).

**Cap. V.** Pe această unitate trebuie să o ținem și să o ocrotim cel mai mult noi, episcopii, care sîntem întîistătători în Biserică, pentru ca episcopatul însuși să-l dovedim că este unul și indivizibil<sup>23</sup>. Nimeni să nu înșele frățietatea prin minciună, nimeni să nu corupă credința adevărului printr-o trădare perfidă. Episcopatul este unul singur, al cărui trunchi se ține întreg de către fiecare<sup>24</sup>. Biserica este una singură ; ea se lărgeste tot mai mult în număr prin creșterea rodniciei ; chiar dacă sînt multe razele soarelui, lumina este doar una singură ; și deși multe sînt ramurile pomului, totuși trunchiul este unul singur, fixat pe o rădăcină puternică ; iar cu toate că dintr-un singur izvor curg mai multe râuri, chiar dacă mulțimea pare împrăștiată datorită bogăției ce se revarsă, totuși se păstrează unitatea la origine. Îndepărtează de la trup raza soarelui — unitatea nu îngăduie fragmentarea luminii ; rupe creangă de copac — cea ruptă nu va mai putea lăstări ; desparte riul de izvor — partea întreruptă se usucă. Tot așa și Biserica Domnului, inundată de lumină, își întinde razele sale peste întreg pămîntul. Unul singur este totuși Capul<sup>25</sup>, una singură este originea<sup>26</sup> și una singură este maica rodniciei<sup>27</sup> bogată în împliniri. Din pîntecele ei ne naștem, cu laptele ei ne hrănim, cu suflarea ei ne însuflețim.

**Cap. VI.** Logodnica lui Hristos<sup>28</sup> nu poate fi adulteră : ea este neștricăță și pudică. Ea cunoaște o singură casă, păzește sfințenia unui singur alcov printr-o sfială castă. Ea ne păstrează pe noi lui Dumnezeu, ea destinează Împărăției cerurilor pe fiii pe care i-a născut. Acela care, separîndu-se de Biserică, se unește cu adultera, se desparte de făgăduințele Bisericii. Și nu va ajunge la răsplătirile lui Hristos acela care a părăsit Biserica lui Hristos. Străin este, nelegiuit este, dușman este.

23. Sfîntul Ciprian socotește că prin unitatea dintre ei și mai ales prin grija lor față de unitatea Bisericii, episcopii ca întîistătători în diocesele lor pot și trebuie să dovedească indivizibilitatea episcopatului ca instituție de autoritate în Biserică.

24. «Episcopatul unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». «In solidum» arată că partea ce o are fiecare dintre episcopi trebuie să servească trîniciei episcopatului ; de aceea se și întrebuintează aici acuzativul cu prepoziția «in», indicînd direcția, scopul sau ținta. Distribuirea puterii episcopale de către Biserică nu înseamnă nicidecum slăbirea ei prin individualizare ; dimpotrivă, mulțimea episcopilor trebuie să fie un semn al creșterii puterii Bisericii. Am tradus «pars» cu «trunchi» ca fiind mai sugestiv și pentru că «pars», aici, denotă episcopatul întreg ca parte din Biserică, nu ca diviziune în sine, independentă de Biserică sau superioară Bisericii.

25. Capul Bisericii este, fără îndoială, Hristos (Efeseni 4, 15).

26. «Origo» se referă la originea dumnezeiască a Bisericii.

27. «Mater secunditalis», însemnînd cauza mulțimii creștinilor : Biserica naște mereu fii prin har lui Dumnezeu. Ea nu poate să dispară fiindcă este trupul lui Hristos (Col. 1, 18) și Mireasa Lui, «slăvită, neavînd pată sau zbircitură, ori altceva de acest fel» (Efeseni 5, 27), numărul creștinilor — socotește Sfîntul Ciprian — va crește mereu.

28. Evident, Sfîntul Ciprian se referă la Efeseni 5, 24—27 în analogia sa, arătînd că Biserica este cea mai fidelă «logodnică», ea este logodnica lui Hristos.

Nu poate avea pe Dumnezeu de Tată cine nu are Biserica de Mamă<sup>29</sup>. Dacă s-ar fi putut salva cine s-a aflat în afara arcei lui Noe atunci și cel care va fi fost în afara Bisericii a scăpat. Domnul povățuiește și zice: «Cine nu este cu Mine, împotriva Mea este, iar cine nu adună împreună cu Mine, risipește» (Matei 12, 30). Cel ce tulbură pacea lui Hristos și bunăînțelegerea, lucrează împotriva lui Hristos, cel ce adună altundeva, în afara Bisericii, risipește Biserica lui Hristos. Domnul zice: «Eu și Tatăl una sintem» (Ioan 10, 30). Și iarăși, scris este despre Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt: «și trei sînt una» (1 Ioan 5, 7). Și crede cineva că poate să fie sfișiată această unitate din Biserică provenind din tăria dumnezeiască și care se întreține prin Tainele cerești<sup>30</sup>, sau că poate fi ea sfirtecată prin dezbinarea voințelor ce se lovesc reciproc? Cine nu ține această unitate nu ține legea lui Dumnezeu, nu ține credința Tatălui și a Fiului, nu posedă viața și mîntuirea.

**Cap. VII.** Această taină a unității, această legătură a buneînțelegerii ce se menține în chip nedezbinat se arată cînd în Evanghelie nu se împarte nici nu se sfișie deloc cămașa Domnului Iisus Hristos<sup>31</sup>, ci trăgîndu-se la sorți pentru îmbrăcămîntea lui Hristos, cine să îmbrace mai degrabă pe Hristos, haina Lui se primește întregă, iar cămașa se dobîndește nestrîcată și neîmpărțită. Vorbește și zice dumnezeiasca Scriptură: «Însă despre cămașă, fiindcă de sus (pînă jos) nu era cusută ci țesută în întregime, au zis unii către alții: «să n-o sfișiem, ci să aruncăm sorți pentru ea, a cui să fie» (Ioan 19, 23—24). El aducea unitatea aceea care vine din partea de sus, adică din cer și care provine de la Tatăl, care nu putea fi deloc sfișiată de cel care o primea sau o avea, ci obținea deodată și inseparabil tăria întregă și statornică<sup>32</sup>. Nu poate să posede haina lui Hristos acela care sfișie și împarte Biserica lui Hristos. Dimpotrivă, iarăși, cînd după moartea lui Solomon se dezmembra regatul și poporul său, profetul Ahia s-a înfățișat regelui Ieroboam în tabără și și-a sfișiat veșmîntul său în douăsprezece fișii, zicînd: «Ia-ți pentru tine zece bucăți, căci așa grăiește Domnul: Iată Eu rup regatul din mîna lui Solomon și îți voi da ție zece sceptre, iar două sceptre îi vor rămîne lui, pentru robul Meu David și pentru Ierusalim, cetatea pe care am ales-o ca să-mi pun numele Meu acolo» (3 Regi 11, 31—32).

Cînd se despărteau cele douăsprezece triburi ale lui Israel, profetul Ahia și-a sfișiat îmbrăcămîntea sa; iar fiindcă — dimpotrivă — poporul

29. Reliefaarea pasajului prin litere mari ne aparține. El este des căutat și am găsit de cuviință să-l evidențiem astfel pentru celebritatea lui. Desigur, Sfîntul Ciprian nu vede altă posibilitate de a ajunge la filiația prin har față de Dumnezeu în afară de nașterea prin Bolezul efectuat în numele Sfintei Treimi. În nici o altă religie nu se mărturisește taina Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, cum se întîmplă în creștinism. Biserica este mama creștinilor, iar tatăl lor este Dumnezeu. Concluzia — nu pot exista creștini în afara Bisericii, chiar dacă unii pot avea o viață virtuoasă. Aceștia din urmă nu intră în preocuparea Sfîntului Ciprian. El se referă cu deosebire la cei care au părăsit Biserica și, astfel, nu mai sînt fiii Tatălui prin har. Biserica este asemenea corabiei lui Noe, în afara căreia nimeni nu putea fi salvat.

30. Toate Sfintele Taine administrate de Biserică duc la unitate.

31. Aluzie la textul de la Ioan 19, 23—24 și textele paralele.

32. Unitatea Bisericii este dar dumnezeiesc și nu se poate strica.



lui Hristos nu poate fi dezbinat, cămașa lui cea țesută și alcătuită de-a ntregul nu se sfișie de către posesori : neîmpărțită, unită, legată, ea simbolizează armonia poporului nostru, al celor care ne-am îmbrăcat cu Hristos<sup>33</sup>. Prin taina și simbolul cămășii El a vestit unitatea Bisericii.

**Cap. VIII.** Așadar, cine să fie atît de criminal și de pervers, cine să fie atît de aprins de nebunia vrajbei<sup>34</sup> încît sau să creadă că poate fi sfișiată, sau să îndrăznească să scindeze, unitatea lui Dumnezeu, haina Domnului, Biserica lui Hristos ? El însuși sfătuiește în Evanghelia Sa și învață zicînd : «și ei vor fi o turmă și un păstor» (Ioan 10, 16). Și poate cineva să creadă că pot să fie într-un singur loc mai mulți păstori sau mai multe turme ? Iarăși, Apostolul Pavel, insuflîndu-ne aceeași unitate, ne conjură și ne îndeamnă și zice : «Vă conjur — zice — pe voi, fraților, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toți să vorbiți la fel și să nu fie dezbinări între voi. Fiți însă statornici în aceeași simțire și în același cuget» (1 Corinteni 1, 10). Și iarăși zice : «Îngăduiți-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păstrați unitatea Duhului întru legătura păcii» (Efeseni 4, 2—3). Socotești tu că poți sta și trăi, tu care te îndepărtezi de Biserică, tu care îți zidești sieți alte reședințe și locașuri deosebi ? Căci s-a zis către Rahav, cea care preînchipuia Biserica : «Pe tatăl tău și pe mama ta și pe frații tăi și pe toată casa tatălui tău să-i aduni în casa ta. Și va fi că tot cel care va ieși pe ușa casei tale afară, rău îi va fi lui» (Iosua 2, 19). Iarăși, taina Paștelui nu prevede în legea Exodului decît ca mielul care se înjunghie în chipul lui Hristos să se mănince într-aceeași casă. Grăiește Dumnezeu zicînd : «Să se mănince în aceeași casă ; să nu scoateți carnea afară din casă» (Ieșirea 12, 46). Trupul lui Hristos, Sfîntul Domnului<sup>35</sup>, nu-L poți scoate afară, nici nu există o altă casă pentru credincioși în afară de Biserica una. Pe aceasta casă, pe acest adăpost al unității de cuget îl desemnează și îl vestește Duhul Sfînt în psalmi, cînd zice : «Dumnezeu (este) cel care face să locuiască împreună cei într-un gînd» (Ps. 67, 6). În casa lui Dumnezeu, în Biserica lui Hristos sălășluiesc cei de un cuget, se ostenesc cei de o inimă și sinceri.

**Cap. IX.** Pentru aceea a și venit Duhul Sfînt în chip de porumbel : că (porumbelul) este o viețuitoare nevinovată și agreabilă, nu amar ca fierea, nici violent prin sfișietura ghearelor ; iubește locașurile oamenilor, cunoaște însoțirea unei singure căsnicii, scoate puii la iveală îndată ce se nasc, cînd zboară se sprijină reciproc cu aripile, își petrec viața trăind laolaltă, cunosc armonia păcii prin sărutul gurii, îndeplinesc legea privitoare la toate cele ale buneînțelegeri. Această simplitate trebuie cunoscută în Biserică, această dragoste trebuie dobîndită, astfel încît dragostea frățietății să imite pe porumbei, ca să egaleze liniștea și blîndețea mieilor și oilor. Ce nu lucrează în pieptul creștin cruzimea

33. Aluzie la textul : «Căci, cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat» (Galateni 3 27). Cine face parte din Biserică, prin Botez, s-a îmbrăcat cu haina unității. Dimpotrivă, cine dezbracă haina unității Bisericii, singur s-a dezbrăcat de Hristos, s-a lepădat de El, s-a îndepărtat de Hristos, de Biserică și de unitatea ei.

34. În text : «discordiae furore vesanus».

35. Vezi, Fapte 13, 35. În text : «caro Christi et sanctum Domini». S-ar mai putea traduce așa : «Trupul cel sfînt al Domnului Hristos».

lupilor și turbarea ciinilor și veninul ucigător al șerpilor și sîngeroasa sălbăticie a fiarelor <sup>36</sup>? Trebuie să fim bucuroși că unii ca aceștia se despart de Biserică, pentru ca nu cumva sălbatica și înveninata lor molipsire să prade porumbeii și oile lui Hristos. Nu pot sta laolaltă și nu se pot uni amărăciunea cu dulceața, întunericul cu lumina, ploaia cu seninul, lupta cu pacea, nerodirea cu rodnicia, uscăciunea cu izvoarele, furtuna cu calmul. Nimeni să nu creadă că poate să desprindă pe cei buni de Biserică: vîntul nu ia grîul, nici furtuna nu răstoarnă copacul fixat într-o rădăcină tare: paiele goale sînt azvîrlite de furtună, copacii debili sînt doborîți de bîntuirea furtunii. Pe unii ca aceștia îi detestă și îi combate Apostolul Ioan, zicînd: «De la noi au ieșit, dar nu au fost dintre noi. Căci dacă ar fi fost dintre noi, ar fi rămas cu noi» (1 Ioan 1, 19).

**Cap. X.** De aici s-au și produs adeseori și se produc ereziile, atîta vreme cît mintea perversă nu are astîmpăr, atîta timp cît fățarnicia învrăjbitoare nu ține unitatea. Iar Domnul a îngăduit și rabdă să se întîmple acestea păstrîndu-se voia liberă a propriei alegeri, ca în timp ce ochiul adevărului <sup>37</sup> cercetează inimile și mințile noastre, să strălucească întregă credința celor verificați, la arătarea luminii. Sfîntul Duh avertizează prin Apostolul și zice: «Trebuie să fie și erezii, ca să se învedereze între voi cei încercați» (1 Cor. 11, 19). Așa sînt cercați cei credincioși, așa se descoperă cei fățarnici, așa se împart sufletele dreptilor și ale păcătoșilor chiar aici, înainte de ziua judecării, și se separă paiele de grîu. De aici provin cei care, fără vreo orînduire dumnezeiască, se așează în fruntea veneticilor îndrăzneți, care se proclamă pe sine conducători, fără vreo rînduială a hirotoniei; care își asumă numele de episcop fără ca cineva să le fi acordat episcopatul <sup>38</sup>. Pe aceștia îi arată Duhul Sfînt că șed în scaunul stricăciunii, ciuma și nenorocirea credinței, înșelători prin gura șarpelui și meșteri întru coruperea adevărului. Ei varsă veninuri ucigătoare din limbi otrăvite, cuvîntul lor se strecoară ca putregaiul, iscusința lor infuzează virusul mortal în piepturile și inimile fiecăruia.

**Cap. XI.** Împotriva unora ca aceștia strigă Domnul. De la aceștia El oprește și-și recheamă poporul Său rătăcitor, zicînd: «Nu ascultați cu-

36. Sfîntul Ciprian folosește cuvinte destul de tăioase la adresa celor care încearcă să sfîșie unitatea Bisericii. Această propoziție interogativă negativă directă vădește intensitatea sentimentelor sale de părinte bisericesc și de păstor veghetor la unitatea păstoritilor.

37. În text: «discrimen veritatis». Este vorba de puterea de distingere a adevărului. Acesta vădește minciuna oriunde s-ar afla ea. Sfîntul Ciprian se referă, poate, și la conștiința de creștin, conștiința care nu poate fi înșelată cu aparențe trecătoare.

38. Sfîntul Ciprian demască impostura. El ține cu strășnicie la succesiunea apostolică, ru numai în credință, ci și fizic; ține la succesiunea apostolică istorică prin episcopat neîntrerupt. Nu poate fi episcop adevărat cel care se autointitulează episcop, chiar dacă o parte din credincioși, separîndu-se de Biserică și unindu-se cu el, ar accepta titulatura. Titlul nu este suficient pentru recunoașterea cuiva drept membru al sinodului. Numai hirotonia în *sînul Bisericii* poate aduce un nou episcop alături de ceilalți episcopi. Este interesant de observat că la cea de-a cincea Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Nairobi, Kenya, 1975) și-a făcut apariția chiar un ...«apostol»!

vintele proorocilor mincinoși, că vă înșală închipuirile inimii lor. Grăiesc, dar nu din gura Domnului. Zic către dînșii cei care întorc cuvîntul Domnului : pace va fi peste voi și peste toți cei ce umblă în voile lor ; la tot cel care umblă în rătăcirea inimii sale : nu vor veni rele asupra ta. N-am vorbit către ei, iar ei au proorocit. Dacă ar fi rămas întru ființa Mea și ar fi ascultat cuvintele Mele și dacă ar fi învățat poporul Meu, i-aș fi întors pe ei de la cugetările lor cele rele» (Ieremia 23, 16, 17, 21—22). Din nou, tot pe aceștia îi arată și îi muștră Domnul, zicînd : «Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit, și și-au săpat fîntîni sparte, care nu pot ține apă» (Ieremia 2, 13). Cînd nu poate să existe un alt botez în afară de cel unul, ei cred că botează ; cu toate că au părăsit izvorul vieții, ei promit harul apei de viață și de mîntuire. Acolo nu se spală oamenii ci mai tare se murdăresc ; nici nu se curăță păcatele ci, dimpotrivă, se acumulează. Acea naștere nu naște fii lui Dumnezeu, ci diavolului<sup>39</sup>. Născuți din minciună, ei nu înțeleg făgăduințele adevărului ; generați din perversitate, pierd harul credinței. Nu pot să vină la răsplata păcii acei care au rupt pacea Domnului prin furia vrajbei.

**Cap. XII.** Nici să nu se înșele cineva prin vreo interpretare deșartă, că a zis Domnul : «Orișiunde vor fi fost doi sau trei adunați în numele Meu, Eu sînt cu ei» (Matei 18, 20). Corupătorii Evangheliei și răstălmăcitorii ei înfățișează pe cele mai neînsemnate și trec cu vederea pe cele mai importante, de unele amintind iar pe celelalte comprimîndu-le cu viclenie : precum s-au despărțit de Biserică, tot așa și spintecă înțelesul unui paragraf unitar<sup>40</sup>. Căci Domnul, cînd îndemna pe ucenicii Săi la unitate și pace, zicea : «Dacă doi dintre voi se vor învoi pe pămînt în privința a orice veți fi cerut, vi se va da vouă de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Căci orișiunde vor fi doi sau trei adunați în numele Meu, Eu sînt împreună cu ei» (Matei 18, 19), arătînd că se dăruiește nu mulțimii ci unanimității rugătorilor. «Dacă — zice — doi dintre voi se vor fi învoit pe pămînt» : a pus mai înainte învoirea, a pus mai înainte armonia păcii. Ca noi să înțelegem, El a învățat cu credincioșie și cu fermitate. Dar cum să se învoiască cu altul acela care nu se pune de acord cu însuși Trupul Bisericii și cu frățietatea universală ? Cum pot doi sau trei să se adune în numele lui Hristos, ei care se dovedesc a fi despărțiți de Hristos și de Biserica Lui ? Căci nu noi ne-am îndepărtat de ei, ci ei de noi ; iar curînd după ce s-au născut erezii și schisme, în timp ce-și formează diverse grupări, au părăsit Capul și Incepătura adevărului<sup>41</sup>. Dar Domnul vorbește din Biserica Sa, și către cei care sînt în

39. Merită a fi reținută această remarcă a Sfîntului Ciprian, peste care se trece cu ușurință în creștinismul contemporan. Cu siguranță că aici se delimitează clar noțiunea de sectă și raportul dintre sectă și Biserică. Din nou, Sfîntul Ciprian apelează la figuri de stil foarte expresive și chiar unice.

40. Aici Sfîntul Ciprian descrie metoda seclară, care a rămas neschimbată de atunci și pînă astăzi în ce privește modul de folosire a textelor Sfîntei Scripturi, pentru a le răstălmăci. Evident, pentru cel care sfîșie sau spintecă unitatea pasajelor sau paragrafelor din Sfînta Scriptură dezbinarea Bisericii este o treabă mult mai ușoară !

41. Anarhia — arată, de fapt, Sfîntul Ciprian — este trăsătura comună tuturor celor care se separă de Biserică, formînd grupări ostile unității acesteia.

Biserică se adresează, ca dacă ei înșiși vor fi fost într-un cuget, ca dacă, după cum. El a poruncit și a sfătuit, chiar doi sau trei se vor fi rugat într-un cuget, fie că sînt doi sau trei, să poată obține de la maiestatea dumnezeiască ceea ce cer. «Orișunde vor fi fost doi sau trei — zice — Eu sînt cu ei», adică cu cei nevinovați și cu cei cuminți, cu cei temători de Dumnezeu și care împlinesc poruncile lui Dumnezeu. A spus că El este chiar cu aceștia doi sau trei tot așa cum a fost și cu cei trei tineri în cuptorul de foc; iar fiindcă ei rămîneau pînă la capăt sinceri față de Dumnezeu și într-un cuget împreună, El i-a însuflețit cu duh de rouă pe cei înconjurați de flăcări; așa cum Însuși a fost de față cu cei doi Apostoli închiși în temniță. Pentru că erau curați, fiindcă erau într-un cuget<sup>42</sup>, El Însuși le-a desfăcut zăvoarele temniței, i-a așezat din nou în for ca să vestească mulțimii cuvîntul pe care ei îl predicau cu credincioșie. Așadar, cînd în învățăturile Sale rînduiește și zice: «unde vor fi fost doi sau trei, Eu sînt cu ei», nu desparte pe oameni de Biserică. Acela care a instituit și a creat Biserica, ci imputînd vrajba celor perfizi și încredințînd cu glasul Său celor credincioși pacea, El arată că este mai mult cu cei doi sau trei care se roagă într-un cuget decît cu mai mulți dizidenți; că mai mult se poate obține prin rugăciunea unită a mai puținora decît prin ruga învrăjbitoare a multora.

**Cap. XIII.** De aceea și atunci cînd dădea legea de a ne ruga a adăugat, zicînd: «Și cînd stați de vă rugați, iertați dacă aveți ceva împotriva cuiva, pentru ca și Tatăl vostru care este în ceruri să vă ierte vouă păcatele.» (Marcu 11, 25). Iar pe cel care vine la jertfă cu dezbinare îl cheamă înapoi la altar și poruncește să se împace mai întîi cu fratele, apoi reîntorcîndu-se cu pace, să aducă dar lui Dumnezeu, fiindcă nici la darurile lui Cain nu s-a uitat Dumnezeu. Căci nici nu-L putea împăca pe Dumnezeu acela care din pricina vrăjmășiei zelului nu avea pace cu fratele său. Așadar, ce fel de pace își promit loruși dușmanii fraților? Ce fel de jertfe cred că săvîrșesc ei, pizmuitoarii arhierieilor<sup>43</sup>? Cred ei că Hristos este cu ei, după ce se vor fi adunat laolaltă, ei care se adună în afara Bisericii lui Hristos?

**Cap. XIV.** Unii ca aceștia, chiar dacă vor fi fost omorîți întru mărturisirea numelui, această pată nu li se spală nici cu sînge: vina grea și de neexpiat a zizaniei nu se curățește nici prin pătimire. Nu poate fi martir acela care nu se află în Biserică. Nu va putea să ajungă la împărăție acela care a părăsit-o pe cea care va să împărățească<sup>44</sup>. Hristos ne-a dat nouă pacea, ne-a poruncit să fim într-o inimă și într-un cuget, ne-a încredințat nestricate și necălcate legămintele iubirii și milei. Nu se poate prezenta drept martir acela care nu a păstrat dragostea fră-

42. Aluzie la Fapte 5, 19—25, unde se arată că Ingerul lui Dumnezeu a scos din temniță pe Apostolii închiși, trimițîndu-i din nou la propovăduire. Unitatea de cuget a Apostolilor a dus la slobozirea lor.

43. Sfîntul Ciprian arată că toți cîți, rupîndu-se de Biserică, încearcă să aducă jertfă lui Dumnezeu, nu pot face acest lucru mai întîi pentru că dușmănesc pe frații lor și pofteș după slujbă arhieriească sau preoțească neavînd dreptul la ea, căci sînt în afara Bisericii lui Hristos.

44. Adică Biserica adevărată a lui Hristos, pe care separatiștii au părăsit-o.

țearcă<sup>45</sup>. Acest lucru îl mărturisește și îl învață Apostolul Pavel, zicînd : «Și dacă voi fi avut credință astfel încît să mut munții, iar dragoste n-o să am, nimic nu sînt»; și de voi fi împărțit spre hrană toate ale mele și de voi fi dat trupul meu ca să-l ard iar dragoste n-o să am, nu folosesc nimic. Dragostea este generoasă, dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se trufeste, nu supără, nu comite nedreptate, nu cugetă răul, pe toate le iubește, pe toate le crede, pe toate le nădăjduiește, pe toate le sprijină. Dragostea nu va cădea niciodată. Niciodată — zice — nu va cădea dragostea (1 Cor. 13, 2—5, 7—8). Căci ea totdeauna va fi în Împărăție, ea va dăinui în veșnicie prin unitatea frățietății ce adună la sine. Discordia nu va ajunge pînă la Împărăția cerurilor, la răsplătirea lui Hristos care a zis : «Aceasta este porunca Mea : Să vă iubiți unii pe alții, precum v-am iubit Eu.» (Ioan 15, 12). Nu va putea interesa acela care a călcat dragostea lui Hristos printr-o dezbinare perfidă. Glasul Apostolului este : «Dumnezeu — zice — este iubire și cine rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne întru el» (1 Ioan 4, 16). Nu pot să rămînă într-un cuget în Biserică<sup>46</sup>. Chiar de-or să ardă, fiind dați flăcărilor și focului, sau de-or să-și piardă sufletele aruncați la fiare, aceea nu le va fi încununarea credinței, ci pedeapsa perversității; nici nu va fi sfîrșitul glorios al statorniciei religioase, ci pieirea deznădejdiei. Unul ca aceștia poate să fie ucis, dar nu poate fi încununat. Așa mărturisește el că este creștin după cum și diavolul minte că el este Hristos, deoarece Însuși Domnul ne-a prevenit și a zis : «Mulți vor veni în numele Meu zicînd : eu sînt Hristosul, și pe mulți îi vor înșela» (Marcu 13, 6). După cum acela nu este Hristosul, cu toate că înșală cu numele, tot așa nici nu poate fi socotit creștin acela care nu va rămîne pînă la capăt în Evanghelia Lui și în adevărul credinței.

**Cap. XV.** Căci și a profeți și a scoate demonii și a săvîrși minuni mari pe pămînt este un lucru sublim și într-adevăr de admirat; totuși nu dobîndește Împărăția cerească acela care se află întru acestea toate, dacă nu înaintează prin păzirea drumului drept și corect. Vestește Domnul și zice: «Mulți îmi vor zice în ziua aceea : Doamne, Doamne, oare nu am profețit noi în numele Tău, și n-am scos noi demoni în numele Tău, și n-am săvîrșit noi mari minuni în numele Tău? Și atunci voi zice aceloră : niciodată nu v-am cunoscut. Plecați de la Mine, voi care săvîrșiți nedreptatea!» (Matei 7, 22—23). De dreptate este nevoie ca să poată cineva să-L cîștige pe Dumnezeu Judecătorul. Trebuie să ne conformăm poruncilor Sale și sfaturilor, pentru ca meritele noastre să pri-

45. Nu poate fi martir cine nu este în Biserică : *esse martyr non potest qui in ecclesia non est*. Aici, desigur, Sfîntul Ciprian se referă la cei care ies din Biserică din proprie inițiativă și, apoi, pot fi supuși morții pe motivul de a fi creștini. Se insistă asupra rămîinerii permanente în Biserică, deși ar putea să se ivească unele nemulțumiri ce pot fi remediate în bună înțelegere cu frații. Separarea de Biserică nu este nicidecum o formă de rezolvare a problemelor ce se ivesc în viața Bisericii.

46. Ideea revine mereu. Sfîntul Ciprian insistă asupra unității de cuget. Din nou urmează un pasaj de mare tensiune, unde Sfîntul Ciprian nu-și reține nici nu-și acoperă indignarea. Nici un creștin care s-a izolat de Biserică — de Biserica universală, cu episcopi hirotoniți în succesiune apostolică și apărători ai unității —, chiar dacă moare mărturisind pe Hristos, nu poate spera la cununa martirică : el este ucis, dar nu este martir al Bisericii pentru că nu mai e în ea.

mească răspiată<sup>47</sup>. Când Domnul indica în Evanghelie calea nădejii și a credinței noastre sintetizînd esența (poruncilor, n.n.), a zis : «Domnul Dumnezeu tău este singurul Domn», și : «Vei iubi pe Domnul Dumnezeu tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta. Aceasta este cea dintîi (poruncă, n.n.), iar a doua asemenea ei : Vei iubi pe aproapele tău ca pe tine însuși. Întru aceste două porunci se cuprinde toată Legea și Profetii» (Marcu 12, 29—30). Prin învățătura Sa El ne-a învățat deodată și unitatea și iubirea, a cuprins în aceste două porunci toți profetii și Legea. Însă ce fel de unitate ține, ce fel de iubire păzește sau cugetă acela care, aprins de furia discordiei, sfîșie Biserica, distruge credința, tulbură pacea, risipește dragostea, profanează Taina ?

**Cap. XVI.** Răul acesta, prea credincioși frați, a început mai demult, dar acum a crescut prăpădul amenințător al aceluiași rău și a început să se arate și să se lățească mai mult flagelul înveninat al perversității eretice și al schismelor. Pentru că așa și trebuia (să se întîmple) la sfîrșitul lumii<sup>48</sup>, căci Duhul Sfînt ne avertizează și ne înștiințează dinainte prin Apostolul : «În zilele cele mai de pe urmă — zice — vor veni timpuri grele, vor fi oameni iubitori de sine, trufași, îngîmfați, pofitori, blasfemători, neascultători de cuvîntul părinților, nemulțumitori, fără cucernicie, lipsiți de dragoste, neînduplecați, vînzători, neînfrînați, cruzi, ne-iubitori de bine, trădători, necuviincioși, plini de prostie, iubind mai mult plăcerile decît pe Dumnezeu, avînd înfățișarea dreptei credințe, dar tăgăduind puterea ei. Dintre aceștia sînt cei care se viră în case și robesc femeiuște împovărate de păcate și purtate de felurite poftes, mereu învășind și neajungînd niciodată la cunoașterea adevărului. Și după cum Iannes și Iambres<sup>49</sup> s-au împotrivit lui Moise, tot așa și aceștia se împotrivesc adevărului, dar nu vor cîștiga mai mult. Căci nebunia lor va fi evidentă tuturor, după cum a fost și a aceloră (2 Tim. 3, 1—9). Se împlinesc toate cele cîte au fost prezise și, fiindcă se apropie deja sfîrșitul veacului, ele s-au pîtrecut pentru cercarea, deopotrivă, a oamenilor și a vremilor.

Din ce în ce mai mult înșală rătăcirea cînd se dezlănțuie vrăjmașul, se ițește prostia, invidia se aprinde, pofta orbește, impietatea corupe, trufia îngîmfă, discordia înveninează, mînia ruinează.

**Cap. XVII** Totuși, pe noi să nu ne miște nici să ne tulbure perversitatea nemăsurată și directă a multora, ci mai degrabă să se întărească credința noastră prin adevărul a ceea ce s-a prezis. Deoarece unele ca acestea au început să se întîmple fiindcă au fost prevestite, tot astfel cei-

47. Ascultarea de Biserică, îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu, urmarea sfa-turilor lui Hristos -- iată condițiile încununării sau răsplății din partea lui Dum-nezeu pentru faptul de a fi creștin.

48. Dificultățile pe care le întîmpinau atunci creștinii în imperiul roman, per-secuțiile și unele disensiuni făceau, nu numai pe Sfîntul Ciprian dar și pe alți scriitori creștini din sec. III să vadă evenimentele desfășurîndu-se într-o perspectivă eshato-logică foarte apropiată. Faptul și explică fraza, ca și citatul biblic introdus aici.

49. În text : «Mambres». Am redat însă după *Noul Testament* în românește (*Sfînta Scriptură*, ediția Sfîntului Sinod, București, 1975), după ce am verificat și în textul grec (Vezi, de ex. ediția Societăților Biblice Unite, UBS-1979-40 M).

lalți frați să se ferească de unii ca aceștia<sup>50</sup>; căci astfel de lucruri s-au prezis dinainte, când Domnul a învățat și a zis: «Dar voi luați seama. Iată, dinainte v-am spus vouă toate» (Marcu 13, 23). Ocoliți, vă rog, astfel de oameni și îndepărtați de la pieptul și urechile voastre discuțiile vătămătoare ca pe o molipsire de moarte, după cum este scris: «Îngrădește-ți urechile tale cu spini și să nu ascuți limba ticăloasă». Și iarăși: «Tovărășiile rele strică obiceiurile bune» (1 Cor. 15, 33). Domnul învață și ne sfătuiește să ne îndepărtăm de unii ca aceștia: «Sînt orbi — zice — călăuzitorii orbilor. Orb pe orb călăuzind, vor cădea împreună în prăpastie» (Matei 15, 14). Trebuie să-i întoarcem spatele și să fugim de oricine se va fi separat de Biserică. Unul ca acesta este pervers și păcătuieste și este condamnat de la sine. I se pare lui că este cu Hristos, el care lucrează împotriva arhierilor lui Hristos și care se izolează de clerul Lui și de legătura cu poporul? Acela se războiește contra Bisericii, luptă împotriva rînduiei lui Dumnezeu. Dușman al altarului, răzvrătit contra jertfei lui Hristos, pervers față de credință, profanator în ce privește cultul, nerespectuos, fiu nerescuț, frate vrăjmaș care, după ce a desconsiderat pe episcopi și a părăsit pe preoții lui Dumnezeu, îndrăznește să ridice un alt altar, să alcătuiască o altă rugare cu glasuri necuviincioase, să profaneze prin jertfe mincinoase adevărul agnelului hristic<sup>51</sup>; nici nu vrea el să știe că cel ce se silește împotriva rînduiei lui Dumnezeu se pedepsește de mînia divină pentru obrăznicia nesocotinței.

**Cap. XVIII.** Tot așa Core, Datan și Abiron, care au îndrăznit să pretindă dreptul de a jertfi, împotriva lui Moise și a lui Aaron arhierul, pe dată și-au atras pedeapsă pentru îndrăznelile lor. Pămîntul, desfăcîndu-și legăturile, a deschis o largă prăpastie și hăul a înghițit de vii și stînd în picioare pe cei ce cădeau în adînc. Dar nu numai pe cei care erau capi i-a lovit mînia lui Dumnezeu cel indignat, ci și pe ceilalți două sute cincizeci de părtași ai aceleiași nebunii și pe adepții lor care s-au alăturat cu ei deodată la aceeași obrăznicie, ieșind foc de la Domnul, i-a mistuit cu o răzbunare grabnică, avertizînd adică și arătînd că s-au împotrivit lui Dumnezeu toți nelegiuții care îndrăzniseră să strice rînduiala lui Dumnezeu prin voință omenească. Tot așa și regele Ozia aducînd tămiiere și asumîndu-și cu forța jertfirea, împotriva legii lui Dumnezeu, fiind oprit de Azaria arhierul, n-a voit să dea ascultare nici să cedeze. El a fost desfigurat de mînia dumnezeiască și a fost pătat pe frunte cu lepră, în acea partea a corpului cu care a fost jignit Domnul, unde se însemnează cei care binemerită pe Dumnezeu. Iar fiii lui Aaron, care au pus pe altar foc străin, pe care nu-l recomandase Domnul, au fost nimiciți pe dată, sub privirile lui Dumnezeu răzbunătorul<sup>52</sup>.

<sup>50</sup>. Se recomandă, prin urmare, evitarea celor separați de Biserică din voia lor și cu scop de dezbinare a unității ei. Sfîntul Ciprian citează mai jos textele din Noul Testament unde se indică luarea unei astfel de atitudini.

<sup>51</sup>. În text: «dominicæ hostiæ veritatem per falsa sacrificia profanare». Construiește: «profanare venitatem hostiæ dominicæ per sacrificia falsa».

<sup>52</sup>. În text: «Domini vindicantis». Expresia este rară.

**Cap. XIX.** Pe aceștia îi imită, adică, și se separă cei care, sfidînd tradiția lui Dumnezeu, îndrăgesc învățături străine și introduc intenționat învățături de origine omenească<sup>53</sup>. Pe ei îi mustră și îi dojenește Domnul în Evanghelia Sa, zicînd: «Voi lepădați porunca lui Dumnezeu ca să impuneți datina voastră» (Marcu 7, 9). Această vină este mai gravă decît pare primirea lapsilor<sup>54</sup>. Aceștia din urmă, statorniciți în pocăință pentru greșală, imploră pe Dumnezeu cu despăgubiri depline. Aici<sup>55</sup> Biserica este cercetată și rugată; acolo<sup>56</sup> Biserica este combătută. Aici poate că a existat o constrîngere; acolo voința stăruie în ticăloșie. Aici lapsul și-a provocat singur un rău așa de mare; acolo acela a îndrăznit să provoace o erezie sau o schismă și a înșelat pe mulți trăgîndu-i împreună cu sine. Aici aflăm paguba unui singur suflet; acolo este primejdie pentru mai mulți. Desigur, acesta (lapsul) a păcătuit și își dă seama, și se tînguește, și plînge; acela, îngîmfîndu-se în păcatul său și complăcîndu-se în chiar delictele sale, desparte pe fii de mamă, îndepărtează pe oi de păstor, tulbură Sfintele Taine. Și în timp ce lapsul a păcătuit o singură dată, acela păcătuiește zilnic. În fine, lapsul care a suferit după aceea martiriul poate primi făgăduințele Împărăției; celălalt, dacă va fi fost omorît în afara Bisericii, nu poate ajunge la răsplătirile Bisericii.

**Cap. XX.** Nici să nu mire pe cineva, fraților prea iubiți, că chiar dintre mărturisitori<sup>57</sup> unii procedează în acest chip, apoi că chiar unii ca ei păcătuiesc atît de grav. Căci nici mărturisirea nu te face imun față de cursele diavolului, nici nu te apără printr-o asigurare perpetuă împotriva ispitelor și pericolelor și bîntuirilor și năpustirilor lumești dezlănțuite acum în lume. Dealtfel nicicînd nu am văzut, ca de curînd, înșelăciuni și rușine și adultere printre mărturisitori; pe care observîndu-le acum, gemem și ne tînguim. Oricine ar fi acel mărturisitor, el nu este mai mare, sau mai bun, sau mai drag lui Dumnezeu decît Solomon. Cîtă vreme, totuși, el (Solomon, n.n.) a umblat în căile Domnului, atîta vreme s-a bucurat de harul Domnului. Și de aceea s-a scris: «Ține ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta» (Apoc. 3, 11). Că, așadar, Domnul nu poate retrage dreptății cununa, dar că, dispărînd dreptatea, în chip necesar dispăre și cununa.

**Cap. XXI.** Mărturisirea este începutul mării<sup>58</sup>, dar nu încă merita-tarea cununii; ea nu desăvîrșește lauda, ci pune început demnității,

53. În text: «magisteria humanae institutionis inducunt».

54. «Lapsii» constituiau acea categorie de creștini care «căzuseră» în timpul persecuției, adică negaseră că sînt creștini, dar îndată după trecerea pericolului, au cerut reprimirea în Biserică. Substantivul «lapsus» este derivat din participiul perfect al verbului «labor, labi, lapsus sum» — a lunea, a cădea. Substituie, de fapt, sintagma «homo lapsus» sau, aici, «Christianus lapsus».

55. Adică în Biserica adevărată, condusă de episcopi.

56. Adică în grupările separatiste, sectare, potrivnice unității Bisericii.

57. «Mărturisitorii» formau o categorie specială între creștinii trecuți printr-o persecuție. Ei suferiseră chinuri și chiar mutilări, dar scăpaseră cu viață. Sfîntul Ciprian este neînțeles de unii dintre ei pentru că se amestecau în rezolvarea problemei lapsilor, trecînd peste autoritatea episcopului.

58. «Mărturisitorul» abia urcă, după jertfa proprie, către Hristos. Sfîntul Ciprian este jenat de imixtiunea «mărturisitorilor» în problemele rezervate episcopului — ca



precum și este scris : «Iar cel care va răbda pînă în sfîrșit, se va mîntui» (Matei 10, 22) ; orișicare va fi fost treapta dinainte, de la aceea se urcă spre piscul mîntuirii, dar ea nu este cota prin care se domină vîrfurile înălțimii. Mărturisitor este — dar mai mare este primejdia după mărturisire, fiindcă vrăjmașul<sup>59</sup> este stîrnit și mai mult. Mărturisitor este — cu atît mai mult trebuie să rămînă alături de Evanghelia Domnului, cu cît prin Evanghelia a dobîndit faimă de la Domnul. «Acela căruia i se dă mult, mult i se va cere de la el ; iar cui i se încredințează mai multă demnitate, mai multă slujire se cere de la el» (Luca 12, 48). Nimeni să nu piară din cauza exemplului (rău, n.n.) al mărturisitorului ; nimeni să nu învețe nedreptatea, obrăznicia, perversitatea din năravurile mărturisitorului<sup>60</sup>. Mărturisitor este — dar să fie smerit și liniștit, să fie modest, și cu rînduială în lucrarea sa, ca să imite pe Hristos, pe care-L mărturisește cel care se declară mărturisitor al lui Hristos. Căci ori de cîte ori zicea Acela : «Cine se înalță pe sine va fi umilit, iar cine se smerește pe sine va fi înălțat» (Luca 18, 14), și El avea să fie înălțat de Tatăl. Fiindcă Cuvîntul și Înțelepciunea lui Dumnezeu-Tatăl s-a smerit pe pămînt, cum ar putea să iubească înfumurarea Acela care ne-a poruncit umilința prin legea Sa și El însuși a primit de la Tatăl nume foarte mare, ca răsplată a smereniei ? Mărturisitor de Hristos este — dar dacă nu se va ocări după aceea prin el maiestatea și demnitatea lui Hristos. Limba care mărturisește pe Hristos să nu fie clevețitoare<sup>61</sup>, turbulentă, nici ascultată cînd sună din surle și trîmbițe, nici să nu arunce după cuvintele de laudă veninuri de șarpe împotriva fraților și arhierilor lui Dumnezeu. De altfel, dacă ulterior va fi fost el vinovat și rău, dacă va fi anulat mărturisirea printr-o vorbire urită, dacă își va fi murdărit viața sa printr-o legătură rușinoasă, dacă, în sfîrșit, părăsind Biserica unde a devenit mărturisitor și dezmembrînd armonia unității, va fi schimbat credința cea dintîi<sup>62</sup> pe o perversitate ulterioară, nu se poate mîngîia pe sine pentru mărturisire, ca ales pentru răsplata slavei, atunci cînd prin aceasta i s-au înmulțit motivele de pedepsire.

**Cap. XXII.** Căci și pe Iuda l-a ales Domnul între Apostoli, și totuși Iuda l-a trădat după aceea. Dar, cu toate acestea, tăria și credința Apostolilor nu s-a destrămat pentru că Iuda a dezertat din ceata lor. Tot așa și aici, sfințenia și demnitatea mărturisitorilor nu s-a micșorat dintr-o dată din cauză că s-a frînt credința unora<sup>63</sup>. Fericitul Apostol vor-

aceea a reprimiri lapsilor — și dorește ca aceștia să se poarte cu moderație, reluîndu-și locul de dinainte în Biserică, pentru a nu-și periclita mîntuirea. Ei n-au ajuns încă la capătul călătoriei spre cunună.

59. Adică diavolul.

60. Cuvinte aspre la adresa acelor «mărturisitori» care treceau peste autoritatea episcopului și luau partea răzvrătiților.

61. Sfințul Ciprian dă recomandări pentru comportarea «mărturisitorului» astfel încît acesta să nu facă greutăți în pastorație.

62. «Credința dintîi» este cumințenia și statornicia creștinului devenit mărturisitor în timpul persecuției. Pe aceasta — pare-se — a pierdut-o cel care se amestecă în conducerea Bisericii fără să fie solicitat de episcop.

63. Excepțiile întăresc regula, anume că puținii mărturisitori nedisciplinați nu strică imaginea celorlalți mărturisitori vrednici de toată cinstirea celor din jur.

tește în Epistola sa zicînd : «Căci ce dacă au căzut din credință unii dintre ei ? Nu cumva necredincioșia acelor a secătuit credința lui Dumnezeu ? Să nu fie ! Căci Dumnezeu este sincer, dar tot omul este mincinos» (Romani 3, 3—4). Cea mai mare și mai bună parte din mărturisitori stăruie în trunchiul propriei credințe, în adevărul legii și al învățaturii hristice. Și nu se îndepărtează de pacea Bisericii cei care, dobîndind harul în Biserică, și-au amintit de cinstirea lui Dumnezeu. Tocmai prin acest fapt ei dobîndesc o mai mare laudă pentru credința lor, anume pentru că s-au lepădat de perfidia celor care au făcut parte din ceata mărturisitorilor, și fiindcă s-au ferit de molipsirea vinei. Luminați însă de lumina Evangheliei, scăldați de lumina curată și strălucitoare a Domnului, pe atît sînt ei de laudat pentru păstrarea păcii lui Hristos pe cît au fost de victorioși în înclăștarea cu diavolul.

**Cap. XXIII.** Desigur doresc, fraților prea iubiți, și sfătuiesc și deopotrivă îndemn, ca dacă se poate, nimeni dintre frați să nu piară ; iar mama<sup>64</sup> bucuroasă să cuprindă în îmbrățișarea ei trupul cel unul al poporului unanim. Dacă totuși la unii capi de schisme și autori de dezbinare, stăruind într-o încăpățînată și oarbă nebunie, nu le va fi putut restabili gîndul sănădos pe calea mîntuirii, voi ceilalți însă, fie prinși prin naivitate, fie induși în eroare sau înșelați prin vreo altă meșteșugire a vicleniei înșelătoare, dezlegați-vă din lațurile înșelăciunii schimbînd mersul de la rătăcire către libertate. Cunoașteți drumul drept al căii cerești ! Glasul Apostolului care mărturisește, spune : «Vă poruncim în numele Domnului Iisus Hristos, să vă feriți de oricare frați care umblă fără de rînduială și nu după învățătura primită de la noi» (2 Tes. 3, 6). Și iarăși zice : «Nimeni să nu vă amăgească cu cuvinte deșarte, căci pentru acestea vine mînia lui Dumnezeu peste fiii neascultători. Deci să nu vă faceți părtași cu ei» (Efeseni 5, 6—7). Trebuie să vă îndepărtați sau chiar să fugiți de cei greșiți<sup>65</sup>, ca nu cumva să se alăture cineva acelor care umblă rău și să înainteze pe drumul rătăcirii și al vinei, iar rătăcind de la drumul adevărat să fie învinuit la fel. *Există un singur Dumnezeu și un singur Hristos, o singură Biserică a Lui și o singură credință*, ca și un singur popor ținut strîns în trainica unitate a Trupului prin liantul dragostei. Unitatea nu poate fi desfăcută, nici Trupul unic nu poate fi dezmembrat prin despîcarea structurii, sau să fie îmbucătățit prin sfîșiere după smulgerea măruntaielor. Oricine se va fi separat de matrice nu va putea să trăiască și să respire independent : el pierde esența mîntuirii<sup>66</sup>.

**Cap. XXIV.** Duhul Sfînt ne sfătuiește și zice : «Cine este omul care voiește viața și-i place să vadă zile fericite ? Înfrînează-ți limba de la rău și buzele tale să nu vorbească cu viclesug. Ferește-te de rău și fă bine, caută pacea și o urmează» (Ps. 33, 12—13). Fiul păcii trebuie să

64. Adică Biserica.

65. Sfîntul Ciprian insistă, printr-o perifrastică pasivă — *recedendum est* —, ca toți cei ce sînt în Biserică să se îndepărteze de separatiști, ba chiar să fugă de ei : *immo lugendum est*.

66. Expresie rară : «substantiam salutis amitit». Se mai poate traduce : «a pierdut realitatea (siguranța) mîntuirii», cuvîntul «substantia» avînd și această însemnare.

caute și să urmeze pacea ; cine cunoaște și iubește legătura dragostei trebuie să-și oprească limba de la răul dezbinării. Între poruncile sale dumnezeiești și învățăturile Sale mîntuitoare, fiind aproape de Patimă, El a adăugat zicînd : «Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă» (Ioan 14, 27). Pe aceasta ne-a dat-o El spre moștenire, toate darurile și răsplătirile făgăduinței Sale ni le-a oferit într-o păstrare a păcii<sup>67</sup>. Dacă sîntem urmași ai lui Hristos, să rămînem în pacea lui Hristos ; dacă sîntem fiii lui Dumnezeu, trebuie să fim făcători de pace. «Fericii, zice, sînt făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema» (Matei 5, 9). Fiii lui Dumnezeu trebuie să fie făcători de pace, blînzi cu inima, sinceri la cuvînt, uniți în simțire, ținîndu-se laolaltă cu credincioșie prin legăturile unității de cuget.

**Cap. XXV.** Această unitate de cuget<sup>68</sup> a existat odinioară sub Apostoli : așa a menținut dragostea sa noul popor de credincioși, păzind poruncile Domnului. O dovedește Scriptura, care zice : «Însă mulțimea celor care crezuseră era într-un suflet și într-un cuget» (Fapte 4, 32). Și iarăși : «Și toți stăruiau într-un cuget în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria, care fusese mama lui Iisus, și cu frații Lui» (Fapte 1, 14). Și deoarece ei înălțau<sup>69</sup> rugăciuni eficiente, pentru aceea puteau să obțină cu siguranță orice solicitau de la milostivirea lui Dumnezeu.

**Cap. XXVI.** La noi însă atît a scăzut unitatea de cuget încît s-a încălcat și dărnicia faptei bune. Odinioară își vindeau casele și pămînturile și, strîngîndu-și comori în cer, ofereau Apostolilor sumele de dislribuit spre folosul celor nevoiași. Acum însă nu dăm din avere nici o zecime, și deși Domnul ne poruncește să vindem, noi mai tare cumpărăm și înmulțim. Ce mult a pălit în noi vigoarea credinței, cît de tare a lîncezit trunchiul credincioșilor ! Și de aceea Domnul, avînd în vedere vremurile noastre, zice în Evanghelia Sa : «Socoți că Fiul Omului, cînd va veni, va găsi credință pe pămînt ?» (Luca 18, 8). Observăm că se întîmplă ceea ce El a prezis. În frica de Dumnezeu, în legea dreptății, în dragoste, în fapta bună lipsește credința. Nimeni nu se gîndește la frica de cele viitoare, nimeni nu ia în seamă Ziua Domnului<sup>70</sup>, nici mînia lui Dumnezeu și chinurile ce vor veni asupra celor neîncrezători, nici chinurile veșnice rînduite celor perversi. S-ar înspăimînta conștiința noastră de acestea dacă ar crede, iar fiindcă nu crede, nu se teme nicidecum. Însă dacă ar crede s-ar și păzi, iar de s-ar păzi, ar și scăpa.

**Cap. XXVII.** Să ne trezim, pe cît putem, fraților prea iubiți, iar după ce vom fi pus capăt somnului vechii inerții, să veghem la păzirea și în-

67. In text : «in pacis conservatione».

68. *Unanimitas* = unitate de cuget, dar și de lucrare, de decizie în tot ceea ce privește viața bisericească. Această «unanimitas» este dorită de Sfîntul Ciprian cu multă ardoare. El știe că numai «unitatea de cuget» este garanția lucrării episcopatului pentru unitatea Bisericii. Divergențele de păreri duc la schisme, la erezii și, în final, duc la pierderea mîntuirii, a făgăduinței lui Hristos.

69. *Efficacibus precibus orabant*. Am tradus «orabant precibus» cu «înălțau rugăciuni» pentru că așa este mai firesc în limba română, dar și pentru simplitatea stilului.

70. Este vorba de «dies Domini» ca zi a Judecării de apoi.

deplinirea poruncilor Domnului. Să fim așa cum El Însuși ne-a poruncit, zicînd : «Să vă fie mijloacele încinse și făcliile aprinse ; și voi să fiți asemenea oamenilor care așteaptă pe stăpînul lor cînd se va întoarce de la nuntă, ca, venind și bătînd, să-i deschidă. Fericiți sint slujitorii aceia pe care, venind, Domnul îi va găsi priveghînd» (Luca 12, 35—37). Trebuie ca noi să fim încinși, ca nu cumva de va fi sosit ziua bătăliei să ne prindă împiedicați și înlănțuiți. Să strălucească și să scînteieze lumina noastră în fapte bune, ca El Însuși să ne călăuzească din noaptea lumii de aici către lumina strălucirii veșnice. Să așteptăm mereu grijului și atenți venirea Domnului celor ce se pocăiesc, astfel ca atunci cînd El va fi bătut, să vegheze credința noastră asupra răsplății vegherii, pe care o va primi de la Domnul. Dacă aceste porunci vor fi păzite, dacă aceste sfaturi și învățături vor fi ținute, nu putem fi surprinși dormind, de către diavolul, cînd înșală, ci, ca niște slujitori veghetori, vom împărăți (împreună) cînd va domni Hristos.

## Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfîntului Duh\*

Drd. Vasile CITIRIGĂ

Omul a fost creat de Dumnezeu cu posibilitatea de a ajunge la asemănarea cu Creatorul său : «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră...», a zis Dumnezeu (Fac. 1, 26) «și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său» (Fac. 1, 27). Asemănarea i-a fost dată omului doar în stare de potență, i-a fost înscrisă în ființă ca ceva ce trebuie realizat. Fiind îndreptat de la început spre asemănarea cu Dumnezeu, omul are ca sens al vieții sale realizarea acestui dat originar. Este proprie omului înaintarea spre Dumnezeu. Omul «posedă în el însuși arvuna Împărăției și toată viața sa constă în mod precis în a valorifica modul cel mai deplin posibil această arvună, pentru a descoperi de aici fericirea promisă celor aleși»<sup>1</sup>. De aceea, a vorbi despre asemănarea omului cu Dumnezeu sau despre «transfigurarea» credinciosului înseamnă a fi în miezul problemei mîntuirii și în centrul preocupărilor duhovnicești ale creștinului.

Angajat de la începutul existenței sale în înaintarea spre îndumnezeire, omul se află în situația de «posse non mori». Prin păcat însă a pierdut acea posibilitate și a rătăcit calea de aur a înaintării spre Dum-

\* Lucrare de seminar elaborată și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la Catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică sub îndrumarea părintelui Prof. Dumitru Popescu, care a dat și avizul de publicare.

1. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges, Editions du Seuil, 1959, p. 120.

nezeu. Prin Iisus Hristos omul se împacă cu Dumnezeu pentru a relua urcușul spre îndumnezeire întrerupt odinioară ; el este înscris din nou pe drumul unirii cu Dumnezeu prin asemănare și «de atunci împărăția lui Dumnezeu se binevestește și fiecare se silește spre ea» (Luca 16, 16).

A înțelege importanța trasfigurării credinciosului în Biserică înseamnă a înțelege sensul și importanța Întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum și a lucrării Sale în Biserică prin Duhul Sfânt. Transfigurarea este dezideratul tuturor marilor înduhvnicitori creștini, iar în perspectivă eshatologică, starea tuturor celor mântuiți, căci «vedem acum ca prin oglindă, iar atunci, față către față» (1 Cor. 13, 12). În acest sfânt ideal trebuie căutată rațiunea însingurării și renunțării la grijile lumești în schimbul unei vieți de rugăciune și luptă duhovnicească, îmbrățișate de nenumărați atleți ai lui Hristos.

### I. Temeiul teologic propriu-zis al transfigurării

În expunerea învățaturii cu privire la Sfinta Treime, Ortodoxia a plecat de la Cele trei Persoane Treimice pentru a ajunge la firea cea una<sup>2</sup>. Acest fapt nu este întâmplător, ci are la bază revelația Sfintei Treimi în cele trei Persoane Dumnezeiești. Dacă firea, esența lui Dumnezeu rămâne necunoscută, ca Persoană, Dumnezeu iese în mod liber din transcendența Sa, intrând în relație cu lumea prin actele iubirii Sale : creația, mântuirea și providența. Datorită persoanelor care sînt funciar comunicabile, natura divină înțelege drept conținut al Persoanelor Trinitare iradiază asupra creației de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt pentru a o atrage în sfera desăvîșirii<sup>3</sup>. Prezența Persoanelor Treimice în lume este limpede exprimată de Sfîntul Grigore Palama : «Noi am cunoscut pe Fiul — zice el — prin glasul Tatălui care ne-a anunțat din înălțime această veste (Matei 3, 16—17) și însuși Duhul Sfînt, lumina inefabilă, ne-a arătat... pe Cel iubit al Tatălui și Fiul însuși ne-a arătat numele Tatălui Său și a promis, că ridicîndu-se la cer ne va trimite pe Duhul Sfînt, pentru ca El să rămîna cu noi pentru totdeauna (Ioan 14, 26) și Duhul Sfînt însuși a coborît și rămîne în noi, vestindu-ne și învățîndu-ne tot adevărul (Ioan 14, 13)<sup>4</sup>.

Dar Dumnezeu iese în mod liber din transcendența Sa pentru a comunica altor persoane viața Sa. Aici se descoperă taina persoanei, căci e propriu persoanei să comunice alteia viața sa. Prin această comunicare Dumnezeu se face deodată izvorul vieții și al iubirii, căci El ne dă viață iubindu-ne. Iubirea vine din Dumnezeu și duce la Dumnezeu : «Dumnezeul creștin nu este numai obiectul infinit al unei nostalgii infinite... (ci) El rămîne înainte de toate Cel care ne-a iubit primul, care se întoarce spre creatura adusă din neant, pentru ca aceasta să participe în

2. Pentru detalii vezi : Pr. Prof. Dr. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican*, teză de doctorat, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 335—338 ; idem, *Aspecte noi în problema «Filioque»*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 587.

3. Pr. Prof. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică...*, p. 337—338.

4. J. Meyendorff, *op. cit.*, p 123.

mod liber la plenitudinea divină. Care creatură este chemată la ființă nu numai pentru a iubi ci și pentru a fi iubită»<sup>5</sup>. Dumnezeu este Binele suprem. Or, cum natura Binelui are proprietatea de a atrage la sine pe cei care ridică ochii spre ea, sufletul omului se ridică totdeauna mai sus de el însuși «atras» de dorința lucrurilor cerești spre «ceea ce e înainte» — cum spune Sfântul Apostol Pavel — și zborul său îl va duce mereu mai sus<sup>6</sup>.

Învățătura Părinților despre persoanele Cuvîntului și Duhului, văzute ca chipuri desăvârșite ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decît prin prisma planului din afară al Sfintei Treimi, manifestat prin energii<sup>7</sup>. Astfel, Fiul și Duhul Sfînt sint «cele două miini ale lui Dumnezeu» prin care se duce la îndeplinire planul providențial. Cuvîntul lui Dumnezeu este baza chipurilor subzistente ale creaturilor precum și focarul din care pornesc prin Duhul Sfînt razele ziditoare; El este centrul de gravitate al omului și al creației, scopul acestei creații<sup>8</sup>. Dacă în Cuvîntul lui Dumnezeu subzistă chipurile creaturilor, Duhul Sfînt constituie baza puterii acestor creaturi, forța de activare a ceea ce e cuprins virtual în chipuri. El pune și ține în mișcare iubitoare spre Dumnezeu și spre semenii indefinitul lor. Duhul Sfînt este puterea principală necesară la adîncirea și îndrumarea subiectivității umane spre Dumnezeu și spre celelalte persoane umane. Dacă Fiul lui Dumnezeu ia chipul de om creat de El pentru a întări acest chip și a-l susține, Duhul nu ia acest chip, dar îl actualizează prin lucrarea susținută subiectiv în acest chip și prin aceasta îl restabilește în mod practic și activ<sup>9</sup>. În viziunea Sfîntului Vasile cel Mare, Duhul Sfînt este «sursă de sfințire, lumină inteligibilă care furnizează prin Ea însăși, oricărei puteri raționale, pentru descoperirea adevărului, ca un fel de claritate. Inaccesibil prin natură, se lasă cuprins prin bunătatea Sa; El umple totul de puterea Sa, dar nu se comunică decît celor demni...»<sup>10</sup>.

Dar Tatăl intră în relație prin Fiul și Duhul Sfînt cu lumea creată prin energiile necreate, manifestările lui Dumnezeu în raporturile Sale cu lumea, care fac viața divină accesibilă, fără a-L lipsi pe Dumnezeu de inaccesibilitate în esența Sa. Pe muntele Sinai, Domnul îi spune lui Moise: «Tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea» (Exod 33, 23), «că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască» (Exod 33, 30), Sfîntul Grigore de Nyssa arată că prin aceste cuvinte se înțelege inaccesibilitatea esenței lui Dumnezeu și că Dumnezeu poate fi cunoscut prin

5. M. Lot Borodine, *La délication de l'homme*, Paris, Editions du Cerf, 1970, p. 143.

6. Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse*, în «Sources chrétiennes», Introduction, traduction et notes par J. Daniélou, Paris, 1941, p. 139—140.

7. Vl. Losky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, Montaigne, 1944, p. 82.

8. Pr. Prof. D. Popescu, *Pocăința ca relacere a legăturii credinciosului cu Dumnezeu și cu semenii*, în «B.O.R.», LXXXIX (1971), nr. 9—10, p. 1022.

9. În *Filocalia*, vol. VI, trad. în rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1977, p. 305, la note.

10. Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit*, în «Sources chrétiennes», collection dirigée par H. de Lubac et J. Daniélou, Paris, 1917, p. 146.

manifestările Sale în relația cu lumea prin lucrările Sale, energiile Sale, niciodată în esența Sa <sup>11</sup>.

În teologia occidentală nu se face această distincție între esență și energiile necreate ale lui Dumnezeu. Ea identifică esența și existența lui Dumnezeu. Lipsa credinței în lucrările necreate ale lui Dumnezeu, nedespărțite de Ființa lui Dumnezeu, a generat o concepție despre un «*Deus absconditus*». În această teologie de multe ori omul este privit ca cel cu totul «de aici» iar Dumnezeu ca cel cu totul «de dincolo». Consecința directă a absenței învățaturii despre energiile necreate este faptul că în acest fel este exclusă cu totul compenetrarea dintre divin și uman și, deci, îndumnezeirea sau transfigurarea se dovedește imposibilă. În această perspectivă, scopul vieții creștine nu poate fi decît *visio Dei per essentiam*. Aici vederea esenței lui Dumnezeu este o comuniune «logică», ce caută să-L înțeleagă pe Dumnezeu: «Intelectualismul raționalist forțează pe Dumnezeu să se găsească la nivelul înțelegerii umane» <sup>12</sup>.

Fără energiile necreate care emană din Ființa lui Dumnezeu omul ar fi o ființă total părăsită de Creatorul său și prin aceasta, dată fiind inaccesibilitatea esenței lui Dumnezeu. Dumnezeu, cu neputință de atins în firea Sa, este prezent în energiile Sale «ca într-o oglindă», rămînînd nevăzut în ceea ce este El, «așa cum chipul nostru se poate vedea în oglindă, rămînînd totuși nevăzut pentru noi înșine», după expresia Sfîntului Grigore Palama <sup>13</sup>. Energiile necreate asigură o comuniune energetică dar reală a omului cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este total prezent în energiile Sale.

În vederea îndumnezeirii, creatul trebuie să se unească cu necreatul. Acest necreat însă nu poate fi esența lui Dumnezeu, pentru că atunci prin unire, persoana creată ar deveni Dumnezeu după natură. «Unirea creatului cu necreatul nu se face decît prin razele-puteri care îndumnezeiesc» <sup>14</sup>. Numai prin această distincție păstrăm înțelesul real al expresiei Sfîntului Apostol Petru prin care ne îndeamnă să devenim «părtași dumnezeieștii firi» (2 Petru 1, 4). Prin faptul că energiile necreate sînt accesibile omului îi oferă acestuia posibilitatea de a se uni cu ele și prin ele, cu Dumnezeu. Iată de ce energiile necreate sau mai bine-zis distincția dintre energii și esență, în învățatura cu privire la Dumnezeu, fundamentează starea transfigurată a ființei umane.

## II. Temeiul antropologic al transfigurării

Creația a fost un act izvorit din infinita iubire a lui Dumnezeu, așa încît rodul ei nu putea fi decît o ființă îndreptată spre Dumnezeu — Creatorul său. Din Dumnezeu izvorăște noianul infinit al iubirii, adevăr pe care îl exprimă în chip lămurit Sfîntul Apostol Pavel: «Iubirea lui Dumnezeu — zice el — s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfînt, Cel dăruit nouă» (Rom. 5, 5). În calitate de chip al lui Dumnezeu omul posedă în el însuși «grăuntele» iubirii care îl duce spre Dumnezeu.

11. Grégoire de Nysse, *op. cit.*, p. 143.

12. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel et Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1965, p. 27.

13. La Vl. Losky, *op. cit.*, p. 84.

14. M. Lot Borodine, *op. cit.*, p. 31.

Se poate spune chiar că Dumnezeu l-a creat pe om pentru a-l atrage spre Sine prin iubire. Iubirea din om se dorește mai aproape de Iubirea-sursă, caută permanent iubirea infinită a lui Dumnezeu. Dacă omul vine la existență prin Dumnezeu, el își găsește adevărata odihnă în Dumnezeu.

Adevărul că omul se dorește în permanenta comuniune cu Dumnezeu este exprimat în mod plastic de psalmist: «Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu» (Ps. 62, 2; vezi și Ps. 41, 2; 83, 2). Sfinții Părinți au apărut cu putere ideea că omul aderă în mod liber la Dumnezeu. Astfel, învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul asupra omului dezvoltă ideea că întinderea spre Dumnezeu ne este proprie, deși se înfăptuiește prin Duhul. Tocmai faptul că făpturile se definesc mai presus de orice ca niște ființe limitate, înseamnă pentru el că ele își au scopul în afară de ele însele, că ele tind către ceva, că sînt în neîncetată mișcare. Dumnezeu singur rămîne în liniște absolută și starea Lui de nemișcare desăvîrșită îl așează în afară de timp și de spațiu. Dacă I se atribuie mișcarea în raporturile Sale cu omul, aceasta înseamnă că el produce în zidiri dragostea care le face să tindă către El, că El le atrage<sup>15</sup>. După cum ochiul a fost creat pentru lumină, urechea pentru sunet, orice lucru pentru sfîrșitul său, la fel și sufletul pentru a se lansa spre Hristos<sup>16</sup>.

Potrivit teologiei patristice deschiderea omului către Dumnezeu are drept scop unirea desăvîrșită cu Dumnezeu: Sf. Maxim arată că persoana este chemată «să unească prin iubire, natura creată cu natura ne-creată... prin dobîndirea harului»<sup>17</sup>. Ceea ce urmărește omul credincios prin această deschidere nu este deci doar o stare subiectivă, ci un contact obiectiv, ale cărui efecte — căldura inimii, veselia, sentimentul de plenitudine — sînt esențial diferite de sentimentele subiective care le corespund, pentru că ele manifestă prezența efectivă a lui Dumnezeu și nu o stare a sufletului<sup>18</sup>. Setea omului după Dumnezeu nu este numai dorința de a-L contempla ca pe ceva «de dincolo», ci este dorința de a se uni cu El în cea mai intimă comuniune, a-L face al său, fapt care în limbaj teologic se exprimă prin termeni ca theosis, îndumnezeire, pnevmatizare, transfigurare.

### III. Harul Sfântului Duh și receptivitatea umană

Nu se poate vorbi însă de un fundament antropologic al transfigurării fără a-l condiționa de fundamentul teologic. Aceasta pentru că înaintarea noastră spre Dumnezeu ne vine tot de la Dumnezeu. El este cel care ne-a iubit mai întii. Intrînd în dialog deschis, Dumnezeu și omul avansează unul spre celălalt, realizînd o tot mai deplină dăruire reciprocă și compenetrare, fără confuzie.

Ortodoxia afirmă că urcușul omului, creșterea sa spre Dumnezeu este un act teandric. Împreună-lucrarea lui Dumnezeu și omului în pro-

15. Vl. Losky, *op. cit.*, p. 94.

16. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 226.

17. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. t. 91, col. 1308 B.

18. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 71.



cesul mîntuirii acestuia sau sinergismul este taina conlucrării dintre Dumnezeu și om. Omul însuși este o ființă teandrică pentru că are în el suflarea vie a lui Dumnezeu, iar natura întregită a omului este pătrunsă de harul divin. Ea «nu este deplină fără alimentarea din partea lui Dumnezeu cu lumină și cu iubire, prin minte și prin inimă»<sup>19</sup>. De aceea, acele virtuți care sînt roade numai ale puterii naturale a omului îl țin pe acesta într-un cadru limitat pentru că nu pot depăși starea creatului. Astfel, fecioarele cele nebune din parabola evanghelică (Matei XXV, 1—13) erau pline de virtuți, căci deși nebune, ele erau totuși fecioare, dar le lipseau darurile Sfîntului Duh<sup>20</sup>.

Un teolog ortodox spune că «iubirea lui Dumnezeu se înclină spre pămînt și însoțește elanul omului care urcă»<sup>21</sup>. Altfel noi nu am putea răspunde de la început în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, datorită faptului că sîntem limitați. Pentru a participa deplin la Dumnezeu este nevoie nu numai de încadrarea voinței ci și de harul lui Dumnezeu care ne ajută să depășim cadrul nostru limitat. Cu alte cuvinte, unirea cu Dumnezeu presupune conlucrarea voinței noastre cu harul Sfîntului Duh. Conlucrarea despre care este vorba presupune o voință liberă izvorînd din natura umană întregită și harul ca energie necreată a lui Dumnezeu.

Din punct de vedere ortodox, restabilirea chipului lui Dumnezeu din om înseamnă și redobîndirea libertății de voință a omului. Fără harul divin natura umană era robită de cele pămîntești, neputînd să se ridice. Departe de a restrînge sau înăbuși libertatea voinței din om, harul Sfîntului Duh o restabilește și întregeste pe aceasta pentru că «unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea» (2 Cor. 3, 17).

La rîndul lui, harul este privit în Ortodoxie ca fluxul necreat al dumnezeirii care pătrunde și compenetrează natura umană. Sfîntul Grigore Palama a dezvoltat o întregă învățătură privitoare la harul Sfîntului Duh. Dacă harul este o energie sau lucrare, în el este prezent însuși subiectul dumnezeiesc care o săvîrșește. Dar această energie se imprimă întotdeauna și în cel pentru care se lucrează, făcîndu-l capabil și pe acela să lucreze, sau făcîndu-l capabil de conlucrarea lui cu Duhul Sfînt<sup>22</sup>. Astfel noi, colaborînd cu harul ca lucrare a Duhului Sfînt, colaborăm cu Duhul ca persoană, iar «între Dumnezeu ca persoană și credincios ca persoană nu poate fi o concurență în manifestarea puterii»<sup>23</sup> și nu se pune nici problema înăbușirii libertății omului. Că este vorba de o conlucrare ne-o spune Mîntuitorul: «Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvîntul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el» (Ioan 14, 23).

Doctrina scolastică apuseană vorbește și ea despre o anumită colaborare a omului cu Dumnezeu în mîntuire, dar aceasta constă în calitatea și rolul voinței de a fi cauza ultimă. Dar, întrucît numai harul suprem

19. În *Filocalia*, vol. VIII, trad. în rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1979, p. 234, la note.

20. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 102.

21. Idem, *Les âges de la vie...*, p. 226.

22. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 303.

23. *Ibidem*, p. 317—318.

— și acesta prin meritele lui Hristos — conferă voinței, degradată prin «vină», puterea de a iubi binele suprem și a adera eficace la Dumnezeu, puterea omului de a colabora nu mai apare ca o consecință directă a libertății de voință pentru că dispare însăși facultatea de a face o alegere<sup>24</sup>.

Pe de altă parte, în concepția apuseană scolastică, harul este darul supraadăugat naturii umane și este creat. O primă consecință a acestei învățături este aceea că întrucît între două lucruri create nu se poate produce o interpătrundere, harul creat rămîne totdeauna exterior naturii umane. Apoi, grația fiind creată este o putere impersonală care calitate îi îngăduie să impună juridic justificarea. Ea este detașată și de Dumnezeu, așa încît credinciosul dobîndind-o nu îl dobîndește pe Dumnezeu, ci o putere creată. O astfel de grație nu poate duce la îndumnezeire în acest sens. Sfîntul Grigore Palama spune: «Dacă darul îndumnezeitor al Duhului din sfinți este creat..., sfinții nu se îndumnezeiesc mai presus de fire, nici nu se nasc din Dumnezeu (Ioan 1, 13) nici nu sînt Duh ca unii născuți din Duh (Ioan 3, 6) și nu se fac Duh cu Domnul ca unii ce sînt alipiți de El» (1 Cor. 6. 13)<sup>25</sup>.

Anumite curente teologice au împins și mai departe viziunea augustiniană asupra omului — care îi lua liberului arbitru puterea de a alege — și au văzut în acest om un infirm, care nu mai poate fi în stare decît «să dorească să aștepte să primească pe Duhul Sfînt»<sup>26</sup>. Duhul Sfînt renaște credința în cel care așteaptă, după care acestuia nu-i rămîne decît să creadă în Dumnezeu<sup>27</sup>. Dacă totuși se ajunge ca omul să vrea și să poată face ceea ce nu vrea și nici nu poate face de la el însuși, este în virtutea harului particular și puterii de trezire a lui Dumnezeu care îl regenerează și îl face liber, așa încît, sub imperiul și influența lor, el e un alt om, în flagrantă contradicție cu ființa sa și cu starea sa de păcătos<sup>28</sup>. Dată fiind starea cu totul decăzută a naturii umane, faptele bune ale omului «nici nu merită a fi puse între virtuți»<sup>29</sup>. Omul este văzut astfel într-o stare de lipsă absolută a oricărei vrednicii, într-o stare în care el «nu poate niciodată decît să primească, în care, în sărăcia sa, el va reîncepe fără încetare să ceară harul și să întindă spre el miinile sale goale, pentru a fi astfel realmente bogat»<sup>30</sup>. Chemarea se face deci nu după faptele omului, ci «după alegerea și harul lui Dumnezeu»<sup>31</sup>.

În cadrul unui asemenea raport între libertatea voinței și harul Sfîntului Duh nu se pune problema îndumnezeirii omului. Este adevărat că teologul protestant Karl Barth vorbește despre o unire a naturii divine și naturii umane, o unire între creștin și Hristos prin Duhul Sfînt, dar această unire nu este decît «un raport ca cel care indică numele de

24. Pentru detalii, vezi, M. Lot Borodine, *op. cit.*, p. 214—223.

25. *Filocalia*, vol. VII, trad. în rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1978, p. 376.

26. Karl Barth, *Dogmatique*, t. III, Genève, 1967, p. 5.

27. *Ibidem*. 28. *Ibidem*, p. 4.

29. J. Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, texte établi et présenté par J. Pannier, Paris, «Société les belles lettres», vol. II, 1937, p. 283.

30. Karl Barth, *Dogmatique*, t. I, Genève, 1966, p. 91.

31. J. Calvin, *op. cit.*, p. 285.

creștin»<sup>32</sup>. Potrivit lui «a fi în Hristos» înseamnă, nu că noi devenim mici Hristoși..., ci că urmîndu-L, noi sîntem ai Săi, îi aparținem, sîntem slujitorii Lui»<sup>33</sup>.

Învățătura ortodoxă cu privire la liberul arbitru și harul Sfintului Duh îi îngăduie Ortodoxiei să elaboreze teologia îndumnezeirii. Fiind lucrare necreată a lui Dumnezeu, harul este o putere personală în care este prezent total Dumnezeu ca persoană, așa încît primirea harului înseamnă primirea lui Dumnezeu ca persoană în noi. Conclucrarea dintre om și har este astfel o conclucrare interpersonală care elimină problema competiției și luptei pentru supremație. Numai harul necreat poate fi nedespărțit de firea dumnezeiască și poate pătrunde și în firea umană, îndumnezeind-o pe aceasta ontologic prin unirea ei cu Duhul dumnezeiesc.

Regăsindu-și libertatea prin har, omul nu rămîne pasiv în așteptare și dorință, și nici nu întinde «mîini goale» cerînd harul, ci își încordează voința spre săvîrșirea faptelor bune. Aceste fapte sînt privite ca pornind dintr-o natură restabilă care are în sine harul divin, așa încît ele au un profund caracter ontologic.

Asemănarea dată la început ca posibilitate și pierdută prin păcat a devenit realitate și prin întruparea Mîntuitorului. Astfel întruparea este și ea temeiul sinergismului și al transfigurării. Prin dumnezeirea Sa, peste care se odihnea din veci Duhul Sfînt, Domnul Hristos a îndumnezeit trupul pe care l-a luat. Trupul lui Hristos a fost pătruns de harul Duhului Sfînt, ca lucrare necreată a lui Dumnezeu, și l-a transformat. După învățătura ortodoxă, același har îi transfigurează pe toți cei care intră în unire cu Domnul cel înviat și mărit. Voind să arate că Întruparea lui Iisus Hristos este începutul îndumnezeirii noastre, Sfîntul Simeon Noul Teolog arată: «Dacă deci prin dumnezeirea Sa a îndumnezeit întîi trupul pe care l-a luat, atunci și pe noi toți ne face vii nu prin trupul stricăcios, ci prin cel îndumnezeit, ca să nu-l mai cunoaștem pe El nicidecum ca om, ci ca pe un Dumnezeu, Cel Unul, desăvîrșit în două firi — căci, Unul e Dumnezeu. Căci stricăciosul e covîrșit de nestricăciune» (1 Cor. 15, 54)<sup>34</sup>. Părinții greci vorbesc despre o reverificare totală a naturii umane prin întrupare, care reverificare face posibilă conaturalitatea Fiului lui Dumnezeu cu frații Săi după trup. De aici decurge valoarea absolută a întrupării, care pune bazele transfigurării naturii umane, îndumnezeirii prin participare<sup>35</sup>.

Adevăratul rost al întrupării se descoperă numai în perspectiva îndumnezeirii. Prin întrupare, trupurile noastre au devenit «temple ale Duhului Sfînt care este în noi» (1 Cor. 6, 19; 8, 19; 3, 16) și toți am fost adăpași dintr-un singur Duh (1 Cor. 12, 13). Prin Duhul, însuși Hristos locuiește în inimile celor credincioși (Efes. 3, 16—17) și îi ajută să crească în virtuți. Despre o hristificare sau formare a lui Hristos în noi prin puterea Duhului le vorbește Sfîntul Pavel galatenilor: «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii (voastre), pînă ce Hristos va lua chip în voi!» (Gal. 4, 19).

32. Karl Barth, *Réalité de l'homme nouveau*, Genève, 1949, p. 62.

33. *Ibidem*, p. 63. 34. *Filocalia*, vol. VI, p. 184.

35. M. Lot Borodine, *op. cit.*, p. 213.

#### IV. Actul transfigurării

În vederea întâlnirii omului cu Dumnezeu este nevoie ca roadele răscumpărării să fie însușite de natura decăzută iar aceasta să fie restaurată în Taina Botezului<sup>36</sup>. În această Taină murim păcatului și înviem lui Hristos, ne facem din trupești duhovnicești, sîntem «născuți din nou și rezidiți în Duhul Sfînt», zice Sf. Simeon-Noul Teolog<sup>37</sup>. Odată cu harul Botezului, celor ce cred li se dă Duhul Sfînt. Acum se sălășluiește Duhul Sfînt în credincios în mod obiectiv și de aceea Botezul este privit ca o adevărată naștere din nou și o intrare, «în lumea Duhului»<sup>38</sup>. Nicolae Cabasila învață că apa baptismală are valoarea singelui lui Hristos, pentru că «distruge o viață și produce alta»<sup>39</sup>.

După inițierea prin Botez și pecetluirea cu darul Duhului Sfînt în Taina Sfîntului Mir noi trebuie să căutăm Duhul în trupul nostru sfîntit. Botezul este doar începutul unei vieți «în Hristos». Roadele nașterii de sus trebuie actualizate și reactivate neconținut prin celelalte taine care ne țin în puterea Duhului și ne conferă o tot mai deplină conaturalitate cu Dumnezeu. Prin Taina Nunții, căsătoria bărbatului cu femeia devine actul care asigură legăturii lor harul Sfîntului Duh care să-i ducă mai departe spre comuniunea cu Dumnezeu. Taina Hirotoniei conferă celui botezat harul și puterea de a face viu și obiectiv prezent în Biserică pe Duhul lui Hristos. Dată fiind păstrarea posibilității păcatului în cel botezat (1 Ioan 1, 8—10) — iar prin păcat omul rupe comuniunea și cu Dumnezeu —, în vederea repetabilei curățiri sufletești, Mîntuitorul a instituit Taina Pocăinței, Taina iertării obiective. O altă Taină este Maslul care se ocupă deopotrivă de vindecarea trupească și sufletească (Iacob 5, 14, 15).

Dacă în toate aceste taine Hristos este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, în Taina Euharistiei Hristos este lucrător în noi, cu însuși Trupul și Singele Său, imprimate în trupul și singele nostru<sup>40</sup>. Odată purificați prin Tainga Pocăinței, primind Trupul și Singele lui Hristos ca hrană dumnezeiască putem să ajungem, întru simțirea sufletului prin împărtășire mai buni decît sîntem. Cuviosul Nichita Stithatul arată că fiind amestecați cu acestea noi «sîntem prefăcuți din ceea ce e mai mic în ceea ce e mai mare și uniți în chip îndoit, cu Cuvîntul îndoit..., ca să nu mai fim ai noștri, ci ai Celui ce ne-a unit pe noi cu Sine, prin hrana nemuritoare și ne-a făcut să fim prin lucrare ceea ce e El prin fire»<sup>41</sup>. Cel care a ajuns aici poate declara împreună cu Sfîntul Apostol Pavel: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20). Transfigurarea credinciosului în Taina Sfintei Euharistii este accentuată și de Sfîntul Maxim Mărturisitorul. «Euharistia — zice el — transformă prin ea însăși... astfel încît credincioșii pot fi numiți «dumnezei» pentru că Dumnezeu întreg îi umple în mod deplin»<sup>42</sup>. Printr-un

36. Pentru aprofundare vezi, Magistr. D. Radu, *Semnificația soteriologică a Botezului*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4 p. 513—521.

37. *Filocalia*, vol. VI. p. 200.

38. P. Evdokimov, *Les âges de la vie...*, p. 63

39. Cf. *Ibidem*.

40. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. VII, p. 89.

41. *Filocalia*, vol. 6, p. 298.

42. La P. Evdokimov, *Eucharistie — Mystère de l'Eglise*, în rev. «La pensée orthodoxe», 1968, nr. 2, p. 68.

adevărat transfer de energie îndumnezeitoare «noroii care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși trupul împăratului»<sup>43</sup>.

Paralel cu viața sacramentală merge și viața ascetică, încadrarea voinței spre virtute. Ele sînt unite intim și se intercondiționează reciproc, merg mîna în mîna. Fiecărui act de voință i se adaugă harul Duhului Sfînt și astfel, treptat, omul este pătruns de lucrarea lui Dumnezeu. Aceasta devine și lucrarea omului pentru că prin ea omul fiind eliberat de legea gravității spre cele materiale simte că îi este proprie viața în Dumnezeu. Toți creștinii care se unesc sacramental și mistic cu Hristos se atașează de voința Sa umană precum și de energia Sa divină, își conformează energia proprie cu cea a lui Dumnezeu și o primesc pe aceasta din urmă în ei înșiși<sup>44</sup>.

Am văzut că omul nu se poate întîlni conștient și obiectiv cu Dumnezeu sau nu poate primi energiile dumnezeiești în el însuși decît în Sfintele Taine. De aceea, dacă prin efortul ascetic omul își manifestă voința de a se preda Duhului Sfînt, aceasta se realizează deplin în Sfintele Taine. Se poate spune că prin harul Sfintelor Taine efortul spre virtute al credinciosului depășește limitele naturalului și este obiectivizat, iar prin viața ascetică credinciosul este din ce în ce mai conștient de realitatea vieții sacramentale<sup>45</sup>.

Dar Tainele au un profund caracter eclezial, în sensul că ele se împărtășesc numai în Biserică, pentru că «Duhul lui Hristos ni se împărtășește exclusiv în Biserică»<sup>46</sup>. Deci, dacă fără harul Sfintului Duh efortul spre virtute rămîne în limitele naturalului, înseamnă că transfigurarea o poate realiza credinciosul doar viețuind în sînul Bisericii prin Sfintele Taine.

În actul mintuirii sale omul «nu poate fi privit ca activitate secundară căci harul nu se substituie niciodată libertății sale. Începutul lui «a vrea» aparține omului»<sup>47</sup>. După opinia unui teolog ortodox, încă prin împlinirea poruncilor noi acceptăm dialogul pozitiv cu Dumnezeu, răspunzînd la apelul de iubire al lui Dumnezeu. Acest răspuns al nostru aduce o nouă manifestare de iubire a lui Dumnezeu și astfel se realizează dialogul și comuniunea dintre noi și Dumnezeu<sup>48</sup>. Această comuniune îl duce pe om mai departe și îl ajută să respingă poftele rele, transformă trupul și îl face spiritual<sup>49</sup>, așa încît omul întreg devine Duh, urmînd ceea ce a zis Mîntuitorul: «Ce este născut din Duh, duh este» (Ioan 3, 6). De aceea se spune că Duhul e «locul ființelor sfințite. Duhul este cu adevărat locul sfinților și sfîntul este pentru Duhul un loc propriu, oferindu-se Lui însuși pentru a locui cu Dumnezeu»<sup>50</sup>.

43. Nic. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere din grecește de Pr. Prof. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 81.

44. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 47.

45. Vezi, P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 95.

46. Pr. Prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în «*Ortodoxia*», XXX (1978), nr. 1—2, p. 175.

47. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 101.

48. În *Filocalia*, vol. VII, p. 286, la note.

49. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 117.

50. Basile de Césarée, *op. cit.*, p. 228—229.

Viața înduhovnicită apare astfel ca un rod al conlucrării voinței libere a omului cu harul Duhului Sfânt. Prin harul Său, Duhul Sfânt creează o relație atât de strânsă între noi și Dumnezeu și o unire atât de strânsă în lucrare, încât nu se mai poate spune unde se termină lucrarea noastră și unde începe cea a lui Dumnezeu. «În Duhul ne uităm în așa măsură încât nu mai putem distinge actul nostru de actul Duhului lui Dumnezeu»<sup>51</sup>. Această interpătrundere nu ne permite să afirmăm că sîntem mîntuiți prin vrednicia noastră sau să ne atribuim vreun merit personal în urma faptelor bune, în schimb ne permite să ne atribuim capacitatea de alegere între bine și rău precum și capacitatea de a voi mîntuirea în mod eficace.

Pătrunderea tot mai deplină a trupului nostru de Duhul lui Hristos face ca natura noastră să primească o formă nouă. Este acea revivificare substanțială care «face organul creat capabil de a asimila realitatea divină»<sup>52</sup>. Pregătită astfel de Sfîntul Duh, natura omenească se află pe calea unirii cu Dumnezeu, cale pe care o descriu minunat Sfinții Părinți. Energiile dumnezeiești, «razele dumnezeirii» despre care vorbește Sfîntul Dionisie Areopagitul sînt focul cel nematerial care luminează natura umană, transfigurîndu-o. «Dăruite creștinilor de Duhul Sfînt, energiile nu mai apar ca forțe exterioare, ci ca har, lumină lăuntrică ce preschimbă firea îndumnezeind-o»<sup>53</sup>. Învăluită de această lumină lăuntrică, ratura strălucește ca o lumină supranaturală și este transportată deasupra propriilor limite printr-o supraabundență de mărire<sup>54</sup>. Pentru că treptele purificării și desăvîșirii sînt nenumărate și nu cunosc limită, această participare la firea dumnezeiască este dată fiecăruia după măsura transparenței sale și poate fi mai mult sau mai puțin mare, după vrednicia celor care o încearcă<sup>55</sup>.

Transfigurarea credinciosului prin harul Sfîntului Duh este astfel exprimată de Sfîntul Grigore Palama: «Cel ce se împărtășește din energia dumnezeiască... ajunge el însuși, într-un fel, lumină; el este unit luminii, și, cu lumina, el vede în deplină conștiință tot ceea ce rămîne ascuns celor ce nu au acest har; el depășește astfel nu numai simțurile trupesti, ci de asemenea, tot ceea ce poate fi cunoscut (de către intelect)... căci cei curați cu inima îl văd pe Dumnezeu... Care, fiind lumină, sălășluiește între dinșii și li se descoperă celor care îl iubesc, celor preaiubiți ai Lui»<sup>56</sup>.

Pnevmatizarea sau transfigurarea înseamnă împărtășirea credinciosului din harul dumnezeiesc și prin aceasta unirea lui tot mai intimă cu Dumnezeu. Unirea aceasta nu este după natură, ci după har, căci în primul caz ar însemna că am ajunge și noi dumnezei după natură. În realitate unirea noastră cu Dumnezeu fiind prin har, noi sîntem «dumnezei prin har», cu alte cuvinte, devenim prin har ceea ce este Dumnezeu prin natură.

51. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Brèveaire hésychaste* (II), «Irénikon», 1979, nr. 3, p. 367.

52. M. Lot Borodine, *op. cit.*, p. 228.

53. Vl. Losky, *op. cit.*, p. 218—219.

54. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 45.

55. St. Grigore Palama, *Omilie la Schimbarea la față*, P.G., t. 151, col. 144 B.

56. *Omilie la Intrarea în Biserică*, după Vl. Losky, *op. cit.*, p. 223.

Transformarea și unirea noastră cu Dumnezeu are loc fără confundarea noastră cu Dumnezeu și fără pierderea personalității noastre în Dumnezeu. Nu numai că prin viețuirea noastră în Dumnezeu în stare pnevmatizată nu ne pierdem conștiința de noi înșine, dar în această stare, eliberate prin Duhul, conștiința și personalitatea noastră se vor putea manifesta deplin. Ele își vor îndrepta puterile spre neconținută creștere în Dumnezeu care nu poate avea sfârșit, căci «Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit» (Sfântul Grigore de Nyssa).

\*

Transfigurarea sau îndumnezeirea presupune dialogul și comunicarea, de aceea în expunerea acestei probleme am plecat de la taina persoanei. Natura se definește ca ceva închis în sine, lipsit de comunicare și participare în afară. Credința ortodoxă în Dumnezeu în primul rând ca Persoană duce la înțelegerea faptului că Dumnezeu se revelează ca deschis spre alte persoane și comunicabil în afară. Manifestările lui Dumnezeu ca Persoană în afară sînt energiile necreate, nedespărțite de Ființa dumnezeiască, care comunică lumii viața dumnezeiască și o penetrează deplin. Învățătura cu privire la Dumnezeu ca Persoană și cea cu privire la energiile necreate ca manifestări ale Persoanelor dumnezeiești constituie cea dintîi premisă a transfigurării.

Ca orice chip atras de modelul său, omul iese în mod liber din sine prin credință și se deschide lui Dumnezeu. Capacitatea omului de a adera în mod liber la Dumnezeu este dată în «nous»-ul original, care avea de la creație pecetea Duhului Sfînt, făcînd tot sufletul deiform. Deschiderea omului către Dumnezeu urmărește unirea intimă cu El, și nu numai o stare subiectivă a sufletului sau dorința de a-L contempla. Posibilitatea de dialog a omului cu Dumnezeu este cea de a doua premisă a îndumnezeirii.

Dar întrucît comuniunea dintre Dumnezeu și om a fost ruptă prin păcatul strămoșesc, premisele de mai sus își dobîndesc caracterul de temeluri ale transfigurării doar prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. O natură umană decăzută sau în care păcatul este numai nesocotit și nu realmente șters nu ar putea lucra efectiv la creșterea sa în Hristos pentru că i-ar lipsi însăși baza de plecare : transformarea ontologică obiectivă prin actul Răscumpărării.

Harul necreat este iradierea personală a lui Dumnezeu. Fiind pătruns de el, omul este pătruns de Dumnezeu însuși, iar prin această compenetrare interpersonală credinciosul crește în Hristos pînă la transfigurare.

Dimpotrivă, grația creată se interpune între Dumnezeu și credincios, este detașată de primul și nu-l poate pătrunde nici pe cel de-al doilea : fiind o forță impersonală ea nu este în dialog ci în luptă cu voința omului. Prin grația creată Dumnezeu și omul rămîn într-un raport exterior unul față de celălalt, iar participarea la Dumnezeu se reduce la contemplarea Lui ca Bine suprem. În Ortodoxie această participare are caracter ontologic.

Din punct de vedere ortodox transfigurarea creștinului presupune atât calea ascetică, a efortului propriu — concretizat în manifestarea iubirii față de Dumnezeu și semeni prin fapte bune — cât și calea sacramentală — a dobândirii harului Sfințelor Taine în sinul Bisericii — iar acestea merg mână în mână. Prin efort viața sacramentală este trăită în mod conștient de credincios, iar prin primirea harului efortul propriu iese din limitele naturalului. Departate de a-l închide pe om în propria subiectivitate, transfigurarea îl deschide comuniunii în Dumnezeu și cu semenii, având profunde implicații atât spirituale cât și sociale.

Toate acestea sînt temeuri care îi îngăduie Ortodoxiei să dezvolte teologia transfigurării sau îndumnezeirii prin har. Această teologie nu este rezultatul unor speculații filozofice ci dezvoltarea ei are la bază trăirea în Hristos cu puterea Duhului Sfînt prin nevoițe și încordare duhovnicească a nenumărați oameni îmbunătățiți, bărbați dreptcredincioși ai Bisericii, atrași de lumina necreată a Taborului.

---

## Expunere catehetică a sfințelor taine: botezul și mirungerea \*

Drd. Alex. - Marcel SABĂU

Biserica fiind maica duhovnicească a tuturor celor care caută apostolul ocrotitor al acoperămîntului ei sfînt, poartă grija fiilor ei întocmai ca și o mamă pentru ca ei să crească, să se realizeze în comunitatea în care se află; îi crește de la vîrsta de «prunci în Hristos» hrăniți cu lapte (1 Cor. 3, 1—2) pînă la «starea bărbatului desăvîrșit» (Efes. 4, 13), cînd ajung să dobîndească «har peste har» (Ioan 1, 16). Și fiecare fiu al ei trebuie să urce treptele dintre aceste «vîrste» deoarece nimeni nu poate urca direct culmea, pe cea mai înaltă treaptă fiindcă îi lipsește puterea de a vedea și înțelege din început fără explicările necesare; ca prunc în sinul Bisericii nu poate să vadă Lumina care este acolo, cum nici Apostolul Petru nu a putut-o vedea în călătoria pe marea furtunoasă, deși se afla alături de el (Matei 14, 28).

În Biserică se află și cei care descoperă fiecăruia «izvorul vieții» (Ps. 35, 9), ajutînd să bea din apa acestuia, fiind «apă curgătoare spre viața veșnică» (Ioan 4, 14); căci preoții Bisericii, ca «slujitori ai lui Hristos» și «iconomi ai tainelor lui Dumnezeu», (1 Cor. 4, 1), au și menirea de a explica tainele «vieții în Hristos» care pulsează în comunitatea bisericească pentru ca acel puls să fie comun tuturor inimilor ce îl simt pe Hristos: «Rămîneți în Mine și Eu în voi» (Ioan 15, 4).

Expresia cea mai vie a acestei alese vieți este cultul divin ce se desfășoară în locașurile bisericești și al cărui miez este format din Sfin-

---

\*Lucrare de seminar alcătuită și susținută la Omiletică-Catehetică, în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în teologie sub îndrumarea Pr. Prof. Constantin Galeriu, care a și dat avizul de publicare.



și stăruința preoților în explicare trebuie să se concentreze mai ales asupra acestui centru vital în jurul căruia se află ca niște cercuri concentrice toate vîrstele credinciosului, hrănindu-se din harul divin ce iradiază sfințitor și conducător spre fericirea veșnică.

Numai în urma cunoașterii faptului că prin serviciile sfinte — și îndeosebi prin Sfintele Taine — lucrează harul dumnezeiesc mîntuitor (transfigurează omul, îl preschimbă în «templu al Dumnezeuului celui viu», 2 Cor. 6, 16) se pot naște strădania de a le pătrunde mai bine înțelesul, prețuirea însemnătății lor în această viață, precum și deschiderea sufletului la cheinarea și lucrarea harului spre o tot mai strînsă conlucrare; și în toate aceste atitudini vor fi prezente adîncă și smerita recunoștință față de Dumnezeu pentru părinteasca Sa grijă, veșnică mulțumire și păzirea cu strășnicie a adevărurilor însușite din continua lor revelare în Biserica noastră dreptmăritoare.

\*

1. *Taina Sfîntului Botez — ușă de intrare în Biserică.* În prezentarea catehetică a Tainei este necesar să se arate că pentru a ajunge la Hristos cel ce e Lumina cea adevărată oferită de harul Sfintelor Taine, trebuie deschisă poarta de acces, ușa spirituală care este Taina Sfîntului Botez, așa cum arată Apostolul Petru celor ce doreau să părăsească întunericul pentru a deveni «fii ai luminii și fii ai zilei» (1 Tes. 5, 4—5): «Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor, și veți primi darul Duhului Sfînt» (Fapte 2, 38). Iar cum «Biserica este Hristosul după trup»<sup>1</sup> înseamnă că Botezul este totodată și ușă de intrare în Biserică. Această realitate a fost dovedită de la prima lucrare a Duhului lui Hristos asupra oamenilor, la Cincizecime, cînd pogorîndu-se asupra Apostolilor și botezîndu-i în chip minunat al limbilor de foc, se alcătuieste fața văzută a Bisericii Mîntuitorului (Fapte 2, 1 urm.).

Același Duh Sfînt este Cel care se pogoară la fiecare Botez — deschide această «ușă» a Bisericii — «înrolînd» în armata lui Dumnezeu<sup>2</sup> pe toți cei care intră, dar și mărînd concomitent așezămîntul sfînt prin așezarea celor botezați ca pe niște «pietre vii» (1 Petru 2, 5) în trupul împărăției harului. «Biserica este «Trupul lui Hristos», trup pe care Fiul îl zidește în Duhul Sfînt»<sup>3</sup>; și sînt mai mult decît niște simple pietre vii, sînt niște pietre prețioase vii, niște mărgăritare vii — după chipul «Mărgăritarului de mare preț», Hristos (după Matei 13, 46) — în care s-au transfigurat cei care au trecut pragul stridiei (Biserica) sub forma unor neobservate fire de nisip, datorită fulgerului luminos — Duhul Sfînt, și a apei Botezului<sup>4</sup>. Datorită folosirii apei de către Duhul în

1. Grigorie de Nazianz, *Dialogue*, P.G. XXXVIII, 1024, la Pr. C. Galeriu, *Jertla și Răscumpărare*. Teză de doctorat, București, 1973, p. 133.

2. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de Pr. D. Fecionu, în col. «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 6—7, București, 1943, p. 55.

3. Pr. Prof. C. Galeriu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în slujba Evangheliei, «Biserica Ortodoxă Română»*, XCVI (1978), nr. 5—6, p. 543.

4. După Evdokimov P., *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1970, p. 14.

acest proces de transfigurare necesare pentru a deschide Ușa adevărată (Ioan 10, 9) s-a spus că «Biserica este construită pe ape»<sup>5</sup>.

Taina Botezului deschizînd o ușă către viața Bisericii, se întinde și o punte spre comuniune cu Dumnezeu, Biserica fiind «casa Dumnezeului celui viu» (1 Tim. 3, 15), motiv pentru care, prin Botez «răsare în sufletul credincioșilor o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu»<sup>6</sup>. Astfel este primit Duhul Sfînt de cei pentru care e invocat, după cum s-a făgăduit: «Tatăl cel din cer va da Duh Sfînt celor care-L cer de la El» (Luca 11, 13) și a cărui începătură s-a făcut la pogorîrea Sa de la Cincizecime, transmis prin Apostoli celor trei mii de suflete, care s-au botezat în acea zi. (Fapte 2, 41). Iar Sf. Ioan Gură de Aur arată că prin Botez sufletul primește «din însuși Duhul Sfînt o nouă rază de mărire, încît dobîndește și o strălucire a sa proprie atît de mare pe cît i-o poate da Duhul lui Dumnezeu»<sup>7</sup>. Prin harul Botezului se realizează și prima unire cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, deschizîndu-I ușa pentru a intra în partea cea mai intimă a ființei umane sau, cum zice Sf. Marcu Ascetul, «în partea dinăuntru a catapetesmei»<sup>8</sup>, «zugrăvind pe sufletul nou-botezaților chipul lui Hristos»<sup>9</sup>. Îi poate face hristofori pe cei ce folosesc această ușă — a Botezului — deoarece Domnul a deschis-o cînd a trecut pe aici (Îez. 44, 1) — spre a așeza Trupul Său ca piatră de temelie Bisericii lăsînd ca o dovadă veșnică Sfîntul Său Sînge și Sfîntul Său Trup. Devenind prin Sfîntul Duh «asemenea lui Hristos»<sup>10</sup>, Tatăl cel cerească spune despre cel botezat: «Acum acesta a ajuns fiul Meu»<sup>11</sup>. Și, fiindcă omul «e primit în șlașele lui Dumnezeu și făcut fiu al Lui», «firea omenească se învrednicește de cîntea care numai Domnului i se cuvine»<sup>12</sup>.

Cateheza mai trebuie să sublinieze și faptul că, fiind ușă de intrare în Biserică, Taina Botezului creează comuniune și cu cei asemenea, cu ceilalți care au trecut prin «porțile dreptății» pentru ca să laude pe Domnul (Ps. 117, 19): «Cînd te-ai botezat și s-a deschis cerul. Și îți s-a deschis ca să te poți urca la cer. Mai mult încă: și s-a deschis cerul nu atît ca să urci tu singur, ci ca să urci și pe alții cu tine. Atît de mare îndrăznire și putere și-a dat ție Dumnezeu în toate cele ale Lui!»<sup>13</sup>. Astfel, cu ajutor dumnezeiesc și cu adăugarea puterilor proprii — de tărie diferite, după cum vîrsta în Biserică este deosebită între membrii ei — cei botezați realizează adevărata familie; «cei care ieri erau prinși sînt astăzi oameni liberi (Matei 8, 36) și cetățeni ai Bisericii... Ei sînt nu numai liberi, ci și sfinți (Rom. 1, 7); nu numai sfinți, ci și drepți (Rom. 2, 13); nu numai drepți, ci și fii (Rom. 8, 14); nu numai fii, ci și moște-

5. Herma, la Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, p. 275.

6. Cabasila N., *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 69.

7. *Ibidem*, p. 66.

8. *Despre Botez*, în «Filocalia», vol. I, trad. de Prot. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 287.

9. Cabasila N., *op. cit.*, p. 31.

10. Evdokimov P., *L'Orthodoxie*, p. 274.

11. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 100.

12. Cabasila N., *op. cit.*, p. 35, 11.

13. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Botezul Domnului*, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 1—2, p. 22.

nitiori (Rom. 8, 17) ; nu numai moștenitori, ci și frați ai lui Hristos (Matei 12, 50) ; nu numai frați ai lui Hristos, ci și împreună-moștenitori (Rom. 8, 17) ; nu numai împreună-moștenitori, ci și mădularele Sale (1 Cor. 6, 15) ; nu numai mădulare, ci și temple (1 Cor. 3, 16) ; nu numai temple ci și organe ale Duhului»<sup>14</sup>.

În acest fel prin Botez se realizează atât omul — care «în esența sa este comuniune» și «om-Biserică»<sup>15</sup> — dar se împlinește și Biserica, după cum dovedește și numele ce-l poartă, ἐκκλησία, ca fiind cea care «adună (ἐκκλησιασθον) toată adunarea la ușa cortului mărturiei» (Lev. 3, 16) ; iar din cunoașterea acestor adevăruri folositoare spre mîntuire s-a născut și cîntarea praznicului Botezului : «Veselește-te, ...Biserică a lui Hristos, care mai înainte erai stearpă și complet neroditoare. Că prin apă și prin Duh s-au născut ție fii, care cu credință strigă : nu este sfînt ca Dumnezeuul nostru și nu este drepț, afară de Tine, Doamne»<sup>17</sup>.

2. *Legătura între Botezul Mîntuitorului și Botezul creștin.* Începutul acestei vieți comunitare realizată prin prezența harului — a cărui primă epiclesă este în Taina Botezului — s-a săvîrșit — așa cum se cuvenea — de către Întîiul-Născut dintre frați (Rom. 8, 29), de către Mîntuitorul Hristos. Peste El sălășluia Sfîntul Duh ca peste Cel zămislit de la Duhul (Luca 1, 35) și totuși a primit și a se boteza — căci la Iordan «a săvîrșit și umbra, dar a adăugat și adevărul, a săvîrșit și preînchipuirea și realitatea»<sup>18</sup>, — pentru ca să cunoaștem deslușit ceea ce s-a petrecut cu noi în momentul în care am primit lucrarea Tainei asupra noastră : «s-a botezat ...pentru a arăta că va fi cu noi în apa botezului nostru pentru a ne ridica la o viață îndumnezeită cum o are El prin naștere...»<sup>19</sup>.

«Trimis fiind de la Tatăl, Prealuminate Cuvinte, vii să izgonești cuprinderea nopții cea rău întunecată să dezrădăcinezi păcatele oamenilor și să-i tragi la Tine, ca pe niște fii luminați, cu botezul Tău cel din curgerile Iordanului» — cîntă Biserica<sup>20</sup>. Căci «aflînd chipul său zdrobit de păcate și asemănarea deiformă lepădată, a cunoscut că aceștia trebuie mai întîii topit și rezidit și așa să reducă frumusețea veche, ba mai virtos, una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiascul Botez»<sup>21</sup>. Astfel Hristos ca plinitor a «toată dreptatea» (Marcu 3, 15) are asumată în momentul Botezului Său întreaga condiție umană cu excepția păcatului (mărturie fiind faptul consemnat de Evanghelie că «îndată» a ieșit din apa Iordanului), fără de care povară iese fiecare nou-botezat din Botezul creștin.

14. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, intr., texte critique, trad. et notes Wenger A., a.a., «Sources chrétiennes» no. 50 bis, 2-e éd., Paris, 1970, p. 153.

15. Evdokimov P., *L'Orthodoxie...*, p. 285.

16. La Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 526.

17. *Mineiul pe ianuarie*, ed. V, București, 1975, p. 142.

18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Botez...*, p. 22.

19. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Drumul cu Hristos, Mîntuitorul, prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 2, p. 408.

20. *Mineiul...*, p. 143—144.

21. Teofan al Niceei, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problemele Tainelor din afara Bisericii*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 199, nota 38.

«Iar botezându-se Iisus, îndată ce a ieşit din apă, iată cerurile I s-au deschis, şi el a văzut Duhul lui Dumnezeu, pogorându-se ca un porumbel şi venind peste El» (Matei 3, 16); astfel se deschide lui Hristos lumea realităţilor spirituale, oferindu-se spre contemplaţie datorită absenţei oricărei pete care să-L umbrească, numai Duhul umbrindu-L pentru a locui în El toată plinătatea Dumnezeirii (Col. 2, 9). Şi în urma restaurării autenticei condiţii duhovniceşti — omul fiind o fiinţă spirituală —, şi Tatăl descoperă pe Hristos ca fiu-icoană, zicînd: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit» (Matei 3, 17), dorind ca viaţa unicului Fiu să devină viaţă luminată de cerurile deschise în toţi cei care îl vor primi pe Acesta ca Păstor ce conduce şi hrăneşte. Aceasta este şi realitatea înfăţişată de Botezul creştin, deoarece «ca şi la Botezul Domnului, în botezul oricărui creştin se deschide cerul, se deschide cîmpul înţelegerii duhovniceşti a sensurilor existenţei»<sup>22</sup>. Sau cum scrie Nicolae Cabasila: aceste porţi ale cerului au fost deschise de Hristos şi «oamenii intră prin ele la viaţa cea adevărată»<sup>23</sup>; adică devin cetăţeni ai Împărăţiei lui Dumnezeu întipărirea în fiinţa lor sau, mai corect zis, descoperind-o în ei, căci: «Împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru» (Luca 17, 21). Trecînd prin Sfîntul Botez înseamnă că omul devine nu numai «cer deschis», dar totodată este înfiat de Dumnezeu în Hristos prin Duhul Tainei. Aşa zice Sf. Ioan Gură de Aur: «Botezându-se Hristos, ne deschide porţile cele de sus, ne trimite de acolo Duhul, ne cheamă spre patria cea cerească... ne face fii iubiţi ai lui Dumnezeu»<sup>24</sup>; iar Sf. Chiril al Ierusalimului subliniază: «Căpătăm iarăşi, prin participare la botez, împreună cu mîntuirea şi cinstea»<sup>25</sup>. Şi aceste motive fac Biserica să răsune în cîntarea care spune: «Cînd cu arătarea Ta ai luminat toate, atunci marea cea sărată a necredinţei a fugit şi Iordanul, cel ce curgea în jos, s-a întors ridicîndu-ne pe noi la cer»<sup>26</sup>.

3. «Răsădire» în trupul lui Hristos. Expunerea catehetică trebuie să reliefeze şi că identitatea de trăiri între cel botezat şi Hristos se datorează harului lucrător în primitorul Tainei, prin care se realizează altoirea în Domnul ca în măslinul cel adevărat (cf. Rom. 11, 17), mlădiţa fiind de acum sădită «în raiul cel spiritual»<sup>27</sup> — ori mai aproape de adevăr: se produce răsădirea în viaţa duhovnicească ce ne-a răsărit din nou prin trupul Mîntuitorului.

A fi răsădit în Hristos înseamnă a dobîndi viaţa cea cerească prin Duhul, dar numai trecînd şi prin trăirea Lui mîntuitoare, adică prin moarte şi înviere: «Căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morţii Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai învierii Lui» (Rom. 6, 5), sau «odată ce ne-am îngropat cu El prin Botez ne-a şi ridicat pe noi şi ne-a aşezat împreună cu Sine în cele cereşti»<sup>28</sup>. Astfel «omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi păcatului» (Rom. 6, 6), ci să fie îmbrăcat omul nou «după chipul celui ce l-a zidit» (Col. 3, 10), să se arate omul eliberat

22. Galeriu C., *Jertfă...*, p. 143.

23. *Op. cit.*, p. 17.

24. *Omilie la Botezul Domnului...*, p. 22.

25. *Cateheze...*, p. 97.

26. *Mineiul...*, p. 143.

27. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 60.

28. Sf. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 279.

de păcat cum apare și fierul bun prin îndepărtarea ruginii»<sup>29</sup>. Cel ce se botează «participă prin imitare la adevăratele patimi ale lui Hristos»<sup>30</sup>, fapt care nu trebuie să tulbure, să sperie (deși trebuie să impresioneze fiind Taină mintuitoare); de aceea «lasă-te prins de viu! Nu fugi! Iisus te prinde cu undița, nu ca să te omoare, ci ca prin moarte să-ți dea viață. Trebuie să mori și să înviezi! Ai auzit pe Apostol zicînd: «Morți păcatului, dar vii dreptății» (Rom. 6, 11; 1 Petru 2, 24). Mori pentru păcate și trăiești pentru dreptate! Trăiește începînd de azi!»<sup>31</sup>.

Acceptarea răstignirii cu Domnul înseamnă primirea ajutorului Său de a ne ușura de povara păcatelor pe care o purta, și aflarea odihnei în El, așa cum ne-a promis cînd a zis: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi. Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sînt blînd și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre» (Matei 11, 28—29). Și asentimentului nostru i-a urmat încheierea unui tratat cu Hristos, semnat «nu cu cerneală ci cu duhul, nu cu peniță ci cu al nostru cuvînt» (cf. Ps. 44, 2), — arată Sf. Ioan Hrisostom<sup>32</sup>.

Sfîntul Botez se aseamănă și cu semnarea unui contract de căsătorie între Mirele Iisus și sufletul celui ce se botează<sup>33</sup>, deoarece întocmai ca o mireasă își părăsește vechea locuință și părinții — «moare» pentru situația anterioară —, urmîndu-și Mirele, viața Lui devine viață comună și viață nouă pentru viitoarea soție — «învie» deci la o altă viață, ca un alt om, curățit de toate urmele păcatului prin darul adus de Mirele, sîngele Său, purtînd și numele nou de «creștin» (derivat de la Mirele Hristos), trăind în casa Mirelui cu familia și credincioșii Lui.

Prin această Sfîntă Taină omul botezat se identifică atît de mult cu Cel în numele Căruia primește Botezul — și în care se altoiește, se rădădește —, că devine imposibil de a dizolva legătura creată, de a renunța la noua viață — Viața însăși — și să se întoarcă la viața moartă prin amorteala dată de păcat. «Și aceasta se vede foarte lămurit din pilduitoarea viață a fericitilor Mucenici, care mai curînd se bucurau să li se taie capul decît să se dezlipească de Hristos, ba răbdau chiar cu plăcere să li se taie și cap și mădulări, dar nu scoteau o singură vorbă ca să se lepede de Fiul Tatălui ceresc»<sup>34</sup>. Iar această minune ce o lucrează Botezul se vede chiar și la cei ce îl primesc fără prea multă convingere, ori chiar îl iau în derîdere la început — cum s-a întîmplat cu fericitul Porfirie: «Fiind comediant de meserie, și-a luat îndrăzneala ca în fața lumii, pe scena teatrului să-și bată joc de Taina Botezului, făcîndu-i pe toți să rîdă; de aceea, acolo, pe scena teatrului, s-a scufundat într-un vas cu apă, chemînd asupra lui ajutorul Sfintei Treimi (...). Cînd a ieșit omul din apa Botezului nu mai era comediant, ci avea suflet de mucenic, un trup întărit, parcă cine știe de cînd, într-o nouă filosofie și în suferințe, o limbă care nu mai stîrnea rîsul lumii, ci îndrăgirea tiranului. Și așa s-a întîmplat cu acela care o viață întreagă a fost numai comediant,

29. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 92. 30. *Idem*, p. 553.

31. *Ibidem*, p. 42. 32. *Huit catéchèses...*, p. 162—163.

33. *Idem*, p. 108—118. 34. Cabasila N., *op. cit.*, p. 5.

iar dragostea lui pentru Hristos a fost așa de mare, încît după chinuri groaznice a ajuns să moară rîzînd de bucurie, ca să nu mai trădeze nici cu buzele pe Cel pe care-L iubea atîta»<sup>35</sup>.

4. *Tîlcuirea ritualului Tainei*. Sfînta Taină a Botezului își descoperă tainicele înțelesuri, urmărindu-se în cateheză momentele principale din desfășurarea rînduiei ei — cele două părți: a catehemenatului, și a botezului propriu-zis — asupra celor ce vin să se boteze<sup>36</sup>. Cel ce vrea să intre prin Botez în sînul Bisericii este întîmpinat de săvîrșitorul Tainei în fața ușilor locașului, în semn că ușile Bisericii le deschide doar primirea Botezului; dezbrăcarea candidatului arată că Taina va dezbrăca de haina omului vechi pentru a putea deveni om nou, se va întoarce iar la «haina împărătească» de la început<sup>37</sup> de care nu se rușina. Suflarea de trei ori a preotului peste fața celui ce se botează, asemenea suflării divine de viață dătătoare (Fac. 2, 7 și Ioan 20, 22), arată nașterea a doua spre o viață nouă, spirituală; iar însemnarea cu semnul sfintei cruci, semnul creștinilor, este spre alungarea diavolului și spre luminaarea minții prin credința în Hristos (făcută la frunte), ca să grăiască doar cuvîntul adevărului (la gură), și să se umple de curăție și iubire pentru Hristos și semeni (la piept).

Dus în pronaosul bisericii, sînt citite exorcismele pentru ca să gonească puterea și lucrarea diavolului și să facă sufletul «demn pentru venirea Împăratului»<sup>38</sup>; și lepădările următoare sînt exprimări ale rușinii legăturilor vechi, cu satana, rostiri care sînt întărite și prin poziția luată de candidat, cu fața spre apus — sediul celui numit «domn al întinericului» (Ef. VI, 12) — precum și prin gesturi: scuipînd în direcția «locuinței» celui rău se arată disprețul, scîrba, rușinea ce o are față de acesta. Iar această atitudine nouă este pecetluită prin întoarcerea cu spatele spre apus și cu fața spre răsărit rostind cuvintele unirii cu Hristos «Răsăritul cel de sus» — prin care se dobîndește din nou raiul pierdut (ce se află spre răsărit) — și Simbolul credinței, care este și o mărturisire a noii legături cu Hristos, dar și cu Tatăl și cu Duhul Sfînt.

Acum urmînd botezul propriu-zis, sau «slujba iluminării», se aprind luminările și preotul îmbracă veșmintele luminate; el pregătește apoi apa necesară pe care o sfințește Duhul Sfînt în urma rugăciunilor de invocare rostite, fiind totul gata spre nașterea cea din «apă și Duh» (Ioan 3, 5), spre curățirea atît a trupului cît și a sufletului, prin cufundarea în cristelnița ce preînchipuie Iordanul în care Domnul s-a botezat, sau mormîntul în care a fost îngropat. Duhul pogorit este preînchis și de tîmlierea făcută la începutul slujbei, ca și de untdelemnul sfințit ce se toarnă în apă; iar untdelemnul ungerii prebaptismale este tot un semn al îndurării divine izbăvitoare de păcat, înrolînd în oștirea lui Hristos și înarmînd pentru a lupta împotriva inamicului furios care

35. *Idem*, p. 58.

36. Pentru explicarea ritualului Tainelor Botezului și Mirungerii s-a folosit: Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială pentru Institutele Teologice*, București, 1980, p. 366—380; la note mai apar doar eventualele adaosuri din alte lucrări.

37. Cabasila N., *op. cit.*, p. 33.

38. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses...*, p. 140.

scrișnește din dinți, orbit fiind de strălucirea dată de untdelemnul sfințit<sup>39</sup>.

Cel mai important act al Tainei este afundarea în apa plină de puterea Sfintului Duh, care se face de trei ori după chipul celor trei zile cât a stat Domnul în mormint (Matei 12, 40); apoi «cu moartea pe moarte călcînd» împreună cu El, se iese din apă ca într-o înviere spre viața nouă în Hristos. Cel ce se botează iese din apă «perfect spălat de orice întinăciune a păcatului» și «îmbrăcat în haina împărătească» deoarece în momentul pronunțării formulei sacre se botează robul lui Dumnezeu în numele Tatălui, Amin, și al Fiului, Amin și al Sfintului Duh, Amin, nu numai mîna preotului este cea care afundă ci și dreapta lui Hristos și întreaga Treime dă harul iertării păcatelor<sup>40</sup>.

Curați de păcate la ieșirea din baia Botezului, și haina îmbrăcată este corespunzătoare: «Să se îmbrace în alb toată firea pămîntească cea ridicată acum din cădere la ceruri, căci prin Cuvîntul, prin care toate se țin, spălată de greșelile cele dintii în ape curgătoare, a scăpat de ele, curățindu-se în chip minunat»<sup>41</sup>. Iar din cuvintele Sfintului Ioan Gură de Aur se vede conformitatea veșmîntului alb cu noua stare, căci zice: «Îndată ce sîntem botezați, sufletul nostru curățit prin Duhul este mai strălucitor decît soarele, și nu numai contemplăm slava lui Dumnezeu, dar noi încă primim din strălucirea ei»<sup>42</sup>.

Lumina Harului dobîndit este simbolizată și de lumînarea oferită de preot noului botezat, cel ce a venit în lumea luminată de «lumina vieții» (cf. Ioan 1, 9 și 8, 12) și și-a aprins acum candela faptelor bune cu care să poată întîmpina cu înțelepciune pe Mirele ceresc (Matei 25, 1, urm.). Sau cum se cîntă la sărbătoarea Botezului Domnului: «Cei ce ne-am spălat prin curățirea Duhului de veninul spurcatului și întunecatului vrăjmaș, plecat-am pe calea cea nouă, fără rătăcire, care duce la bucuria cea neapropiată, apropiată numai celor împăcați cu Dumnezeu»<sup>43</sup>.



5. *Taina Mirungerii* este strîns legată de Taina Botezului, «desăvîrșind latura pozitivă a lui — trezirea la noua viață —, completînd spălarea spirituală a omului prin ungerea lui, adică curățirea prin strălucire»<sup>44</sup> (motiv pentru care expunerea catehetică a Tainei Mirungerii trebuie să urmeze catehezei dedicate Botezului). Această legătură se cunoaște — ținîndu-se seama de ea la administrarea Tainelor — încă din primele începuturi ale Bisericii, Apostolii Domnului urmărind îndeaproape ca noii veniți la credință să se împărtășească din ambele, fără separare (cf. Fapte 8, 14—17; 19, 1—6); și ei au lucrat întotdeauna după învățatura mîntuitoare auzită de la Învățătorul Hristos — «Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns...» (Luca 4, 18) —, precum și după cum L-au văzut trăind lucrarea mîntuirii, cum «Tatăl, care L-a hotărît mai dinainte Mîntuitor al întregii lumi», l-a uns prin Sfintul Duh,

39. *Idem*, p. 146—147.

40. *Idem*, p. 147—148.

41. *Mineiul...*, p. 148.

42. *In Ep. II Cor., Homilie VII*, la Evdokimov P., *L'Orthodoxie*, p. 277.

43. *Mineiul...*, p. 144.

44. Stăniloae D., *Numărul Tainelor...*, p. 202.

după cum zice Sf. Petru : «Pe Iisus cel din Nazaret, pe care l-a uns Dumnezeu prin Duhul Sfânt» (Fapte 10, 38) <sup>45</sup>.

«Innoirea în duh și reînvierea prin Botez aduc cu sine ...puteri și lucrări lăuntrice... Sfântul Mir este însă acela care le trezește la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată» — scrie Nicolae Cabasila <sup>46</sup>. Cauza acestei continuități este Cel ce constituie esența tainică a tuturor Tainelor, Iisus Hristos, care în Taina Sfântului Mir se descoperă prin Duhul ca «Mir turnat peste fața lumii» (Cînt. Cînt. I, 3). Împărtășindu-se prin această Taină, împărtășește și calitățile pe care le-a manifestat în timpul vieții Sale pămîntești, cele de rege, de preot și de profet (fiind Împărat, Arhiereu și Învățător-Prooroc) — de aceea se zice că «Dumnezeu ne dă împărăția și slava de a deveni preoți și profeți» (Aretas de Cezareea) <sup>47</sup>. Astfel se dobîndește o întreită putere : de rege, spre a fi stăpîn pe natura proprie și a lumii, și să nu fie o dominare a ei ce ar conduce la folosirea pătimășe a firii ; de preot ce se aduce pe sine și natura ca jertfă lui Dumnezeu ; și de învățător-prooroc să vorbească celor ce nu cunosc Împărăția cerurilor <sup>48</sup>. Sau cum zice Sf. Ecumenius : «Rege pentru stăpînire asupra patimilor noastre, preoți pentru a jertfi trupurile noastre, profeți fiind învățați în marile mistere» <sup>49</sup>.

În această Taină lucrează puterea Duhului Sfânt în scopul întăririi Trupului lui Hristos ; și dacă în unele vîrste ale Bisericii Duhul Sfânt împărlășea «puteri de a vindeca, de a prooroci, de a vorbi în limbi, precum și alte daruri, care toate dădeau oamenilor puterea lui Hristos cea peste fire», ceea ce «împărtășește la toți creștinii de totdeauna și din orice vreme sînt darurile cele atît de folositoare sufletului» <sup>50</sup>, pe care Apostolul Pavel le cuprinde în expresia «roada Duhului» care este «dragoste, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blîndețe, înfrînare, curăție» (Gal. 5, 22—23).

Rodirile harului împărtășit de Taina Sfântului Mir fiind și străluciri ale Împărăției, am putea spune că Mirungerea face văzută Împărăția lui Dumnezeu din oamenii ajunși fiii Lui. Căci «prin Mirungere i se întipărește celui botezat pecetea Duhului, care îl crește și îl configurează pe creștin în Hristos, pentru că pecetea Duhului poartă efigia lui Hristos (Luca 4, 18). Așa precum Duhul a pregătit și sfințit trupul Fecioarei pentru ca Fiul să se nască întru dînsa, să crească și să se întărească cu trupul (Luca 2, 40), la fel aici Duhul pregătește și sfințește pe credincios — cu mirul Lui preînchipuit de ramura de măslin prin care porumbelul vestea odinioară o nouă viață după ieșirea din apele potopului — îl întărește neîncetat pentru ca Hristos să ia chip în el, să se facă fiu și moștenitor cereștii Împărății» (din Rugăciunea la primirea

45. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 556. 46. *Ibidem*, p. 71.

47. P.G. 106, 509 B, la Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 285.

48. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institututele Teologice*, vol. III, București, 1978, p. 70.

49. *Coment. în Ep. II ad Cor.*, c. II, P.G. 118, 932 CD, la Evdokimov P., *L'Orthodoxie...*, p. 287. 50. Cabasila N., *op. cit.*, p. 74, 75.



Sfântului Mir)<sup>51</sup>. Sau, folosindu-ne tot de o exprimare paulină (cf. Rom. 8, 14—15) : «Ciți sînt mînați de Duhul lui Dumnezeu sînt fiii ai lui Dumnezeu» al căror strigăt răsună prin Duhul lucrător din ei : «Avva ! Părinte !».

### 6. Tilcuirea semnificației celorlalte momente ale Tainei.

Simeon al Tesalonicului scria că «cel ce nu primește Sfântul Mir nu este în întregime bolezat»<sup>52</sup>, afirmație întărită și de rînduiala Tainei Sfântului Mir care se află în continuarea Tainei Sfântului Botez, fără introducerea specifică oricărei Sfinte Taine și fără amintirea pe parcursul ei a numelui celui ce o primește.

Tilcuirea catehetică trebuie să arate că în rugăciunea care precede Ungerea sfințitoare, preotul se roagă pentru «noul luminat prin apă și prin Duh», ca de la «preaînduratul Împărat al tuturor» să primească «și pecetea darului Sfântului și întru tot puternicului și închinatului Duh»<sup>53</sup>. Căci prin sfințire Mirul este purtător al energiilor Duhului Sfînt ce activează lucrarea diferitelor virtuți creștine, creează în cei ce primesc Mirungerea nenumărate daruri după cum vorează sînt și componentele ce intră în alcătuirea Mirului ; Sf. Chiril al Ierusalimului zice : «nu este simplu mir..., dimpotrivă este un dar al lui Hristos și al Sfîntului Duh și lucrează prin prezența Dumnezeirii lui»<sup>54</sup>. De aceea Ungerea aceasta poate fi asemănată Cincizecimii — este ca o «Cincizecime personală» —, locul limbilor de foc fiind luat de urma văzută lăsată de Sfîntul Mir. Și tot ca și la Rusalii, prin același Duh lucrător în această Taină se imprimă semnul, pecetea lui Hristos (și cuvintele rostite de preot sînt : «Pecetea darului Sfîntului Duh»), făcînd din noul botezat un creștin deplin, un nou Hristos, adică uns al Domnului.

Ungerea se face la părțile principale ale trupului celui botezat, «pentru a dobîndi și a ne desăvirși în «simțire duhovnicească»<sup>55</sup>, deoarece, prin lucrarea Duhului atît simțurile cît și trupul nostru întreg trebuie să fie un transparent al Logosului. Creștinul lucrează, vede, înțelege, iubește Adevărul prin «Duhul Adevărului»<sup>56</sup>. Iată cum prezintă această ungea un sfînt Părinte : «Mai întîi ați fost unși la frunte ca să fiți sloboziți de rușinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului (1 Cor. 3, 12). Apoi, ați fost unși la urechi, ca să dobîndiți urechi în stare să audă tainele dumnezeiești ; despre astfel de urechi zicea Isaia : «Domnul mi-a adăugat mie ureche ca să aud» (Is. 50, 5), iar Domnul Iisus în Evanghelie zice : «Cel ce are urechi de auzit, să audă» (Matei 11, 15). Apoi ați fost unși la nări ca să spuneți după ce ați primit dumnezeiescul Mir : «Printre cei ce se mîntuiesc sîntem în Dumnezeu, buna mireasmă a lui Hristos» (2 Cor. 2, 15). După aceasta pe piept, ca să puteți sta îm-

51. Pr. Prof. C. Galeriu, *Ortodoxia și mișcarea ecumenică. Aspecte teologice actuale*, în «Studii Teologice», XXX (1978), nr. 9—10, p. 626—627.

52. *De sacram.* 43, P.G. 155, 188 A, la Meyendorff J., *Initiation à la théologie byzantine*. L'histoire et la doctrine, Ed. du Cerf, Paris, 1975, p. 155.

53. *Molittefnic*, ed. a III-a, București, 1976, p. 33.

54. *Ibidem*, p. 557.

55. Galeriu C., *Ortodoxia...*, p. 627.

56. *Idem*, *Jetră...*, p. 35.

potriva uneltirilor diavolului, după ce ați îmbrăcat platoșa dreptății (Efes. 6, 11, 14). Căci după cum Hristos, după botez, și după pogorîrea Duhului Sfînt, s-a dus și s-a luptat cu potrivnicul, tot așa și voi, după ce ați fost botezați și ați fost unși cu Sfîntul Mir, îmbrăcați fiind cu toată armura Sfîntului Duh, stați împotriva puterii celei potrivnice și o biruiți zicînd: «Toate le pot în Hristos, care mă întărește» (Fil. 4, 13) <sup>57</sup>.

După ungerea cu Sfîntul Mir urmează încheierea slujbei celor două Taine prin riturile finale. Se înconjoară ca într-o horă masa și colimivra în semnul bucuriei Bisericii pentru primirea în sînul ei a unui nou credincios al lui Hristos; se face de trei ori (de către slujitori, nou-botezat și nași), spre slava Sfintei Treimi, și cîntînd «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat. Aliluia», arătînd încă o dată că în locul veșmintelor murdare ale păcatului s-au îmbrăcat altele curate, s-a îmbrăcat însuși Hristos (Sf. Ioan Hrisostom) <sup>58</sup>.

După pericopele scripturistice urmează ștergerea locurilor unde s-a făcut ungerea cu Sfîntul Mir pentru a-l feri de profanare pe cel rămas pe trupul botezatului — grijă care se datorează prezenței Harului Sfîntului Duh în acest amestec de substanțe bine-mirositoare —, dar mireasma care rămîne celui uns dovedește că «Duhul îi devine atît de intim, încît lucrarea și calitatea Lui devin lucrare și calitate proprie a omului» <sup>59</sup>.

Predarea desăvîrșită sub stăpînirea și ascultarea lui Dumnezeu este simbolizată și de tunderea neofitului: părul, simbol al puterii și tăriei bărbătești (Jud. 16, 18—20) este aruncat în cristelniță ca o jertfă a trupului omenesc adusă lui Hristos; tunderea este făcută în forma crucii prin care ni s-a adus mîntuirea, tunderea și ea este și o pecete a Mîntuitorului Hristos. Și, asemenea firelor de păr care răsar din creștet, la fel răsar gîndurile din sufletul omului, gînduri ce trebuie aduse lui Hristos în felul firelor de păr — zic Sfinții Părinți. Acest rit este analog celui monastic, deci consacră în întregime în slujba Domnului, invîlînd să se regăsească sensul monahismului interiorizat pe care Taina îl arată <sup>60</sup>.

Sfînta Mirungere naște supunere deplină față de Dumnezeu dar și înzestreață cu putere de sus, transfigurînd pe cel ce o primește în «om apostolic», prin care lumea întregă, toate neamurile, urmează să cunoască pe adevăratul Dumnezeu și voia Sa mîntuitoare. De aceea, scria Nicolae Cabasila: «Dacă întîlnim cîte un om care se distinge prin dragostea sa, prin curătenia vieții, ori printr-o minunată pildă de smerenie, de bunăcuviință ori de alte astfel de virtuți, înseamnă că trebuie să vedem aici o lucrare a Sfîntului Mir și să credem că darul acesta s-a dat cu prilejul împărtășirii Mirului, iar lucrarea lui s-a făcut simțită numai după aceea» <sup>61</sup>.

Sf. Serafim de Sarov învăța pe cei ce veneau la el că scopul vieții creștine este dobîndirea Duhului Sfînt. Duhul este primit de oameni prin lucrarea sfințitoare a Bisericii și mai ales prin Sfintele Taine care

57. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 557—558.

58. *Huit catéchèses...*, p. 139.

59. Stăniloae D., *Teologia Dogmatică...*, p. 73.

60. Evdokimov P., *L'art...*, p. 51—52.

61. *Ibidem*, p. 77.

au puterea de a transfigura «fiii trupului» în «fii ai împărăției»<sup>62</sup>. Începutul prefacerii din omul vechi în omul nou este făcut prin cele două Taine ce se primesc împreună, Sfântul Botez și Sfânta Mirungere, alcătuindu-se astfel începutul vieții duhovnicești. Dar «în viața duhovnicească nu este oprire. Dacă nu progresezi, cazi. Nu se poate stagna. Se poate spune că stagnarea în lucrarea harului e sinonimă pentru viața duhovnicească cu stagnarea inimii pentru viața trupului. Harul e inima duhului»<sup>63</sup>. Călcînd pe aceste «trepte spre unirea deplină cu Hristos»<sup>64</sup> se iese din Egiptul robiei păcatului<sup>65</sup> și se îmbracă haina luminoasă a harului, fără stricăciune, cu posibilitatea de a-i mări strălucirea primind Duhul Luminii<sup>66</sup> în momentul pășirii pe celelalte trepte tainice care se aștern în față. Și cum Hristos a venit «prin apă și prin sînge» (Ioan 5, 6), Botezului și Mirungerii le urmează Euharistia<sup>67</sup>.

Viața în Hristos primită în baia Botezului și ungerea cu Mir Sfînt este necesar să fie desăvîrșită mai întîi de dumnezeiasca Euharistie căci după cum nașterii și creșterii le este asociată cu necesitate hrănirea, tot așa renașterii și dezvoltării în viața duhovnicească — darurile primelor două Taine — le este necesară Euharistia care nutrește și înviorază<sup>68</sup>. Și trebuie ca și ordinea de primire a acestor Taine (numite «de inițiere», realizînd intrarea deplină în comunitatea Bisericii a celui ce le primește împreună) să fie Botez, Mirungere, Euharistie deoarece «după cum înainte de a te fi împăcat cu prietenii, nu poți sta în mijlocul lor, tot așa nici în stare de păcat și de stricăciune nu te poți împăr-lăși cu trupul și sîngele de care sînt vrednice sufletele curate»<sup>69</sup>.

Efectul produs de Euharistie determină și el situarea acestei Taine pe o treaptă superioară celor două, și totodată impune celor care au parcurs drumul duhovnicesc prin acestea să urce mai departe spre a primi și Trupul și Sîngele mîntuirii. Căci «ce urmează după aceasta? Nu binevoiește a-i face numai de același chip cu Sine și frați ai Săi (ceea ce a săvîrșit prin Botez și Mirungere) căci nu se oprește nici cu binefacerea, ci îi face și trup și mădulare ale Sale, încît se numește mai degrabă cap al nostru, ca al unora ce îi sîntem mădulare și trup, decît frați prin legătura iubirii Lui mai presus de minte și cuvînt» (Teofan al Niceei)<sup>70</sup>. Astfel sîrguința spre a primi neapărat aceste Taine — iar apoi și celelalte, după vrednicia fiecăruia — trebuie să fie țelul suprem care să fie deslăinuit tuturor; deoarece, ce urare mai frumoasă se poate face semenului, decît să primească harul mîntuitor al Tainelor ce conduce la unica viață adevărată și veșnică! Sau în formularea Sfîntului Chiril al Ierusalimului: «Să dea Dumnezeu să ai fața descoperită cu curată conștiință, să privești ca în oglindă slava Domnului și să pășești din slavă în slavă (2 Cor. 3, 18), în Hristos Iisus Domnul nostru, căruia este cinstea, puterea și slava, în vecii vecilor»<sup>71</sup>.

62. Galeriu C., *Jertfă...*, p. 145.63. Idem, *Sîinții Apostoli...*, p. 545—546.64. Stăniloae D., *Numărul Tainelor...*, p. 205.65. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses...*, p. 165.66. *Ibidem*, p. 241.67. *Ibidem*, p. 160, nota 1.68. Stăniloae D., *Numărul Tainelor...*, p. 191.69. Cabasila N., *op. cit.*, p. 27.70. La Stăniloae D., *Numărul Tainelor...*, p. 199, nota 37.71. *Ibidem*, p. 565.

# PRONIA ȘI LIBERTATEA PERSOANEI ÎN GÎNDIREA LUI ORIGEN \*

Drd. Vasile RĂDUȚĂ

Pentru a ne orienta asupra gândirii lui Origen nu este suficient să cunoaștem doar operele lui, ci și formarea lui intelectual-duhovnicească adică mediul, condițiile și mijloacele în care și prin care s-a format; deopotrivă trebuie cunoscute lumea și timpul în care și pentru care a scris. Dacă am face abstracție de contextul istoric-cultural-bisericesc și am trage concluzii citind doar opera, pe de o parte ne-am minuna de varietatea operei și de munca imensă depusă de marele Alexandrin, iar pe de altă parte nu am putea accepta multe dintre ideile lui, ba mai mult vom înțelege insistențele făcute de împăratul Justinian Sinodului V ecumenic în vederea condamnării lui Origen ca eretic. Cunoscând mediul favorabil sau mai puțin favorabil în care s-a format și a activat Origen ne dăm seama că trebuie să-i citim opera nu numai cu ochi critic ci și să înțelegem cât mai imparțial posibil ideile puse în circulație de el.

Origen se naște în Alexandria Egiptului (anul 185) unde exista o comunitate creștină puternică care își organizase chiar o școală catehetică. Primește o educație frumoasă datorită căreia încă de la vârsta de 17 ani își poate întreține familia ca profesor de gramatică, după moartea martirică a tatălui său. Venit pe lume într-o familie creștină, studiază Sfânta Scriptură în care vede nu numai un material informativ, ci însăși înțelepciunea și adevărata cunoaștere, motiv pentru care și-o însușește ca niciunul altul din vremea lui și ca puțin după el.

La începutul secolului III, Biserica Alexandriei trece prin condiții foarte delicate. Persecuțiile decretate de împăratul Septimiu Sever măresc numărul martirilor, dar, totodată, reduc numărul dascălilor școlii catehetice. Episcopul Demetrius constatând nivelul ridicat și interesant al lecțiilor tinărului Origen recomandă să-l frecventeze celor doritori să învețe Cuvîntul lui Dumnezeu. Din acest moment, Origen părăsește cariera de profesor cu succes începută, dedicîndu-se studiului aprofundat al Scripturilor și prezentării lor publicului doritor să le cunoască<sup>1</sup>. Succesul nu conținește, de aceea este nevoit să-și ia colaboratori spre a face față solicitărilor diverse. Iată-l așadar în fața unui auditoriu numeros și variat, oameni care nu aveau o educație creștină, dar care aveau educația timpului și dorința instruirii întru cele creștine.

Alexandria era unul dintre centrele elenismului în care sincretismul religios și filosofic (caracteristic începuturilor erei celei noi) era la modă. Origen era obligat așadar să-și orienteze preocupările teologice în funcție de problemele care erau în mod principal discutate între filosofi. În secolul II al erei noastre gândirea filosofică era orientată spre raporturile dintre Dumnezeu și om, adică spre Providență și comportarea omului vis-à-vis de ea. În funcție de această preocupare, filosofii erau împărțiți în două: unii care acceptau Providența, dar cu anumite

\* Lucrare de seminar alcătuită și susținută la Teologia Morală, în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Dumitru Radu, care a și dat avizul de publicare.

1. Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*.

diferențe (stoicii, platonicienii și pitagoreii), alții care o respingeau (ateii, epicureii și aristotelicienii). Cincii aveau și ei ideea lor fixă: libertatea. Pentru ei, singura rațiune de a exista era aceea de a trăi hic et nunc, ca un om liber disprețuind orice convenție familială sau socială. Pentru a fi liber, spuneau ei, trebuie să-ți fii suficient ție însuși și să nu te sinchisești de nimic: nici de pasiuni materiale, nici de teorii complicate.

La rîndul lor gnosticii, cu determinismul absolut și fatalismul lor, se arătau din ce în ce mai amenințători pentru comunitatea creștină. «Totmai pentru aceasta Origen a insistat asupra aspectelor creștinismului care corespundeau acestei stări de lucruri și anume: faptul că religia creștină este considerată ca o istorie care constituie dezvoltarea planului lui Dumnezeu prin care El conduce progresiv libertățile umane să recunoască măreția Sa»<sup>2</sup>.

Origen vorbind unui public creștin sau pe cale de a deveni creștin, așa cum avea să scrie Sf. Grigore Taumaturgul, nu-și lăsa elevii să rămână la vreunul dintre sistemele prezentate, ci totdeauna cunoștințele filozofice erau completate cu Sfînta Scriptură pe care o interpreta alegoric.

În cele ce urmează vom prezenta raportul dintre Dumnezeu și om așa cum îl înțelegea Origen: un termen al raportului fiind coborîrea lui Dumnezeu spre om și lume, deci Providența lui Dumnezeu, celălalt termen fiind ridicarea sau posibilitatea ridicării omului spre Dumnezeu prin autodeterminare și asistență divină.

### I. Dumnezeu și Providența

Pentru filosofi, Dumnezeu este o formă ideală care nu influențează deloc lumea. Pentru Platon, de exemplu era Frumusețe, era Bine, dar Frumusețe și Bine înghețate în superbia indiferenței față de lume. Dumnezeu lui Platon nu oferă nimic lumii, aceasta însă cuprinsă de erosul pentru el, alerga după atingerea Frumuseții și Binelui absolut. În realitate lumea era paralela existențială a Dumnezeului lui Platon. Pentru Aristotel lumea își avea originea într-un Dumnezeu, dar acesta nu avea nici o relație conștientă și liberă cu ea; el nu o cunoaște deoarece cunoașterea ar introduce imperfecțiune în perfecțiunea supremă și ar distruge esența sa. Mișcarea pe care o dăduse lumii primul motor era inconștientă și apersonală. În felul acesta și lumea lui Aristotel devenea o paralelă a lui Dumnezeu. Pentru stoici lumea era Dumnezeu și Dumnezeu era lumea. Epicureii respingeau ideea unui Dumnezeu transcendent. Fataliștii astrali acceptau un Dumnezeu transcendent, dar între el și lume de mult nu mai exista nici o legătură, *puterile* (planetele socotite ca însuflețite și drept îngeri sau demoni) interpunîndu-se între Dumnezeu și lume și exercitînd mecanic și necesar domnia peste univers, celelalte ființe scurgîndu-se pe fluviul existenței inconștient sau conștient, în cazul omului, dar neputincioase.

2. J. Danielou, *Origène*, Paris, 1948, p. 87.

Pentru Origen, Dumnezeu nu este nici realitate îndepărtată, nici abstracția rece a platonicienilor, nici lumina inaccesibilă a gnosticilor. El există, dar altfel decât există lumea. În *Comentariul la Rugăciunea Domnească* Origen îndepărtează expres ideea că «Dumnezeu ar avea un corp și că s-ar afla într-un loc, fie acesta chiar cerul. De vreme ce acest loc l-ar conține, El ar fi inferior celui care-L conține... Dacă Dumnezeu ar avea un corp, El nu ar mai fi Unul; ar fi divizibil, material și stricăcios. Nu trebuie să-L imaginăm cu un corp sau într-un corp. El este o natură intelectuală (*De Princ.* I, 6). Pentru că ființa lui este omogenă, indivizibilă, absolută în sine, Dumnezeu nu este nici totul (universul), nici o parte din tot, deoarece totul este compus din părți»<sup>3</sup>. Pentru a da totuși un nume lui Dumnezeu Origen folosește cuvintele «Natură rațională», înțelegând prin aceasta *spirit, minte, νοῦς*, dar *νοῦς* ipostaziat, deci o minte ipostaziată care-și are existența atât de aparte și unică, încât ca să-L definească cu un termen cunoscut ascultătorilor îl numește *Monadă* (cuvânt împrumutat de la pitagorei), abstracțiune care de altfel nu este decât o formă de expresie, neexprimînd nimic din Dumnezeu, dar oferind o oarecare înțelegere.

Dumnezeu nu este doar Binele, este Cel Bun. Bunătatea așadar nu este un Dumnezeu, ci un atribut împărtășibil, aparținînd unei persoane, unui «Părinte universal — spune Origen — care printr-o iubire fără margini se interesează de fiecare din creaturile Sale»<sup>4</sup>.

Pornind de la cuvintele Sfîntului Pavel: «Din El și prin El și în El sînt toate» (Rom. 11, 36), Origen arată că, «prin expresiile *ἐξ αὐτοῦ* se dezvăluie baza celor ce există, prin cuvintele *δι' αὐτοῦ* se descoperă coeziunea tuturor, iar prin cuvintele *εἰς αὐτοῦ* se predică întoarcerea tuturor la Dumnezeu»<sup>5</sup>.

Origen socotește că Dumnezeu a creat toate fără nevoia unei materii preexistente, adică a creat lumea din nimic. Origen nu poate să gîndească un Dumnezeu care să nu creeze. Dumnezeu este numit *Monadă* dar el este și Treime, la creație luînd parte toate cele trei persoane: «În ceea ce privește creația, Fiul este înțelepciunea existențelor, dînd acestora existența și judecata. În timpul creației a fost colaborator al Tatălui, executînd poruncile Acestuia. Duhul dăruiește harismele duhovnicești luturilor celor care au fost cîștigați de Fiul»<sup>6</sup>. Origen socotește că sufletele au îmbrăcat haina materială din cauza păcatului. Existența în trup este un loc de exercițiu, de curățire și pocăință a sufletelor căzute. Nu înseamnă că materia este rea în sine (*C. Cels.* III, 42). «Ea este frumoasă (*Cant. Cant.* VIII, 67, 13—15), este umbră și icoană a lumii spirituale» (*Cant. Cant.* 2, VIII, 160; 13—15). Așadar trupul nu este rău. Răul este numai în puterea voinței (*C. Cels.* IV, 65), care în loc să

3. Eugène de Faye, *Origène — Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, vol. III, Paris, 1928, pag. 30.

4. P. Hemerhegyi, *Morale d'Origène*, în «Revue d'ascétique et mystique», Tom. XXXVII, (1968), p. 412.

5. *C. Cels.*, VI, în «Sources chrétiennes», vol. 147, Trad. de M. Robert, Paris, 1969, p. 141.

6. Ath. Geromihalos, *Οριγένης, πατήρ τῆς θεολογίας*, Athena, 1951, p. 39, 54.

se orienteze spre mai bine preferă starea de dilemă interioară care duce la diversitate. Diversitatea nu poate exista fără corp. Deci diversitatea generată în corpuri de viața împărțită între Dumnezeu și diavol face pe Origen să considere viața în trup o stare nenaturală a sufletului, o stare de decădere ontologică a omului, dar și locul de unde se poate ridica pentru că, «plecînd de la cele sensibile poate să înceapă ascensiunea spre cele inteligibile (C. Cels. 7, 37; II, 3—5). Oprirea la cele sensibile înseamnă pentru Origen cea mai mare dintre căderi. Cele sensibile sînt utile la începutul ascensiunii, de îndată însă ce progresăm, devin obstacol<sup>7</sup>. Origen este încîntat de imensitatea lumii, conștient de varietatea și paradoxurile ei, de aceea ironizează pe filozofii care cugețind neînțelept afirmă că știu toate despre lume, totodată declară că «numai cu ajutorul lui Dumnezeu putem să cunoaștem oarecum lumea»<sup>8</sup>, înțelegînd prin lume nu numai universul fizic ci și pe cel spiritual.

Dumnezeu, în calitate de Creator și Părinte al lumii continuu îi poartă de grijă și stă în dialog cu ea. Fără încetare și în mod unic prin purtarea Sa de grijă, prin Pronie așadar, Dumnezeu vizează binele oamenilor de care se ocupă. Spuneam la început că stoicii acceptau Providența. Origen s-a inspirat din filozofia stoică precum s-a inspirat și din alte sisteme, dar Dumnezeul lui nu acționează în lume ca Dumnezeul stoicilor. Celsus, adversarul lui Origen aducea următoarea obiecțiune: de vreme ce creștinismul numește pe Dumnezeu  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , și-L reprezintă exact ca stoicii, la care  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  semnifică principiul divin care circulă în lucruri. Dacă Dumnezeul creștin nu este același cu  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , în sensul stoic al cuvîntului, cum poate Acesta să-și exercite Providența păstrîndu-și locul și neintervenind în rînduiriile lumii? Dacă  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  creștin nu este în lucruri, și în afara lor este imposibil, spune Celsus, să exercite providența sa, deoarece pe de o parte ar fi supus mișcării, nemaifiind absolut, iar pe de altă parte ar violenta legile naturii. Urmează în mod necesar ori că  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  să fie imanent lumii și s-o pronieze, ori să fie absolut și în afara ei, iar existența proniei să fie exclusă. Origen precizează conceptul creștin de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ : dacă la stoici este impersonal și imanent ducînd la amalgamul de raționamente pe care îl prezintă Celsus, pentru creștin Dumnezeu este  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , dar Persoană care «...conform cu bunătatea Sa ( $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) coboară în ajutorul oamenilor ( $\sigma\upsilon\nu\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ) nu în calitate de despot și nici schimbîndu-și locul, ci prin Providență (C. Cels. V, 12). Prin purtarea Sa de grijă Dumnezeu pătrunde toate —  $\delta\iota\eta\kappa\epsilon\acute{\iota}$   $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  —, dar nu în felul în care înțeleg stoicii. Providența Sa învăluie și îmbrățișează toate dar nu în calitate de corp, ci, Dumnezeu îmbrățișează și conține creaturile ca putere divină —  $\acute{\omega}\varsigma$   $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ »<sup>9</sup>. El nu-și schimbă locul și nu lasă nicidecum un loc gol ca să ocupe un altul<sup>10</sup>.

7. P. Hemerhegyi, *op. cit.*, p. 416.

8. C. Cels, IV, 30, în «Sources chretiennes», vol. 136. Trad. de M. Robert, Paris, 1968, p. 255—261.

9. *Ibidem*, VI, 71 în «Sources chretiennes», vol. 147. Trad. de M. Robert, Paris, 1969, p. 359.

10. *Ibidem*, IV, 15 în «Sources chretiennes», vol. 136, Paris, 1969, p. 149.

Dumnezeu nu a omis și nu va omite vreodată să facă totdeauna ceea ce trebuie să facă în această lume schimbătoare. «După cum agricultorul în diversele anotimpuri ale anului împlinește diversele munci ale câmpului care le necesită pământul și roadele sale, la fel Dumnezeu administrează totalitatea secolelor ca și cum ele nu ar conține decît cîțiva ani. El operează în fiecare tot ceea ce are nevoie cel care de la sine este rațional și ceea ce Dumnezeu este sigur că se potrivește ansamblului, deoarece El deține adevărul și puterea de a înțelege clar și de a împlini»<sup>11</sup>. Așadar, avînd în vedere starea creaturii, Dumnezeu coboară la ea *condescendent* (συνκαταβαίνει) cu iubire prin energiile Sale, avînd în vedere scopul ultim al omului — viața eternă.

Dacă astfel se comportă Providența, apare totuși dubla întrebare : a) De ce există răul ? b) De ce de multe ori Dumnezeu amenință cu suferințe sau face în așa fel ca oamenii să guste experiența răului, suferind. Răul subiectiv, prezentat mai sus, stă în libertatea de alegere a omului. Cît privește existența răului fizic, Origen declară : «Este imposibil să cunoști originea lui dacă mai întii nu a fost cunoscută învățătura despre diavol și demonii lui, ceea ce erau aceștia înainte de a deveni demoni, precum și rațiunea pentru care o parte dintre îngeri au aderat la apostazia satanei, fiindcă Dumnezeu crease demonii nu în calitate de demoni ci în calitate de ființe raționale»<sup>12</sup>, înțelegînd prin acest termen pe ființele care judecă în conformitate cu binele în acord cu voința lui Dumnezeu. «Răul nu vine de la Dumnezeu ; pentru noi nu este cîtuși de puțin adevărat că ar veni din materie sau că materia în care rezidă ființele muritoare este cauza răului — spune Origen. Spiritul fiecăruia este cauza răutății personale, acesta este răul ! Răul îl constituie deci numai acțiunile pe care voința rea le comandă»<sup>13</sup>. Muțind în planul lumii îngerești cele spuse mai sus, înțelegem că îngerii erau toți ceea ce erau la început datorită deschiderii harului lui Dumnezeu și orientării spre Dumnezeu. Cînd aceștia încearcă să-și fie suficienți lor înșiși, devin nu numai realități determinate dar și opuse existențial și valoric stării de mai înainte<sup>14</sup>. Constatăm așadar că, în concepția lui Origen, răul nu este doar o lipsă existențială ca în filosofia greacă ci, este o opoziție, o răsturnare existențială, o existență goală de conținut, existența adevărată fiind Dumnezeu iar conținutul celorlalte existențe fiind dat de prezența puterii lui Dumnezeu în ele.

Dumnezeu a creat lumea (spune Origen în consens cu Sf. Scriptură) prin Logos ca participantă la Dumnezeu. Refuzul diavolului și îngerilor lui de a participa la Dumnezeu îi aruncă în neantul existențial. De vreme ce neantul nu ființează prin Logos, este alogic, absurd. Ființele care nu participă la 'O Ων' spune Origen, devin οὐκ ὄντες (neființe), nu în sensul că se întorc în neființă, ci devin, paradoxal spus, *neexistențe ipostaziate*, «caricaturi ale adevăratului Bine și adevăratei Existențe»,

11. *Ibidem*, IV, 69—70, «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 356—357.

12. *Ibidem*, IV, 65, în «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 149.

13. *Ibidem*, IV, 66.

14. *In Iohannem*, II, 69—100, în «Sources chrétiennes», vol. 120, trad. de Cecille Blanc, Paris, 1966, p. 271.



cum le numește un gânditor contemporan<sup>15</sup>. În alt loc Origen scrie în felul următor : Când Dumnezeu a voit să creeze naturile logice (τὰ λογικά) nu a avut altă rațiune să creeze decât pe El însuși, adică propria Lui bunătate. Cum tocmai El era cauza a ceea ce trebuia să fie creat și cum în El nu există nici varietate, nici schimbare, nici neputință, a creat cele ce a creat egale și asemenea... Creatorul a acordat spiritelor create de El mișcări voluntare și libere prin care acestea să-și împrăzieze binele, păstrându-l prin propria lor voință, dar lincezeala și lenea efortului întru păstrarea binelui și îndepărtarea de cele rele au dat naștere retragerii din bine, or, a ieși din bine nu înseamnă altceva decât a te stabili în rău. Prin urmare, în măsura în care cineva se întoarce de la bine, în aceeași măsură el se stabilește în rău»<sup>16</sup>. Cu alte cuvinte, refuzînd participarea la Dumnezeu, o parte din îngeri au devenit demoni iar răul, din lipsă, capătă principiu în persoana demonilor. «Cînd creatura, la îndemnul diavolului, se afirmă independentă și perfectă prin ea însăși — spune Origen — o vedem deodată lipsită de prezența divină. Starea aceasta, consecință a păcatului, nu este însă iremediabilă, pedagogia divină vizînd readucerea ființei răzvrătite făcînd-o să redescopere dependența sa ontologică față de Dumnezeu<sup>17</sup>. Pe plan omenesc, săvîrșirea binelui sau răului nu înseamnă doar săvîrșirea unui plus sau unui minus existențial, ci participarea la una sau cealaltă stare, la unitate sau diversitate, aceasta din urmă fiind nota dezintegrantă a ființei, așa că în cele din urmă săvîrșirea binelui sau a răului înseamnă participarea la ființă sau la neființă». Astfel răspunde Origen primei întrebări.

Pentru că Pronia este o acțiune personală, în calitate de manifestare a iubirii condescendente a lui Dumnezeu față de lume și om, în mod natural în ea este implicată înțelegerea stării de fapt a omului. «Dumnezeu nu este un tiran, ci un împărat — spune J. Daniélou comentînd textele lui Origen — care guvernînd nu face violență nimănui, ci convinge și vrea ca cei care sînt ai Lui să se supună în mod voluntar iconomieii Sale ca binele fiecăruia să nu fie datorat necesității ci libertății»<sup>18</sup>. Activitatea prin care Dumnezeu încearcă aducerea la Sine a ființei pierdute descoperă latura pedagogică a Proniei. Pedagogiei divine, Origen i-a acordat pagini întinse determinînd pe unii dintre comentatorii moderni să afirme că Pronia și Educația cuprind toată gîndirea lui Origen<sup>19</sup>.

Intervenind în viața omului, Dumnezeu îmbracă haina cea mai accesibilă înțelegerii acestuia, împrăziindu-și iconomic chiar modul de vorbire și manifestare al omului. Acest lucru au vrut să-l arate toate antropomorfismele Vechiului Testament. Dumnezeu coboară la slăbiciunea celui care nu poate să vadă strălucirea Dumnezeirii, luînd formă trupească spre a permite celui ce L-a primit sub această formă să poată înțelege și forma sa spirituală. Dumnezeu potrivește adevărurile Sale posibilităților creaturii de a le accepta, după cum alimentele sînt recomandate de medic în funcție de starea sănătății bolnavului. Dumnezeu

15. V. Iliescu, *Tratat de demonologie* (manuscris).

16. *De Principiis*, II, 9, 6; II, 9, 3 în J. Daniélou, *op. cit.*, p. 211.

17. «*Filocalia*», în «*Sources chrétiennes*», vol. 120, trad. de Eric Jund, Paris, 1977, p. 216.

18. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 276.

19. H. Coch, *Pronia und Pedeusis*,

vorbește omului după cum părinții vorbesc pruncilor lor. «Dacă vorbim unui copil de 2 ani, spune Origen, vorbim într-un limbaj copilăresc, nu-mind pîinea cu un cuvînt care este pe înțelesul lui, apa cu un altul, neutilizînd cuvinte pe care le folosim cînd vorbim cu cei de vîrsta noastră. Sîntem pentru aceasta nematuri?»<sup>20</sup>.

Uneori Dumnezeu se face că nu cunoaște viitorul pentru a respecta libertatea omului; alteori se minie «dar cînd Scriptura vorbește de mînia lui Dumnezeu nu are în vedere o patimă pe care El o încearcă, ci înțelege un procedeu pe care Dumnezeu îl adoptă pentru a îndrepta printr-o metodă educativă mai severă pe cei care au comis păcate numeroase și grele»<sup>21</sup>. Amenințările sînt rezervate celor răi. *Amenințările* lui Dumnezeu pot fi numite mai precis *avertismente*, după cum pot fi numite *amenințări* cuvintele pe care medicul le spune pacientului: «Îți voi aplica fierul dacă nu respecti prescripțiunile mele.»<sup>22</sup>.

Cînd Dumnezeu se «răzbună» nu o face din plăcerea de a se răzbuna ci «te face de ești păcătos să guști o anume amărăciune iar prin îndreptare să te mîntuiești. După cum tu — spune Origen — nu faci să sufere sclavul tău sau fiul tău din plăcerea de a-l tortura, ci ca să-l pedepsești cînd greșește, la fel Dumnezeu ca Educator va trata cu suferințe pe cei care Cuvîntul nu-i convertește»<sup>23</sup>. Faptul că de multe ori au parte de suferințe oameni care par nevinovați nu este lipsit de judecată la Dumnezeu. Cu aceasta Origen arată caracterul general al providenței. Ea vizează mai întii binele comun iar binele particular în măsura în care acesta este compatibil cu binele comun pe de o parte, iar pe de altă parte în conformitate cu rațiunile eterne ale lui Dumnezeu nu cu cele imediate ale omului. «Dumnezeu nu are grijă doar de un singur om, ci de toată lumea: El administrează ceea ce este în cer și ceea ce este pretutindeni pe pămînt. El veghează la ceea ce este util pentru lumea luată în întregime și pentru totalitatea ființelor, în funcție de aceasta veghind și la avantajul insului particular, fără însă ca avantajul acestuia să vină în detrimentul lumii luată ca întreg»<sup>24</sup>. În felul acesta prezintă Origen purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de creație și de omul căzut. De remarcat este faptul că, răul fizic, o consecință dureroasă în lumea obiectivă a răului moral, Dumnezeu îl poate schimba în mijloc pedagogic, iar încercarea satanei de a-și crea lumea lui, fie chiar absurdă, este sortită pentru a doua oară eșecului.

## II. Autodeterminarea persoanei

Spuneam la început că o altă latură a gîndirii lui Origen o prezintă preocuparea lui în sensul demonstrării libertății voinței. Faptele nu trec pe lângă om lăsîndu-l indiferent, nici omul nu săvîrșește o faptă fără să rămînă în el ceva din ceea ce a săvîrșit: «Tot ce facem în fiecare oră, în fiecare clipă — spune Origen — imprimă în noi o imagine. Toc-

20. *In Ierem.*, XVIII, 6, în J. Danielou, *op. cit.*, p. 275.

21. *C. Cels*, în «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 363.

23. *In Ierem.*, XII, 3, în E. de Faye, *op. cit.*, p. 50.

24. *C. Cels*, în «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 356.

22. *Ibidem*, p. 363.

mai pentru aceasta trebuie să cercetăm cele ale noastre una câte una, să ne încercăm pe noi înșine cu privire la cutare sau cutare act sau cuvânt pentru a ști dacă ceea ce se pictează în sufletul nostru este o imagine cerească sau una pămîntească»<sup>25</sup>. Aceste fraze dovedesc puterea omului de a fi stăpîn pe fapta lui. Fapta este a lui nu el al faptei, cu alte cuvinte fapta se înscrie ca o valoare în comportamentul său, nu el este înscris ca un nou echizit în circuitul etern și necesar al faptelor. Prin concepția aceasta Origen se separă magistral de gnostici. Aceștia erau determinați și fataliști, neținînd seama de libertatea determinării omului. Vasilide și fiul său Isidor considerau patimile ca adevărate entități — *οὐσίαι* — care există în afara sufletului. Ele pătrund în suflet, se agață de acesta, devin paraziții lui fără ca el să facă ceva împotriva lor. Valentin și școala sa nu disprețuiesc mai puțin libertatea morală. Ei împart oamenii în trei clase: spiritualii — posedă spiritul la naștere (orice s-ar întîmpla ei nu pot să piară); materialii — sînt sclavii materiei, (pentru ei neexistînd mîntuire) și psihicii. Numai psihicii au libertatea alegerii putînd să se determine pentru bine sau pentru rău. Mîntuirea lor depinde de ei înșiși<sup>26</sup>. Origen combate aceste concepții în capitolul III din «De Principiis» care s-a păstrat în «Filocalie». El se ridică vehement împotriva fatalismului și determinismului cosmic, demonstrînd dialectic libertatea persoanei și apoi explicînd texte din Vechiul Testament care ar părea că leagă libertatea. Fatalismul după Origen nu este numai o absurditate ci și o impietate: face omul iresponsabil, venirea lui Hristos inutilă iar din Dumnezeu face autorul răului din lume. Argumentele lui Origen sînt de ordin logic, dar pentru că se adresează unei comunități creștine utilizează Sfînta Scriptură în care adversarii căutau motivări ale concepțiilor lor nihiliste. Iată cum organizează argumentele sale Origen:

a) Fatalismul provoacă desființarea laudei și a pedepsei, deci desființarea judecării lui Dumnezeu din viața de dincolo.

b) Fatalismul face să dispară credința și totodată iconomia divină manifestată prin întruparea Logosului, Legea și Profeții, Apostolii și constituirea Bisericii.

c) Fatalismul scuză necurăția și păcatul oamenilor, ba mai mult Dumnezeu este cel care poartă responsabilitatea păcatelor lor.

d) Fatalismul privează rugăciunile de orice utilitate<sup>27</sup>. Fatalismul teologic se referă la acțiunea atotputernică și exclusivă a Proniei în raport cu voința omului (despre el ne vom ocupa la punctul 3 al lucrării de față). Fatalismul astral este profesat de concepțiile filosofice antice. În gîndirea lui Platon și Aristotel planetele erau însuflețite. Concepția aceasta întilnită cu astronomia și astrologia orientală a dat naștere în gîndirea și practica gnostică astrolatriei. Potrivit acesteia,

25. In *Psalms*, 38, II, 2, P.G., XII, Col. 1404 A, B, în Henri Cruzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 187.

26. Clement Alexandrinul, *Stromate*, XX, 114, în E. de Faye, *op. cit.*, p. 179—180.

27. Eric Jund, *Introducere la «Filocalia»*, în «Sources chrétiennes», vol. 247, p. 133—134.

faptele omului nu au nici o valoare în raport cu lumea pentru că astrele sînt acelea care nu numai că reglementează dar și generează faptele omenești în calitate de ființe (îngeri sau demoni) interpuși între Dumnezeu și lume.

Sub influența gândirii antice, și Origen socotește că înainte de cădere planetele erau însuflețite, după păcat însă au devenit ceea ce sînt — corpuri cerești neînsuflețite. În polemica sa Origen declară: «nici un eveniment uman nu se produce sub acțiunea astrelor, acestea nu orînduiesc nimic, evenimentele sînt cel mult anunțate prin astre»<sup>28</sup>. Universul este o carte în care se face transparentă puterea lui Dumnezeu, iar omul ca parte a universului este solidar cu schimbările care survin în acesta. Nu înseamnă însă că horoscopul prezice precis soarta oamenilor. Citind din profeția lui Ieremia cuvintele: «așa zice Domnul: nu deprindeți căile neamurilor și nu vă îngroziți de semnele cerului de care se îngrozesc neamurile» (Ieremia 10, 2) socotește că nici caldeii care erau experți în arta horoscopului nu puteau să indice ceea ce Dumnezeu a rînduit pentru fiecare națiune. Prin știința astrelor putem cunoaște unele evenimente fizice, cît privește cunoașterea acțiunilor oamenilor sau a raporturilor acestora cu Dumnezeu, reușesc să întrevadă ceva numai aceia care sînt dotați cu o putere deosebită «nu însă din oameni sau de la oameni, ci prin Duhul lui Dumnezeu care le descoperă și le anunță cu claritate după voia Lui planurile lui Dumnezeu. Iacob a reușit să citească *tabla cerului*, nu trebuie uitat însă că era un *ales al lui Dumnezeu* și că avea numele Israel»<sup>29</sup>. În mod practic, astrele sînt *mărturisitoare*, nu cauze ale evenimentelor prezente sau viitoare, după cum un om care l-a informat pe un altul despre un eveniment trecut sau viitor nu este cauza evenimentelor. «Este ca și cînd cineva citind o carte profetică și aflînd istoria trădătorului Iuda și ceea ce avea să se întîmple ar socoti, văzînd evenimentul producîndu-se că tocmai cartea este aceea care a provocat evenimentul, pentru că din carte a aflat ceea ce avea să facă Iuda»<sup>30</sup>. Reluînd cele spuse le putem rezuma astfel:

a) Planetele nu sînt cauze ale evenimentelor ci semne, «scrisori», spune Origen. Prin conjuncturile și configurațiile lor formează anumite caractere care pot fi citite și care conduc uneori la cunoașterea adevărului fizic. Această teorie presupune în mod implicit că înlănțuirea fenomenelor și cursul lor este reglat sau cel puțin cunoscut dinainte de o ființă superioară care a scris istoria lumii în cer ca într-o carte.

b) Cerul este o altă carte (alături de Sfînta Scriptură) în care Dumnezeu și-a consemnat puterea. Evenimentele care privesc însă relațiile personale dintre Dumnezeu și om pot fi aflate prin intermediul acestei «cărți», dar nu în urma unei științe naturale, ci ca revelații ale lui Dumnezeu făcute oamenilor aleși.

28. Clement Alexandrinul, *Stromate*, XX, 114, în E. de Faye, *op. cit.*, pp. 179—180.

29. Eric Jund, *Introducere la «Filocalia»*, în «Sources Chrétiennes», vol. 247, pp. 133—134.

28. *Filocalia*, p. 181.

29. *Ibidem*, p. 197.

30. *In Gen.*, în «*Filocalia*», p. 143.

În ceea ce privește demonstrarea libertății persoanei Origen pleacă de la calitatea lui Dumnezeu de Părinte și Educator. Existența educației implică existența libertății celui care urmează să fie educat. Existența mișcării constituie al doilea principiu care furnizează lui Origen suficiente motive spre dovedirea libertății voinței<sup>31</sup>. În funcție de mișcare și de genurile ei, Origen împarte ființele în patru categorii: substanțele inerte (care sînt mișcate de altcineva), plantele (care au mișcare dar nu sînt ele însele cauza mișcării), animalele și oamenii care au în sine cauza mișcării. La această categorie mișcarea este provocată de instincte și *φαντασία*<sup>32</sup>, înțelegînd termenul în cazul animalelor drept senzație, în cazul omului drept senzație, imaginație și reprezentare. Pe lângă instinct și această *φαντασία* oamenii au și rațiune. Poarta deschisă libertății este tocmai rațiunea. Cu rațiunea omul discernе între reprezentări și senzații primind pe unele și respingînd pe celelalte. Prin urmare, determinarea este consecința a două realități care neîncetat sînt în dispută: a) *φαντασία* (senzație, imaginație, reprezentare) care nu depinde de noi ci de mediul înconjurător la ea adăugîndu-se și ispitele satanei; b) judecata și alegerea care depind de noi, *τό ἐφ' ἡμῖν*. Libertatea la Origen nu constă în atotputernicie, ci în posibilitatea alegerii, fiind *κατα τὴν φύσιν* (conform cu natura omului). Nu putem să creăm sau să respingem totdeauna constrîngerii externe, dar *totdeauna* este în puterea noastră să luăm o decizie într-un fel sau altul<sup>33</sup>.

Origen este conștient că în alegerea sa omul este asaltat de puterile demonice, dar poate să nu li se supună, Dumnezeu permițînd puterea ispitei pe măsura posibilităților omului de a o respinge. Dumnezeu ne dă puterea să susținem lupta, dar nu luptă el efectiv pentru că nu vrea să facă El lucrarea noastră. «De El depinde să ne comunice forțele necesare ca să luptăm victorios dacă vrem; nouă ne rămîne sarcina să luptăm și să biruim. Înfrîngerea sau victoria ne sînt imputabile pentru că sîntem liberi<sup>34</sup>. Observația excepțională pe care o face Origen este aceea că înfrîngerea are drept cauză nu lipsa de posibilități a omului, ci sentimentul tacit pe care puterea de judecată îl dă ispitei, cedînd poftei. «Cînd o desfrînată, spune Origen, a înțeles că un oarecare a hotărît să se îndepărteze de la orice legătură trupească cu ea, încearcă să-l atragă și este posibil chiar să reușească prin excitările pe care ea i le provoacă. Cînd sensurile virtuții au fost adînc fixate în sufletul aceuia, chiar dacă excitările îl vor obliga, el va învinge pofta, împotrivindu-i-se»<sup>35</sup>.

Rațiunea (logosul) este oarecum prezența necreatului în creatură, este deopotrivă și o funcție a organismului uman. Nefiind rea în prin-

31. Ideea de mișcare este luată de la Platon. În Phedra acesta socotește că mișcarea este caracterul esențial al sufletului și dovedește nemurirea sa spunînd: sufletul este nemuritor pentru că are în sine principii mișcării.

32. Termenul este împrumutat de la Aristotel.

33. Iannis Ant. Kaldell., *τὸ θεολογικὸ καὶ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Οριγενῆς*, Mitilene, 1978, p. 202.

34. *De principiis*, II, 2, în M. J. Denis, «*De la philosophie d'Origène*», Paris, 1884, p. 257.

35. *De Principiis*, III, A. 4 în J. M. Denis, *op. cit.*, p. 187.

ciپی poate fi întrebuintată rău. «După cum ochiul este folosit nu numai spre vederea celor bune, ci și a celor rele, după cum urechea este folosită nu numai pentru ascultarea celor bune, ci și a celor nedemne de a fi auzite, tot așa, jignind logosul care este în noi și servindu-ne de el într-un scop interzis, îl utilizăm pentru comiterea păcatelor»<sup>36</sup>. În lăarea deciziilor rațiunea nu este singură, un rol important lăngă ea îl are iubirea, simpatia sau antipatia față de obiectul sau situația examinate de rațiune. Ca și rațiunea, iubirea există pentru bine; dacā binele este demn de aprobare și constă nu în voluptățile sau comoditățile personale ci în posedarea lui Dumnezeu și în virtuțile sufletului, nu există iubire îngăduită decit aceea care se atasează de Dumnezeu și de virtuți»<sup>37</sup>. Iubirea și rațiunea, lasă Origen să se înțeleagă, exaltă gândirea; la rândul ei gândirea furnizează fără încetare un element nou, încit ajung și una și cealaltă la împlinire ca perfecțiuni egale ale naturii spirituale<sup>38</sup>. «Folosim bine iubirea când iubim înțelepciunea și adevărul. Când ne atașăm trupului și sufletului iubirea se dezapreciază pentru lucruri rele»<sup>39</sup>. Înțelegem așadar că iubirea și rațiunea concură împreună la luarea deciziilor. Pentru aceasta Origen acceptă pentru voință termenul vechi de «dorință rațională» (λογικῆ ὀφεις). Rațiunea așadar fără încetare îndreptată spre modelul ei absolut și iubirea arătată deopotrivă atit pentru Dumnezeu cît și pentru lume «fac liberi pe cei care rămân în adevărul Cuvintului lui Dumnezeu și care cunosc adevărul pentru a fi liberi prin el» spune Origen<sup>40</sup>.

### III. Raportul dintre autodeterminare și Providență

Amețiți de principiul cauzalității pe care l-au împins pînă în relațiile interpersonale, adversarii lui Origen leagă în mod necesar preștiința lui Dumnezeu de realizarea evenimentelor cunoscute dinainte. Introducând un raport de necesitate între cunoașterea infailibilă a lui Dumnezeu și evenimentele concrete, ei neagă libertatea omului în fața preștiinței Dumnezeiești, excluzind în consecință judecata și activitatea morală. Origen constată mai întii că problema este rău pusă de către adversarii săi: cauzalitatea din lumea fenomenală nu poate să aibă aceleași urmări în viața interpersonală unde este infinit depășită de nedefinitele și tainicele manifestări omenesti. Pe de altă parte, cunoașterea și acțiunea sînt două posibilități personale, nu două calități ale unui principiu abstract și personal, el însuși prins în înlănțuirea cauză-efect. Dumnezeu este Persoană; «când El a început să gîndească creația, a parcurs prin inteligența Sa pe fiecare dintre cele viitoare: El a văzut că, atunci cînd se întimplă ceva, altceva urmează și cînd această consecință s-a produs altceva va urma, iar cînd și aceasta va fi înfăptuită altceva va începe. Înaintind așa din cauză în efect pînă la sfîrșit, El a știut ceea

36. In *Iohannem*, II, 109, în «Sources chretiennes», vol. 120, trad. Cecilie Blanc, Paris, 1966, p. 279.

37. In *Canticum*, Prolog. în M. J. Denis, *op. cit.*, p. 258.

38. M. J. Denis, *op. cit.*, p. 259.

39. In *Canticum*, în M. J. Denis, *op. cit.*, p. 258.

40. In *Math.*, XIII, 11, în Henri Cruzel, *op. cit.*, p. 174.

ce va fi la urmă, fără a fi într-un fel oarecare cauza evenimentelor pe care le-a cunoscut... întocmai după cum noi putem vedea un om extrem de ignorant dar îndrăzneț, care din cauza acestei îndrăzneli se angajează fără să cugete pe un drum alunecos, și vom înțelege că va aluneca și va cădea, noi neluând cauza căderii lui; tot așa trebuie să înțelegem că, Dumnezeu care știe dinainte ce gen de om este fiecare, discerne deodată cauzele viitorului său comportament și știe că va comite cutare păcate sau că va înfăptui cutare virtuți»<sup>41</sup>. Pentru că Pronia nu este doar o accepțiune filosofică, ci în primul rând o problemă religioasă, adversarii lui Origen invocă texte din Sf. Scriptură în speranța că își vor motiva concepția pe bază revelațională. Dintre acestea prezentăm în continuare doar trei exemple și anume: cel în care Dumnezeu promite lui Moise că va împietri inima faraonului, cel referitor la Iuda în calitate de trădător și citatul: «știm că Dumnezeu pe toate le lucrează spre binele celor care-L iubesc, celor care sînt chemați după voia lui. Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său ca El să fie întâi născut între mulți frați, iar pe cei pe care i-a hotărît mai înainte, pe aceia i-a și chemat și pe care i-a chemat pe aceia i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat pe aceia i-a și mărit» (Rom. VIII, 28—30).

Dacă purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de Israel a împietrit inima faraonului, înseamnă că faraonul a fost iresponsabil de ceea ce a săvîșit, Pronia fiind responsabilă de cele întîmplate. Origen primește argumentul adversarilor dar răspunde explicînd modul în care acțiunea lui Dumnezeu era în acord cu preștiința, neanulînd însă libertatea faraonului. Ca oricare dintre oameni și faraonul avea *νοῦς* -ul său, care este organul prin care omul judecă și decide *διακριτικῶς*. Dumnezeu, cunoscînd și alternativele posibile și știind dinainte ce efect vor avea cele zece plăgi cu care va încerca voia faraonului, i-a spus lui Moise că va împietri inima faraonului, este adevărat, dar în contact cu preferințele și ambițiile acestuia în contact cu starea lui de păcătoșenie și orgoliu învederat. «Pămîntul care a fost cultivat dă rod, acela care nu a fost cultivat rămîne arid și se umple de mărăcini. Dumnezeu poate să spună: Eu am făcut și roadele și mărăcinii. Este adevărat, spune Origen, deoarece dacă nu cădea ploaia, nici fructele și nici mărăcinii nu ar fi crescut. Cresc mărăcini pe pămîntul părăsit și necultivat după cum pe cel cultivat cresc fructele. Cu ploaia seamănă și cele pe care le face Dumnezeu, însă preferințele deosebite primesc locul pămîntului cultivat sau necultivat cu toate că în ceea ce privește natura lor, oamenii sînt aceiași după cum și pămîntul este același»<sup>42</sup>. Dumnezeu este răspunzător de împietrirea inimii faraonului după cum temperatura ridicată a soarelui se face răspunzătoare de înmuierea și topirea lumînării sau de uscarea nămolului. Oscilările faraonului arată că *nu în afară de el se găseau cauzele împietririi lui*, după cum nu numai în puterea căldurii stă topirea sau întărirea unui material sau altul.

41. C. Cels., în «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 363.

42. In *Matheum*, XIII, 11, în Henri Cruzel, *op. cit.*, p. 180.

Cît privește starea lui Iuda, Origen declară că profețiile Vechiului Testament referitoare la trădător nu forțează cu nimic comportamentul lui Iuda. Aceasta este dovedită din plin de comportarea lui Iisus față de Iuda. El știa ce se află în om, de aceea făcea aluzie totdeauna la trădarea ucenicului. Dacă aluziile nu aveau drept scop determinarea ucenicului să-și schimbe hotărîrea, ar fi însemnat ori că Fiul lui Dumnezeu nu cunoștea iconomia Tatălui, ori că încerca să se sustragă scopului însuși pentru care se întrupase, ceea ce este exclus.

Referindu-se la citatul din Epistola către Romani adversarii obiec-tează că Dumnezeu îndreptează după ce a chemat, dar cheamă după ce a predestinat pe cei ce avea să-i cheme. Origen arată că principiul îndreptării nu este nici chemarea, nici predestinarea, ci cunoașterea. «Dumnezeu fixînd privirea Sa asupra evenimentelor viitoare și înțelegînd înclinația libertății unora spre evlavie ca și un elan spre evlavie, totodată înțelegînd că aceștia se vor dedica în întregime vieții virtuose, i-a cunoscut mai înainte... Tocmai pe aceștia i-a rînduit să fie conform cu chipul Fiului Său»<sup>43</sup>. Respingînd fatalismul teologic, Origen utilizează termeni care de la el au căpătat un loc însemnat în terminologia creștină și fraze care, paradoxal formulate, exprimă un adevăr pe care adversarii nu-l mai pot respinge, spre exemplu : «nu tocmai evenimentul care se va întîmpla este cauza preștiinței... Nu pentru că a fost cunoscut evenimentul se întîmplă, ci a fost cunoscut tocmai pentru că are să se întîmple»<sup>44</sup>.

Origen arată că în Vechiul Testament Dumnezeu îndeamnă profeții să predice lui Israel, întărind cu cuvintele «Poate vor asculta și se vor căi». Nu înseamnă că El nu cunoștea rezultatul predicilor profetice, dar între preștiința Sa și evenimentul din viața omului, Dumnezeu lasă spațiu de acțiune acestuia din urmă. «Origen este convins că cele mai înalte etape sînt accesibile tuturor ; cele mai înalte virtuți sînt în toți în stare virtuală, devin însă efective în cei care singuri știu să treacă de la potență la act»<sup>45</sup>. Cu toate că acordă voinței rolul conducător în determinarea noastră față de Dumnezeu, Origen nu-i dă putere absolută cum se va întîmpla mai tîrziu la Pelagius, ci păstrîndu-se în limitele ortodoxe, admite conlucrarea între harul divin și voia liberă a omului. În Comentarul psalmului 5, citînd cuvintele : «dacă Domnul nu zidește casa în zadar s-ar osteni ziditorii, dacă Domnul nu păzește cetatea în zadar veghează cel ce o păzește», Origen declară : «cel care construiește casa este acela care înaintează în virtute, acela care păzește orașul este acela care este desăvîrșit ; dar zadarnică este osteneala celui care zidește, zadarnică vigilența celui care păzește dacă Dumnezeu nu zidește și nu păzește împreună cu el. Există așadar, în afară de libera noastră voință un bine superior — puterea lui Dumnezeu — fără de care nici cel ce zidește nici cel ce veghează n-ar putea face ceva, așa cum în agricultură nu numai osteneala agriculturului are importanță ci

43. «Filocalia», în «Sources chrétiennes», vol. 136, p. 207.

44. *Ibidem*, p. 157, 175.

45. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 264.



și temperatura și cantitatea suficientă a ploii care nu mai depind de puterea agricultorului»<sup>46</sup>.

Evoluția spirituală a omului prin libertate, după cum s-a putut înțelege, nu este autonomă sau paralelă Providenței ci este un proces sinergetic. În vederea creșterii întru Dumnezeu, omul își pleacă liber și conștient voința în fața Proniei care comunică harul, precum cel ce se tunde se lasă liber în mâna frizerului<sup>47</sup>. Ca urmare acestei conlucrări, mintea (νοῦς) luminată de puterea lui Dumnezeu primește posibilitatea să formuleze judecăți de valoare prin care apreciază pe Dumnezeu și cele dumnezeiești mai mult decât orice valoare perisabilă ajungând la ceea ce Origen numește «familiarizarea cu Dumnezeu» (οἰκειούσθαι Θεῷ), stare în care trăiește înclinările afective proprii lui Dumnezeu, judecând totul din punctul de vedere divin, desăvârșindu-se așadar ființial.

\*  
\*  
\*

Din cele prezentate putem conchide că dincolo de greșelile în ceea ce privește cosmologia și eshatologia, concepția lui Origen cu privire la providență și libertatea persoanei umane se înscriu pe linie curat ortodoxă. Cît privește starea de diversitate în care Origen vede originea răului, considerăm că este influențat foarte puternic de atomiștii antici pentru care corpul este un conglomerat de elemente contrarii, nu o armonie a celor distincte. Ortodoxia înțelege părțile alcătuitoare ale corpului uman ca elemente distincte dar complementare unele celorlalte cu punctualitate simfonică, corpul fiind realmente o unitate în diversitate. Dilemele interioare care sfîșie ființa nu se consumă doar în trupul compus ci în unitatea corp-suflet. Dumnezeu creează lumea și pe om pe care nu-l părăsește nici după păcat, ci îi poartă de grijă și-l educă. Nici Pronia și nici educația însă nu constituie nucleul teologiei lui Origen, ci iubirea. «Iubirea lui Dumnezeu față de oameni se oferă prin Pronie, iar iubirea omului față de Dumnezeu se exprimă prin libera alegere a omului și conlucrarea cu Harul»<sup>48</sup>. Răcirea relației iubitoare dintre Dumnezeu și om a produs căderea, reîncălzirea ei va readuce toate în apropierea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos. Această iubire Origen o exprimă în formulele și termenii epocii lui, avînd în vedere condițiile istorice în care se găseau creștinii în prima jumătate a secolului al II-lea : pe de o parte în epoca persecuțiilor, pe de altă parte în perioada disputelor acerbe cu sisteme filosofice și practice religioase mai vechi. Origen rămîne un mare teolog și un deschizător de drumuri pentru teologii epocii de aur a erei creștine.

46. In *Psalm.*, IV, în M. J. Denis, *op. cit.*, p. 174—175.

47. C. *Cels.*, LVII, în Iannis Ant. Kaldell, *op. cit.*, p. 189.

48. Gh. Mantzaridis, *Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ Οριγένους*, Thesaloniki, 1960, p. 80.

# EXPLICAREA PROSCOMIDIEI ÎN TÎLCUIRILE LITURGICE DIN LITERATURA TEOLOGICĂ BIZANTINĂ \*

Pr. Drd. Neculai DRAGOMIR

## Scurt istoric al evoluției ritualului Proscomidiei de la origine până în secolul VIII

În structura ei actuală Proscomidia reprezintă forma definitivă de încheiere la care a ajuns în urma unui proces de dezvoltare de la începutul Liturghiei creștine până în secolul XIV. De la simpla pregătire a materiei de jertfă (aducerea, punerea înaintea și binecuvîntarea Darurilor), cum se practica inițial, cu timpul s-a ajuns în mod progresiv la un adevărat ritual al Proscomidiei, care, în forma sa externă, deși apare ca un serviciu independent, cu o formulă de început (binecuvîntarea) și cu una de încheiere (otrustul), totuși n-a fost niciodată separat de Liturgia propriu-zisă, cea a credincioșilor. Aducerea și punerea înaintea a Darurilor de pâine și vin a constituit de la început baza materială a Jertfei euharistice. Însuși Mîntuitorul Hristos, cînd a instituit Sfînta Euharistie, a folosit la Cina cea de Taină pâinea și vinul, pe care le-a consacrat ca elemente pentru ceea ce urma să fie Jertfa cea fără de sînge din Biserica Sa<sup>1</sup>. De altfel, nici cele mai vechi izvoare scrise — Codicele Barberini din secolele VIII—IX (azi în Biblioteca Vaticanului din Roma) și Codicele 15 (474) din muzeul Rumianțev din Moscova (Fondul Sebastianov din secolele X—XI), nu prezintă Proscomidia ca un oficiu separat de Liturgie<sup>2</sup>.

În înțelesul de astăzi Proscomidia (ἡ πρόθεσις, προσκομιδῆ), onstituie prima parte a Sfintei Liturghii, în cadrul căreia sînt pregătite și binecuvîntate (afierosite) Darurile pentru Sfînta Jertfă.

Termenul «Proscomidie» (ἡ προσκομιδῆ) derivă de la verbul grecesc προσκομίζειν (προς = înainte și κομίζειν = a aduce, a transporta) și înseamnă aducere, punere înaintea sau afierosire. El desemnează atît lucrarea de pregătire a Darurilor de pâine și vin în scopul de a fi jertfite, cît și acțiunea de oferire sau proaducere. În limbajul curent, însă, acest termen desemnează și proscomidiarul, adică locul din partea nordică a Sfîntului Altar unde se desfășoară rînduiala de pregătire pentru aducerea Darurilor.

Cu același sens se întrebuițează și cuvîntul *prothesis* (ἡ πρόθεσις = punere înaintea)<sup>3</sup>. În scopul evitării oricărei confuzii, în studiul prezent vom folosi termenul «proscomidiar», pentru a desemna locul, și

\* Lucrare de seminar alcătuită și susținută la catedra de Liturgică, în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Ene Braniște, care a și dat avizul de publicare.

1. «Așa a făcut și Mîntuitorul la Cina cea de Taină. Luînd în mîini pâinea și vinul, El le-a arătat mai întîi lui Dumnezeu-Tatăl, închinîndu-I-le ca daruri» (Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștei Liturghii* — Studiu introductiv și traducere românească de Diaconul Ene Braniște, București, 1946, p. 31).

2. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 205—206; Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 114.

3. *Ibidem*, p. 115; Sf. Gherman I, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Tîlcuirea Sfintei Liturghii, (II Proscomidia)*. Presentare, traducere și note de Pr. Prof. Nic. Petrescu, în «Mitropolia Olteniei», an. XXVII (1975), nr. 1—2, p. 76.

termenul «proscomidie», pentru a indica însăși rînduiala sau ritualul pregătirii Darurilor.

În stare embrionară (aducerea, punerea înainte și binecuvîntarea Darurilor de jertfă) Proscomidia era fixată la începutul Liturghiei credincioșilor<sup>4</sup> și se desfășura în Sfîntul Altar într-un loc anume destinat pregătirii Darurilor, denumit pastoforiu<sup>5</sup>. El servea la depozitarea și alegerea celor mai bune dintre darurile aduse de credincioși pentru materia Sfîntei Jertfe, precum și pentru păstrarea Sfîntei Euharistii rămase după împărtășirea credincioșilor<sup>6</sup>.

Cele mai importante izvoare liturgice datate dinaintea secolului VIII, în care aflăm descris ritualul original al Proscomidiei îl constituie Apologia I a Sfîntului Iustin Martirul și Constituțiile Apostolice. După sărutarea păcii și ritualul spălării mîinilor liturghisitorilor<sup>7</sup>, diaconul alegea din pastoforiu pîinile cele mai proprii pentru materia Sfîntei Jertfe, le transporta dimpreună cu vinul amestecat cu apă pentru Sfînta Euharistie la Sfînta Masă (Altar) unde episcopul sau protosul le oferea (afierosea) printr-o rugăciune rostită deasupra lor<sup>8</sup>. În acest timp diaconii citeau cu glas tare dipticele, adică pomelnicele cu numele credincioșilor care au adus și pentru care s-au adus Darurile<sup>9</sup>.

Acestui moment primar al Proscomidiei îi corespunde în rînduiala Liturghiei de astăzi Rugăciunea punerii înainte (ἐπιθέσει τῆς πρόθεσις), pe care preotul o citește în taină după depunerea Darurilor pe Sf. Masă<sup>10</sup> și ritualul spălării mîinilor arhierelui<sup>11</sup>, la slujba arhierască.

Factorii care au contribuit la transferarea Proscomidiei din locul și momentul inițial acolo unde se află astăzi, au fost, întii, slăbirea și dispariția disciplinei penitențiale și a instituției catehumenatului și, al doilea, dezvoltarea crescîndă a ritualului Proscomidiei. Primul a determinat încetarea deosebirii dintre cele două Liturghii — cea a catehumenilor și cea a credincioșilor — încît prin secolele VI—VII Liturghia propriu-zisă începe cu Liturghia catehumenilor, iar ritualul Proscomidiei

4. *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 11 și 12, trad. rom. «*Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*», făcută din original de Pr. I. Mihălcescu, Ec. M. Păslaru și Ec. G. N. Nițu, vol. II, Chișinău, 1928, p. 235. Vezi și Papàs Mandala, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata, 1935, p. 61.

5. *Constituțiile Apostolice*, cartea II, cap. 57, trad. rom. cit., p. 75.

6. *Ibidem*, cartea VIII, cap. 13, p. 247.

7. Sf. Chiril al Ierusalimului menționează întii spălarea și apoi sărutarea păcii (Catezha V inistagogică, 2—3, în trad. rom. de Pr. D. Fecioru, *Catehezele Sfîntului Chiril al Ierusalimului*, București, 1945, p. 566—567).

8. «După încetarea rugăciunilor (pentru credincioși) ne îmbrățișăm unii cu alții cu sărutare. Se aduc apoi episcopului pîne și un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă și mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului și al Sfîntului Duh...» (Sf. Iustin Martirul, *Apologia I*, cap. 65, 2—3). «Diaconii, după rugăciune (adică cea pentru credincioși), unii să se îndeletnicească cu aducerea darurilor pentru Euharistie» (*Constituțiile Apostolice*, cartea II, cap. 57, p. 77). «Îndeplinindu-se acestea (sărutarea păcii etc.), diaconii să aducă episcopului darurile la Altar» (*Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 12, p. 235).

9. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, III, 3 (trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 99—100).

10. Vezi *Liturghier*, București, 1974, p. 118

11. Dr. Victor Mihályi de Apșa, *Arhieratikon*, Blaj, 1913, p. 4.

se deplasează sporadic și lent la începutul Liturghiei catehumenilor, adică în timpul Utreniei sau al Ceasurilor de azi. Cel de al doilea factor — dezvoltarea crescândă a ritualului Proscomidiei — va impune un interval de timp mai lung pentru desfășurare și din motive de ordin practic și simbolic va necesita un nou loc pentru pregătirea Darurilor, anume, la proscomidiarul de azi.

Procesul acesta de mutare a început în secolul V și s-a generalizat spre finele secolului VII<sup>12</sup>. În această perioadă, aducerea Darurilor pentru Sfinta Jertfă constituia un drept și o obligație a fiecărui creștin. Numărul prescurilor întrebuițate la Proscomidie era în funcție de mulțimea credincioșilor care participau la Liturghie și care erau pregătiți și vrednici pentru împărtășire. La aceasta se mai adăuga și faptul că în acea vreme toți credincioșii mireni se împărtășeau ca și clericii, primind fiecare câte o părticică din Sfinta Împărtășanie în mîini. Cu timpul însă, numărul credincioșilor de împărtășit s-a redus, încît la Proscomidie s-a ajuns să se folosească o singură piine obișnuită, care s-a micșorat și modificat pînă la forma prescrisă de astăzi (προσφορά), fie rotundă, fie cu trei, patru sau cinci cornuri.

— Pentru pregătirea Sfintului Trup s-a folosit, mai tîrziu, numai partea din mijlocul prescurei, delimitată grafic prin imprimarea peceței și denumită simbolic *Agneț* (ὁ Ἄγνος = miel de jertfă). «Așa s-a ajuns treptat la ritualul scoaterii și pregătirii Agnețului, care, împreună cu ritualul pregătirii potirului, alcătuiește partea esențială și totodată cea mai veche din rînduiala Proscomidiei, afară de rugăciunea punerii înainte. Acest ritual, în forma lui embrionară, era deja în uz înainte de secolul VIII»<sup>13</sup>.

Despre modificările pe care le înregistrează Proscomidia din secolul VIII înainte informează tilcuirile sau comentariile liturgice bizantine din secolele VIII—XV, care sînt clasice și normative în teologia liturgică ortodoxă pentru descrierea și explicarea Liturghiei în general. Între marii tilcuiitori bizantini din această perioadă amintim pe Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, Teodor de Andida, Sofronie al Ierusalimului († 644), Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului care, în cuprinsul operelor lor, indirect se ocupă, între altele, și cu descrierea și interpretarea Proscomidiei.

Pentru considerații metodologice, în prezentarea care urmează vom respecta ordinea cronologică a comentariilor bizantine, subliniind la fiecare din ele elementul nou apărut în ritualul Proscomidiei.

## 1. Explicarea Proscomidiei în Comentariul liturgic al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului.

Primul document liturgic din secolul VIII de o deosebită importanță în privința descrierii Liturghiei, este Comentariul Sfîntului Gherman I,

12. Dovadă că Sf. Gherman I în primele decade ale secolului VIII se ocupă de cele ale Proscomidiei după descrierea veșmintelor liturgice, adică după îmbrăcarea preoților (Gherman I, *Istorie bisericească și teorie mistică*, trad. rom. în rev. «Mitropolia Olteniei», an. XXVI (1974), nr. 9—10, p. 830).

13. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 262.

intitulat: *Istorie bisericească și teorie mistică* (Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρίας)<sup>14</sup>. Lucrarea este de domeniul Liturgicii speciale, se adresează credincioșilor și este numită de teologi «Teoria mistică» a lui Gherman I. Titlul de «Istorie bisericească» i se poate atribui pentru faptul că autorul tilcuiește actele liturgice nu numai simbolic, ci și istoric.

Comentariul a circulat mai întâi sub formă de manuscrise și apoi a fost tipărit pentru prima dată la Roma, în anul 1526, la urma primei ediții a celor trei Liturghii bizantine<sup>15</sup>. În forma originală, timp de patru secole (VIII—XII), în cuprinsul lui s-au făcut numeroase interpolări care au afectat numai înfățișarea inițială, forma literară, nu și fondul original al comentariului.

Cea mai interesantă variantă cu interpolări, din care se poate determina mai ușor și parțial adăugirile făcute la textul original, este traducerea latină a acestui comentariu făcută de Anastasie Bibliotecarul în secolul IX (869—870). Parte din manuscrisele acestui comentariu au circulat anonime, parte sub numele mai multor autori sfinți: Sf. Vasile, Sf. Chiril, Sf. Iacov, Sf. Atanasie, Sf. Chiril al Alexandriei și Sf. Ioan Gură de Aur. Din această cauză paternitatea Sfântului Gherman I asupra comentariului a fost contestată pînă spre sfîrșitul secolului XIX. Numeroși teologi au considerat acest comentariu mai degrabă opera patriarhului Gherman II<sup>16</sup>.

Critica modernă, însă, admite numai pe Gherman I ca autor ipotetic al comentariului<sup>17</sup>.

Comentariul este valoros atît prin interpretările date actelor liturgice, care în mare parte sînt valabile și astăzi, cît și prin consemnarea în scris a unor explicații tradiționale din domeniul teologiei liturgice.

Despre Sfîntul Gherman I se știe că s-a născut în jurul anului 650 d. Hr., a fost preot la biserica Sf. Sofia din Constantinopol, iar între anii 715—729 a păstorit ca patriarh de Constantinopol. A fost un aprig adversar al monotelismului și al iconoclasmului. Pentru viața sa sfîntă Biserica Ortodoxă l-a canonizat, serbindu-l la 12 mai. A trecut la cele veșnice în jurul anului 733<sup>18</sup>.

Scrierile Sfîntului Gherman I sînt de domeniul istoriei și al teologiei practice<sup>19</sup>.

14. Vezi Migne, P.G., t. XCVIII, col. 383—453 și Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Tilcuirea Sfintei Liturghii, de Sf. Gherman al Constantinopolului*. Prezentare, traducere și note, în «Mitropolia Olteniei», an. XXVI (1974), nr. 9—10, p. 824—825; an. XXVII (1975), nr. 1—2, p. 74—80 și an. XXVIII (1976), nr. 1—2, p. 64—71 și nr. 3—4, p. 199—205.

15. René Bornert, O.S.B., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1966, p. 125 și nota 1; Prof. Ioan Popescu-Ferbinți, *Comentariul liturgic al Sfîntului Gherman I, Arhiep. Constantinopolului. Studiu introductiv*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXVI (1948), nr. 3—4, p. 120.

16. *Ibidem*, p. 130. 17. *Ibidem*, p. 119.

18. Pentru biografia Sfîntului Gherman I vezi F. Cayré, *St. Germain*, în «Dictionnaire de Théologie catholique», t. VI, Paris, 1924, col. 1300—1309 și René Bornert, *op. cit.*, p. 145 și 150.

19. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tom. II, (livres III et IV), Paris 1930, p. 318; Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, partea III, Iași, 1940, p. 63.

Din felul cum descrie Liturghia timpului său, reiese că în secolul VIII ritualul Proscomidiei<sup>20</sup> era fixat la începutul Liturghiei catehumentilor<sup>21</sup>, se desfășura la proscomidiarul de azi denumit pe atunci *schevofilachion*<sup>22</sup> sau *prothesis*<sup>23</sup> și era foarte simplu: liturghisitorii (diaconul sau preotul) scoteau cu copia Agnețului, îl puneau pe disc și turnau în potir vinul și apa. Apoi, preotul binecuvînta (afierosea) Darurile, roștind o rugăciune, acoperirea și tămîia<sup>24</sup>.

Din cuprinsul comentariului Sfîntului Gherman constatăm că cel dintîi rit pe care-l înregistrează Proscomidia în secolul VIII este tăierea pîinii cu copia sau lancea (λόγλη). Apoi, în mod indirect aflăm că scoaterea Sfîntului Agneț era încă de pe atunci însoțită de pronunțarea formulelor sacramentale de azi (Isaia 53, 7—8 și Ioan 19, 34—35), pentru că autorul dă următoarea explicație simbolică a actului: «Iar scoaterea (Agnețului) din prescură cu copia simbolizează «Ca o oaie spre junghiere S-a adus» și celelalte. Pe de altă parte, faptul că Sf. Gherman numește copia «suliță» (λόγλη) și o socotește închipuirea suliței cu care a fost împunsă coasta Domnului, iar «vinul împreună cu apa închipuie singele și apa care au curs din coasta Domnului»<sup>25</sup>, constituie iarăși o dovadă că formulele sacramentale de astăzi în legătură cu pregătirea Agnețului și a potirului erau în uz încă de atunci. Deosebirea constă doar în faptul «că întrebuițarea textelor biblice respective nu era încă sistematizată paralel cu tăierea Agnețului cu ajutorul copiei, ci acestea erau pronunțate independent, aplicîndu-se Agnețului prin gestul arătării lui cu degetul»<sup>26</sup>.

În privința simbolismului, Sf. Gherman pune întreg ritualul Proscomidiei în legătură nu numai cu episodul Patimilor, ci cu întreg cadrul Jertfei Fiului lui Dumnezeu pentru neamul omenesc, adică cu întreaga Sa activitate pe pămînt, începînd cu Întruparea și terminînd cu Golgota. Ceremoniile și obiectele liturgice (discul, potirul, copia, acoperămintele și cele necesare tămîierii) reamintesc, în plus, principalele momente ale vieții Mîntuitorului, întrunind în felul acesta o pluralitate de înțelesuri. Astfel, proscomidiarul închipuie Golgota sau locul Răstîgnirii lui Hristos, Betleemul, unde s-a născut Mîntuitorul și Capernaumul, locul viețuirii Sale<sup>27</sup>. Prescursa, denumită de Sf. Gherman «*artos*, binecuvîntare și pîrgă din care se taie Trupul Domnului», închipuie pîinea folosită de Mîntuitorul la Cina cea de Taină<sup>28</sup>, curățirea lumii și înfinita bogăție a bunătații lui Dumnezeu<sup>29</sup>, precum și pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu. Scoaterea Agnețului din prescură cu copia simbolizează jertfa singeroasă a Domnului Hristos. Vinul și apa turnate în potir închipuie singele și apa care au curs din coasta Domnului cea împunsă cu sulița, iar culoarea albă a apei închipuie credința cu-

20. Sf. Gherman întrebuițează termenul «Proscomidie» (ἡ προσκομιδῆ) pentru a indica atît locul cît și acțiunea de pregătire a Darurilor (Gherman I, *op. cit.*, trad. rom. în «Mitropolia Olteniei», an. XXVIII (1975), nr. 1—2, p. 74.

21. Vezi nota 12 din această lucrare. 22. Gherman I, *op. cit.*, trad. rom., p. 74.

23. *Ibidem*, p. 76. 24. *Ibidem*, p. 74—77. 25. *Ibidem*, p. 75.

26. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 13. 27. Gherman I, *op. cit.*, trad. rom. p. 76.

28. *Ibidem*, p. 75. 29. *Ibidem*, p. 74.

rată. Copia pe care o folosește diaconul și preotul pentru tăierea pînii, înseamnă lancea (sulița) cu care a fost împunsă coasta Domnului<sup>30</sup>. Potirul închipuie atît paharul întrebuițat de Domnul la Cină, cît și vasul în care, după tradiție, a fost strîns Singele Sfint curs din coasta Domnului și mirul parfumat curs din mîinile și picioarele lui Hristos<sup>31</sup>. Discul pe care se așează Sf. Agneț de către preot sau diacon reprezintă năsalia pe care Iosif și Nicodim au așezat trupul Domnului coborît de pe cruce<sup>32</sup>. Rămînera tainică a Darurilor la Proscomidia închipuie timpul de treizeci de ani dinaintea Botezului, petrecut de Domnul Hristos în Betleem, Nazaret și Capernaum. Acoperămîntul discului reprezintă mahrama pusă pe fața Domnului la îngroparea Sa; acoperămîntul potirului închipuie giulgiul în care a fost înfășurat trupul Domnului după coborîrea de pe Cruce, iar acoperămîntul mare (Aerul, ὁ ἄγρ) simbolizează piatra cu care a fost pecetluit mormîntul Domnului după îngroparea Sa. Cădelnița arată înmormîntarea Mîntuitorului Hristos, iar focul închipuie dumnezeirea Sa. Fumul cel binemiositor indică mireasma cea cu bun miros revărsată de Duhul Sfint, în lume, iar tămîia închipuie aromatele aduse de femeile mironosițe pentru îngroparea Domnului<sup>33</sup>.

Din această primă descriere amănunțită a ritualului embrionar al Proscomidiei pe care o face în «Teoria mistică» Sf. Gherman al Constantinopolului, aflăm că în secolul VIII Proscomidia avea aproape aceeași înfățișare ca cea din zilele noastre. Faptul, însă, că atît preotul cît și diaconul erau egali îndreptățiți să scoată Sf. Agneț la Proscomidie, ne fac dovada că în epoca Sfîntului Gherman practica liturgică în privința Proscomidiei era încă în evoluție. Totuși, comentariul său liturgic a exercitat o influență remarcabilă asupra operelor similare din secolele următoare. Ea se poate urmări atît în comentariul liturgic al lui Teodor de Andida (sec. XII), cît și în Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila (sec. XIV).

## 2. Explicarea Proscomidiei în Comentariul liturgic al lui Teodor de Andida.

Analiza literară a scrierii lui Teodor de Andida, intitulată: «*Scurt comentariu despre simbolurile care există în Dumnezeiasca Liturghie, alcătuit din îndemnul și la cererea prea iubitorului de Dumnezeu Vasilie, episcop de Phitia*»<sup>34</sup>, și redactată între 1054—1064<sup>35</sup>, demonstrează că, în secolul XI, particularitățile liturgice din ritualul Proscomidiei sînt de puțină importanță și nu afectează decît riturile secundare. În această epocă Proscomidia se menține tot în stadiul de dezvoltare din secolul VIII. Dacă Teodor de Andida nu menționează unele rituri în legătură cu pregătirea Darurilor (acoperirea și tămîierea) și nu denumeste toate

30. *Ibidem*, p. 75.

31. *Ibidem*, p. 76.

32. *Ibidem*, p. 75.

33. *Ibidem*, p. 76—77.

34. P.G., t. CXL, Paris, 1887, col. 417—468 și Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Comentariul liturgic al lui Teodor, episcop de Andida*, traducere și prezentare, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXXIX (1971), nr. 3—4, p. 300—322.

35. René Bornert, *op. cit.*, p. 191—196.

obiectele liturgice (discul și acoperămintele) întrebuițate de multă vreme la Proscomidie, aceasta se explică prin faptul că destinatarii comentariului său liturgic sînt clericii de toate gradele care cunoșteau deja cele în legătură cu Proscomidia din comentariul Sfîntului Gherman. Apoi, scopul urmărit de Teodor de Andida era să descrie și să explice rînduiala Liturghiei timpului său (sec. XI), și să accentueze numai elementele noi, dacă era cazul, nu și cele deja cunoscute.

Ceea ce constituie, însă, caracteristica de bază a scrierii lui Teodor de Andida este asistența asupra sensului multiplu al ritualului liturgic. Adesea unul și același act din cele săvîrșite la Proscomidie corespunde la două sau trei acte în legătură cu Mîntuitorul. Așa, de exemplu, proscomidiarul simbolizează în același timp locul nașterii (Betleemul), al copilăriei (Nazaretul) și al activității pămîntești a Mîntuitorului Hristos (Capernaumul) adică, exact timpul de treizeci de ani ai vieții Mîntuitorului dinainte de Botez<sup>35</sup>.

În general se observă, deci, că Proscomidia lui Teodor de Andida, în afară de pluralitatea de sensuri a actului liturgic, nu înregistrează nici un rit nou în privința Proscomidiei.

### 3. Explicarea Proscomidiei în Comentariul liturgic atribuit Sfîntului Sofronie al Ierusalimului.

Din secolele XI sau XII datează și comentariul liturgic atribuit Sfîntului Sofronie al Ierusalimului († 644)<sup>36</sup>, intitulat: «*Cuvînt cuprinzînd toată istoria bisericească și descrierea amănunțită a tuturor celor ce se săvîrșesc în Dumnezeiasca Liturghie*»<sup>37</sup>. Studiile teologice mai vechi susțin, că autorul acestui comentariu ar fi Sofronie, patriarh al Ierusalimului între anii 634—638<sup>38</sup>, un neînfricat adversar al monotelismului<sup>39</sup>, pe care Biserica Ortodoxă l-a canonizat și-l prăznuiește la 11 martie, ziua adormirii sale.

În acest comentariu aflăm indicații inedite în legătură cu Proscomidia, ca de exemplu: imprimarea peceții în formă de cruce asupra prescurii, despre care Sf. Sofronie afirmă că ne-a transmis-o Sf. Vasile cel Mare, și introducerea steluței (asteriscului) în uzul liturgic. În schimb, Sf. Sofronie al Ierusalimului, bazat probabil pe aceleași considerente ale lui Teodor de Andida, că explicațiile privind Proscomidia au putut fi cunoscute din comentariul liturgic al Sfîntului Gherman, nu menționează tămierea Darurilor la Proscomidie. De altfel, lipsa de originalitate a autorului se observă în majoritatea capitolelor care alcătuiesc comen-

36. Diacon Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943, p. 18; J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1941, p. 392—393 și Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 288—289.

37. Vezi P.G., t. LXXXVII, col. 3981—4002 și Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Comentariul liturgic al lui Sofronie, patriarhul Ierusalimului*, trad. rom., în «Mitropolia Olteniei», an. XVI (1964), nr. 5—6, p. 351—372.

38. Dr. Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 46 și Diacon Asist. Viorel Ioniță, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual*, teză de doctorat, în rev. «Studii Teologice», an. XXX (1978), nr. 5—8, p. 383.

39. Pr. Cicerone Iordăchescu, *op. cit.*, p. 49.



tariul și care sînt reproduceri din comentariile liturgice grecești anterioare.

Valoarea comentariului Sfintului Sofronie constă în faptul că «este cel dintîi și cel mai cunoscut dintre comentariile» apărute în Răsărit, mai cu seamă din secolul XII înainte<sup>40</sup>. În plus, acesta a contribuit prin elementele de dogmă, de morală și de istorie, cuprinse în explicațiile privind cultul divin public, la menținerea și întărirea unității Bisericii răsăritene după anul 1054.

Ritualul Proscomidiei are, pentru Sf. Sofronie, un dublu simbolism: el reprezintă, pe de o parte Patimile Mîntuitorului cu toate cele legate de acestea și, pe de altă parte, Nașterea Mîntuitorului din Sfînta Fecioară Maria. Pe de o parte, Proscomidiarul închipuie foisorul în care Mîntuitorul a săvîrșit Cina cea de Taină înainte de Patimile Sale și locul răstignirii<sup>41</sup>, iar vinul, apa și obiectele liturgice au semnificația dată de Sf. Gherman<sup>42</sup>. Pe de altă parte, scoaterea Sfîntului Agneț cu copia din mijlocul prescurii simbolizează pîntecele cel fecioresc al Sfîntei Fecioare Maria, din care se naște Mîntuitorul, iar discul de formă rotundă semnifică ieslea din peștera Betleemului unde s-a născut Mîntuitorul.

Remarcăm în acest comentariu faptul că în sec. XI—XII, întocmai ca și în vremea Sfintului Gherman, diaconii încă aveau dreptul să proscomidească<sup>43</sup>. Activitatea lor nu se rezuma, deci, numai la slujirea de la agape, cum se afirmă uneori, ci în baza tradiției primită de Biserica din Constantinopol, se extindea și asupra unor acte de cult.

Asupra comentariului Sfintului Sofronie al Ierusalimului, conchidem că menționarea steluței în uzul liturgic, pentru început cu un scop practic, cît și accentuarea simbolismului Proscomidiei legat de Nașterea Mîntuitorului, marchează un progres în evoluția ritualului și în explicarea Proscomidiei.

#### 4. Explicarea Proscomidiei în Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila.

Cele mai importante indicații liturgice despre un ritual dezvoltat al Proscomidiei, le furnizează, însă, în sec. XIV, Nicolae Cabasila, unul dintre cei mai mari teologi ortodocși din acest secol.

S-a născut în orașul Tesalonic în preajma anului 1300, a studiat retorica, științele și teologia la Bizanț, după care, a activat în viața politică și socială a orașului natal. În anii 1349—1350 s-a stabilit la Bizanț, trăind în anturajul familiei imperiale a Cantacuzinilor, iar în 1354 a fost

40. Diacon Ene Braniște, *op. cit.*, p. 18.

41. Sofronie al Ierusalimului, *Cuvînt cuprînzînd toată istoria bisericească și descriere amănunțită a tuturor celor ce se săvîrșesc în Dumnezeiasca Liturghie*, cap. II și IX, trad. rom. cit., p. 358 și 364.

42. *Ibidem*, cap. V și VIII, trad. rom., p. 360 și 363; Cp. Gherman I, *op. cit.*, trad. rom., p. 75—76.

43. Sofronie al Ierusalimului, *op. cit.*, cap. V și X, trad. rom., p. 360 și 364.

desemnat candidat pentru scaunul de patriarh al Constantinopolului. Nu se cunoaște data și locul morții sale <sup>44</sup>.

Opera sa profundă și variată l-a consacrat ca «una din luminile Bisericii Ortodoxe de pretutindeni și de totdeauna». Scrierile lui cele mai valoroase, sînt două: *Despre Viața în Hristos*, care este un tratat de mistică sacramentală și *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii* (Ἐρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας) <sup>45</sup>, care este în primul rînd un comentariu mistagogic în sensul strict al cuvîntului și, în al doilea rînd, o scriere liturgică de mare valoare. În această lucrare întîlnim indicații inedite în legătură cu Proscomidia, ca de exemplu: riturile care însoțesc scoaterea Agnețului, miridele oferite în onoarea anumitor sfinți și a credincioșilor vii și morți și, în fine, formulele sacramentale noi care însoțesc acoperirea Darurilor.

Ritualul Proscomidiei descris în Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila urmează rînduiala întocmai cum se practică astăzi <sup>46</sup>. Deosebirea constă în faptul că la scoaterea miridelor, autorul nu indică ordinea așezării lor pe sf. disc, iar formulele sacramentale: «Întru slava Prea Sfintei Maici a Domnului», «Întru cinstea unuia sau altuia dintre sfinți», sau «Spre iertarea păcatelor sufletelor celor vii sau ale celor morți», care însoțesc acest ritual, sînt mai degrabă un rezumat al formulelor de astăzi. În plus, la formulele sacramentale de la acoperirea Darurilor Cabasila adaugă și Psalmul XXX, 6: «Cu cuvîntul Domnului cerurile s-au întărit...» <sup>47</sup> care nu se mai întrebunțează azi.

Caracteristica de bază a Erminiei liturgice a lui Nicolae Cabasila o constituie faptul că simplele prinoase de pîine și vin aduse de credincioși, capătă prin ritualul Proscomidiei calitatea de materie de Jertfă, adică devin și se pot numi de acum înainte «Cinstite Daruri». «Pîinea tăiată (Agnețul), zice Cabasila, atîta timp cît stă la proscomidiar, este simplă pîine (ἀρτός ἐστὶν φίλος), primind doar însușirea de a fi închinată (afierosită) și făcută dar lui Dumnezeu» <sup>48</sup>.

Avînd în vedere că introducerea stelutei în uzul liturgic, la început cu un scop practic <sup>49</sup>, a căpătat cu timpul și semnificația simbolică, fiind pusă în legătură cu steaua care s-a arătat pe cer la Nașterea Domnului <sup>50</sup>, simbolismul Proscomidiei la Cabasila este dublu și în următoarea ordine: întîi Patimile Domnului, și în al doilea rînd, Nașterea Mîntuitorului Hristos. Cabasila motivează această inversare prin faptul că Patimile Domnului au fost mai întîi preinchipuie în Legea Veche <sup>51</sup>.

44. Diacon Ene M. Braniște, *op. cit.*, p. 33—40; Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom., p. 3—8 și René Bornert, *op. cit.*, p. 216.

45. P.G., t. CL (Paris 1865), col. 386—492. Trad. rom. de Diaconul Ene Braniște, *Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Buc., 1945/46; Cabasila, *op. cit.*, trad. rom., p. 25—118.

46. În cap. VII—XI ale *Erminiei liturgice*.

47. *Ibidem*, cap. XI, trad. rom., p. 41.

48. *Ibidem*, cap. II și VI, trad. rom., p. 34 și 39—41.

49. Sofronie al Ierusalimului, *op. cit.*, cap. V, trad. rom., p. 360.

50. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, trad. rom., p. 41; Diacon Ene M. Braniște, *op. cit.*, p. 188; S. Petrides, *Asterisque*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie». Publié par Dom. F. Cabrol et Dom H. Leclercq, Paris 1903 seq. I, 3003; Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 158—160.

51. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. VI, trad. rom., p. 34.

Spre deosebire de tilcuitoarii anteriori, Cabasila stabilește, însă, o corespondență mai detaliată între riturile de la Proscomidie și etapele vieții pămîntești a Mîntuitorului Hristos. Astfel, ritualul legat de pregătirea Agnețului semnifică prima perioadă a vieții lui Hristos, iar Agnețul, atîta timp cît stă la Proscomidiar, «închipuie trupul Mîntuitorului la vîrsta cînd El era rînduit ca Dar». Cu alte cuvinte, Proscomidia este o «istorisire prin acte simbolice (πρακτικὴ διήγησις) a Patimilor și a morții lui Hristos». Ea nu constituie, deci, o ofrandă sau o jertfă aparte, de sine stătătoare, deosebită de cea din Liturghie, ci are un caracter tipic sau cel mult simbolic. «Toate cele rostite și săvîrșite în piine, prin care se închipuia moartea Domnului, aveau numai valoarea de figură și de tip», iar Agnețul în acest prim stadiu nu se preface în însuși Sfîntul Trup ci «poartă numai preînchipuirea sau chipul Trupului Domnului în prima Sa vîrstă»<sup>52</sup>.

În legătură cu miridele de la Proscomidie, Cabasila nu menționează nici un fel de symbolism. El stăruie mai mult asupra înțelesului (scopului) aducerii lor, arătînd că miridele pentru sfinți sînt de mulțumire lui Dumnezeu pentru bunurile cerești acordate lor, iar cele pentru credincioșii vii și morți sînt de cerere sau de rugăciune pentru iertarea păcatelor credincioșilor încă nedesăvîrșiți din viață<sup>53</sup>. De fapt, sensul prim al miridelor este mai curînd real decît simbolic și mistic: ele dovedesc o participare mai intimă a credincioșilor la Sf. Jertfă.

Actele finale din ritualul Proscomidiei simbolizează prima fază a vieții pămîntești a Mîntuitorului Hristos: sf. disc pe care se așează Sf. Agneț închipuie ieslea în care s-a născut Mîntuitorul; așezarea steleței peste Sf. Agneț simbolizează evenimentele în legătură cu nașterea Sa, iar acoperirea și tîmlierea Darurilor amintește viața necunoscută a Mîntuitorului dinaintea botezului Său<sup>54</sup>.

Dintre actele și ceremoniile intrate deja de multă vreme în uzul liturgic al Proscomidiei, Cabasila nu menționează îmbrăcarea veșmintelor liturgice și spălarea mîinilor liturghisitorilor. Totuși, prin calitățile de fond și de formă, Erminia liturgică a lui Cabasila întrece în valoare toate lucrările similare anterioare grecești și se impune pentru secolele următoare. Din cuprinsul ei, constatăm că, în secolul XIV, Proscomidia cunoaște o dezvoltare considerabilă atît în privința riturilor cît și a symbolismului. Dealtfel, faptul acesta a determinat pe patriarhul Filotei să sistematizeze serviciul liturgic, redînd în *Rînduială sau Călăuză a Sfintei Liturghii* cea dintîi descriere amănunțită și sistematică a acestei slujbe, inclusiv a Proscomidiei.

În *Rînduiala lui Filotei* întîlnim fixate și precizate pentru prima dată toate formulele rituale de astăzi care se rostesc la ritualul Proscomidiei. În manuscrisele anterioare o mulțime de variante, adăugiri și deosebiri.

52. *Ibidem*, cap. VI și XI, trad. rom., p. 34 și 41.

53. *Ibidem*, cap. X, trad. rom., p. 39—41.

54. *Ibidem*, cap. XI, trad. rom., p. 41—42.

### 5. Explicarea Proscomidiei la Simeon al Tesalonicului.

Tîlcuirea liturgică bizantină în care aflăm o descriere a Proscomidiei în forma cea mai dezvoltată din secolul XV, o aflăm în opera lui Simeon al Tesalonicului, tipărită în traducere română sub titlul: «*Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos*» (editat în grecește prima dată la noi în țară, la Iași, în anul 1683, de către patriarhul Dositei al Ierusalimului)<sup>55</sup>.

Cu această ocazie remarcăm că Biserica noastră este singura Biserică Ortodoxă în care această operă de exegeză liturgică bizantină apare într-o traducere fidelă și completă<sup>56</sup>.

Traducerea românească a fost făcută de episcopul Chesarie al Buzăului, în anul 1765, cu titlul «*Voroavă de întrebări și răspunsuri*»<sup>57</sup>, retipărită și îndreptată de Toma Teodorescu, la București, 1865, cu titlul indicat mai sus.

Simeon al Tesalonicului este cel din urmă tîlcuitor original al Liturghiei ortodoxe. Mărturiile asupra vieții sale sînt foarte relative. Sinodiconul Bisericii din Tesalonic informează că Simeon înainte de a deveni episcop, a fost călugăr. Anul întronizării sale ca episcop este incert. Unii îl fixează în 1410, alții în 1418. A decedat în luna septembrie, anul 1429<sup>58</sup>.

Opera Sfîntului Simeon al Tesalonicului, redată în forma unui dialog între un episcop și un cleric, este în general o culegere de ordin ecleziologic și liturgic. Cu excepția a trei dintre tratatele sale, care au cuprins dogmatic sau polemic<sup>59</sup>, toate celelalte lucrări ale lui Simeon se ocupă de explicarea cultului ortodox.

Proscomidia este descrisă mai ales în două din lucrările sale: «*Despre Liturghie*» și «*Tîlcuirea despre Sfîntul Locaș*», din care aflăm că în secolul XV ritualul Proscomidiei se desfășura după rînduiala de astăzi. Sf. Simeon nu menționează în rînduiala Proscomidiei doar formulele sacramentale pentru miridele de comemorare<sup>60</sup> și pentru acoperirea Darurilor cu Sf. Aer.

55. E. Legrand, *Bibliografie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XVIII-e siècle*, t. II, Paris, 1894—1895, p. 414—416; I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, 1508—1830, t. I. București, 1903—1913, p. 344—347 și Pr. Prof. Ene Braniște, *Literatura liturgică în teologia românească* în rev. «*Biserica Ortodoxă Română*», an. XCI (1973), nr. 1—2, p. 123.

56. Celelalte Biserici Ortodoxe au avut acces la această valoroasă operă numai prin traduceri fragmentare, prin rezumate și prin extrase (*Ibidem*).

57. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. II, București, 1910, p. 166 și 170.

58. René Bornert, *op. cit.*, p. 246.

59. Și anume: *Impotriva tuturor ereziilor*, *Explicarea Simbolului credinței și Despre preoție*.

60. Se indică numai începutul rugăciunii pentru comemorarea credincioșilor morți: «*Primește Doamne jertfa aceasta în Prea Cerescul Tău Jertfelnic pentru toate sufletele creștinilor care au nevoie de mila și de ajutorul Tău*». (Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 94, în trad. rom. *Tratat despre toate dogmele credinței noastre ortodoxe...*, tip. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 100).

În legătură cu miridele el nu susține consacrarea lor, afirmînd că nu se prefac nici în Trupul Domnului nici în al Sfinților ci rămîn simple daruri <sup>61</sup>.

Referitor la dublul simbolism atribuit Proscomidiei ca o ripostă dată monofiziților, Simeon consideră că actele liturgice puse în legătură cu Patimile sînt secundare față de actele care simbolizează Nașterea Domnului. Cele dintii sînt înglobate în Proscomidie ca să se arate că «Și cele ale Patimilor s-au preînchipuit», dar nu în Vechiul Testament, adică înainte de Naștere — cum interpretează Cabasila — ci în Hristos Însuși și chiar «îndată după Nașterea Sa. Pentru că steaua a stătut deasupra Lui, arătîndu-L magilor, Irod a căutat să-L ucidă, iar bătrînul Simeon luîndu-L în brațe, a propovăduit despre El că este pus spre căderea multora și că sabie va trece prin sufletul Maicii Sale. De aceea se cuprind aici și cele ale Patimilor» <sup>62</sup>. Totodată, Simeon afirmă că toate cele săvîrșite la Proscomidie «sînt închipuiri ale Trupului și Singelui lui Hristos» <sup>63</sup>. Astfel, piînea dospită folosită la Proscomidie, care înseamnă sufletul, apa care înseamnă botezul și sarea care înseamnă gîndul și învățătura Cuvîntului, simbolizează sufletul desăvîrșit și intruparea desăvîrșită a Domnului.

Piînea întrebuițată la Proscomidie este denumită prescură și are partea din mijloc însemnată cu pistornicul. Ea trebuie făcută în formă de cruce cu patru cornuri ca simbol al celor patru laturi ale lumii, pentru care s-a intrupat Domnul și al celor patru brațe ale crucii pe care El a fost răstîgnit.

Coacerea piîinii în foc, care simbolizează pe Dumnezeu, arată desăvîrșita unire a Dumnezeirii cu firea omenească în persoana divino-umană a Mîntuitorului, care împărtășește și nouă din darurile Sale <sup>64</sup>. Vinul și apa turnate în potir simbolizează cele două izvoare ale vieții Harului : apa Botezului și singele Sfintei Împărtășanii <sup>65</sup>. Prescura din care se scoate Sf. Agneț, închipuie pe Sfînta Fecioară, din care s-a născut Domnul cu trup <sup>66</sup>, iar scoaterea Agnețului din prescură înseamnă intruparea și nașterea Domnului din Sf. Fecioară <sup>67</sup>. Proscomidiarul închipuie peștera și ieslea <sup>68</sup> și însuși Betleemul unde s-a născut Domnul Hristos <sup>69</sup>. Discul pe care se așează Sf. Agneț simbolizează cerul pe care s-a arătat magilor steaua de la Nașterea Domnului <sup>70</sup>, închipuită la Simeon prin steluța care se așează peste Sf. Agneț <sup>71</sup>. Sfintele vase și Darurile din ele, precum și tămîia întrebuițată la Proscomidie simbolizează darurile de aur, smîrnă și tămîie aduse la Nașterea Domnului de către magi <sup>72</sup>. Aco-

61. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 94, trad. rom., p. 100.

62. *Ibidem*, cap. 96, trad. rom., p. 102.

63. Idem, *Explicare pentru Sf. Biserică*, trad. rom., p. 262.

64. Idem, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 86—88, trad. rom., p. 93—94.

65. *Ibidem*, cap. 92—93, trad. rom., p. 97.

66. *Ibidem*, cap. 138, trad. rom., p. 125.

67. *Ibidem*, cap. 92—93, trad. rom., p. 97.

68. *Ibidem*, cap. 85 și 93, trad. rom., p. 93 și 101.

69. Idem, *Tîlcuirea despre dumnezeiescul locaș*, cap. 138, trad. rom., p. 125.

70. Idem, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 85, trad. rom., p. 93.

71. *Ibidem*, cap. 85 și 96, trad. rom., p. 93 și 101; Idem, *Tîlcuirea despre dumnezeiescul locaș*, cap. 138, trad. rom., p. 125.

72. *Ibidem*.

perământele care se pun peste sf. disc și sf. potir simbolizează scutecele cu care a fost înfășat la naștere Pruncul Iisus<sup>73</sup>. Acoperământul mare (Sf. Aer sau Sf. Epitaf) simbolizează bolta cerească (firmamentul) pe care s-a arătat steaua la Nașterea Domnului, iar tămiierea Darurilor înseamnă venirea Duhului Sfânt în lume după Înălțarea Domnului cu trupul la cer<sup>74</sup>.

Simbolismul Proscomidiei în legătură cu Patimile și moartea Mîntuitorului este indicat de următoarele elemente, acte și obiecte liturgice: vinul și apa care se toarnă în potir, copia cu care se scoate și se împunge în partea dreaptă a Sf. Agneț, potirul în care se pregătește Sf. Singe și acoperămintele sfințelor vase.

Simeon le atribuie tuturor acestora semnificația dată de Sf. Gherman al Constantinopolului<sup>75</sup>. În plus, Simeon al Tesalonicului menționează însemnarea și tăierea prescurii în chipul crucii, care semnifică răstignirea și moartea Mîntuitorului<sup>76</sup>.

Caracteristica de bază a comentariului liturgic al lui Simeon al Tesalonicului o constituie așezarea geometrică pe sf. disc a miridelor sau părțicelilor de piine scoase din celelalte prescure, întocmai cum se practică astăzi.

Mirida scoasă pentru Sf. Fecioară Maria și așezată în partea dreaptă a Sfîntului Agneț închipuie pe Maica Domnului stînd de-a dreapta Fiului ei Cel iubit în împărăia Sa cea cerească<sup>77</sup>.

Pe lângă sensul tipic și simbolic al miridelor, toate laolaltă, în forma în care sînt rînduite pe sf. disc, capătă și un sens eclesiologic, reprezentînd, adică, Biserica întregă (universală) din toate timpurile și din toate locurile, atît de pe pămînt (luptătoare) cît și din ceruri (triumfătoare). «Am înțeles, zice Simeon al Tesalonicului, cum prin această dumnezeiască închipuire și istorisire a Sfîntei Proscomidii, vedem pe însuși Iisus și întreaga Biserică a Lui. Îl vedem în mijloc pe Hristos însuși, Lumina cea adevărată și viața cea veșnică... El este în mijloc prin Agneț, iar Maica Lui de-a dreapta prin miridă, sfinții și îngerii<sup>78</sup> de-a stînga, iar dedesubt întreaga adunare a credincioșilor Lui drept-măritori. Aceasta este taina cea mare: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu în mijlocul dumnezeilor, care se îndumnezeiesc de la Cel ce după fire este Dumnezeu, Care S-a intrupat pentru ei. Aceasta este împărăția ce va să fie și petrecerea vieții celei veșnice: Dumnezeu cu noi, văzut și împărtășit»<sup>79</sup>.

În concluzie, putem afirma că Simeon al Tesalonicului, alături de Nicolae Cabasila, este unul dintre reprezentanții teologiei bizantine care îmbogățește literatura teologiei prin aportul său personal. Opera sa rămîne una dintre cele mai bune explicări liturgice care poate fi utili-

73. *Ibidem* și *Idem*, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 85 și 96, trad. rom., p. 93 și 101.

74. *Ibidem*, cap. 95—96, trad. rom., p. 101—102.

75. *Ibidem*, cap. 84—85, 92 și 96, trad. rom., 93, 97, 101—102; Cp. Gherman I, *op. cit.*, trad. rom., p. 75—77.

76. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 85, trad. rom., p. 93.

77. *Ibidem*, cap. 93, trad. rom., p. 99.

78. Simeon al Tesalonicului învață că prima miridă din cele două cete se scoate pentru îngeri (*Ibidem*, p. 98).

79. *Ibidem*, cap. 94, trad. rom., p. 101.

zată și azi de mării liturghiști din lumea întreagă și de cei români, în traducere românească mai ales.

Din comentariile liturgice bizantine studiate, constatăm că rînduiala Proscomidiei a urmat în diferite etape o cale de dezvoltare progresivă. De la simplitatea originară a pregătirii Darurilor, care avea un scop pur practic (alegerea și pregătirea materiei de Jertfă) s-a ajuns mai ales începînd din secolul VIII, la proporțiile apreciabile ale unei adevărate slujbe cu un amplu simbolism.

Primul element nou (tăierea sfintei pîini cu copia), înregistrat în ritualul de început al Proscomidiei îl întîlnim în *Teoria mistică* a Sfințului Gherman al Constantinopolului. Tot în această perioadă comentariile liturgice grecești consacră termenul *προσφορά* (prescură) exclusiv pentru pîinea necesară scoaterii Sfințului Agneț. Abia în secolul XII înregistrează Proscomidia un început de progres mai accentuat, prin introducerea steluței în uzul liturgic, la început cu un scop practic, apoi și unul simbolic.

În secolul XIV, cînd steluța capătă și semnificație simbolică și se introduce ritul scoaterii miridelor, simbolismul rînduiei Proscomidiei se dublează chiar. Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila este tipică în secolul XIV pentru descrierea Proscomidiei cu o dezvoltare în continuă creștere. De acum înainte singurul săvîrșitor al Proscomidiei este preotul<sup>80</sup>. Ceea ce Cabasila evită să pună în discuție privitor la Proscomidie sînt unele amănunte care afectau direct ritul latin, ca de exemplu: uzul pîinii doșite pentru pregătirea materiei Jertfei Euharistice (spre deosebire de azima latină), forma de cruce a prescurilor pentru proscomidire (în opoziție cu forma rotundă a ostiei) etc., chestiuni asupra cărora, în secolul XV, Simeon al Tesalonicului va insista cu mai multă stăruință. El nu va reuși, însă, să realizeze o uniformitate absolută în ritul Proscomidiei, datorită menținerii liturghierului în stare de manuscris multă vreme după secolul XV, ceea ce a permis Bisericii Ortodoxe naționale să adopte principiul libertății de pomenire a unor sfinți.

Cu toate acestea, comentariul liturgic al lui Simeon s-a impus pînă în zilele noastre, dovadă fiind corespondența care există între ritualul Proscomidiei practicat în secolul XV și cel de astăzi.

Comentariile liturgice prezentate aici au avut o mare importanță și pertru interpretarea ulterioară a Proscomidiei în literatura liturgică bizantină ortodoxă, întrucît toate scrierile liturgice ulterioare cu caracter ermeneutic au fost doar reluări și compilări ale celor dintîi și numai în foarte mică măsură au adus contribuții originale în interpretarea liturgice apărute ulterior. Începînd din secolele XIV și XV s-a impus și man al Constantinopolului a constituit baza tuturor celorlalte tilcuii liturgice apărute ulterior. Începînd din secolele XIV și XV s-a impus și *Erminia liturgică* a lui Nicolae Cabasila, dar mai ales *Comentariul liturgic al lui Simeon al Tesalonicului*, care în privința simbolismului, a imprimat Proscomidiei o notă originală, probabil specifică Bisericii din Tesalonic.

80. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. V, VII, VIII și X, trad. rom., p. 33, 35—36 și 39; Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 83, trad. rom., p. 92.

Amintim, totodată, că Simeon a introdus pentru prima oară în uzul liturgic și simbolismul eclesiologic al Proscomidiei, oglindit în orînduirea geometrică pe sf. disc a miridelor în jurul Sfintului Agneț.

În baza acestor considerente, marii liturgiști folosesc astăzi ca izvor liturgic de referință opera lui Simeon al Tesalonicului. Ei nu gresesc deloc cînd declară pe Simeon al Tesalonicului cel din urmă și totodată cel mai mare tîlcuitor al Liturghiei ortodoxe din zilele noastre, avînd în vedere că toate comentariile grecești apărute după secolul XV sînt tributare în cea mai mare parte Sfintului Gherman, lui Nicolae Cabasila și lui Simeon al Tesalonicului <sup>81</sup>.

Nu sînt mai prejos nici predecesorii lui Simeon în privința descrierii și interpretării Proscomidiei, care, precum am văzut, cu mult înainte au aprins lumini durabile pe calea pe care a fost luminat și a mers apoi Simeon al Tesalonicului.

În memoria Bisericii Ortodoxe, toți acești mari tîlcuitori liturgici bizantini vor rămîne ca niște nestemate pentru contribuția lor personală prin care au luminat și au îmbogățit literatura liturgică ortodoxă.

---

## SCRIPTURĂ, TRADIȚIE ȘI MĂRTURISIRE ÎN DIALOGUL TEOLOGIC DINTRE BISERICA LUTERANĂ DIN R.F.G. ȘI BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ \*

Drd. Adrian NICULCEA

Una din problemele foarte controversate în dialogul cu teologii protestanți este aceea a raportului dintre Sf. Scriptură și Tradiția bisericească. Primul dialog teologic dintre E.K.D. \*\* și B.O.R. ținut la Goslar în R.F.G. între 19—23 noiembrie 1979 s-a concentrat tocmai asupra acestei probleme, avînd ca temă generală : *Sf. Scriptură, Tradiție și Mărturisire*. Din delegația Bisericii Ortodoxe au făcut parte P. S. Episcop Dr. Vasile Coman al Oradiei, Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Pr. Prof. D. Popescu, Pr. Prof. D. Radu, Pr. Prof. Dr. Ioan Ică și Diacon Asistent Ioan Caraza. La delegația Bisericii Evanghelice au participat : președintele Dr. Heinz Joachim Held, Episcop Dr. Gerhard Heintze, Pastor Prof. Dr. Hans Helmut Esser, Pastor Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Pastor Prof. Dr. Peter Hauptmann și Pastor Prof. Dr. Georg Kretschmar.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm atît problema Tradiției în general din punct de vedere ortodox, cît și pozițiile protestante

<sup>81</sup>. Diacon, Ene M. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 220.

\* Lucrare elaborată și prezentată în cadrul cursurilor pentru doctoratul în teologie, la Catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. N. Chițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

\*\* E.K.D. — Evangelische Kirche Deutschlands — Biserica Evanghelică a Germaniei.



mai avansate, manifestate în cadrul acestei întâlniri de la Goslar, comparându-le în același timp cu alte poziții protestante mai vechi. Vom încerca mai degrabă o precizare a termenilor în care se pune azi problema Tradiției în dialogul interteologic.

*Progresul teologiei protestante în acceptarea ideii de Tradiție.* Poziția protestantă, conturată în opoziție față de exagerările catolice de pe vremea Reformei, s-a distins însă de la început printr-o respingere categorică a ideii de Tradiție. Așa se prezintă lucrurile în Confessio Augustana unde opoziția dintre Tradiție și Scriptură este exprimată prin cuvintele: «Tradiții omenești, opuse Evangheliei și învățaturii de credință», așa se prezintă ele și la Calvin care în *Institution chrétienne* scria că: «Domnul a cuprins în așa fel în legea Sa tot ce ținea de regula desăvârșită de a trăi cum trebuie, încât n-a lăsat nimic oamenilor ca să mai adauge la ea» (IV, 10, 1). «Luther, spune Prof. N. Chițescu, ataca «datin'le omenești» crezând că ele primejduiesc mintuirea omului, ruinand libertatea creștină prin încărcarea conștiinței cu datini și ceremonii omenești. Calvin le atacă în măsura în care nu contribuie la menținerea cinstirii lui Dumnezeu. În această categorie intră uneori după el și Tradiția Sfinților Părinți, privitoare la cult și disciplină care, chiar dacă nu sînt fără raport cu Tradiția Apostolilor, sînt deosebite de «Regula de credință apostolică. Chiar sinoadele ecumenice se pot înșela — după protestanți»<sup>1</sup>.

Cu toate acestea, încă din timpul reformei se manifestă destule abateri de la acel *sola Scriptura* chiar la Luther și la Martin Chemnitz, pentru ca în secolul următor principiul să fie aplicat cu intransigență<sup>2</sup>. În secolul nostru însă și mai ales în ultimele decenii teologia protestantă a înregistrat o puternică atenuare a vechilor poziții. Încă din 1962 Prof. J. L. Leuba în cadrul comisiei «Tradiție și Tradiții» a departamentului «Credință și Constituție» spune că teologii protestanți din comisie «își dau seama că termenul *Tradiție* e inevitabil pentru a desemna una din realitățile creștine»<sup>3</sup>. K. Skydsgaard și Lukas Vischer constată și ei în 1963 că: «este cunoscut de toată lumea că astăzi antitezele nu mai pot să fie menținute așa cum au fost formulate în veacul XVI... Este evident, de pildă, că funcția Bisericii în transmiterea Evangheliei nu mai poate să fie văzută astăzi așa ca în secolul XVI. Faptul că Evanghelia lui Hristos, de totdeauna și pentru toate timpurile, n-a circulat niciodată altfel decît în interpretarea prin Biserică, trebuie să i se acorde mult mai multă importanță»<sup>4</sup>.

Noua orientare a teologiei protestante care a luat avînt în anii '60 s-a menținut și chiar s-a amplificat în deceniul următor așa cum reiese din cazul concret al dialogului de la Goslar de care ne ocupăm. Acest fapt este cu totul natural și nu trebuie să surprindă cu atît mai mult

1. Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții*, în «Ortodoxia», 1963, 3—4, p. 405. 2. *Ibidem*, p. 406.

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sf. Tradiție, Definierea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», 1964, 1, p. 51.

4. Pr. Prof. Is. Todoran, *Atitudini protestante contemporane față de Tradiție*, în «Ortodoxia», 1965, 3, p. 368.

cu cît atitudinea intransigentă fusese dictată de exagerările Romei. Diac. Asist. I. Caraza, participînd de asemenea la acest dialog, constată că: «Biserica Evanghelică a pus Sfînta Scriptură ca element de bază al vieții Bisericii în Hristos, neglijînd Sfînta Tradiție, și acest lucru poate fi înțeles doar ca o reacție la un abuz față de Sfînta Tradiție și nesocotirea Sfîntei Scripturi în viața și în istoria Bisericii romano-catolice»<sup>5</sup>.

Dar să dăm cuvîntul chiar teologilor protestanți care au participat la întîlnirea luterano-ortodoxă de la Goslar. Peter Hauptmann constată, de exemplu, că în toate confesiunile Scriptura este primită inevitabil în cadrul unei Tradiții proprii. El spune: «nu e posibil să se transmită continuitatea credinței prin simpla predare mai departe a cărților biblice și mai ales nu e posibil să existe un contact cu Biblia fără Tradiție. Unde nu se ia în seamă nici o Mărturisire ca formă a Sfîntei Tradiții, acolo își fac loc alte tradiții, al căror caracter profan e dovedit prin aceea că ele se sustrag, ca factori nerecunoscuți, verificării continue cu privire la compatibilitatea lor față de afirmațiile de bază ale Sfîntei Scripturi. Aceste tradiții pot fi tradiții ale comunității, păreri de școală ale unei școli teologice nelegate de vreo mărturisire sau mai ales păreri preconceptuate, răspindite în general. Mărturisirea ca formă a Sfîntei Scripturi care se expune unei verificări continue în raport cu normele indicate de aceasta»<sup>6</sup>.

La rîndul său J. Held constată că: «În Biserica Evanghelică ceea ce se înțelege prin Sf. Scriptură și anume canonul scrierilor ebraice ale Vechiului Testament și colecția scrierilor Noului Testament grecesc, nu reprezintă obiect de discuție. Mai greu rămîne de lămurit ceea ce se înțelege în fiecare Biserică reformată în parte sub termenul de Tradiție. Fără discuție, și ele cunosc o Tradiție în care cred, din care trăiesc și care le imprimă forma... Că, de exemplu, E.K.D. recunoaște și susține Tradiția Bisericii, reiese din preambulul legii ei de bază din 1948 cu claritate. «Baza E.K.D. este Evanghelia lui Iisus Hristos precum ne este dată în Sf. Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Recunoscînd această bază E.K.D. crede într-unul Domn al unei Biserici Sfinte, universale și apostolice. Împreună cu Biserica primară E.K.D. stă pe fundamentul mărturisirilor vechi bisericești. Pentru înțelegerea Sfîntei Scripturi precum și a vechilor mărturisiri bisericești sînt normative în Bisericile membre și în comunitățile luterane și unite, mărturisirile Reformei, acceptate de ele»<sup>7</sup>.

De fapt teologii protestanți de la Goslar nu fac decît să constate o stare de fapt, o realitate deja existentă, ba chiar inevitabilă. Inevitabilitatea Tradiției ca fenomen religios este de altfel recunoscută astfel

5. Diac. Asist. I. Caraza, *Sf. Tradiție la unii teologi evanghelici actuali și punctul de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», 1980, 2, p. 332.

6. Pastor Prof. Dr. Peter Hauptmann, *Das Bekennen als Form der heiligen Tradition und als Antwort des Glaubens* (conferință dactilografiată depusă în dosar la Cancelaria Sf. Sinod, p. 2).

7. Dr. Heinz Joachim, *Die heiligen Sakramente in Leben der Kirche im Lichte der Heiligen Schrift und der Tradition* (conferință dactilografiată, depusă de asemenea în dosar la Cancelaria Sf. Sinod, p. 2).

încît Prof. N. Chițescu constată încă din 1963 că : «Tradiția formează unul din caracterele fundamentale ale faptului religios ; de aceea s-a spus că întîlnirea dintre religii sau chiar dintre ramurile aceleiași religii, constă în confruntarea tradițiilor lor religioase. Faptul religios presupune nu numai adunări de credincioși pentru împlinirea datoriilor lor culturale și rituale, ci și continuitatea temporală, prin generații, a unor tradiții primite de la înaintașii lor. Tradiția nu înseamnă de asemenea, numai permanența acelorași date transmise generațiilor care urmează, ci și dezvoltarea lor»<sup>8</sup>.

Dar care este acea Tradiție pe care o pot accepta în comun ortodocșii și luteranii ? Nici aici pozițiile nu sînt atît de îndepărtate căci Peter Hauptmann, de exemplu, propune ca Mărturisire de credință acceptată în comun Simbolul niceo-constantinopolitan în forma sa originală, adică fără adaosul Filioque. Poziția sa nu este cu totul surprinzătoare. Încă Luther admitea primele patru Sinoade ecumenice, în special pe cel de la Calcedon. Iar în secolul nostru una din pozițiile progresiste în acest sens a fost manifestată chiar de Karl Barth despre care Pr. Prof. Is. Todoran spune : «Deși respinge autoritatea normativă a Tradiției, Karl Barth acordă o mare importanță cugetării Părinților Bisericii, studiindu-i și citindu-i mult. Karl Barth face parte chiar dintre primii teologi protestanți care atrag atenția asupra gîndirii patristice, nu numai din curiozitate istorică, dar, firește, nerecunoscîndu-le, chiar luați împreună, decît o valoare secundară, interpretativă, în măsura acordului cu Sfînta Scriptură, ceea ce înseamnă de fapt în măsura acordului cu principiile permanente ale teologiei protestante»<sup>9</sup>.

Dar care este acea Tradiție care formează obiectul discuțiilor ? Deși discuțiile de la Goslar s-au referit mai ales la mărturisirile de credință ortodoxe și luterane, în special cele din sec. XVI—XVII, problema se pune în general în legătură cu Tradiția bisericească a primelor opt secole ale Bisericii ecumenice, încă nedivizată. Înainte de a trece la punctul următor, să precizăm în prealabil ce se înțelege prin Tradiția bisericească în sens ortodox. Referatul *Comisiei Interortodoxe pregătitoare a Marelui Sinod Ortodox*, întrunită la Chambesy între 16 și 28 iulie 1971, intitulat «Descoperirea Dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire», referindu-se la «formele concrete de exteriorizare ale Sfîntei Tradiții în Biserică», precizează că : «Ceea ce pretutîndeni, întotdeauna și de către toți s-a crezut în Biserică, a primit, cu adevărat, anumite forme concrete de exteriorizare, de manifestare și de exprimare și formulare omenească care este cu puțință să fie definite în cele ce urmează : a) Formulările oficiale și Mărturisirile de credință ale Bisericii din primele secole ; b) Definițiile, simbolurile și canoanele Sinoadelor ecumenice și hotărîrile și canoanele sinoadelor locale confirmate de ele ; c) Îlucirile valabile și autoritare ale Scripturii ; d) Textele de cult și prin excelență Sfînta Liturghie și e) Învățătura conformă

8. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 366.

9. Pr. Prof. Is. Todoran, *op. cit.*, p. 370—371.

a Părinților Bisericii (consensus Patrum). Toate formele acestea constituie exprimarea lămurită a credinței și a învățături Bisericii»<sup>10</sup>.

*Problema raportului dintre Sfânta Scriptură și Tradiția Apostolică orală.* În baza principiului *sola Scriptura*, teologia protestantă a manifestat încă de la început o atitudine negativă față de Sfintele Taine, preoție, posturi, icoane etc. Aceasta este, de exemplu, atitudinea teologilor de la Tübingen către care se adresează răspunsurile patriarhului Ieremia al II-lea din sec. XVI și ea s-a menținut și în secolul nostru. Nu constituie deci o surpriză afirmațiile lui J. Held în cadrul întrunirii de la Goslar. Referindu-se la problema specifică a unei învățături scripturistice despre Sfintele Taine el spune: «Dacă privim scrierile Noului Testament atunci nu găsim acolo propriu-zis nici o «învățătură» despre «sacramente». Cu toate acestea întâlnim în ele practica sacramentală a Bisericii primare prin care se atestă însemnătatea fundamentală a Tainelor pentru viața credincioșilor. Dacă o determinare noțională a Tainei și noțiunea însăși (cu excepția singurului loc din Efes. 5, 32) lipsesc și dacă în privința numărului și a modului în care lucrează Tainele nu se face nici o mențiune, cu toate acestea însemnătatea și efectul lor se pot ușor recunoaște»<sup>11</sup>. Iar mai departe continuă cele spuse anterior: «Abia în cursul istoriei ulterioare a Bisericii s-a ajuns la formarea unei învățături despre Taine, la determinarea lor noțională și la numărul lor. Această învățătură a inclus hotărârile Bisericii care au fost stabilite pe de o parte apelând la mărturia Sfintei Scripturi, iar pe de altă parte sub influența experienței Bisericii. Astfel învățătura despre Taine aparține Tradiției Bisericii și mai curând a urmat vieții ei și practicii ei sacramentale decât să-i fi premers»<sup>12</sup>.

Totuși, cum am văzut, există în general un acord în ceea ce privește faptul că Scriptura este primitivă de fiecare confesiune în mod inevitabil în cadrul unei Tradiții specifice. Tradiția este o realitate inevitabilă și necesar legată de Scriptură, chiar în protestantism. Dezacordul intervine în ceea ce privește valoarea Tradiției bisericești (reprezentată de hotărârile sinodale, de scrierile patristice, și de diferitele Mărturisiri de credință) în comparație cu Tradiția apostolică reprezentată de Scriptură. F. Hahn, participant la întâlnirea de la Goslar, afirmă explicit următoarele: «Prin punerea înaintea Sfintei Scripturi față de Tradiție se indică mai mult decât o deosebire relativă a unui stadiu mai vechi, respectiv a celui mai vechi stadiu, și a unuia mai nou în larga desfășurare a Tradițiilor bisericești. În Tradiția primară cuprinsă în Sf. Scriptură, este vorba de o tradiție deosebită care nu poate fi privită pur și simplu ca având același rang cu Tradiția interpretării Scripturii. Nici faptul că era vorba de Tradiția orală de odinioară, nici faptul că era vorba de Tradiția de început a Bisericii nu sînt suficiente pentru a desemna esența ei de Tradiție apostolică obligatorie, care ne este dat numai în Scriptură; căci toate Tradițiile postneotestamentare, fie ele

10. Pr. Prof. Is. Todoran, *Descoperirea Dumnezeiască și modalitățile ei de exprimare spre mîntuire* (referat al Comisiei interortodoxe pregătitoare a Marelui Sinod Ortodox), în «Studii Teologice», 1972, 3—4, p. 188.

11. Dr. H. J. Held, *op. cit.*, p. 18.

12. *Ibidem*, p. 21.

cît de importante și obiectiv în conformitate cu mărturia biblică, sînt tradiții derivate»<sup>13</sup>.

Tot el precizează și conținutul acelei Tradiții orale, necuprinse în Scriptură, precum și soarta ei : «Prin fixarea în scris a Tradiției apostolice, urma de acum încolo să se motiveze Tradiția care se transmitea în continuare și în același timp să se constituie norma ei proprie. Un al doilea fapt se adaugă : Tradiția orală păstrată în perioada apostolică a fost cuprinsă în cea mai mare parte în documente scrise ; aceasta n-a avut însă nicidecum drept urmare o întrerupere a Tradiției orale. Ea a primit totuși o altă poziție și se continuă în trei direcții : o dată ca Tradiție specială apocrifă care atinse însă curînd domeniul ereziei ; apoi ca Tradiție liturgică, care era reportată înapoi spre Scriptură și se orienta raportîndu-se la aceasta ; în fine ca Tradiție de interpretare care voia să facă accesibilă și să fructifice pentru timpul respectiv Tradiția apostolică. Dacă Tradiția vie a Bisericii n-a secat prin aceasta, ea primi însă acum un alt caracter și o altă relevanță. Căci Tradiția nu mai era ea acum propriu-zis normă și obligativitate, oricît de importantă rămăsese, ci Sfînta Scriptură care o luase înaintea tuturor Tradițiilor ce se transmiteau în continuare, căci în ea se fixase Tradiția autentică a timpului apostolic»<sup>14</sup>.

Otice Tradiție bisericească, afirmă în continuare F. Hahn, trebuie raportată la Scriptură și legitimată. «O Biserică care posedă un canon clar delimitat în ceea ce privește colecția cărților ei sfînte, atribuie acestor colecții de scrieri o funcție normativă și critică. Din acest punct de vedere nu poate exista nici o învățătură și nici o practică bisericească care n-ar trebui să se legitimeze în fața mărturiei scrierilor canonice. Aceasta înseamnă totodată că aici zace ceva mai mult decît numai o treaptă deosebit de demnă de stimă a Tradiției, care, din punctul ei de vedere, ar putea fi continuată în sensul unui izvor independent al Revelației. Ținînd seama de canon, Tradiția poate exista acum numai în sens derivat. Normativitatea celei mai vechi Tradiții Apostolice, care trecuse mai întîi asupra singuritelor scrieri și colecției de scrieri, este acum dată de canonul Sfîntei Scripturi»<sup>15</sup>.

Această poziție, afirmată mai ales la F. Hahn, nu este fundamental nouă. Progresistă prin acceptarea și recunoașterea caracterului inevitabil al Tradiției bisericești, poziția sa reia însă o opinie mai veche exprimată de Oscar Cullmann. Cullmann face o distincție esențială între Scriptură și Tradiție, corespunzător cu distincția pe care o face între perioada apostolică și perioada Bisericii. Biserica nu este perioada fundării și a Apostolilor, ci a zidirii pe temelia pusă de Apostoli și de episcop. Cullmann nu conferă însă Bisericii aceeași valoare ca perioadei Apostolilor. După el între cele două perioade este o deosebire esențială, Apostolatul n-a putut fi transmis, cum a fost transmis episcopatul. Episcopul succede apostolului, dar nu întru toate. Apostolii au fost martorii oculari ai faptelor lui Iisus. Mărturia episcopilor este *derivată* și

13. Pastor Prof. Dr. Ferdinand Hahn, *Die Heilige Schrift als Kanon und als alte christliche Tradition* (conferință dactilografiată și depusă în dosar la Cancelaria Sf. Sinod, p. 3). 14. *Ibidem*, p. 3. 15. *Ibidem*, p. 9.

deci inferioară. El spune explicit : «Revelația Cuvîntului lui Dumnezeu continuă în Biserică, dar ea nu va mai fi o normă, un criteriu, cum e revelația conferită Apostolilor. Biserica va examina orice revelație ulterioară luînd totdeauna drept criteriu această normă a mărturiei Apostolilor. Biserica nu va fi deci un tribunal superior capabil să decreteze ce trebuie să se adauge la această normă. Dumnezeu vorbește azi Bisericii prin mărturia Apostolilor. Atîta timp cît va fi o Biserică, această mărturie a Apostolilor va fi o normă suficientă»<sup>16</sup>.

În esență Cullmann, ca și Hahn, consideră deci că Tradiția bisericească nu poate avea aceeași valoare ca Tradiția apostolică, pentru că niciodată nu poate deveni normă. Trebuie deosebit între Revelație și criteriul revelației. Calitatea din urmă nu o are decît Scriptura. Punctul acesta de vedere contrastează puternic cu cel ortodox. Din punct de vedere ortodox, Tradiția apostolică, dumnezeiască, debutînd sub formă orală (kerigma), ea a finalizat prin a fi așternută în scris în Sf. Scriptură. Dar paralel cu Scriptura a continuat și forma orală. Kerigma nu a încetat niciodată. Iar conținutul dogmatic, cultic și canonic al acestei kerigme, adică al Tradiției apostolice orale, s-a dezvoltat și a fost așternut în scris în primele opt secole sub forma hotărîrilor Sinoadelor ecumenice, a scrierilor Sfinților Părinți, a Mărturisirilor de credință etc. Deosebirea este că în timp ce pentru Scriptură chiar și un singur verset este hotărîtor în chestiuni de dogmă, pentru Tradiția bisericească este nevoie, așa cum arată și Vincentiu de Lerin, de consensul cît mai larg al Părinților și al Bisericii în general<sup>17</sup>.

Plecînd de la ideea că învățătura orală a Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli (kerigma) a format revelația care s-a prefăcut în Scriptură, în Noul Testament, și apoi în Tradiție prin hotărîrile Sinoadelor ecumenice și scrierile Sfinților Părinți și referindu-se la o serie de studii foarte profunde realizate în Apus relativ la această problemă, studii în urma cărora s-au stabilit niște «dosare» de texte privitoare la problema Tradiției, Prof. N. Chițescu spune următoarele : «Din aceste dosare rezultă că Tradiția privitoare la problemele centrale este aproape exclusiv explicativă. Tradițiile întregitoare privesc mai ales cultul și organizarea. Textul vestit din Cap. XXVII al *Tratatului despre Sfîntul Duh* al Sfîntului Vasile cel Mare este semnificativ în această privință. El declară, principial, că Tradiția păstrează ceea ce a primit Biserica în scris sau în Taină din Tradiția Apostolilor. Ca exemple ale celei din urmă Tradiției el aduce numai datine privitoare la cult. Acesta este, repetăm, caracterul tuturor învățăturilor întregitoare ale Tradiției în sens strict, adică necuprinsă în scrierile Noului Testament, din epoca patristică ; ele se referă cu deosebire la cult și organizare ; pe cînd Tradiția privitoare la doctrină este aproape numai explicativă»<sup>18</sup>.

Pe de altă parte dogmatistul grec Hristu Andrusos, încercînd să definească obiectul Simbolicii ca disciplină, spune următoarele : «Biserica Ortodoxă și Biserica Apuseană învață, în comun, că izvoarele în-

16. La Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sf. Tradiție...*, p. 52.

17. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru studenți, București, 1958, vol. I, p. 181.

18. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 381—382.

vățăturii creștine sînt două : pe de o parte Sfînta Scriptură iar pe de altă parte Sf. Tradiție, adică învățătura nescrisă, care a fost dată Bisericii, prin viu grai, de către Apostoli și care se găsește în sinoade, în scrierile Părinților și practica Bisericii. Potrivit cu aceasta, Tradiția cuprinde nu numai învățături dogmatice, dar și rînduiri de cult și dispoziții de conducere. Dar, este de la sine evident că, propriu-zis, numai Tradiția dogmatică sau aceea care are caracter dogmatic interesează Simbolica noastră, care se ocupă numai cu deosebirile dogmatice dintre Biserici. Despre aceasta vorbim noi, aici, înțelegînd prin Tradiție toate dogmele, care sau lipsesc sau se găsesc într-o formă cu totul umbrită și neclară în Sf. Scriptură. Existînd în aceasta, în mod virtual (dynamiei) ele au trebuință de lumina Sfintei Tradiții pentru a dobîndi claritatea cuvenită dogmei, cum este botezul pruncilor, invocarea sfinților și cinstirea icoanelor și a moaștelor»<sup>19</sup>.

Această poziție, specific ortodoxă, este exprimată și de Pr. Prof. D. Stăniloae care spune : «Tradiția e permanentizarea transiterii aceleiași Hristos revelat întreg — adică întrupat, răstignit și înviat — în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin Revelație prin apropierea lui de oameni. Ca atare ea este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă esențial în Scriptură. Numai prin Tradiție conținutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient, dinamic în toată integritatea lui, în cursul generațiilor din istorie. În sensul acesta se completează Scriptura. Fără ea Scriptura sau Revelația nu-și actualizează toată eficiența ei sau eficiența ei continuă. Fără ea nu se poate pătrunde și trăi tot conținutul Scripturii»<sup>20</sup>.

În mod concret egalitatea Tradiției cu Sf. Scriptură este garantată de două realități : succesiunea apostolică și conștiința comună a Bisericii. «În felul acesta — spune referatul Comisiei interortodoxe amintite — se înțelege funcția admirabilă a conștiinței comune care se constituie în una și nedespărțita Biserică a sfințelor și marilor Sinoade ecumenice, care s-a aliniat întotdeauna fără rezervă de partea tuturor celor ce au fost învățate și formulate în Duhul Sfînt în sinoadele acestea și s-a ridicat împotriva tuturor adunărilor acelora care s-au îndepărtat vre-odată de adevăr, iar aceasta fiindcă organul acesta de sfințire al conștiinței comune a credincioșilor este întotdeauna treaz în Biserică și se dovedește gata pentru acceptarea oricărui adevăr exprimat în mod just și formulat fără scădere și gata de opoziție față de orice eventuală derogare de la adevărul ca moștenire sfîntă în Biserică și în Tradiție»<sup>21</sup>.

În fond, Tradiția bisericească nu este altceva decît o continuare și aprofundare a Tradiției apostolice. «Care este, se întrebă autorii teologiei Dogmatice și Simbolice, sensul precis al acestui progres, sau cu cuvîntul îndătinat în Dogmatică, al acestei dezvoltări ? L-am văzut : E vorba numai de un progres subiectiv, adică de înțelegerea adevărului creștin, nu și de unul obiectiv. El constă în îmbogățirea conștiinței reli-

19 Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 71—72.

20. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 61—62.

21. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Descoperirea Dumnezeiască...*, p. 187.

gioase cu o pătrundere mai adâncă și care ne lămurește din ce în ce mai bine cuprinsul Revelației»<sup>22</sup>. Dar această aprofundare se face pe mai multe căi și în special prin Mărturisiri de credință. Astfel ajungem la punctul ultim al acestei expuneri.

*Problema Mărturisirilor de credință.* Această problemă a fost pusă în cadrul întâlnirii de la Goslar cu un sens foarte precis. Fixînd titlul: *Sf. Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, partea protestantă intenționa să oblige pe cea ortodoxă să-și întemeieze mărturisirea de credință exclusiv pe Tradiția apostolică care, în concepția protestantă, se reduce la Scriptură. În felul acesta învățătura despre Sfintele Taine, de exemplu, ar fi căzut în afara granițelor fixate. Această situație trăda intenția mai generală a protestanților de a prezenta spre acceptare ecumenică Confessio Augustana pe motiv că este întemeiată strict pe Tradiția apostolică reprezentată de Scriptură. Pe lângă faptul că Tradiția apostolică nu se reduce din punct de vedere ortodox doar la Scriptură, felul cum a fost fixată tema și intenția care a stat la baza ei au neglijat pur și simplu faptul că tot scrisul Sfinților Părinți, definițiile Sinoadelor ecumenice, Simbolul niceo-constantinopolitan și în general ceea ce numim Tradiția bisericească din perioada ecumenică n-a fost altceva decît un larg și întemeiat comentariu al Tradiției apostolice și al Scripturii.

Pr. Prof. D. Stăniloae spune explicit în conferința susținută cu acest prilej: «Cercetînd conținutul vechilor Simboale și îndeosebi al Crezului niceo-constantinopolitan, dar și al Mărturisirilor din sec. XVII, putem constata că Biserica cea nedivizată și în continuare Biserica Ortodoxă, a voit să se mențină și s-a menținut de fapt la redarea în ele a conținutului Sfintei Scripturi în duhul întregii Tradiții a Bisericii. Adică s-a întemeiat pe Sfînta Scriptură, dar a făcut-o printr-o rămînire în legătură organică neîntreruptă cu ea, prin trăirea neîntreruptă în Tradiția apostolică, echivalență cu înțelegerea autentică a Scripturii. Ea a stat în legătură cu Scriptura cum stă un pom care a crescut, cu rădăcinile, prin seva ce-i vine de la ele prin tulpina pornită și legată de ele. Dimpotrivă, protestantismul nu s-a pus în legătură cu Scriptura prin această tulpinare, ci ca cu o carte izolată, trăgînd cu buretele peste 15 secole de comunicare vie cu ea. Nu s-a ținut seama că tot scrisul Părinților Bisericii care constituie mărturia cea mai largă a Tradiției apostolice, se întemeiază pe Sf. Scriptură, cea mai mare parte din scrierile lor fiind comentarii pline de viață la cărțile Scripturii spre deosebire de teologia sau de exegeza raționalist-arheologică din ultimele secole»<sup>23</sup>.

Cu o atenuare a spiritului protestant prea orientat în favoarea lui Confessio Augustana, Peter Hauptmann, în semn de conciliere, a propus ca Mărturisire comună chiar Simbolul niceo-constantinopolitan. Astfel el se întreabă dacă la unitatea de credință se poate ajunge printr-o mărturisire actuală, foarte extinsă sau, dimpotrivă, printr-una mai veche dar mai scurtă și de mai mare autoritate în tot creștinismul. După

22. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 193.

23. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sf. Scriptură și Tradiția Apostolică în Mărturisirea Bisericii*, în «Ortodoxia», 1980, 2, p. 213.



ce arată motivele pentru care o Mărturisire actuală și extinsă ar fi ineficace în condițiile dialogului de azi, Hauptmann conchide: «Există totuși o Mărturisire în creștinătate care unește mai puternic decât toate celelalte și care este recunoscută în aceeași măsură ca Sf. Tradiție de către ortodocși, catolici, luterani și reformați; anume Mărturisirea niceo-constantinopolitană. Această legătură comună să ne devină și mai conștientă în cadrul legăturilor interconfesionale»<sup>24</sup>.

El observă însă imediat că și această Mărturisire este blocată de problema adaosului Filioque. În legătură cu acest obstacol Hauptmann face o precizare foarte interesantă: «Pentru a permite ca Mărturisirea niceo-constantinopolitană, ca legătură de unire, să-și desfășoare completa eficacitate, ar trebui desigur, ca creștinii din Apus în totalitatea lor să întreprindă anumite eforturi. Învățătura tradițională deosebită a purcederii Sfintului Duh cere în continuare ajungerea la un acord; totuși această problemă nu este cea mai importantă. Nici o aminare nu mai admite însă renunțarea, de mult scandentă din partea creștinătății apusene la adaosul Filioque. Este de-a dreptul grotesc cum de o parte — mai întâi în teologia protestantă — sintem preocupați de probleme de autenticitate și de urmărire care intervin din rezolvarea lor, iar pe de altă parte ținem strâns, cu perseverență la această intercalare tîrzie sau cel puțin nu se întreprinde nimic pentru lichidarea acesteia, cu toate că împiedică pe creștinii din Est și din Vest să mărturisească în același text Mărturisirea niceo-constantinopolitană»<sup>25</sup>.

Din partea ortodoxă Pr. Prof. I. Ică spune și el cu privire la această problemă următoarele: «Din punct de vedere ortodox chiar și definițiile dogmatice ecumenice, deși o dată promulgate nu se mai schimbă în vecii vecilor, sînt susceptibile de un progres formal nelimitat, formulele lor putînd fi întregite și amplificate după aceea cu alte formule mai cuprinzătoare, cu atît mai mult Mărturisirile de credință ulterioare Sinoadelor ecumenice sînt susceptibile de o înnoire și dezvoltare teologică permanentă. De altfel, așa cum am văzut, chiar prin Mărturisirile de credință ortodoxe amintite, cu toate lipsurile inerente epocii lor a fost dezvoltată simțitor învățătura ortodoxă care n-a fost formulată de către Sinoadele ecumenice îndeosebi în acele puncte de credință care au fost înțelese și formulate greșit de eterodocși. Dar dezvoltarea teologică nu s-a oprit nici la Sinoadele ecumenice și nici la Mărturisirile de credință din secolul XVII, ci ea s-a continuat și se continuă în Biserică pînă la sfîrșitul veacurilor, întrucît conținutul dumnezeiesc al Scripturii și Tradiției nu se epuizează în nici o formulă sau scriere și întrucît apar noi probleme care solicită răspunsuri noi și nici erorile nu s-au sfîrșit»<sup>26</sup>.

În fond problema care se pune este dacă la unitatea credinței se poate ajunge printr-o Mărturisire de credință, sau dacă, dimpotrivă,

24. Pastor Prof. Dr. P. Hauptmann, *op. cit.*, p. 8—9.

25. *Ibidem*, p. 9.

26. Pr. Prof. I. Ică, *Mărturisirea de credință astăzi pe baza Sîntei Scripturi și a Sîntei Tradiții ca sarcină permanentă a Bisericii*, (conferință dactilografiată și de asemenea depusă în dosar la Cancelaria Sf. Sinod, p. 18).

Mărturisirea trebuie să exprime credința comună. Concluzia la care ajunge Pr. Prof. I. Ică este următoarea: «Din punct de vedere ortodox nu se poate ajunge la o Mărturisire de credință comună dacă nu s-a ajuns în prealabil la unitatea deplină în credință. Ce fel de credință mărturisesc creștinii în comun dacă ei rămân deosebiți doctrinar? Apoi, o Mărturisire de credință comună nu este o cale sau un mijloc prin care se ajunge la unitatea credinței, ci mijlocul prin care se exprimă unitatea noastră deplină în credință, la care ajungem însă prin dialog teologic treptat asupra întregii sferă de credință apostolică integrală, pînă la obținerea consensului teologic deplin asupra acesteia. Termenii trebuie deci inversați: nu prin Mărturisirea de credință comună la unitatea creștină, ci prin unitatea deplină în credință dogmatică la Mărturisirea de credință comună. O Mărturisire de credință ecumenică are deci un sens numai dacă ar exprima unitatea doctrinară deplină a Bisericii, care este scopul însuși al ecumenismului»<sup>27</sup>.

La capătul acestor considerații pe marginea întâlnirii luterano-ortodoxă de la Goslar se pot sublinia în special două lucruri. Pozitiv este în primul rînd faptul admiterii de către partea protestantă a însăși ideii de Tradiție, ceea ce marchează un progres real al teologiei protestante recente în comparație cu cea din secolele trecute și mai ales de la începutul Reformei. Pe de altă parte însă, teologia protestantă a rămas la vechea poziție de considerare a Tradiției sub nivelul Sfintei Scripturi. Dacă în catolicism Biserica este considerată deasupra Scripturii, devreme ce își permite sancționarea unor dogme noi fără fundament scripturistic, în protestantism se merge în extrema opusă, Biserica este inferioară Scripturii. Desigur, se poate spune că exagerările protestante în acest domeniu își au cauza în exagerările catolice din secolul Reformei. Întîlniri ulterioare vor elucida probabil problema oferind o soluție sistematică.

---

### SITUAȚIA CREȘTINILOR DIN PALESTINA, ÎN SECOLELE III—IV, DUPĂ EUSEBIU DE CEZAREEA \*

Drd. Mihail VOICESCU

Istoria Palestinei, cu nenumăratele ei evenimente relatate în Vechiul și Noul Testament, evenimente care au făcut din această țară centrul geografic al mîntuirii neamului omenesc, ne impresionează mai mult cu fiecare nouă pagină a ei. Urmînd pildei Mîntuitorului și Apostolilor, creștinii din veacurile primare ale Bisericii au înscris la rîndul

27. *Ibidem*, p. 23.

\* Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, care a dat și avizul pentru publicare.

lor pagini de fapte și evenimente mișcătoare în istoria acestui pământ, vrednice de a fi cunoscute și despre care ne istorisesc părinții și scriitorii bisericești ai primelor veacuri creștine. În cele ce urmează ne vom opri asupra situației generale a Bisericii creștine în Palestina secolelor III—IV după opera istoricului bisericesc Eusebiu (265—340), episcop al Cezareei Palestinei.

Secolele III—IV se înscriu în «epoca romană» din istoria zbuciumată a Palestinei, care a devenit provincie romană cu numele de Iudeea în urma primului război iudaic (66—70) sub autoritatea unui guvernator care depindea de legatul Siriei cu reședința în Antiohia; în urma celui de-al doilea război iudaic (132—135), ea a primit numele oficial de Siria-Palestina. Tot atunci romanii au dărâmat Ierusalimul și l-au reconstruit ca oraș nou, păgîn, cu numele de Aelia Capitolina, în jurul templului ridicat în cinstea lui Jupiter Capitolinus, pe lângă care, fiecare grup de coloniști își instalase divinitățile favorite. Totodată romanii au interzis iudeilor să mai intre în oraș și chiar să se apropie de el. În schimb, în Aelia Capitolina s-a format cu timpul o nouă comunitate creștină, tocmai dintre acești păgîni de diferite neamuri colonizați aici și convertiți. Însă dintre comunitățile creștine din Palestina, cea mai mare importanță a avut-o pentru cîteva secole, cea din Cezareea, care devine metropola creștină a Palestinei<sup>1</sup>. În afară de Ierusalim și Cezareea, creștinismul s-a răspîndit în Palestina în localitățile dintre Jaffa și Gaza, iar în Siria în marile orașe grecești sau elenizate de pe litoralul Mediteranei: Ptolemaida, Tir, Berit, Biblos și Tripolis. Cu toate că Palestina forma împreună cu Siria o provincie, se pare că această organizare administrativă era artificială, căci bisericile creștine din orașele menționate aveau mult mai multe legături cu marea metropolă egipteană Alexandria, decît cu cea siriană, Antiohia<sup>2</sup>.

Informațiile pe care le găsim la Eusebiu al Cezareei despre răspîndirea creștinismului în Palestina în primele două secole sînt destul de sărace. Ele se rezumă la o listă de treizeci de episcopi ai Ierusalimului din «Istoria Bisericească», împărțiți în două grupe de cîte cincisprezece (*Ist. Bis.*, IV, V, 1—3 și V, XII, 2) și pe care îi aflăm și în «Cronica» sa, ultimii cincisprezece fiind aici pomeniți și ei separat: o parte pentru anul 2176 (160 d.Hr.)<sup>3</sup> și alta pentru anul 2201 (185 d.Hr.). În acest ultim loc, Eusebiu adaugă într-o notă că nu posedă documente în legătură cu «timpurile fiecăria dintre ei»<sup>4</sup>.

1. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Organizarea Bisericii Primare. Raportul cu iudaismul. Căderea Ierusalimului* (70), în «Istoria Bisericească universală», vol. I, București, 1975; p. 56—62; Pr. Prof. Milan Šesan, *Răspîndirea creștinismului pînă la începutul secolului IV*, *ibidem*, p. 109—115; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, Tome II, Paris, 1952, p. 34, 97; Marcel Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, 1972, p. 442; H. Leclercq, *Jerusalem*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VII, Paris, 1932, col. 2304.

2. Jacques Zeiller, *L'expansion chrétienne de la fin du II-e au début du IV-e siècle*, la Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1934, p. 123—224.

3. Eusebius, *Die Chronik*, ed. Josef Karst, Leipzig, 1911, p. 222.

4. *Ibidem*, p. 223.

În schimb, aflăm informații prețioase în legătură cu viața creștinilor din Palestina începînd de la sfîrșitul secolului II pînă la începutul secolului IV, cînd Eusebiu își revizuieste și își redactează ultima ediție a Istoriei sale Bisericești (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*). În acest timp el a alcătuit și o lucrare aparte în memoria martirilor și mărturisitorilor din Palestina și provinciile învecinate, cunoscută sub titlul *Despre martirii din Palestina* (*Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*), lucrare atașată apoi Istoriei Bisericești<sup>5</sup>.

Pentru o înțelegere mai deplină a vieții creștine așa cum reiese din opera lui Eusebiu, precizăm că marele istoric prezintă în primul rînd succesiunile episcopilor (*διαδόχαι*). Acest cuvînt pe care-l întîlnim chiar în rîndul întii al «Istoriei Bisericești», va reveni adesea pe tot parcursul lucrării. Astfel, în concepția lui Eusebiu, istoria însăși a Bisericii se identifică cu succesiunile episcopilor pornind de la Apostoli. Este o concepție cu bază cronologică, dar care înregistrează și frămîntă întreaga pulsație de viață și activitate multilaterală desfășurată în comunitățile creștine<sup>6</sup>.

### *Ce ne spune Eusebiu despre creștinismul din Palestina în secolul al III-lea a) Biserica din Ierusalim*

Ultimul dintre episcopii pomeniți de Eusebiu în lista păstorilor Bisericii din Ierusalim (Aelia Capitolina) pentru veacul II, este *Narcis*, «al treizecilea episcop de la Apostoli în ordinea succesiunii» (*Ist. Bis.* V, XII 2). Începînd cu *Narcis* și cu episcopii care i-au urmat, indicațiile lui Eusebiu devin mai bogate.

*Narcis* al Ierusalimului este menționat pentru prima dată împreună cu *Teofil* al Cezareei Palestinei printre cei mai renumiți episcopi din vremea împăratului *Commodus* (180—192), mai exact în al doisprezecelea an de domnie al acestuia, către anul 193. Cu toate că mulți episcopi s-au remarcat în acel timp, «noi am menționat în scris — spune Eusebiu — pe aceia a căror ortodoxie a credinței a ajuns pînă la noi prin scris»<sup>7</sup>. Tot despre acești doi episcopi aflăm că au prezidat împreună un sinod ținut în Palestina în legătură cu fixarea datei Paștilor (*Ist. Bis.* V, XXIII, 3), despre care Eusebiu ne mai informează: «În acest timp, cei din Palestina..., *Narcis* și *Teofil*, și împreună cu ei *Cassius*, episcop al Bisericii din Tir, și *Clarus*, episcop al celei din Ptolemaida, ca și cei care se adunaseră cu ei, au dat explicații foarte amănunțite asupra tradiției care venise pînă la ei, prin succesiunea apostolilor, în legătură cu sărbătoarea Paștilor și, la sfîrșitul scrisorii lor, ei au adăugat aceasta în termeni proprii: «Sîrguiți-vă să trimiteți copii ale scrisorii noastre în fiecare Biserică, ca să nu fim răspunzători pentru cei care își pierd

5. G. G. Stănescu, *Eusebiu al Cezareei*, Cluj, 1940, p. 19, 25.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elemente de istorie literară patristică la Eusebiu al Cezareei*, prelegerea a II-a: *Metoda istorică și istorico-literară a lui Eusebiu*, curs dactilografiat, ținut la Magisteriu, București, 1958—1959, p. 16.

7. Eusebiu, *Istoria Bisericească*, V, XII, ed. Gustave Bardy, «*Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*», t. II, «Sources chrétiennes», no. 41, Paris, 1955, p. 65.

ușor sufletele. Noi vă anunțăm că cei din Alexandria serbează de asemenea Paștile în aceeași zi cu noi : ei primesc în fapt scrisori de la noi, și noi primim de la ei, așa încît să sărbătorim de acord și împreună ziua cea sfintă»<sup>8</sup>.

Tot despre Narcis, Eusebiu povestește că «niște răuvoitori au aruncat împotriva lui o calomnie josnică». Cu toate că «nimeni dintre creștinii episcopiei sale nu le-a dat atenție... Narcis n-a suportat răutatea acestor vorbe ; și de altfel, cum de mult timp dorea viața cea meditativă, el a părăsit, prin fugă, tot poporul Bisericii, s-a ascuns în pustii și în locuri tainice, și a rămas acolo foarte mulți ani»<sup>10</sup>. Din această relatare se pare că Narcis ar fi printre primele exemple, dacă nu chiar primul, al vieții eremitice în Biserică<sup>11</sup>.

În continuare, după ce arată cum i-a pedepsit Dumnezeu pe calomniatorii lui Narcis, Eusebiu ne spune cum a fost soluționată problema scaunului vacant al Ierusalimului, de către un sinod al episcopilor din regiune : «Cît despre Narcis, el plecase departe, și nimeni nu știa unde se găsea ; de aceea, episcopii Bisericilor vecine au găsit de cuviință să-și pună mîinile asupra altui episcop. Acesta se numea *Dios* ; el n-a păstorit mult timp, și a avut ca succesor pe *Ghermanion*, și acesta pe *Gordios*. Sub acesta din urmă, ca și după o reîntoarcere la viață, a reapărut *Narcis*, și a fost din nou numit cel dintîi printre frați : toți îl cinsteau și mai mult din cauza retragerii sale și a vieții sale aspre»<sup>12</sup>.

Tot în legătură cu păstoria lui Narcis aflăm lucruri interesante despre felul cum creștinii de atunci își alegeau episcopul în împrejurări mai speciale. În unele cazuri puteau păstori doi episcopi în aceeași eparhie. Mai aflăm acum și faptul că, la începutul secolului al III-lea, Ierusalimul era deja loc de pelerinaj al creștinilor. Astfel, Eusebiu ne povestește cum Narcis, nemaifiind în stare să păstorească din cauza bătrîneții, «Dumnezeu l-a chemat pe *Alexandru*, care era episcop al altei Biserici... să îndeplinească funcțiile episcopale în același timp cu Narcis... Așa se face că, urmînd o poruncă dumnezeiască, el (episcopul Alexandru, n. tr.) întreprinse o călătorie la Ierusalim pentru a se ruga și a vedea locurile sfinte ; locuitorii țării, după ce-l primiseră cu o mare bunăvoință, nu i-au permis să se reîntoarcă acasă... Făcînd astfel de acord cu episcopii care păstoreau bisericile vecine, îl obligă pe Alexandru să rămînă la ei. Alexandru însuși amintește de altfel într-o scrisoare particulară..., că Narcis a ocupat împreună cu el scaunul episcopal...»<sup>13</sup>.

Despre Alexandru, care a fost și el o mare figură de ierarh a Bisericii din Ierusalim, Eusebiu ne spune că a întemeiat la Aelia o bibliotecă, cea mai veche bibliotecă creștină a cărei origine poate fi datată

8. Idem, *Ist. Bis.*, V, XXV, ed. cit., p. 72.

9. Idem, *Ist. Bis.*, VI, IX, 1—3, ed. cit., p. 98.

10. *Ibidem*, VI, IX, 4—6, ed. cit., p. 98.

11. Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, VI, IX, 6, éd. cit., p. 98, n. 3.

12. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VI, X, ed. cit., p. 99—100.

13. *Ibidem*, VI, XI, 1—3, ed. cit., p. 100—101.

cu certitudine. Această bibliotecă, în care s-au păstrat lucrări și diferite scrieri ale unor oameni distinși ai Bisericii, a fost de o importanță deosebită pentru istoriografia ecleziastică de mai târziu, deoarece, după cum ne informează Eusebiu, «chiar din ea, noi înșine am putut aduna într-un singur corp materia expunerii de față»<sup>14</sup>. Că episcopul Alexandru era un iubitor de cultură, îl mai deducem și din faptul că împreună cu Teoctist al Cezareei, el l-a rugat pe Origen să țină niște omilii «și să explice Scripturile dumnezeiești în adunarea bisericii», când marele didascăl alexandrin se întorcea acasă prin Palestina, venind dinspre Arabia, prin anii 216—217<sup>15</sup>.

Episcopul Alexandru al Ierusalimului a fost și un curajos mărturisitor al lui Hristos în perioada persecuțiilor împotriva creștinilor, din timpul lungii sale păstoriri. În vremea persecuțiilor lui Septimiu Sever, (201—202) el este amintit «printre cei care s-au purtat vitejește... și au fost păstrați (în viață n.tr.) prin pronia lui Dumnezeu, după luptele mărturisirii»<sup>16</sup>. Trebuie ca episcopul Alexandru să se fi remarcat printr-o activitate deosebită în propovăduirea Evangheliei. Se știe că împăratul Septimiu Sever, după ce oprise prozelitismul iudaic, în urma unor mișcări din Palestina, a interzis și prozelitismul creștin în 201 sau 202<sup>17</sup>.

A doua și ultima oară, Alexandru a mărturisit în timpul persecuției lui Deciu (249—251): «În Palestina, Alexandru, episcopul Bisericii din Ierusalim, a mărturisit din nou pentru Hristos, la Cezareea în fața tribunalelor guvernatorului; și distingându-se printr-o a doua mărturisire este încercat în închisoare, încununat fiind de o viguroasă bătrînețe și de venerabile plete albe. După ce a depus în fața tribunalelor guvernatorului o mărturisire strălucită și după ce a murit în închisoare, Mazaban e numit succesorul său în episcopatul Ierusalimului»<sup>18</sup>.

Numele acestui din urmă episcop îl mai aflăm pomenit într-o epistolă a Sfințului Dionisie din Alexandria către episcopul Ștefan al Romei, transcrisă de către Eusebiu. Vorbind despre liniștirea Bisericii din toată lumea, după înlăturarea ereziei lui Novat, ce le tulburase, scrisoarea indică «cileva nume celebre printre episcopi: Demetrian la Antiohia, Teoctist la Cezareea, Mazaban la Aelia, Marin la Tir, căci Alexandru a murit...»<sup>19</sup>.

Fără să mai dea apoi alte amănunte despre păstoria lui Mazaban, Eusebiu spune că succesorul său a fost *Hymeneu* (*Ist. Bis.* VIII, XIV). Despre acesta din urmă aflăm că a participat împreună cu Theoteknos al Cezareei, în anul 264, la un sinod ținut la Antiohia în problema ereziei lui Pavel de Samosata, fiind numărați «printre episcopii cei mai renumiți»<sup>20</sup>. Tot acești episcopi mai sînt menționați încă o dată printre

14. *Ibidem*, VI, XX, 1, ed. cit. p. 119.

15. *Ibidem*, VI, XIX, 16—17, ed. cit., p. 118.

16. *Ibidem*, VI, VIII, 7, ed. cit., p. 97.

17. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Persecuțiile de la Septimiu Sever pînă la Aurelian* (193—275) în *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1975, p. 82—90.

18. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VI, XXXIX, 1—3, ed. cit., no. 41, p. 141.

19. *Ibidem*, VII, V, 1, ed. cit., p. 169.

20. *Ibidem*, VII, XXVIII, 1, ed. cit., p. 212.

cosemnatarii unei epistole dată de ultimul sinod ținut în aceeași problemă, tot la Antiohia, în anul 268<sup>21</sup>.

Ultimii episcopi de Ierusalim, pînă în perioada lui Eusebiu sînt amintiți de acesta în felul următor : «în ceea ce privește Biserica de Ierusalim, după episcopul Hymeneu,... Zabdas a primit slujirea (λειτουργία) dar cum puțin timp după aceea a adormit în pace Hermon, ultimul înaintea persecuției din zilele noastre, a primit scaunul apostolic care a fost păstrat încă pînă în prezent»<sup>22</sup>. În Cronica lui Eusebiu aflăm că episcopul Zabdas a fost hirotonit la anul 300, iar despre Hermon că păstora Biserica Ierusalimului la anul 303 (Cronica, la anul 300 și 303).

### b) Biserica din Cezareea Palestinei

Episcopii care au păstorit la Cezareea sînt de obicei menționați împreună cu cei de la Ierusalim, ca de pildă : Narcis al Ierusalimului și Teofil al Cezareei, către sfîrșitul secolului al II-lea, cînd au și condus împreună lucrările sinodului ținut în Palestina în legătură cu controversa pascală (*Ist. Bis.* V, XXV).

Urmașii lor, Alexandru al Ierusalimului și Teoctist al Cezareei sînt, de asemenea, pomeniți împreună, ca fiind prietenii și susținătorii lui Origen. La acest capitol Eusebiu, și el adept și apărător al marelui dascăl, stăruie mai mult căci aici și-a petrecut Origen o perioadă însemnată din activitatea sa creatoare. Cei doi episcopi (Alexandru al Ierusalimului și Teoctist al Cezareei) îl invitaseră pe Origen să țină niște Omilii în Bisericile lor, acesta fiind în trecere prin Palestina prin anii 216—217. (*Ist. Bis.* VI, XIX, 16—17). Tot ei sînt aceia care l-au hirotonit preot pe Origen în Cezareea către anul 230 cînd acesta a trecut din nou prin Palestina, de data aceasta către Grecia<sup>23</sup>. În legătură cu acest fapt, Eusebiu ține să spună că Dimitrie, episcopul Alexandriei, a încercat să-l acuze pe Origen în fața celorlalți episcopi ai lumii, de fapte cu totul neîndreptățite, «în timp ce episcopii cei mai stimați și mai renumiți din Palestina, aceia din Cezareea și din Ierusalim, șocotindu-l pe Origen demn de răsplata și de onoarea cea mai înaltă, și-au pus miinile peste el pentru preoție»<sup>24</sup>.

După anul 230, cînd Origen s-a stabilit definitiv în Cezareea Palestinei în timpul exilului său (cu excepția anilor 235—238 pe care și i-a petrecut la Cezareea Capadochiei), Cezareea Palestinei a ajuns în scurt timp «centrul intelectual al lumii creștine, unde soseau de peste tot studenți, admiratori și auditori ai marelui dascăl»<sup>25</sup>. Așa, de pildă, Eusebiu spune că «în timp ce Origen îndeplinea la Cezareea funcțiunile sale obișnuite, mulți veneau la el, nu numai cei din regiune, ci mii de străini care își părăseau patria ; dintre aceștia cunoaștem pe cei ce s-au distins în mod deosebit : Theodor care purta și numele de Grigorie (Taumaturo-

21. *Ibidem*, VII, XXX, 2, ed. cit., p. 214; pentru erezia lui Pavel de Samosata, vezi Pr. prof. Milan Šesan, *Antitrinitarismul (monarhismul) Subordinaționalismul. Problema științei Treimi în Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1975, p. 142—148.

22. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VII, XXXII, 29, ed. cit., p. 230.

23. *Ibidem*, VI, XXIII, 4, p. 124.

24. *Ibidem*, VI, VIII, 4, p. 96.

25. G. Bardy, *Origène, De la Prière, Exhortation au martyre, Introduction*, Paris, 1932, p. 7.

gul, u.tr.), episcopul renumit din timpul nostru și fratele său Athenodor. Ei erau foarte pasionați pentru disciplinele elinilor și romanilor. Dar Origen inspirându-le dragostea de filosofie, i-a îndemnat să-și schimbe primul zel cu asceza dumnezeiască. Trăind pe lângă el cinci ani întregi ei s-au îmbogățit atât de mult în lucrările dumnezeiești, încât tineri încă, au fost amândoi socotiți demni de episcopul Bisericilor din Pont»<sup>26</sup>.

Un alt «student» al lui Origen a fost renumitul Firmilian, episcopul din Cezareea Capadociei (230—248): «el avea pentru Origen atita prețuire, încât l-a chemat mai întâi în țara sa, pentru folosul Bisericii, apoi a mers pe lângă el în Iudeea și a petrecut câțiva timp cu el, pentru a se desăvirși în lucrurile dumnezeiești. Ba mai mult, întiiistătătorul Bisericii din Ierusalim, Alexandru și Teoctist al Cezareei s-au atașat statornic de el, ca de unicul învățător și i-au permis să se ocupe de interpretarea scripturilor dumnezeiești și de restul învățămîntului eclesiastic»<sup>27</sup>.

Paralel cu această sarcină de mare răspundere ce i se încredințase, Origen a avut la Cezareea Palestinei o activitate cărturărească de mare amploare, compunind zeci de volume de comentarii la cărțile Sfintei Scripturi, întemeind astfel o renumită bibliotecă «atît cu cărțile lui cît și cu ale altor scriitori bisericești adunate de către el»<sup>28</sup>.

După această perioadă de liniște și înflorire pentru Biserică a urmat persecuția împăratului Deciu (249—251). Origen a mărturisit cu mult curaj pe Hristos în închisoare, a supraviețuit chinurilor la care a fost supus, dar, epuizat și slăbit, a murit peste puțin timp, se pare la Cezareea Palestinei, iar după o tradiție consemnată de Fericitul Ieronim, ar fi murit la Tir, unde se putea vedea mult timp mormîntul său. (De viris illustribus, IV)<sup>29</sup>.

Revenind la episcopii care au păstorit la Cezareea, aflăm de la Eusebiu că «după moartea lui Teoctist, *Domnus* primește episcopatul; după acesta, care a trăit puțin timp, a fost numit pentru a-i urma Theoteknos, contemporanul nostru, fiind și el din școala lui Origen»<sup>30</sup>.

Un distins episcop care a condus Biserica din Cezareea Palestinei cîtva timp a fost *Anatolie*. El era originar din Alexandria. Despre Anatolie, Eusebiu are numai cuvinte de laudă: «Datorită elocinței sale și a cunoașterii filosofiei elinilor, el se număra printre oamenii cei mai de vază și mai renumiți ai timpului nostru. Într-adevăr el dusesse pînă la capăt studiul aritmeticii, al geometriei, al astronomiei, al științelor, fie cele dialectice, fie cele fizice și al disciplinelor retorice. De aceea, după cum ne spune tradiția, el a fost socotit de către concetățenii săi, demn de a întemeia la Alexandria, școala tradiției lui Aristotel»<sup>31</sup>. Eusebiu adaugă apoi că Anatolie, pe lângă prețioase indicații pe care le-a dat cu privire la sărbătoarea Paștilor, «a lăsat încă introduceri aritmetice în zece tratate întregi și alte dovezi ale învățaturii sale și ale experienței

26. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VI, XXX, no. 41, p. 132.

27. *Ibidem*, VI, XXVII, 1, no. 41, p. 129.

28. *Ibidem*, VI, XXXII, 1—3, no. 41, p. 124.

29. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XXXI, 5, no. 41, p. 142. (ed. G. Bardy), n. 8.

30. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VII, XIV, no. 41, p. 188.

31. *Ibidem*, VII, XXXII, 6, no. 41, p. 223.



sale bogate în lucrurile sfinte. El a fost primul căruia episcopul Cezareei Palestinei, Theoteknos, a pus mîinile peste el spre episcopie, desemnîndu-l a fi succesorul său, pentru propria sa eparhie (τῆ ἰδίᾳ ἐπαρχίᾳ), după moartea sa ; și de fapt în timpul unei scurte perioade amîndoi au stat în fruntea aceleiași Biserici»<sup>32</sup>.

Observăm că se repetă exemplul a doi episcopi ce păstoreau împreună o singură eparhie, cum s-a întîmplat în cazul episcopilor Alexandru și Narcis la Ierusalim, ceea ce dovedește că regula episcopului unic nu era întru totul respectată atunci.

Ultimul dintre episcopii care au păstorit la Cezareea menționați de Eusebiu a fost *Agapie*. Despre el, Eusebiu ne spune destul de puține lucruri : «La Cezareea Palestinei, după ce Theoteknos și-a îndeplinit episcopatul cu mult zel, Agapie i-a urmat. Noi știm că a ostenit mult, că a arătat o adevărată grijă păstorească pentru conducerea poporului și că a avut grijă de toți, mai ales de săraci, cu o mină darnică»<sup>33</sup>. Se pare că Agapie ar fi păstorit la Cezareea între 290—303. Preotul Pamfil trebuie să fi fost hirotonit de către el și poate chiar Eusebiu. În orice caz strînsa prietenie între cei doi cărturari a început sub episcopatul lui Agapie. Eusebiu nu mai menționează nici un titular al scaunului din Cezareea Palestinei pînă la el și s-ar părea că Agapie i-ar fi fost astfel predecesorul imediat. Însă în lista episcopală a sinodului din Ancyra, ținut în 314, se găsește numele unui Agricolau, cu titlul de episcop al Cezareei Palestinei. Deoarece există însă rezerve asupra valorii acestei liste existența lui *Agricolau* nu este întru totul sigură. Iar în ceea ce privește tăcerea lui Eusebiu în legătură cu succesorul său imediat, aceasta s-ar explica prin faptul că autorul nostru nu și-a propus să scrie și istoria perioadei care a urmat ultimei persecuții<sup>34</sup>.

### *Alte localități din Palestina cu viață creștină atestată de Eusebiu. Martirii palestinieni din secolul al III-lea*

Un oraș în care se pare că a pătruns Evanghelia de timpuriu a fost Cezareea lui Filip (Paneas), situată în nord-estul Palestinei). Eusebiu menționează aici existența unui grup statuar despre care se spune că ar fi reprezentat pe Iisus, vindecînd pe femeia cu curgere de sînge, care era originară din acest oraș, monument pe care istoricul nostru l-a văzut cînd a vizitat localitatea. Cu ocazia aceasta, Eusebiu adaugă o observație personală care se referă la cultul icoanelor, la sfîrșitul secolului al III-lea : «Și nu e nimic de mirare că păgînii de altădată, care au primit binefaceri din partea Mîntuitorului nostru să fi făcut aceasta (grupul statuar, n.tr.), în timp ce noi am auzit că chipurile apostolilor Petru și Pavel și ale lui Hristos însuși au fost păstrate prin mijlocirea culorilor în tablouri : era firesc, căci anticii aveau obiceiul să-i cinstească în felul

32. *Ibidem*, VII, XXXII, 20—21, no. 41, p. 227.

33. *Ibidem*, VII, XXXII, 24, ed. cit., no. 41, p. 228.

34. S. Salaville, *Agapios*, în «Dictionnaire de l'histoire et de géographie ecclésiastique», t. I, col. 893, Agricolao, *ibid.*, t. I, col. 10, 1027—1028.

acesta, ca pe niște mîntuitori, fără vreo idee preconcepută, după obiceiul păgîn care exista la ei»<sup>35</sup>.

O altă regiune în care Eusebiu atestă viața creștină este orașul Gaza și împrejurimile. Creștinii erau mai puțini în orașul propriu-zis, unde nu era episcop, în schimb ei erau numeroși în portul Maiouma și în împrejurimi. Eusebiu menționează aici pe : Silvan, episcop al Bisericii din Geza (ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν) căruia i s-a tăiat capul în minele de cupru din Faino (Phaeno), împreună cu alți 39<sup>36</sup>. Despre Silvan, Eusebiu va mai trata în capitolul special, consacrat martirilor din Palestina, din timpul ultimei persecuții.

În ceea ce privește pe martirii palestinieni din secolul III, Eusebiu menționează pe cîțiva care s-au evidențiat în timpul persecuțiilor. Așa spre exemplu, iață ce ne spune el despre persecuția lui Maximin Tracul (235—238): «Maximin, din dușmănie împotriva casei lui Alexandru (Alexandru Sever, 222—235, n.tr.) alcătuită dintr-o majoritate de credincioși, aprinde o persecuție și poruncește condamnarea la moarte numai a șefilor Bisericii, ca răspunzători de învățătura cea după Evanghelie. Atunci Origen mai compune cartea *Despre martiri* pe care o dedică lui Ambrozio și lui *Protocet*, *preot al creștinătății din Cezareea*, pentru că greutăți puțin obișnuite i-au cuprins pe amîndoi în persecuție. Se povestește că acești oameni s-au distins în mărturisirea de credință în timpul domniei lui Maximin, care nu a durat mai mult de trei ani»<sup>37</sup>.

După persecuția lui Deciu (249—251), în care a mărturisit Origen și în urma căreia a și murit, alți martiri au suferit în Palestina în timpul lui Valerian (253—260). Ne istorisește Eusebiu că «în persecuția lui Valerian, trei oameni au strălucit la Cezareea Palestinei, prin mărturisirea lui Hristos, și au fost încununați cu mucenicie dumnezeiască, devenind hrană fiarelor. Dintre acești oameni, unul se numea *Priscus*, al doilea *Malthus*, iar numele celui de al treilea era *Alexandru*. Se zice că trăiau la țară, și că mai întîi s-au acuzat pe ei înșiși de neglijență și de lășitate pentru că făceau puțin caz de răsplătirile cerești, în timp ce împrejurările trebuiau să-i găsească în mijlocul celor care ardeau de dorința cerească și pentru că ei nu ținteau cununa martiriului. După ce au vorbit între ei în felul acesta, s-au grăbit spre Cezareea și au mers împreună înaintea judecătorului : ei au dobîndit sfîrșitul pe care l-au spus. Încă se spune că în afară de aceștia, în cursul aceleiași persecuții și în același oraș o femeie a îndurat aceeași luptă. Ea era din erezia lui Marcion»<sup>38</sup>.

Însă creștinii n-au suferit numai în timpul persecuțiilor ci chiar în perioada de pace pentru Biserică, așa cum aflăm din Istoria lui *Marius*, care a murit pentru Hristos, în timpul domniei lui Gallienus, (260—268). Deși acesta acordase pace creștinilor, fiind primul împărat care a dat un rescript de toleranță<sup>39</sup>, acesta nu se aplica în toate cazurile, mai

35. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VII, XVIII, 2—4, ed. cit., no. 41, p. 191.

36. *Ibidem*, VIII, XII, 5, no. 41, p. 28. 37. *Ibidem*, VI, XXVIII, no. 41, p. 130.

38. *Ibidem*, VII, XII, no. 41, p. 186—188.

39. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Persecuțiile de la Septimiu Sever pînă la Aurelian (193—275)*, în «Istoria Bisericească Universală», vol. I, București, 1975, p. 82—90.

ales cînd era vorba de creștinii militari. Dacă ei erau mai mult sau mai puțin tolerați în armată, în momentul cînd erau reclamați, șefii lor erau nevoiți să aplice regulamentele. Martiriul lui Marinus a avut loc către anul 262—263, în timp ce la Cezareea Palestinei păstora Theoteknos, despre care Eusebiu a mai amintit : « (...) în timp ce peste tot domnea pacea în Biserică, spune Eusebiu, la Cezareea Palestinei, Marinus, care era printre oamenii cinstiți cu înalte funcții în armată și care era distins prin neamul și prin averea sa, a fost decapitat pentru mărturisirea lui Hristos pentru motivul următor : la romani curpenul de viță (τὸ κληῖμα) este un semn de cinstire și cei care-l obțin se zice că devin centurioni. Fiind vacant un loc, ordinul avansării îl chema pe Marin la acest grad și deja el trebuia să-și primească insigna acestei demnității, cînd un altul, înaintînd în fața estradei a declarat că nu era permis acestui om de a avea parte de o demnitate romană, după legile vechi, pentru că era creștin și nu sacrifică împăraților, și că gradul îi revenea lui însuși. Judecătorul (care era atunci Ahaïos), emoționat de această situație a întreat mai întîi pe Marinus, care era credința sa. Apoi, cînd l-a văzut că mărturisește cu perseverență că era creștin, i-a dat un răgaz de trei ore pentru a se gîndi. În timp ce era în afara tribunalului, Theoteknos, episcopul locului, îl ia de o parte, îl cheamă la o convorbire cu el și, ținîndu-l de mîna, îl conduce la Biserică. O dată intrat se așează lîngă el în fața altarului și, ridicîndu-i puțin hlamida, îi arată sabia pe care o purta ; îi prezintă în același timp cărțile dumnezeieștilor evanghelii pe care le adusese și-i poruncește să aleagă între cele două. Fără nici un răgaz, Marinus întinde mîna și primește Scriptura dumnezeiască : « alipește-te acum, îi zice Theoteknos, alipește-te lui Dumnezeu și primește ceea ce ai ales, întărit de către el mergi în pace ». Îndată ce el a sosit de acolo, crainicul striga pentru a-l chemat în fața tribunalului, căci deja timpul răgazului trecuse. Prezîntîndu-se atunci în fața judecătorului și arătîndu-și ardoarea credinței sale mai mare ca orîșicînd, numaidecît așa cum era a fost dus la locul de osîndă și executat »<sup>40</sup>.

Eusebiu spune apoi că trupul martirului Marinus a fost luat pe umăr de către Astyrîus, « care făcea parte din senatorii Romei, prieten al împăraților și cunoscut de toți, prin noblețea și bogăția sa ; depunînd trupul pe un veșmînt strălucitor și prețios..., l-a înfășurat cu deosebită grijă și cuviință și i-a dat un mormînt vrednic de el »<sup>41</sup>.

Faptul că printre creștinii secolului III aflăm și oameni din înalta societate, din aristocrația romană, cum este cazul lui Marinus și al lui Astyrîus, arată că învățătura creștină nu s-a răspîndit numai în clasele de jos.

Spre sfîrșitul cărții a VII-a a *Istoriei Bisericești*, Eusebiu ține să menționeze cîteva nume de mari și distinși clerici pe care i-a cunoscut el personal : Pamfil, jascălul și « părintele » său, despre care ne spune că a scris o operă aparte apoi preotul Pieriu din Alexandria, cinstit pen-

40. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VII, XV, ed. cit., no. 41, p. 189—190.

41. *Ibidem*, VII, XVI, no. 41, p. 190.

tru viața sa modestă și cunoștințele sale filosofice și, în sfârșit, Meletie, episcop al Bisericii din Pont. Acesta din urmă, care era «cel mai capabil în științele logice», «pe care oamenii instruiți îl numeau mierea Aticii...», din pricina discursurilor sale și a puterii retorice care la el era un dar natural... s-a refugiat în regiunile Palestinei timp de șapte ani înțregi în timpul persecuției» exercitând o influență considerabilă asupra creștinilor de aici <sup>42</sup>

### *Martirii din Palestina în ultima persecuție*

#### a) *Aplicarea Edictelor imperiale în Palestina*

Eusebiu ne spune că în timp ce Palestina era guvernată de Flavianus în al 19-lea an al domniei lui Dioclețian (284—305), deci în 303, în luna aprilie, în preajma sărbătorii Paștilor, «s-au publicat dintr-o dată peste tot decrete care hotărau, unele distrugerea bisericilor pînă la temelii, altele aruncarea Scripturilor în foc și care anunțau scoaterea din funcțiile cu care erau însărcinați și privarea de libertate a slujbașilor de stat dacă perseverau în credința lor creștină <sup>43</sup>.

Al doilea edict de persecuție promulgat tot în anul 303 în urma izbucnirii unui incendiu la palatul din Nicomidia și a unor tulburări din Melitene și Siria, poruncea aruncarea în închisoare și în lanțuri a conducătorilor Bisericii <sup>44</sup>.

În urma acestui al doilea edict, Eusebiu spune că: «o mulțime nenumărată de oameni era peste tot închisă și peste tot închisorile care altădată fuseseră pregătite la început pentru ucigași și profanatori de morminte, erau atunci umplute de episcopi, preoți, diaconi, lectori și exorciști astfel încît nu mai rămînea loc pentru aceia care erau condamnați pentru răutățile lor» <sup>45</sup>.

Înainte de sfârșitul aceluiași an (303) s-a promulgat al treilea edict în care se dădeau instrucțiuni de a constrînge la sacrificiu «prin orice mijloace» și de a-i lăsa în libertate pe cei care s-ar fi supus <sup>46</sup>.

Al patrulea edict de persecuție a fost promulgat în cursul anilor 304—305 fiind «un edict general care poruncea tuturor locuitorilor Imperiului să sacrifice și să facă libațiuni idolilor». Eusebiu adaugă imediat că dispozițiile acestui edict au fost comunicate în Palestina noului guvernator Urbanus, prin scrisori imperiale <sup>47</sup>.

Ultimul edict, al cincilea, a constat din reînnoirea prescripțiilor celui de al IV-lea de către Maximin Daja care primise titlul de Cezar

42. *Ibidem*, VII, XXXII, 25—28, no. 41, p. 229.

43. Eusebiu, *Despre martirii din Palestina*, I, 1, ed. G. Bardy, Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique et Les Martyrs en Palestine*, t. III, «Sources Chrétiennes», no. 55, Paris, 1967, p. 122.

44. Eusebiu *Ist. Bis.*, VIII, VI, 8, ed. cit., no. 55, p. 14; *Mart. Palest.*, I, 2, *ibidem*, p. 122.

45. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VIII, VI, 9, ed. cit., no. 55, p. 14.

46. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VIII, VI, 10, ed. cit., no. 55, p. 14; *Mart. Palest.*, I, 2, *ibidem*, p. 122.

47. Eusebiu, *Mart. Palest.*, III, 1, ed. cit., no. 55, p. 126.

în mai 305<sup>48</sup>. În capitala Palestinei edictul a provocat confuzie și agitație generală: «în tot orașul Cezareei crainicii îi chemau atât pe bărbați, cât și pe femei și copii la templele idolilor în virtutea poruncii guvernatorului. Pe de altă parte hiliarhii și centurionii mergând din casă în casă și la răspîntii întocmeau liste de cetățeni; apoi, strigînd pe fiecare după numele său îi obligau să facă ceea ce era poruncit<sup>49</sup>.

#### b) Pedepsele aplicate creștinilor și răbdarea cu care ei le îndurau

Celor ce erau dovediți a fi creștini și mărturiseau deschis acest lucru, li se aplicau mai multe feluri de pedepse în funcție de dispozițiunile edictelor, și mai ales de judecata magistraților sau guvernatorului, ținîndu-se seama și de situația socială a creștinilor respectivi.

La început foarte mulți creștini au umplut închisorile, așa cum s-a arătat cei mai mulți fiind clerici ai Bisericii creștine cu care ocazie aflăm treptele ierarhiei bisericești în uz la acea vreme: episcopi, preoți, diaconi, lectori și exorcști (*Ist. Bis.* VIII, VI, 9). Închisorile constituiau mijloace de constrîngere la apostazie. Acestea erau încăperi subterane întunecoase, neaerisite, cu o atmosferă sufocantă, unde creștinii erau îngrămădiți în număr mare încît mulți sucombau acolo, în chip jalnic.

Unii creștini în închisoare erau prinși în butuci de lemn (*nervus*), tratament care i se aplicase și lui Origen, în timpul persecuției lui Deciu (*Ist. Bis.*, VI, IX, 5). Acum, în ultima persecuție, Eusebiu ne spune că aceeași tortură a butucilor a fost aplicată și lui Zaheu diacon din Gadara și lui Alfeu, lector și exorcist din Cezareea<sup>50</sup>.

Existau apoi o mulțime de alte pedepse dintre care Eusebiu menționează cîteva: «fiecare (dintre mărturisitori, n.tr.) a suferit formele cele mai diverse de chinuri, fie prin nenumerate lovituri de bici, fie prin instrumente de întins membrele, fie prin sfîșierea coastelor și prin legături insuportabile de unde onora le-au rămas mîinile paralizate»<sup>51</sup>.

Un alt mijloc de apostazie încercat de autorități era deportarea creștinilor la mine. Cei din Palestina erau trimiși fie la minele din Tebaida, fie la cele din Faino (*Phaeno*), actualul Feinan, la 40 km sud de Marea Moartă.

Astfel Eusebiu ne vorbește de un grup de mărturisitori din Cezareea printre care și Silvanus, care era atunci încă preot și își mărturisise credința dar puțin mai apoi a fost cinstit cu episcopatul și și-a terminat viața prin martiriu. Aceștia, continuă scriitorul nostru, au fost condamnați de guvernatorul Urbanus la munci forțate în minele de cupru, (de la Pnaino n. tr.) după ce prin ordinul său li s-au ars cu fierul roșu și li s-au făcut astfel nefolositoare articulațiile picioarelor»<sup>52</sup>.

48. În anul 305, Dioclețian și Maximianus, se retrag de bună voie de la conducerea Imperiului, lăsînd în locul lor ca «Caesari» pe Galerius și Constantius Chlorus, care devin astfel «auguști». Galerius își alege apoi «caesar» pe nepotul său Maximianus Daja, un ofițer barbar, crunt, violent, vicios și viclean, iar Constantius Chlorus îl alege pe Flavius Severus, cf. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Persecuțiile sub Dioclețian, sub coregenții și urmașii lui. Sfîrșitul persecuțiilor*, în *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1975, p. 90—97.

49. Eusebiu, *Mart. Palest.*, IV, 8, ed. cit., no. 55, p. 131.

50. *Ibidem*, I, 5, no. 55, p. 124. 51. *Ibidem*, I, 3, p. 123.

52. *Ibidem*, VII, 3, p. 142.

c) *Curajul mărturisitorilor și al martirilor*

Pe lângă răbdarea deosebită de care au dat dovadă martirii și mărturisitorii din Palestina, în fața diferitelor chinuri la care au fost supuși, Eusebiu ține să evidențieze și curajul și demnitatea acestora în fața guvernatorilor și a magistraților. Astfel, la Cezareea, primul dintre martirii din Palestina, *Procopie*, refuzând să facă libațiuni pentru cei patru împărași a răspuns guvernatorului că «el nu cunoștea decît un singur Dumnezeu căruia se cuvine să sacrifice cum vrea El Însuși». Și a adăugat un vers de-al lui Homer (*Iliada* 8, 204) : «Nu e bine ca să fie mai mulți șefi : să fie doar unul singur, un singur rege». Pentru aceasta a fost decapitat în ziua de 7 iunie 303<sup>53</sup>.

Un curaj și o mare îndrăzneală a avut *Apfianos*, un tînăr creștin ce-și făcuse studiile la Beritus și lucra acum împreună cu Eusebiu, pe lângă marele dascăl Pamfil, în Biblioteca din Cezareea Palestinei. Eusebiu ne spune că în ziua cînd în acest oraș populația a luat cunoștință de dispozițiile celui de al cincilea edict, în mijlocul confuziei generale, «sus-numitul tînăr prea sfîntul martir al lui Dumnezeu, Apfianos, a întreprins o acțiune mai presus de orice cuvînt. În timp ce nimeni nu știa ceea ce avea de gînd să facă, în ascuns chiar față de noi, care eram cu el în casă s-a repezit așadar el însuși spre guvernator ; apoi, oprindu-se deodată, scăpînd se pare din vederea escortei militare care îl înconjură pe guvernator, s-a apropiat de Urbanus, care oferea o libațiune. Apucîndu-l de mina dreaptă, îl împiedică mai întîi să sacrifice. Apoi, cu foarte multă blîndețe și cu o siguranță dumnezeiască, îl îndeamnă să-și părăsească rătăcirea, căci nu este îngăduit a părăsi pe unicul și adevăratul Dumnezeu pentru a sacrifica la niște idoli fără suflet și la dughuri rele... la care, a fost imediat sfîșiat ca de niște fiare sălbatice de către aceia care-l înconjurau pe guvernator». După nenumărate și nebănuite chinuri îndurate în închisoare, Apfianos a suferit moarte martirică prin înecare la 2 aprilie 306<sup>54</sup>.

Curajul lui Apfianos față de persecutori a fost dus mai departe de fratele său, *Aidesios*, despre care Eusebiu ne spune că «poseda o educație superioară aceleia a fratelui său și era ieșit din școala filosofilor». Despre el aflăm mai multe amănunte : «Chiar înainte ca fratele său să fi călătorit la Dumnezeu, el îl întrecuse, dedicîndu-se filosofiei. El se sîrguia în tot felul de studii, și se atașase nu numai de educația elinilor, dar și de cea a romanilor și, mult timp, frecventase școala lui Pamfil ; ...după ce suferise mult în minele din Palestina a venit în cetatea Alexandriei unde l-a întîlnit pe Hierocles care avea tot Egiptul sub autoritatea sa, și care judeca pe creștini. Cînd a constatat că acesta se purta ca un om beat și depășea limitele pedepselor cu privire la martirii lui Dumnezeu, pentru că trimitea fecioare sfinte ale lui Dumnezeu la casele de desfrîu pentru a fi dezonorate, el n-a suportat vederea acestor acte și s-a hotărît să facă la fel ca fratele său. Așadar, fiind plin de un zel dumnezeiesc, a ieșit în față și, prin cuvintele ca și prin faptele sale,

53. *Ibidem*, I, 1—2, p. 122.54. *Ibidem*, IV, 8—15, no. 55, p. 131—136.

l-a rușinat pe Hierocles, lovindu-l cu o lovitură peste obraz, și aruncându-l la pământ pe spate, l-a avertizat de a nu mai îndrăzni să facă nimic împotriva firii cu privire la robii lui Dumnezeu. El a mai spus și alte multe lucruri, după care a suferit cu multă tărie torturile cu care i s-a chinuit trupul și a fost aruncat în mare primind aceeași moarte ca fratele său»<sup>55</sup>.

O atitudine neînfricată în fața morții a dovedit și tânărul *Agapie* care a fost adus în mijlocul amfiteatrului de la Cezareea pentru a se oferi populației un spectacol deosebit dat în cinstea împăratului Maximin Daja, care se afla atunci în oraș (noiembrie 306). Eusebiu povestește cu autenticitatea martorului ocular: «Așadar, el a fost adus în mijlocul stadionului împreună cu un făcător de rele, care fusese închis pentru că își ucisese stăpînul, și care, aruncat la fiare, a fost socotit demn de milă și de bunăvoință precum oarecînd tîlharul Baraba, din timpul Mîntuitorului. Întreg teatrul a răsunit de strigăte de bucurie și de laude la adresa binevoitorului împărat pentru că ucigașul fusese salvat prin bunăvoința sa și socotit demn de cinste și de libertate, în timp ce atletul evlaviei dumnezeiești a fost chemat mai întîi de către tiran și i s-a cerut să-și renege credința promițîndu-i-se în schimb libertatea. Dar el a mărturisit cu voce tare că nu pentru o cauză rea ci pentru evlavie sa față de Creatorul universului va merge bucuros și cu plăcere să sufere din plin toate chinurile care i se vor da. Și zicînd aceasta, el alătură fapta cuvîntului, se repede fugind în fața unei ursoaice căreia i se dăduse drumul împotriva lui și i se oferă el însuși foarte bucuros pentru a-i fi drept hrană. După ce ea l-a lăsat încă respirînd el a fost dus în închisoare și acolo a supraviețuit o zi. În ziua următoare, după ce i-au legat pietre la picioare, l-au aruncat în mijlocul mării»<sup>56</sup>.

Printre mărturisitorii și martirii care au suferit cu curaj chinuri neomenești pentru credința lor s-au numărat și femei. Dintre acestea, Eusebiu evidențiază pe Todosia din Tir, o fată de optsprezece ani, care depusese votul fecioriei. Aceasta a fost supusă la tot felul de torturi în ziua de Paști a anului 307, pentru vina de a fi rugat pe mărturisitorii așezați în fața tribunalului să-și amintească de ea cînd vor fi lîngă Domnul. În timp ce era epuizată de nenumărate chinuri, «cînd încă respira, Urbanus îi cere să sacrifice și o și indeamnă. Dar ea, deschizîndu-și gura și privindu-l lung și pătrunzător, cu o față surizătoare, (frumusețea vîrstei sale era atunci în floare), i-a spus: «Omule, de ce te rătăcești? Nu știi tu că acum văd îndeplinindu-mi-se rugăciunile pentru că am fost socotită vrednică de a obține participarea la soarta martirilor lui Dumnezeu». Cînd el a văzut că devenise astfel de risul fetei, fără să fi fost în stare să o întoarcă prin chinuri și mai mari ca înainte, a condamnat-o să fie aruncată în adîncurile mării»<sup>57</sup>.

55. *Ibidem*, V, 2—3 (versiunea lungă), no. 55, p. 137—138.

56. *Ibidem*, VII, 4—6, p. 139—140.

57. *Ibidem*, VII, 1—2 (versiunea lungă), p. 140—142.

#### d) Eusebiu, martor ocular al persecuției

La începutul persecuției, Eusebiu se găsea în orașul Tir, în Fenicia. Ca martor ocular, el ne-a lăsat în cartea a VIII-a din Istoria sa bisericească pagini de o neprețuită valoare pentru cunoașterea atitudinii creștinilor în timpul ultimei persecuții: «Cine n-ar fi fost surprins de admirație, văzînd nenumăratele lovituri de bici și sub lovituri răbdarea atleților cu adevărat minunați ai evlaviei; și îndată după biciuiri lupta împotriva fiarelor carnivore, salturile leopardilor, ale urșilor de toate felurile, ale mistreților, ale taurilor înstigați cu focul și cu fierul. Și cine n-ar fi admirat minunata răbdare a acestor oameni nemaipomeniți împotriva fiecărei fiare? Am fost înșine de față le aceste scene în timp ce contempnam prezența și acțiunea arătată asupra martirilor a puterii dumnezeiești a Mintuitorului nostru Iisus Hristos, pe care îl mărturiseau: Fiarele sălbatice nu îndrăzneau un timp îndelungat să atingă și nici chiar să se apropie de trupurile prietenilor lui Dumnezeu, ci se aruncau împotriva celorlalți ori de cîte ori le îmoldeau de afară prin fel de fel de provocări de ale lor. În ceea ce privește pe sfinții martiri, ei stăteau singuri, goi, mișcîndu-și miinile pentru a atrage fiarele înspre ei (în fapt li se porunca să facă astfel), și nu erau deloc atinși. Cînd, cîteodată, ele se repezeau spre ei, erau reținute ca de o forță dumnezeiască și se întorceau înapoi. În timp ce acest spectacol se prelungea, el provoca o mare uimire între spectatori, astfel încît după neputința primei fiare, o a doua și o treia erau aruncate împotriva unuia și aceluiași martir. «Descriînd apoi în același fel un spectacol concret dat de cinci egipteni, «atleți ai credinței», în același oraș, Eusebiu arată că, după ce au triumfat asupra fiarelor sălbatice care le-au cruțat viața, «au fost cu toții înjunghiați cu sabia și, în loc de a fi depuși în pămînt, în morminte, au fost dați valurilor mării»<sup>58</sup>.

Spre sfîrșitul lucrării sale, Eusebiu revine asupra vieții creștinilor de la minele de cupru din Faino, unde mai aflăm cîteva lucruri despre Silvan: «el era acum episcop al unei comunități de creștini infirmi, care fie din pricina bătrîneții, fie din cauza mutilărilor, fie din cauza altor infirmități fizice, fuseseră scutiți de muncă» și-și duceau viața în regiunea minelor din Faino. Silvan, «episcop venit din Gaza, era un înțelept și un model autentic al creștinismului. Acest om, ca să zicem așa, din prima zi a persecuției și tot timpul apoi s-a distins prin tot felul de lupte în mărturisirea credinței sale. Dar el a fost păstrat pentru acest timp (anul al VII-lea al persecuției, adică 309—310) pentru a fi pecetea tuturor luptelor (martirilor) din Palestina»<sup>59</sup>.

\*

\*

\*

Din cercetarea Istoriei Bisericești a lui Eusebiu reiese faptul că în Țara Sfîntă viața creștină s-a organizat de timpuriu în două episcopii principale: Ierusalimul și Cezareea, ultima avînd o mai mare importanță, fiind capitala provinciei romane, Siria-Palestina. Despre aceste două episcopii Eusebiu ne dă date prețioase într-un stil propriu, pre-

58. Eusebiu, *Ist. Bis.*, VIII, VII, 2—5, p. 16.

59. Eusebiu, *Mart. Palest.* XIII, 4—5, no. 55, p. 171.



zenlind toate faptele demne de a fi amintite ale creștinilor paleștineni, ca într-o țesătură în care urzeala principală o constituie succesiunile episcopilor.

Din prezentarea faptelor a mai reieșit că episcopii de Ierusalim și Cezareea și-au adus o contribuție activă atît în viața eparhiilor lor cît și în viața Bisericii universale prin sinoadele la care au luat parte, combătînd diferitele erezii din sec. III sau lămurînd în mai multe rînduri problema pascaliei. Mulți dintre ei au fost oameni de aleasă cultură, unii fiind susținători și chiar studenți ai lui Origen, în perioada cînd acesta a activat în Cezareea Palestinei, alții lăsînd posterității diferite lucrări valoroase, nu numai teologice, dar chiar și laice, cum a fost cazul cu episcopul Anatolie. Informațiile lui Eusebiu sînt deosebit de prețioase, căci ele ne arată o continuitate permanentă a vieții creștine în Palestina. Cu toate că Cetatea Sfîntă a trecut prin două mari războaie de nimicire a iudeilor de către romani, viața creștină n-a încetat niciodată și a continuat și a crescut în duhul faptelor minunate săvîrșite aici de către Mîntuitorul și de Sfînții Apostoli. Mîntuitorul Hristos a fost mărturisit cu mult curaj și răbdare de creștinii de aici în persecuțiile romane care s-au abătut și peste Țara Sfîntă. Deosebit de valoroase sînt informațiile despre martirii din ultima persecuție, despre care Eusebiu ne dă știri mai bogate care întregesc un important capitol al Istoriei Bisericii din primele secole creștine.

---

## RELAȚIILE BISERICII ORTODOXE CU BISERICILE NECALCEDONIENE ÎN VEDEREA PREGĂTIRII DIALOGULUI TEOLOGIC \*

Drd. Ioan Vasile LEB

### 1. Actualitatea problemei

În contextul ecumenismului contemporan creștin se profilează diferite încercări de apropiere și de unire între unele grupuri de Biserici care au doctrină, tradiții sau istorii înrudite, dar pe care evenimentele nefavorabile le-au separat, ducînd la o răceală sau chiar vrăjmășie între acestea și ținîndu-le secole de-a rîndul izolate sau chiar înstrăinate. S-a creat prin aceasta o stare anormală<sup>1</sup> pe care Bisericile au resimțit-o deseori dar pe care nu au reușit să o schimbe. Epoca actuală cu progresul său multiplu oferă însă condiții mai prielnice pentru apropiere și înțelegerea dintre Biserici și dintre oameni.

În acest context, se înscrie și efortul depus de Biserica Ortodoxă pentru realizarea unității cu Bisericile Necalcedoniene, desprinse de

\* Lucrare de seminar întocmită pentru pregătirea doctoratului în teologie, la Ist. Bis. Univ., sub îndrumarea Pr. Prof. I. Rămureanu, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedonene și calcedonene*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44.

celelalte Biserici după Sinodul IV de la Calcedon (451). Reluarea contactelor s-a accentuat mai ales după intrarea Bisericii Ortodoxe în mișcarea ecumenică, avînd în vedere faptul că aceste Biserici sînt cele mai apropiate de Ortodoxie, avînd o tradiție bisericească și spirit comun<sup>2</sup>. În urma studierii învățăturii, cultului și disciplinei lor bisericești, s-a putut constata că aceste Biserici sînt de acord cu Ortodoxia în toate elementele «necesaria»<sup>3</sup>, în afară de formularea dogmei de la Calcedon. Principala deosebire constă în terminologia confuză doctrinară a Bisericilor Necalcedoniene, în întreruperea dezvoltării dogmatice și teologice, la care se pot adăuga numărul Sinoadelor ecumenice, Părinții bisericești venerați, obiceiuri liturgice și canoane.

Totuși doctrina, cultul și spiritualitatea lor își au izvorul în aceeași tradiție ortodoxă veche<sup>4</sup>. Despărțirea acestor Biserici s-a datorat mai mult certurilor de cuvinte, rivalităților naționale și politice, indiferenței și dezinteresului reciproc, decît adevăratelor deosebiri de credință<sup>5</sup>.

Avînd în vedere această stare de fapt s-a ajuns la concluzia că folosind principiul iconomiei și al iubirii creștine Biserica Ortodoxă poate ajunge la unire cu Bisericile Orientale, ajutîndu-le și ocrotindu-le<sup>6</sup>. În această direcție se constată un efort susținut din partea Bisericii Ortodoxe ca și din partea Bisericilor Necalcedoniene.

## *2. Importanța Conferințelor de la Rodos și discuțiile neoficiale dintre cele două Biserici.*

Dacă pînă în secolul XX legăturile dintre cele două Biserici nu au avut caracter continuu, acest secol cunoaște o stabilitate și efort pentru dezvoltarea acestor legături. Începutul l-a făcut patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea, care în anul 1902, în Enciclica sa către Bisericile Ortodoxe autocefale punea și această problemă în discuție. În răspunsurile primite s-a evidențiat dorința întîistătătorilor Bisericilor Ortodoxe pentru apropierea de Bisericile Necalcedoniene.

Apoi, cu ocazia adunărilor organizate de Mișcarea ecumenică, în primele decade ale secolului XX, între teologii ambelor părți s-au stabilit contacte de informare.

Comitetul interortodox, întîlnit la Muntele Athos, în iunie 1930, a fixat printre temele pentru Presinodul panortodox și tema privind «Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu Bisericile eterortodoxe»<sup>7</sup>, iar în 1951, cu ocazia aniversării a 1500 de ani de la Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451), Patriarhia Ecumenică a adresat un mesaj «Bisericilor Creștine ale Orientului». În anii 1953—1964, au avut apoi loc la Kottayam (India)

2. Diacon, lector I. Pulpea, (Pr. Prof. I. Rămureanu), *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monolizite la Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 836.

3. John Karmiris, *The dialogue between the Orthodoxe and the Non-Chalcedonian Churches*, Athens, 1966, recenzată de I.B., în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 246.

4. *Ibidem*.

5. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, «Ortodoxia», XVII (1964), nr. 1, p. 130.

6. Diacon, lector, I. Pulpea, (Pr. Prof. I. Rămureanu), *art. cit.*, p. 836.

7. John Karmiris, *rev. cit.*, p. 246.

discuții între teologi siro-ortodocși din Malabar și ortodocși ruși, atingând și problema apropierii.

Pasul hotărâtor în desfășurarea ulterioară a relațiilor dintre cele două părți l-a constituit însă prima Conferință Panortodoxă de la Rodos din septembrie 1961, care a trasat un adevărat program de lucru pentru viitor.

În comisia a V-a, cu tema «Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile răsăritului»<sup>8</sup>, s-au stabilit trei puncte importante și anume :

1. Cultivarea raporturilor prietenești pentru restabilirea unirii prin : schimb de vizite, schimb de profesori și studenți și contacte teologice ;
2. Studiarea istoriei, credinței, cultului și cîrmuirii Bisericilor răsăritene și
3. Conlucrarea cu ele la Congresele ecumenice și în chestiuni de natură practică<sup>9</sup>.

S-a hotărât de asemenea, ca una din temele pentru viitorul Prosinod panortodox să fie «Studiul căilor de apropiere și unire cu Bisericile Vechi Orientale», propunîndu-se și o consultare a teologilor ortodocși și necalcedonieni<sup>10</sup>.

Prin aceasta s-a precizat poziția generală ortodoxă față de aceste Biserici, urmînd ca pe linia acestor recomandări să se intensifice relațiile frățești cu ele.

La cea de-a IV-a Conferință Mondială a Comisiei pentru Credință și Constituție de la Montreal (12—26 iulie 1963), s-au putut întîlni teologii ortodocși cu cei monofiziți pentru discuții. Au participat membrii din Biserica Siriană, Biserica Armeană-Apostolică (Etchimiadzin), Biserica Armeană-Apostolică (Cilicia), Biserica Coptă, Biserica Etiopiană și Biserica Indiană, exprimînd unanim dorința apropierii și unirii cu ortodocșii.

S-a propus continuarea convorbirilor începute între reprezentanții celor două părți. În actul semnat la 24 iulie 1963, a fost primită propunerea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin (pe atunci I. P. S. Mitropolit al Moldovei și Sucevei), ca cele discutate să fie supuse discuției Bisericilor din ambele părți, iar Bisericile să fie solicitate să numească teologi care să examineze problemele și vor putea participa la o consultație oficială, eventual în preajma viitoarei adunări a Comisiei pentru Credință și Constituție. Ca grup de coordonare în acest sens au fost desemnați Dr. Lukas Vischer, Prof. N. Nissiotis și Pr. P. Vergeese<sup>11</sup>. Sarcina acestora era aceea de a pregăti o adunare particulară cu caracter informativ a unui număr limitat de teologi ortodocși și monofiziți<sup>12</sup>. Această strădanie s-a concretizat în cadrul Conferinței de la Aarhus (Danemarca) între 11—15 august 1964. Cei 16 teologi (8 ortodocși

8. Prof. N. Chițescu, *Note și impresii de la Conferința panortodoxă de la Rodos*, în «Biserica Ortodoxă Română», an LXXIX (1961), nr. 9—10, p. 871—872.

9. *Ibidem*, p. 876—877.

10. John Karmiris, *rev. cit.*, p. 246.

11. Prof. N. Chițescu, *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la Conferința Mondială a Comisiei pentru Credință și Constituție de la Montreal (12—26 iulie 1963)*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 925.

12. Magistrand Cezar Vasiliu, *Biserica Monofizită Iacobită a Siriei*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 147.

și 8 monofiziți) întruniți au tratat în cele 9 rapoarte (5 ortodoxe și 4 monofizite) tema generală: «Formula Sfântului Chiril, «O singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul»<sup>13</sup>.

Convingerea generală manifestată de membrii Conferinței a fost aceea că principala divergență de ordin dogmatic cea hristologică — între Biserica Ortodoxă și Bisericile Necalcedoniene, este mai mult o divergență de termeni. Astfel, Pr. Prof. Jean Meyendorf, în referatul său «*Calcedonienii și orientalii fără Calcedon*» a spus: «Noi toți credem că o unire (între ortodocși și necalcedonieni) este posibilă, întrucît sîntem de acord că atît în trecutul îndepărtat cît și în cel apropiat deosebirea între noi a constat mai mult în terminologie decît în teologia însăși»<sup>14</sup>.

În referatul intitulat: Problema unificării Bisericilor necalcedoniene orientale și cele ortodoxe pe baza formulei lui Chiril: «*O singură natură întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul*», profesorul Ioan Karmiris afirma: «Credem că expresia lui Chiril din Alexandria (pe care Chiril a înțeles-o exact în sensul formulei de la Calcedon: «două naturi într-o singură persoană a lui Hristos), care este mai întrebuintată și mai satisfăcătoare pentru Bisericile orientale, poate fi propusă ca bază pentru dorita unire». Aceasta pentru că «deosebirea între Bisericile Necalcedoniene și cele ortodoxe este probabil mai mult terminologică decît reală»<sup>15</sup>. Aceeași idee o susține și teologul grec I. Romanides, în referatul: «*O natură sau un ipostas al lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat*», arătînd că ortodocșii pot admite expresia lui Chiril din Alexandria și a necalcedonienilor «*O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul*», întrucît prin ea se înțelege un ipostas al lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat și deci are același sens cu formula «*două firi în Hristos*» sau «*două esențe*»<sup>16</sup>.

Dintre teologii necalcedonieni prezenți la Aarhus, cel mai apropiat de ortodocși a fost episcopul armean Sarkissian, spunînd: «De aceea, dacă se zice *o natură* pentru unirea nedespărțită și *două naturi* pentru neconiopirea, neschimbarea și nedespărțirea ce are loc, amîndouă sînt în hotarele Ortodoxiei»<sup>17</sup>.

Ideea că ortodocșii și necalcedonienii nu se deosebesc în credință au manifestat-o și Arhiepiscopul armean Tiron Nersioian, Episcopul Bisericii din Malabar și Mar Dionysios și Arhiepiscopul Severian de Mossul. Alții însă au criticat ortodoxia formulei calcedoniene, cum a făcut V. C. Samuel (care face parte din Biserica din Malabar, dar activează ca profesor în Etiopia), și teologul copt K. N. Khella<sup>18</sup>.

Discuțiile s-au încheiat printr-o «Declarație de înțelegere reciprocă»<sup>19</sup> (semnată la 14 august 1964, din care reiese însă dorința stăruitoare de ambele părți de a continua strădaniile pentru găsirea soluției în vederea apropierii și unirii. S-a propus apoi ca la Rodos sau la Addis Abeba să se creeze o comisie mixtă teologică, cu sarcina aprofundării aspectelor esențiale ale hristologiei. S-a subliniat necesitatea unei

13. *Ibidem*.

14. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă Română și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 7.

15. *Ibidem*.      16. *Ibidem*, p. 8.      17. *Ibidem*.      18. *Ibidem*, p. 8—9.

reevaluări mai corecte și mai depline a hristologiei precalcedoniene, în-deosebi a celeia a Sfântului Chiril al Alexandriei și a unei aprecieri mai complete a Sinodului de la Calcedon ca eveniment istoric.

O apropiere a Bisericilor necesită un studiu echilibrat al acestui Sinod și analiza corectă a faptelor cu implicațiile doctrinare pe care acestea le prezintă<sup>20</sup>. Totodată s-a hotărât ca Bisericile Monofizite să se numească de acum înainte, «Necalcedoniene».

În urma acestei prime întruniri neoficiale nu exista, însă, o unitate de păreri în sinul necalcedonienilor, unii dintre ei criticînd Ortodoxia. Între aceștia se număra și episcopul german Terenig Poladian, care nu a participat la Conferința de la Aarhus, și care în studiul său «*The doctrinal position of the monophysite Church*» acuza Biserica Ortodoxă de nestorianism. Cercetînd critic acest studiu, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, a ajuns la concluzia că aceasta se datorează unei necunoașteri a doctrinei Bisericii Ortodoxe. Tot ceea ce episcopul Poladian atribuia Bisericii Ortodoxe nu este recunoscut de acesta ca fiind învățătura sa, iar toate formulările doctrinei necalcedoniene pe care episcopul armean le opunea Bisericii Ortodoxe sînt recunoscute de Biserica Ortodoxă ca fiind identice cu învățăturile sale<sup>21</sup>.

Concluzia a fost aceea că pentru continuarea discuțiilor Bisericii Ortodoxe îi reveneau două sarcini: 1. Să convingă în întâlniri teologice și prin studii de toți teologii Vechilor Biserici Orientale de identitatea învățăturii ortodoxe cu cea necalcedoniană și 2. să-i convingă de necesitatea unei formule comune în care să fie îmbinate formulele lor cu formula calcedoniană, arătîndu-le efectul păgubitor al unei terminologii care i-a ținut atît timp separați de Biserica Ortodoxă.

La acea dată (1965), Pr. Prof. D. Stăniloae, propunea și o posibilă mărturisire de credință comună: «Mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvîrșit în Dumnezeire și desăvîrșit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe același din suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă, afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire și în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mîntuire din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate, pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut cunoscut din și în două naturi, *adică din și în două esențe*, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea naturilor sau esențelor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii ci salvîndu-se mai degrabă proprietatea fiecărei naturi sau esențe și alcătuiind o persoană sau un ipostas, sau o *natură a lui Dumnezeu Cuvîntul îndrupată* (Dumnezeu Cuvîntul asumînd și păstrînd în ipostasul său natura umană în integritatea ei, în mod neschimbat și neconfundat și nedespărțit în unire cu natura dumnezeiască și săvîrșind prin ele, în mod nedespărțit și *neamestecat*, lucrările Sale teandrice, *adică*

19. P. V. I., *Perspectivile stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*, în «Ortodoxia», XXIV (1979), nr. 1, p. 104—105.

20. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 45

21. Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 7—9.

1972

cele umane în chip dumnezeiesc și cele dumnezeiești cu participarea omenității Sale). Partea din paranteză putea lipsi <sup>22</sup>.

Consfătuirea de la Aarhus cu problemele ridicate și discuțiile care au urmat după aceea a constituit un moment deosebit de important în cadrul relațiilor Bisericii Ortodoxe cu cele Vechi Orientale. Ea a arătat calea care trebuie urmată și anume, aprofundarea hristologiei și istoriei Sinodului de la Calcedon. Pe linia acestor indicații, se înscrie și închinarea de către Biserica Ortodoxă Română a unui număr întreg (1/1965) al revistei centrale Ortodoxia, în care au apărut studii de specialitate în această problemă.

Din partea Bisericilor Necalcedoniene efortul s-a concretizat la scurt timp prin întrunirea Primei Conferințe a Întâistăătorilor acestor Biserici la Addis Abeba între 15—21 ianuarie 1965.

Odată cu decizia de continuare a contactelor cu Biserica Ortodoxă, participanții la conferință au trasat teologilor necalcedonieni și sarcina de a întreprinde noi studii asupra diferențelor hristologice care există între cele două Biserici <sup>23</sup>.

În același an, la 9 iunie 1965, patriarhul ecumenic Atenagora (1948—1972) a adresat o *scrisoare enciclică tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale*, cuprinzând propuneri în legătură cu dialogul dintre cele două grupe de Biserici :

a) Constituirea de *Comisii teologice* de ambele părți, una interortodoxă și alta interorientală ;

b) Studiarea de către fiecare dintre aceste Comisii, în mod separat a subiectelor care ating în mod direct diferențele teologice dintre Ortodoxie și Bisericile Necalcedoniene și anume : 1. cauzele istorice ale disensiunii între Biserici ; 2. poziția prezentă a celor două părți în hristologie și 3. alte teme cu caracter dogmatic, istoric și canonic mai general (structura bisericească, administrația, jurisdicție etc.).

c) După studierea din ambele părți a temelor de mai sus, supunerea concluziilor teologice fiecăreia din Biserici, respectiv Ortodoxe și Orientale, spre judecare și hotărîre autoritativă din partea lor.

d) Dacă fiecare Biserică socotește suficientă lucrarea teologică făcută de o parte și de alta, convocarea unor Conferințe, respectiv panortodoxă și panorientală în mod separat în vederea unei hotărîri definitive cu privire la consensul concluziilor teologice.

e) După judecarea concluziilor teologice din ambele părți la nivelul Conferinței panortodoxe și panorientale, convocarea Bisericilor Ortodoxe într-un Sinod panortodox, în vederea recunoașterii bisericești a acordului realizat, formularea definiției de unire și a hotărîrii sinodale asupra acestuia din punct de vedere ortodox. Acțiune similară va fi întreprinsă din partea Bisericilor Orientale, potrivit cu procedura în vigoare în sînul lor.

f) După hotărîrea la nivelul sinodal cel mai înalt, întîlnirea comună a celor două părți la nivelul conducătorilor de Biserici pentru proclamarea finală a unirii și pentru încoronarea cu o slujbă religioasă a

22. *Ibidem*, p. 26—27.

23. John Karmiris, *rev. cit.*, p. 247.

marelui eveniment<sup>24</sup>. Enciclica a constituit un adevărat program de lucru, la care Bisericele Ortodoxe au răspuns pozitiv.

După doi ani, între 25—29 iulie 1967, prin mijlocirea «Comisiei pentru Credință și Constituție», s-a putut întruni la Bristol o nouă întrunire neoficială între teologii ortodocși și necalcedonieni. Cele 11 referate susținute au dus la o mai bună cunoaștere între cele două părți. S-a avut în vedere stabilirea poziției necalcedoniene față de formula Sinodului al VI-lea ecumenic de la Constantinopol (680—681) împotriva monotehiștilor. S-a constatat tot atunci nevoia unei acțiuni pentru restaurarea comuniunii depline între cele două familii de Biserici. Pentru aceasta se cerea ca un grup de teologi însărcinați oficial de Bisericele lor să definească o formulă a credinței comune și să o supună Sfințelor Sinoade ale Bisericilor lor spre aprobare. Această comisie mixtă trebuia să examineze și unele probleme canonice, liturgice și jurisdicționale ca de pildă anatemele și blestemele liturgice asupra unor teologi priviți de ceilalți ca dascăli și Sfinți ai Bisericii, sau ca primirea și neprimirea unor Sinoade sau nevoia unei asigurări jurisdicționale și a unor înțelegeri înainte de restaurarea comuniunii. O asemenea declarație, după ce va fi redactată definitiv, trebuie înaintată tuturor Bisericilor spre aprobare<sup>25</sup>.

Pașul nou, făcut prin aceste discuții a fost consemnat în «*Declarația comună*», semnată la 29 iunie 1967, la Bristol, la închiderea întrunirii. În ea se arată limpede că cei prezenți învață că voința omenească nu este nici absorbită de cea dumnezeiască în Logosul întrupat și nici nu sînt opuse una alteia. Firile necreată și creată cu deplinătatea proprietăților și facultăților lor, naturale erau unite fără amestecare și separare și ele continuă să lucreze în Hristos cel Unul, Mîntuitorul nostru<sup>26</sup>. Membrii întrunirii s-au arătat convinși de importanța continuării discuțiilor și de necesitatea trecerii la acțiuni pregătitoare în vederea alcătuirii unei formule pentru «Mărturisirea de credință comună».

În acest scop, îndată după Consfătuirea de la Bristol, Bisericele au procedat la constituirea de comisii speciale pentru dialog. Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Greciei, Biserica Coptă și Biserica Etiopiei au înstituit încă din 1967 un astfel de comitet. Biserica Ortodoxă Română a înstituit în toamna anului 1969 un «*Grup de studii pentru promovarea dialogului cu Bisericele Vechi Orientale*», după încheierea lucrărilor celei de-a patra Conferințe panortodoxă de la Geneva-Chambésy (8—16 iunie 1968). În cadrul Comisiei a III-a de la Geneva, în legătură cu dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Bisericele Orientale s-a hotărît ca :

a) acest dialog să se realizeze deoarece corespunde perfect pe de o parte dorinței exprimate în chip panortodox la I-a Consfătuire panortodoxă, în 1961, la a III-a Consfătuire panortodoxă, în 1964 și în răspunsurile întîistătătorilor Bisericilor Ortodoxe la scrisorile patriarhului ecumenic Atenagora I din 9 iunie 1965, (nr. dos. 389), iar pe de altă parte la cere-

24. *Ibidem*.

25. Prof. N. Chițescu, *Conversațiile neoficiale dintre teologii ortodocși și cei necalcedonieni*, în «*Ortodoxia*», XIX, (1967), nr. 4, p. 618—620.

26. *Ibidem*.

rea exprimată unanim, de asemenea în mod repetat, de aceste Biserici Vechi Orientale de unire cu Ortodoxia (Consfătuirea acestor Biserici de la Addis-Abeba, în mai 1966); b) ca pregătirea acestui dialog din partea Ortodoxă să și-o asume Comisia teologică interortodoxă, instituită în acest scop, potrivit cu recomandările făcute cu privire la dialogurile ortodoxo-anglicane și ortodoxo-vetero-catolice, ai cărei membri să fie indicați dintre teologii specialiști de către Bisericile Ortodoxe locale, iar din partea Bisericilor Orientale, de către Comisia interorientală; c) comisia teologică interortodoxă pentru dialog să procedeze: 1. la stabilirea punctelor comune de credință și 2. la stabilirea deosebirilor existente între Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale adică la deosebirile dogmatice, canonice, liturgice și altele precum și la alcătuirea, de către teologi specialiști, a studiilor asupra punctelor de credință creștină la care se referă deosebirile și în chip special asupra dogmei hristologice, autorității celor șapte sinoade ecumenice și la punerea în rînduială a faptului de a coexista mai mulți patriarhi în aceeași regiune. d) În cazul cînd s-ar socoti suficiente lucrările pregătitoare teologice care s-au purtat în mod separat printr-o înțelegere și acord comun între Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale, să se întrunească cele două comisii (interortodoxă și interorientală) pentru studierea în comun, în dialog, a tezelor fiecărei părți și în caz de acord, pentru alcătuirea proiectului de unire care să fie supus în prealabil Bisericilor din fiecare parte spre aprobare <sup>27</sup>.

Ca urmare a efortului depus de cele două părți pentru unire s-a putut întruni între 16—21 august 1970, la Geneva, cea de-a treia consultație neoficială între teologii ortodocși și necalcedonieni. În declarația semnată cu acest prilej <sup>28</sup> se confirma acordul hristologic de la Aarhus și Bristol, arătîndu-se că acest acord «se întinde dincolo de doctrina hristologică, îmbrățișînd și alte aspecte ale adevăratei Tradiții». Noul pas făcut s-a concretizat în faptul că «prin vizitele reciproce și studierea tradițiilor liturgice ale fiecărei părți, a operelor teologice și duhovnicești...» am ajuns din nou la acordul reciproc asupra Tradiției generale a Bisericii celei una asupra problemelor importante cu privire la Liturghie și spiritualitate, învățătura de credință și practică canonică, în înțelegerea Sfintei Treimi, a Întrupării, a Persoanei și acțiunii Sfîntului Duh, a naturii Bisericii ca comuniune a Sfinților în slujirea și în Tainele ei, ca și cu privire la viața Veacului ce va să vină, cînd Domnul și Mîntuitorul nostru se va arăta în toată slava Sa». În aceeași «Declarație» se spune că «În chip reciproc noi avem nu numai acordul verbal sau al învățăturii de credință, ci acest acord este adînc și ne îndeamnă să cerem Bisericilor noastre să desăvîrșescă unitatea noastră, adunînd la un loc cele două linii ale Tradiției, despărțite una de alta atît de îndelungată vreme din cauza împrejurărilor istorice <sup>29</sup>.

27. Pr. Prof. Liviu Stan, *A IV-a Conferință Panortodoxă (Geneva-Chambèsy, 8—16 iunie 1968)*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 877—878.

28. P. V. I., *art. cit.*, p. 107—109.

29. *Ibidem*.



Totodată se atrage atenția asupra unor deosebiri care există și care mai trebuie cercetate. Ele se referă la trei probleme eclesiologice fundamentale: a) însemnătatea și locul unor sinoade în viața Bisericii, b) anatemizarea sau proclamarea ca sfinți a anumitor dascăli ai Bisericii, care se contrazic în învățătura lor și c) probleme juridictionale legate de mărturisirea unității Bisericii la nivelul local, regional sau ecumenic.

La ultimul punct se specifică faptul că tradiția ecumenică a Bisericii nu pretinde uniformitate în toate detaliile de învățătură și practică<sup>30</sup>.

De acord cu propunerea făcută la Consultația de la Bristol și la Geneva s-a propus desemnarea unei comisii oficiale unite, cu datoria de a studia acordurile și dezacordurile dintre părți.

Datoria acestei comisii era aceea de a alcătui o «Declarație de împăcare» dar care să nu aibă caracter de acord în mărturisirea de credință sau caracter de definiție dogmatică ci să fie doar o declarație pe baza căreia să se discute în viitor. Această «Declarație de împăcare» ar putea folosi teologia Sfântului Chiril al Alexandriei iar terminologia ei nu trebuia să fie echivocă ci precisă<sup>31</sup>.

Avându-se în vedere importanța acțiunii în care s-au angajat cele două Biserici se impunea o cercetare mai amănunțită a problemelor. De aceea s-a hotărât constituirea unui «Comitet pentru continuarea lucrărilor», format din toți participanții la Consultațiile neoficiale, precum și înființarea unui «Comitet executiv», format din cinci membri: Mitrop. Emilian al Calabriei, Prot. V. Borovoi, Prot. Nikos Nissiotis, Arhim. Mesrop Grigorian și Pr. Prof. Pavel Vergheese.

Ideea cercetării cu atenție a materialelor necesare, pentru dialog a fost exprimată și de P. S. Ieronim al Atenei și al întregii Elade în timpul vizitei sale în Etiopia între 31 oct. — 5 nov. 1970, spunând: «Amințite textele ale Consfătuirilor bisericești și ale întrunirilor teologice neoficiale (Aarhus 1964, Bristol 1967 și Geneva 1970) constituie introducerea la dialogul oficial al Bisericilor, în ajunul căruia ne aflăm. Dar în această chestiune trebuie să înaintăm cu multă atenție și circumspecție.

Acțiuni pripite și fără cunoașterea terenului mutual din ambele părți, pot duce la un rezultat cu totul contrar celui urmărit, de aceea e necesar studiu mult și stăruitor din ambele părți, al punctelor comune și al deosebirilor, ca toată acțiunea de mai departe să se facă în deplină conștiință a importanței ei<sup>32</sup>.

În cuvîntul rostit în aceeași împrejurare, V. C. Samuel, rectorul Colegiului teologic din Addis-Abeba, care a participat la toate cele trei Consultații neoficiale, spune: «ca unul care am studiat diferitele Liturgii și tradiții am ajuns la concluzia că în esență sîntem de acord în toate punctele fără excepție. Nu există deosebiri esențiale în textele liturgice, dar există deosebiri serioase în amănunte. Desigur, aceste deo-

30. *Ibidem.* 31. *Ibidem.*

32. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Acțiuni și poziții noi în eforturile de apropiere între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi Orientale*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 1, p. 117—118.

seberi sînt inacceptabile. Ele trebuie înlăturate de dragul unității și armoniei»<sup>33</sup>.

Așadar, imperativul care se punea era acela de a se studia și mai îndeaproape problemele care se cereau rezolvate. Acestea erau : a) acceptarea sau refuzarea Calcedonului și a ultimelor trei sinoade ; b) anatemele împotriva celor care sînt considerați ca sfinți de către unii : Dioscor, Sever și Timotei, și alții din partea ortodoxă, și Leon, din partea necalcedonienilor ; c) recunoașterea sfințeniei acestor oameni și d) restructurarea jurisdicției Bisericii unificate<sup>34</sup>.

Problemele au fost reluate în cea de-a patra Consfătuire neoficială, ținută la Addis-Abeba, între 22—23 ianuarie 1971, imediat după încheierea lucrărilor Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Addis-Abeba, 10—21 ianuarie 1971). Cei 30 de teologi ortodocși și necalcedonieni au discutat problema ridicării anatemelelor, recunoașterea unor sfinți și a Sinodului de la Calcedon<sup>35</sup>. Această consfătuire a marcat un nou progres în problema anatemelelor. În documentul semnat cu acest prilej se arată că teologii participanți s-au pus de acord că Bisericile lor ar putea și ar trebui să ridice, în vederea unirii, dintre ele, anatemele aruncate de o parte asupra corifeilor celeilalte părți. Unii teologi au fost de părere că ridicarea anatemelelor nu trebuie să se facă printr-o declarație formală ci prin lăsarea lor în uitare ; fiecare Biserică ar putea alege calea care i se pare mai potrivită.

Declarația oficială a ridicării anatemelelor s-ar face numai în momentul unirii celor două familii de Biserici ; o dată cu semnarea unei declarații despre unitatea esențială de credință între ele. Se cerea apoi întocmirea de noi studii asupra acestei probleme, revizuirea textelor liturgice și iconografice, precum și o restudiere a istoriei bisericești, cerută de această ridicare a anatemelelor. Totodată s-a considerat că a sosit momentul să se treacă la nivelul oficial al discuțiilor<sup>36</sup>.

Ca un adevărat simbol al stadiului dialogului s-a concretizat la scurt timp acțiunea întiiistătătorului Bisericii Etiopiei. Cu prilejul înălțării sale în scaunul patriarhal al acestei Biserici, Abuna Theofilos a sintetizat, în declarația sa din 9 mai 1971, învățătura dogmatică — îndeosebi cea hristologică a Bisericii sale într-o formă care ținea seama de rezultatele pozitive ale celor patru Consultații neoficiale. El a spus, printre altele : «Fiind veșnic, Dumnezeu Fiul, consubstanțial cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Sfintul Duh, S-a făcut om adevărat, consubstanțial nouă, fără schimbare și separare, fără amestecare și fără împărțire»<sup>37</sup>. Prezența ierarhilor ortodocși și a celor necalcedonieni la acest eveniment a fost un bun prilej pentru continuarea dialogului, trecîndu-se după scurt timp la discuțiile oficiale.

33. «Irenikon», t. XLIV (1971), nr. 1, p. 59—60.

34. Anca Manolache, *Dialogul Bisericii Ortodoxe cu Bisericile Necalcedoniene*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 503—504.

35. «Irenikon», t. XLIV (1971), nr. 1, p. 59—60.

36. «Episepsis», nr. 27 din 23 martie 1971, p. 9—11.

37. *Idem*, nr. 36 din august 1971, p. 10.

### 3. *Discuțiile oficiale și stadiul actual al dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Necalcedoniene*

Ca urmare a discuțiilor neoficiale de la Addis-Abeba (10—21 ianuarie 1971), unde se cerea trecerea la discuțiile oficiale între cele două Biserici, s-a întrunit Comisia interortodoxă pentru dialogul cu Biserica Necalcedoniene, tot la Addis-Abeba, în același an (18—28 august 1971).

Comisia a socotit, că cele patru Consfătuiri neoficiale (Aarhus 1964, Bristol 1967, Geneva 1970 și Addis-Abeba 1971) au pregătit îndeajuns calea pentru trecerea la discuțiile oficiale. Problemele care trebuiau cercetate erau: 1. hristologia; 2. importanța și locul unor Sinoade în viața Bisericii (necalcedonienii nu recunosc decât primele trei sinoade ecumenice); 3. anatema sau canonizarea anumitor Părinți ai Bisericii și 4. probleme juridiciale, cu speranța de a se manifesta unitatea Bisericii la nivelul local, regional și mondial. Pentru dezbateră acestor probleme s-a cerut de către Comisia interortodoxă constituirea unei comisii analoge din partea necalcedoniană, ca împreună să ajungă la un acord. În acest scop Comisia interortodoxă a ales un subcomitet format din I.P.S. Mitropolit Metodie de Axum, Prof. I. Romanides și Prof. N. Zabolotsky, care să întâlnească un subcomitet al Bisericilor Ortodoxe Orientale<sup>38</sup>.

La scurt timp, după aceste discuții, a avut loc întâlnirea delegațiilor Bisericii Ortodoxe și Necalcedoniene din lumea arabă, ținută între 1—5 martie 1976 la Institutul de Teologie Ortodoxă din Balamand (Liban). La chemarea Patriarhului Elias IV al Antiohiei, s-au întrunit reprezentanți ai Patriarhiei Copte-Ortodoxe din Alexandria, Bisericii Siriene-Ortodoxe din Antiohia, ai Catolicosatului Armean-Ortodox și ai Patriarhiilor Ortodoxe de Alexandria și Antiohia. Membrii întrunirii s-au arătat convingși de necesitatea colaborării mai strinse în vederea unirii dintre cele două Biserici<sup>39</sup>.

Urmare acestor discuții s-a concretizat în același an prin întrunirea la Atchana (în Liban), a *Comitetului Bisericilor Ortodoxe Orientale* (între 27—31 iulie 1972).

Studiind hotărârile Comisiei teologice interortodoxe de la Addis-Abeba, acest Comitet a hotărât, pe de o parte să ceară înființarea Bisericilor Ortodoxe Orientale să fixeze câte o *Comisie teologică*, alcătuită din 15 membri, pentru fiecare familie de Biserici și, pe de altă parte, să se desemneze și un *Comitet executiv* compus din Dr. V. C. Samueel, Pr. Paul Vergeese, P. S. Episcop Gregorios de la Institutul de studii copte din Cairo și P. S. Episcop Samuel de Hikotch și Hassana, din partea Bisericii Etiopiene.

Potrivit cu hotărârile Comisiei interortodoxe de la Addis-Abeba și a Comitetului permanent al Bisericilor Ortodoxe Orientale de la Atchana s-au înființat cele două subcomitete — ortodox și necalcedonian

38. *Idem*, nr. 38 din 21 sept. 1971, p. 2 și 9.

39. *Idem*, nr. 50 din 14 mart. 1972, p. 4—6.

— la Centrul interortodox de la Mănăstirea Penteli, de lângă Atena, în Grecia, între 30 iulie și 4 august 1973<sup>40</sup>.

În cadrul acestei întruniri s-a arătat că ea a avut ca scop pregătirea primului contact oficial din istoria celor două Biserici, subliniindu-se că viitoarea *Comisie teologică comună* trebuie să aibă în vedere întreaga lucrare teologică îndeplinită neoficial și mai ales a celor mai recente consultații teologice neoficiale. În cele zece puncte ale comunicării prezentate de P.S. Grigorios din Cairo se arăta că multe probleme au fost studiate și deci nu mai există piedică pentru deschiderea dialogului, apoi urgența necesitate a unei «*Formula Concordia*» propunându-se și modalitatea alcătuirii ei. A ieșit de asemenea în evidență necesitatea pregătirii documentelor asupra punctelor care să ateste identitatea credinței și tradițiilor bisericești ale celor două familii de Biserici. S-a hotărât — în principiu — că Comisia Teologică comună, care urmează să fie convocată, trebuie să se ocupe cu problema hristologiei, și să aibă ca temă generală «*Persoana lui Hristos după învățătura ortodoxă*». S-a hotărât de asemenea ca ambele comisii teologice (ortodoxă și necalcedoniană) să pregătească documentele asupra următoarelor puncte :

1. «*Învățătura Sfântului Ioan Damaschinul despre persoana lui Hristos* ; 2. «*Învățătura lui Sever de Antiohia despre persoana lui Hristos*» și 3. «*Hristologia Sinoadelor*». Aceste puncte au fost socotite drept cheia înțelegerii hristologiei fiecărei părți<sup>41</sup>.

Repartizarea temelor s-a făcut astfel : prima temă a revenit Prof. Ioan Karmizara, a doua profesorilor N. Zabolotsky, A. Theodoru și P. Fonyas, iar cea de a treia P. S. Mitropolit Chrisostom de Mira, P.S. Mitrop. Metodie de Axum și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae<sup>42</sup>.

Subcomisia ortodoxă și necalcedoniană s-au întrunit apoi din nou între 8—13 ianuarie 1975 la Axum (Addis-Abeba)<sup>43</sup>, hotărând că : lucrările pregătitoare fiind îndeplinite, Conferința de dialog să se țină în iulie 1976. Pe agenda de lucru s-au propus următoarele trei teme : 1. Hristologia Sfântului Ioan Damaschin ca încorporând rodul primelor șase sinoade ; 2. Hristologia lui Sever de Antiohia și 3. Sinoadele.

Aceste teme au fost astfel împărțite : 1. Prima temă : Prof. N. Chițescu, Prof. I. Romanides, P.S. Episcop Grigorios de Cairo și Pr. Mesrop Krikorian ; 2. A doua temă a revenit Prof. Zabolotsky, Prof. P. Fonyas, P.S. Episcop Samuel din Biserica Etiopiei, Prof. V.C. Samuel din India și Dr. G. Bebani din Cairo. 3. Tema a treia a fost încredințată I.P.S. Mitropolit Chrysostom al Mirei, I.P.S. Mitropolit Methodios de Axum, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Pr. Paul Vergeese, P. S. Episcop Karekin Sarkisian și Dr. K. Khella<sup>44</sup>. După terminarea întocmirii acestor lucrări se speră în întrunirea Comisiei mixte pentru dialog. Nevoia intensificării

40. N. Necula, *Întâlnirea subcomitetelor pentru dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile Ortodoxe Orientale*, în «*Ortodoxia*», XXV (1973), nr. 4, p. 631.      41. *Ibidem*, p. 633.

42. «*Episkepsis*», nr. 82, din 22 august 1973, p. 5—7.

43. *Ibidem*, nr. 117 din 28 ianuarie 1975, p. 8.

44. «*Irenikon*», XLVIII (1975), p. 222.

lucrărilor în vederea realizării unirii a fost subliniată de altfel și de Prima Conferință Panortodoxă Presinodală, ținută la 21 noiembrie 1976, la Chambésy<sup>45</sup>. Apoi, cu ocazia vizitei făcute la Geneva, la 22 iunie 1978, Patriarhul Catolicos al Armenilor, Vasken I a fost întâmpinat de I.P.S. Mitropolit Damaskin de Tranoupolis cu următoarele cuvinte: «Avînd în vedere dialogurile Bisericii Ortodoxe deja în curs, cu scopul esențial de a promova cercetarea rodnică a unității creștine, Conferința Panortodoxă Presinodală a hotărît să intensifice în mod deosebit dialogul cu Bisericile Vechi Orientale, și sîntem bucuroși de a vă putea informa că în acest sens, Centrul Ortodox de la Chambésy va găzdui între 10—14 septembrie viitor (1978), reunirea Comisiei interortodoxe pentru dialogul cu Bisericile Vechi Orientale»<sup>46</sup>. La rîndul său, Patriarhul Vasken, a exprimat încrederea sa în viitorul acțiunii întreprinse de cele două Biserici.

#### 4. *Aportul Bisericii Ortodoxe Române la promovarea dialogului cu Bisericile Vechi Orientale*

Alături de celelalte Biserici Ortodoxe, Biserica noastră a avut și are un rol deosebit în istoria relațiilor cu Bisericile Vechi Orientale.

Ea a sprijinit dintru început efortul de apropiere între cele două Biserici. Încă din 1902, preotul Dimitrie Dan, în broșura sa «Monofizitismul în Biserica Armeană-Orientală (Cernăuți 1902), sprijinit pe textele liturgice, pe crezul, pe scrierile și scrisorile teologilor și episcopilor armeni declara: «Astăzi nici un om luminat nu va mai acuza pe armeni de monofizism, căci ei singuri nu-s mărturisitorii acestei erezii și merită cu tot dreptul să fie recunoscuți ca creștini ortodocși»<sup>47</sup>.

Constatarea era destul de timpurie, căci abia la jumătatea secolului nostru se întilnește un nou studiu asupra monofiziților, alcătuit de părintele profesor Ioan Rămureanu. În acest studiu autorul spunea: «Teologii monofiziți păstrează, în ciuda formulelor lor greoaie, cu gust într-adevăr eutihian, o gîndire ortodoxă despre taina întrupării. Între ei și ortodocșii care aderă la definiția de la Calcedon există o neînțelegere de cuvinte care, cu puțină bunăvoință și cu puțin spirit de înțelegere s-ar fi putut înlătura, dar pe care au înveninat-o spiritul de partid și patima polemică»<sup>48</sup>.

Studiul era bine venit căci la I-a Conferință Panortodoxă de la Rodos (1961) pe ordinea de zi exista și tema privind Bisericile Necalcedoniene. La acea Conferință Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin (atunci I. P. S. Mitropolit al Moldovei) propunea metode pentru o dezvoltare eficace a relațiilor dintre cele două părți în vederea unirii.

În urma Conferinței panortodoxe de la Rodos teologii români au fost însărcinați să elaboreze studii asupra Bisericilor Necalcedoniene. Profesori ca Liviu Stan, Nicolae Chițescu<sup>49</sup>, Pr. Prof. Ioan G. Coman<sup>50</sup>,

45. «Episepsis», nr. 158 din 1 dec. 1976, p. 6.

46. *Idem*, nr. 192 din 1 iulie 1978, p. 6—8.

47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii...*, p. 5.

48. Diacon, lector I. Pulpea, (Pr. Prof. I. Rămureanu), *art. cit.*, p. 628.

49. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii...*, p. 6.

50 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedonice și calcedoniene*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 45.

Pr. Prof. Ene Braniște și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, au întocmit studii de specialitate asupra acestor Biserici, iar revista centrală «Ortodoxia» (nr. 1/1965) a fost în întregime dedicată studiilor asupra Bisericilor Necalcedoniene.

Amintim apoi, propunerea P. C. Prof. Dumitru Stăniloae, a unei formule pentru «Declarația de împăcare» și participarea la Consfăturile bilaterale dintre cele două Biserici. De asemenea Biserica noastră a instituit în 1969 un Grup de studii pentru promovarea dialogului cu Bisericile Vechi Orientale, cu sarcina de a studia problemele propuse și de a găsi calea unirii.

Alături de efortul teologilor, de importanță deosebită sînt relațiile directe dintre ierarhii Bisericii noastre și cei necalcedonieni, care au întărit mereu acțiunile pentru unire.

Primele contacte au fost stabilite cu Biserica Armeană prin armenii așezați de-a lungul timpului pe teritoriul patriei noastre. Pe lângă schimbul des de scrisori între înfiistătorii celor două Biserici înregistrăm numeroase întruniri ale acestora.

Astfel, în timpul vizitei pe care patriarhul Justinian al Bisericii Ortodoxe Române a făcut-o, în 1958, patriarhului suprem și catolicos al armenilor Vasken I, s-au evocat bunele relații dintre credincioșii români și cei armeni <sup>51</sup>.

Apoi la Conferința pentru pace de la Praga (15—18 iunie 1961), alături de delegația Bisericii Ortodoxe Ruse, delegația gruzină și de delegația Bisericii Ortodoxe Române condusă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin Moisescu (pe atunci I. P. S. Mitropolit al Moldovei), între cei 600 de participanți era prezent și catolicosul Vasken I Bolgian <sup>52</sup>. Un nou prilej de exprimare a dorinței de apropiere și unire între cele două părți l-a constituit și vizita patriarhului Vasken I în România, în 1965 ca și vizita în 1972 a delegației Bisericii noastre condusă de I. P. S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, pe care a făcut-o patriarhului Vasken I <sup>53</sup>.

O nouă mărturie a adîncirii relațiilor dintre cele două Biserici o constituie și noua vizită pe care Patriarhul Vasken I a făcut-o Bisericii noastre între 1—16 mai 1975 <sup>54</sup>, precum și participarea la 19 iunie 1977, la festivitățile întronizării Prea Fericitului Părinte Iustin în scaunul de Patriarh al României <sup>55</sup>. Cu acest prilej reprezentantul Bisericii Armene a spus: «Pentru noi, de o mare însemnătate este contribuția strălucită pe care o aduce în zilele noastre Biserica Ortodoxă Română, pe tărîmul

51. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici în ultimii 50 de ani*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 4, p. 565.

52. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxia și celelalte Biserici răsăritene mai mici*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 502.

53. Pr. Prof. Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 565—566.

54. Arhim. Zareh Baronian, *Vizita neoficială a Sanctității Sale Vasken I, Patriarhul suprem și catolicos al tuturor armenilor făcută Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 5—6, p. 571.

55. *Festivitățile întronizării Prea Fericitului Iustin ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCV (1977), nr. 7—8, p. 612—614.

luptei pentru pace în lumea întreagă. Ca fost episcop al armenilor din România, cunosc îndeaproape activitatea ei din acest punct de vedere. Căci, într-adevăr, ea a fost și a rămas până astăzi, decenii de-a rândul una dintre Bisericile care, cu o autoritate recunoscută în toată lumea s-a făcut cunoscută ca purtătoare a idealurilor de pace ale colaborării pașnice între popoare, de care este animat întregul popor român<sup>56</sup>.

Legăturile Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Siro-Indiană din Malabar au început în anul 1957, când preotul Phillipos Korah, după o vizită în U.R.S.S. a fost oaspetele Bisericii noastre. Apoi, între 8—15 decembrie 1961, delegația Bisericii Ortodoxe Române, condusă pe atunci de I. P. S. Mitropolit Iustin Moiescu a vizitat la Kottayam pe Catolicosul Mar Basilius Gheeverghese<sup>57</sup>.

În 1965 și 1966, profesorul Korah Phillipos a vizitat din nou Biserica noastră, iar între 1967—1971, grație bursei acordate de fostul Patriarh Justinian, Arupala Geeverghese din Malabar a studiat mai mulți ani la Institutul Teologic Universitar din București. Tot din partea Bisericii din Malabar ne-a vizitat Mitropolitul Matheos Mar Koerilos în 1966, iar în 1967 mitropoliiții Mar Severios și Thomas Mar Timetheos, însoțiți de doi profesori de la Seminarul din Kottayam<sup>58</sup>, care au exprimat speranța într-o viitoare unire.

În ianuarie 1968, rectorul Seminarului Teologic din Kottayam a fost oaspetele Bisericii noastre, ținând cîteva comunicări privind învățătura Bisericii Siriene. Apoi în februarie 1976, o delegație a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de I. P. S. Mitropolit Teoctist Arăpaș, a vizitat Biserica Siriană din Malabar, la invitația S. S. Baselius Mar Thoma<sup>59</sup>.

În același an, la 23 septembrie 1976, I. P. S. Meletios Swite Arhiepiscop de Buenos Aires, mitropolit al Argentinei și al Bisericii Ortodoxe a Sirienilor din America de Sud, a făcut o vizită la Institutul Teologic Universitar din București<sup>60</sup>, iar la 6 octombrie 1976, același Institut a avut ca oaspete delegația Bisericii Ortodoxe din India (Malabar), condusă de S. S. Moran Mar Baselius Thoma Matheos I, Catolicosul Orientului<sup>61</sup>. Apoi, în cadrul festivităților prilejuite de întronizarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, la 19 iunie 1977, din partea Bisericii Ortodoxe Siriene, din India a participat I. P. S. Mitropolit Paul

56. *Interviul S. Sale Vasken I Patriarh suprem și Catolicosul tuturor armenilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCV (1977), nr. 7—8, p. 669.

57. Doctorand Constantin Stănuț, *Biserica Siro-Indiană din Malabar de la anul 1900 și pînă în prezent*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 1, p. 62—63.

58. Pr. Prof. Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 566—567.

59. *Vizita unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române, făcută Bisericii Ortodoxe Siriene a Răsăritului în India*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIV (1976), nr. 1—2, p. 82.

60. Diac., Asist., Em. Cornițescu și Pr. Asist. N. Necula, *Vizita I. P. S. Meletios Swite, Mitropolit al Bisericii Ortodoxe a Sirienilor din America de Sus, la Inst. Teol. din București*, în «Studii Teologice», ser. a II, an XXIX (1977), nr. 1—2, p. 160.

61. Idem, *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Siriene din India (Malabar) la Institutul Teologic Universitar București*, în «Studii Teologice», seria II, an XXIX (1977), nr. 1—2, p. 163.

Grigorios, șeful Serviciului pentru Relațiile ecumenice ale Bisericii Siriene și rectorul Seminarului Teologic din Kottayam <sup>62</sup>.

Cu Biserica Etiopiei, Biserica noastră întreține de asemenea relații tot mai strînse. Încă de la primul schimb de scrisori, din aprilie 1961, între patriarhii Vasile al Etiopiei și Justinian al României, se exprima nădejdea și încredințarea întăririi legăturilor pe temeiul împreună-trăirii aceleiași credințe. Apoi, în septembrie 1964, Biserica Etiopiei a trimis un număr de studenți și seminaristi etiopieni la școlile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, pentru îmbogățirea și îmbunătățirea continuă a relațiilor dintre cele două Biserici. În același sens, între 6—15 noiembrie 1968 o delegație etiopiană a vizitat Biserica noastră, iar în 1971 patriarhul Justinian deschidea la 9 mai, seria cuvîntărilor reprezentanților diferitelor Biserici, prezenți la întronizarea noului patriarh al Bisericii Etiopiene, Abuna Theofilos <sup>63</sup>.

În același an patriarhul Bisericii Ortodoxe Române deschidea seria cuvîntărilor prilejuite de întronizarea la 14 noiembrie 1971 a Patriarhului Șenuda III al Bisericii Copte din Egipt. Din delegația română mai făceau parte I. P. S. Iustin Moiescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul și Pr. Olimp Căciulă.

În anul următor, între 12—15 octombrie 1972, patriarhul Șenuda III a condus o delegație a Bisericii Copte din Egipt, care a făcut o vizită Bisericii Ortodoxe. Întîlnirile dintre reprezentanții celor două Biserici au subliniat importanța creștinismului egiptean și păstrarea de către Biserica Coptă a tezaurului de credință ortodox. În același timp s-a manifestat nădejdea că vom ajunge la împărtășirea din același potir <sup>64</sup>.

Din cele spuse pînă aici rezultă, în primul rînd, efortul depus atît de Biserica Ortodoxă cit și de Bisericile Necalcedoniene pentru realizarea unității dintre cele două grupuri de Biserici.

De asemenea se constată responsabilitatea cu care este tratată această acțiune în care sînt angajate cele două Biserici.

Aceasta se poate vedea din încredințarea în mod treptat a tuturor de necesitatea dar și posibilitatea acestei uniri. Dacă pe la jumătatea secolului și chiar după Aarhus (1964), unii se arătau sceptici în această privință, îndoielile au fost spulberate. Aceasta, grație atît muncii rodnice a teologilor, cit și a întrunirilor dintre înfiștătorii acestor Biserici, așa cum a procedat Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici.

Datorită efortului depus s-a ajuns, astfel, în pragul întîlnirii Conferinței mixte pentru dialog, cu speranța unei apropiate împărtășiri din același potir.

62. *Festivitățile întronizării...*, p. 612—614.

63. Pr. Prof. Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 566.

64. *Ibidem*, p. 567—568.



## ...Și nu ne duce pe noi în ispită

Emanoil PARASCHIVAȘ

Despre Rugăciunea Domnească s-au scris multe tomuri, cu tot atâtea interpretări, încît o nouă interpretare ar putea fi socotită aproape un abuz. De aceea, în rindurile de față, vom încerca numai să adîncim înțelesul cuvintelor «...și nu ne duce pe noi în ispită», potrivit cu părerile deja tipărite ale unor comentatori ai Sfintei Scripturi la care adăugăm și interpretarea noastră.

Trecînd prin filtrul valoric comentariile anterioare am reținut că: «Dumnezeu ne duce în ispită» și că «Dumnezeu nu ne duce în ispită».

Comentatorii care susțin că Dumnezeu ne duce în ispită își sprijină afirmația pe texte scripturistice și anume: Deut. 7, 2, 3; 15, 16; Facere 22, 1—2 și Isus Sirah 2, 1 și Matei 4, 1.

Aceiași comentatori pretind că ispitele sînt de două feluri: aducătoare de moarte, care izvorăsc din uneltirile diavolului și purificatoare, care își au obîrșia în voia lui Dumnezeu. Această afirmație<sup>1</sup> se susține pe baza răspunsurilor Sfîntului Maxim Mărturisitorul către Talasie: «Precum cunoaște Scriptura două feluri de întristări, la fel cunoaște două feluri de ispite: unul cu voia și unul fără voie, unul creator de plăceri voite, celălalt aducător de dureri fără voie. Ispita de voie dă ființă plăcerilor voite, iar cea fără de voie aduce durerile fără de voie. Una este cauza întristării din suflet, iar cealaltă a întristării după simțuri. Ispita cu voie produce întristarea în suflet și cauzează plăcerea în simțuri; iar cea fără de voie naște plăcerea sufletului și întristarea trupului. După aceea, continuă Sf. Maxim, socotesc că Domnul și Dumnezeu nostru, învățînd pe ucenicii Săi cum trebuie să se roage, le spunea să se roage să nu le vină felul ispitelor cu voia: «...și nu ne duce pe noi în ispită», adică îi învață pe ucenicii Săi să se roage să nu fie lăsați să facă experiența ispitelor plăcerii, adică a celor voite și poftite».

O a doua categorie de comentatori susține, tot în baza textelor biblice (Iacob 1, 13—15 și Matei 26, 41) că Dumnezeu nu ispitește pe nimeni.

Ținînd seama că ambele teorii se bazează pe texte din Biblie, un arbitru neavizat s-ar găsi în fața unei dileme aproape fără ieșire. Analizînd însă cu atenție textele din Vechiul Testament (Deut. și Ieș.) *observăm că nicăieri nu scrie că Dumnezeu a ispitit, ci a încercat*. Această constatare ne cere să precizăm înțelesul noțiunilor:

A *ispiti* înseamnă: a ademeni, a tenta, a atrage pe cineva cu un lucru care l-ar interesa și pe care nu și-l poate procura decît cu ajutorul «ispititorului».

A *încerca* înseamnă: a verifica în scopul de a constata dacă cineva sau ceva este bun sau rău. A pune la încercare înseamnă a căuta să verifici sentimentele, caracterul sau capacitatea cuiva. Încercarea mai înseamnă: necaz, suferință, primejdie, dificultate pe care o înlătură cineva.

1. Ieromonah Paulin Lecca, *...Și nu ne duce pe noi în ispită*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8/1976, p. 693.

Confruntînd definițiile de mai sus cu textele biblice, constatăm că *încercarea* se încadrează perfect în citatele din Deut. și Ieșire.

Dumnezeu a încercat pe evrei timp de 40 de ani în pustie, ca să le verifice credința. Cu Avraam a făcut același lucru : l-a încercat. Cît privește povața lui Isus Sirah 2, 1 : «Dacă te apropii să slujești Domnului pregătește-te pentru ispite», iese din sfera problemei noastre.

Evident că în drum spre mîntuire ispitele sînt la tot pasul ; dar nu sînt întinse de Dumnezeu.

Ultimul citat biblic în acest sens mai rămîne : Matei 4, 1 : Este lucru știut că Mîntuitorul a fost dus de Duhul în pustia Carantaniei «ca să se ispitească de către diavolul». Însă această ispită nu se înscrie în nici una din ispitele enunțate mai sus, nici măcar în ispitele cele «bune», purificatoare, pentru că Fiul Omului era pur.

Pe de altă parte nu putem accepta existența a două feluri de ispite pentru că Însuși Mîntuitorul ne învață și zice : «Privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită!». Iar Sf. Ap. Iacob afirmă răspicat : «Dumnezeu nu poate fi ispitit de rele, El însuși nu ispitește pe nimeni» (Iacob 1, 13—15), deci *Dumnezeu nu ne duce în ispită*. Atunci de ce îl rugăm pe Dumnezeu în rugăciunea «Tatăl nostru» să nu ne ducă în ispită ? Adică, dacă nu ne rugăm să nu ne ducă, El ne duce în ispită ? Și dacă El vrea să ne ducă în ispită noi ne putem opune ? Iar dacă nu, în acest caz mai răspundem noi de consecințele ce vor decurge din aceasta ?

Hotărît lucru că Dumnezeu, cel îndelung-răbdător, nu-și împinge cea mai iubită creatură, omul, în mrejele celui rău. El este acela care ne ocrotește, căruia ne rugăm să ne păzească de cel rău.

Închizînd raționamentul, constatăm că în rugăciunea «Tatăl nostru» implorarea de a nu fi duși în ispită nu-și poate găsi locul. Dacă această cerere ar fi provenit din povața Mîntuitorului înseamnă că Dumnezeu ne-a învățat ceva imperfect ; și acest lucru nu poate fi acceptat de nici un creștin. Domnul nostru Iisus Hristos nu a putut să ne învețe decît lucruri perfecte, bune sub toate aspectele. Imperfect este omul. El trebuie să fi exprimat greșit sensul cuvintelor Domnului. Mîntuitorul Iisus Hristos care știa cît sîntem de slabi și de neajutorați în lupta cu diavolul, ne-a povățuit să căutăm ocrotire la Dumnezeu, Tatăl Ceresc și să-L rugăm : «să nu ne lase să cădem sau să ne ducă în ispită».

Sf. Grigore de Nyssa, printr-un raționament perfect, ilustrat de comparații sugestive, a demonstrat că înțelesul implorării noastre din Rugăciunea Domnească : «...și nu ne duce pe noi în ispită» este : «și nu ne lăsa să intrăm în ispită». Domnul numește pe cel rău în chip felurit, dîndu-i multe nume după deosebirile relexlor lui lucrări : diavolul, belzebul, mamona, stăpînitorul lumii, ucigașul de oameni, vicleanul, tatăl minciunii și altele ca acestea. Poate că și ispita este un nume ce i se dă lui pentru ceva din cele cugetate despre el și această presupunere ne-o întărește legătura în care se află cele spuse. Căci zicînd : «nu ne duce pe noi în ispită», a adăugat : și ne izbăvește de *cel viclean*, arătînd că prin amîndouă numele ne înfățișează *același lucru*. Căci dacă

cel ce nu intră în ispită este numaidecît în afară de cel viclean și cel ajuns în ispită se află numaidecît în cel viclean, *ispita și cel viclean sînt una*, după înțelesul lor.

Dar înțelesul cuvintelor ni se face mai limpede prin alte pilde: marea este deseori primejdioasă prin valurile ei. Dar nu și celor ce stau departe de ea. Focul este nimicitor, dar numai materiei ce-i cade în cale. Cumplit este războiul dar numai celor aflați în linia de bătaie. Precum cel ce vrea să scape de relele războiului se roagă să nu cadă în el, și cel ce se teme de foc se roagă să nu ajungă în el, și cel ce are frică de mare se roagă să nu ajungă la trebuința călătoriei pe mare, *la fel și cel ce se teme de ispita celui viclean se roagă să nu ajungă în ea*.

Și bine face cel ce dorește să se izbăvească de cel viclean să se roage să fie în afara ispitelor <sup>2</sup>.

Aceeași interpretare și cu adîncire în nuanțare o găsim într-o lucrare recent apărută în limba greacă, sub semnătura lui Dimitrie Coravu <sup>3</sup>. Autorul arată că traducerea corectă a cererii: «...și nu ne duce pe noi în ispită» este: «și fă să nu intrăm în ispită». Astfel se stăvilește orice altă interpretare nepotrivită a propoziției respective din Rugăciunea Domnească.

În reflecțiile de mai sus cu privire la ispită accentul nu se pune pe cîte feluri de ispite sînt. Ele pot fi una, șapte, nouă sau chiar mai multe; pe noi nu ne interesează; ci rămînînd strict la obiect căutăm să aflăm dacă în Rugăciunea Domnească îl rugăm pe Tatăl Nostru să nu ne ducă în ispită.

Știm că în lume este prezentă neîncetat pronia lui Dumnezeu, purtarea de grijă a Sa față de creaturile Sale pentru ca acestea să-și urmeze rostul existenței lor potrivit scopului pe care Dumnezeu l-a pus în ele. Acestui scop se opune permanent, încă începînd cu primii oameni, lucifer, satana sau prințul stăpînitor al acestei lumi, cum îl numește Mîntuitorul Hristos. Satana se prezintă ca o forță a răului, vrăjmaș al lui Dumnezeu și al lucrurilor Sale, în permanentă împotrivire față de Dumnezeu și față de oamenii care se străduiesc să se supună lui Dumnezeu. Această forță a răului este «forță» numai în raport cu noi care sîntem slabi. În raport cu Dumnezeu, diavolul este numai un tolerat, pe care Dumnezeu îl îngăduie pentru împlinirea planurilor Sale, cel mai adesea neînțelese de noi. Un singur lucru știm sigur despre diavol: că ne este dușman și că ne poate duce la pierzare. Iar dacă apelăm la Stăpînul tuturor și-L rugăm să ne scape de cel rău, cununa victoriei este partea noastră.



2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, Partea I, vol. 29 în Col. «Părinți și scriitori bisericești», București, 1982, p. 451—452.

3. Δημητρίου Κοράβου, 'Η Κυριακή Προσευχή. Φιλολογική, ιστορικο-θεολογική και έρμηνευτική μελέτη. Διατριβή επί διδασκαλία. Ατένα, 1979. Autorul acestei lucrări este actualul episcop-vicar al Arhiepiscopiei Craiovei.

# DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

---

## FESTIVITATEA SĂRBĂTORII UNIRII PRINCIPATELOR ROMÂNE LA INSTITUTUL TEOLGIC DIN BUCUREȘTI

Ca pretutindenii în întreaga țară, ziua de 24 ianuarie — Unirea Principatelor Române — a fost sărbătorită cu entuziasm deosebit și la Institutul Teologic din București. Festivitatea a avut loc simbătă 24 ianuarie 1982, în prezența profesorilor și studenților Institutului.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, rectorul Institutului, care a plasat momentul istoric de la 24 ianuarie 1859 între marile etape ale făuririi statului național unitar român.

Prelegerea festivă intitulată: *123 de ani de la unirea Principatelor Române* a fost rostită de D-l Lector Dr. Cezar Vasiliu. După o scurtă introducere în care a arătat că, cu fiecare an, aniversările istorice marchează tot mai profund viața și munca poporului nostru, autorul a precizat că unirea Principatelor Române — năzuință de veacuri a poporului nostru — nu s-a realizat dintr-o dată, ci este rezultatul unui îndelungat proces istoric.

Conferențiarul a arătat, în continuare, contribuția mișcării lui Tudor Vladimirescu la realizarea viitoare uni, o parte din idealurile acestei revoluții împlinindu-se prin tratatul de la Adrianopol (1829) și prin Regulamentul Organic (1831), care a dat Principatelor independența economică și instituții politice și juridice adecvate.

Avînd ca model unirea, chiar de scurtă durată, a celor trei provincii românești realizată de Mihai Viteazul în 1600, unirea de la 24 ianuarie 1859 a primit un impuls deosebit prin revoluția de la 1848, citînd în acest sens cuvintele inflăcărâte ale lui Nicolae Bălcescu «Vrem să fim o nație, una, puternică și liberă prin dreptul și datorită noastră, pentru binele nostru și al celorlalte nații, căci voim fericirea noastră și avem o misiune să împlinim în omenire. Aceste condiții de putere de care avem nevoie nu le putem găsi decît în solidaritatea tuturor românilor, în unitatea lor într-o singură nație, unire la care sîntem mențiți prin naționalitate, prin aceeași limbă, religie...».

Conferențiarul a precizat apoi că lupta deschisă pentru unire a început după terminarea războiului Crimeii și încheierea tratatului de pace de la Paris (1856), care prevedea ca organizarea Principatelor Române să se facă pe temeiul dorinței libere a delegaților populației, protectoratul marilor puteri și reorganizarea Principatelor pe baza respectării autonomiei lor.

La acest punct, conferențiarul a amintit contribuția reprezentanților Bisericii Ortodoxe Române — ierarhi, clerici și credincioși — la realizarea unirii din 1859, citînd părți însemnate din cuvîntările arhimandritului Neofit Scriban sau arhimandritului Melchisedec Ștefănescu, din mitropolitul Sofronie Miclescu — președintele «Divanului ad-hoc» în Moldova, sau ale mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei, Chesarie al Rîmnicului sau Filaret al Buzăului, în Muntenia. Mai mult, preoții făceau parte din «Comitetele unioniste», create în cele două Principate.

La 5 ianuarie 1859, adunarea electivă din Moldova, prezidată de mitropolitul Sofronie Miclescu, a ales ca domnitor pe Alexandru Ioan Cuza.

La 24 ianuarie 1859, adunarea electivă din Muntenia, prezidată de mitropolitul Nifon, a ales ca domnitor tot pe Alexandru Ioan Cuza, realizîndu-se astfel unirea Principatelor Române. Cuza a venit la București, la 8 februarie 1859, fiind primit cu un entuziasm de nedescris. Autorul a citat cuvîntul de salut al mitropolitului Nifon, precum și «Proclamația» dată de noul domnitor, prin care anunța înfăptuirea dezvoltării noilor instituții și o serie de reforme. Capitala Principatelor Unite este stabilită la București.

Turcia și marile puteri recunosc unirea abia în septembrie 1859 în urma acțiunii energice a lui Cuza. Contopirea celor două adunări legislative într-un guvern unic are loc la 24 ianuarie 1862.

Mihail Kogălniceanu, unul din marii noștri oameni de stat afirma : «Unirea este actul energetic al întregii națiuni române... Unirea, națiunea a făcut-o».

Unirea Principatelor a constituit și preludivul marii uniri din 1 decembrie 1918, cînd Transilvania s-a realipit pentru totdeauna la Patria-Mamă.

În încheiere, conferențiarul a arătat importanța deosebită a unirii Principatelor Române și în domeniul bisericesc, deschizînd calea dobîndirii autocefaliei în 1885 — după cucerirea independenței de stat în 1877 — și a ridicării Bisericii noastre la rang de patriarhat în anul 1925, după marea unire din 1918.

Corul studenților teologi, dirijat de Diac. conferențiar dr. Nicu Moldoveanu a executat vibranta «Horă a unirii» pe versurile lui Vasile Alecsandri.

În încheiere a luat cuvîntul P. C. Sa părintele prorector Dumitru Radu care a sintetizat importanța actului istoric de la 24 ianuarie 1859 și a subliniat contribuția deosebită pe care Biserica Ortodoxă Română a adus-o la realizarea marilor etape ale făuririi statului național unitar român. P. C. Sa a subliniat necesitatea ca viitorii slujitori ai sfințelor altare străbune să depună eforturi pentru sprijinirea tuturor acțiunilor întreprinse de conducătorii țării noastre, pentru progresul, pacea și bunăstarea Patriei noastre dragi. (*Lector Dr. Cezar VASILIU*).

## SĂRBĂTORIREA HRAMULUI INSTITUTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Ziua de 30 ianuarie, închinată prăznuirii Sfinților Trei mari dascăli ai lumii și ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu cuvîntătorul și Ioan Gură de Aur, a constituit și anul acesta prilej de bucurie duhovnicească și împreună adunare pentru profesorii, doctoranzii, studenții și ostenătorii Institutului teologic universitar din București, care îi cinstesc ca patroni ai acestui vechi așezămînt de cultură teologică, îndreptînd către ei cunună de laudă și cerîndu-le ajutorul în lucrarea pe care ei o desfășoară aici.

Prăznuirea Sfinților Trei Ierarhi, care pentru Institut are o importanță și frumusețe cu totul aparte, a început din ajunul sărbătorii prin oficierea slujbei privegherii în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic.

În ziua sărbătorii, dimineața, între orele 8—11, s-a săvîrșit în aceeași biserică slujba Sfîntei Liturghii arhierestî de către P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi din care au făcut parte: P. Cuv. Arhim. Grigorie Băbuș de la catedrala patriarhală, P. C. Pr. Prof. consultant Alexandru Ciurea, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, spiritualul șef al Institutului, P. C. Pr. Asist. Alexandru Stan, P. C. Pr. Asist. Nicolae Necula, P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. Cuv. Arhim. Teoklitos Yanakopoulos, P. C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu, P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza și P. C. Diac. Asist. Mihai Colibă.

La slujba Sfîntei Liturghii au luat parte membrii activi, consultanții și onorari ai corpului didactic, doctoranzii și studenții.

După Sfînta Liturghie s-a oficiat slujba parastasului pentru ctitorii și binefăcătorii bisericii «Sfînta Ecaterina» și pentru profesorii și studenții Institutului teologic adormiți întru Domnul.

Serviciul divin săvîrșit în cinstea Sfinților Trei Ierarhi în paraclisul «Sfînta Ecaterina», s-a încheiat cu un polihroniu.

După slujba săvîrșită în paraclis, a avut loc festivitatea închinată prăznuirii patronilor Institutului, care s-a desfășurat în aula Institutului teologic. La festivitate au participat P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Sfîntei Arhiepiscopii a Bucureștilor, P. C. Pr. Mihail Marinescu, consilier mitropolitan, membrii corpului didactic al Institutului teologic, invitații și credincioși.

A fost de față reprezentantul Departamentului cultelor.

După primirea P. S. Episcop Roman, cu imnul arhieresc, corul studenților a intonat imnul *Iată ziua de serbare*, de Al. Podoleanu.

Festivitatea a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Enc. Braniște, rectorul Institutului teologic, care într-un scurt, dar frumos și concentrat cuvînt, a arătat împrejurările în care a luat naștere sărbătoarea comună a Sfinților Trei Ierarhi, în secolul al XI-lea,

generalizată apoi în întreaga ortodoxie. În ultima vreme Sfinții Trei Ierarhi au devenit patronii școlilor teologice, și pilde de urmat pentru viitorii preoți, pentru că din viața, opera și activitatea lor s-au inspirat toate generațiile de creștini și teologi.

Apoi, P. C. Părinte Rector a subliniat faptul că crezul și idealurile lor trebuie să inspire și viața și munca din Institutul teologic căci cea mai curată cinstire a unui sfânt patron este imitarea modelului său. Căci, într-adevăr Sfinții Trei Ierarhi rămân chipuri desăvârșite ale adevăratului păstor creștin de suflete, așa cum l-au zugrăvit ei în tratatele lor despre preoție.

În încheiere P. C. Părinte Rector Ene Braniște a salutat prezența la festivitate a P. S. Episcop Roman Ialomițeanul și a reprezentantului Departamentului cultelor.

După cuvîntul de deschidere al P. C. Pr. Prof. Rector Ene Braniște, a urmat o prelegere festivă în cinstea sărbătorii pe care a rostit-o P. C. Pr. Asist. Alexandru I. Stan, care a vorbit despre *Ortodoxia și frumusețea stilului teologic la Sfinții Trei Ierarhi*. (Prelegerea a fost publicată în nr. 3—4/1982 al acestei reviste).

După prelegerea festivă a urmat programul artistic susținut de studenții teologi în cinstea sărbătorii hramului. Corul studenților, dirijat de P. C. Conf. Nicu Moldoveanu, a prezentat un frumos, bogat și variat concert, executat cu deosebită măiestrie și la un înalt nivel artistic. Programul a fost alcătuit din următoarele bucați muzical-religioase, clasice, populare românești și patriotice și o lectură: *Rugăciune*, de Teodor Teodorescu, pe versuri de Mihai Eminescu; *Veniți toți* (Mărimurile), cântare psaltică pe glasul I, armonizată de D-I Prof. Nicolae Lungu; *Pe a binelui cărare*, de Al. Podoleanu; *Cerurile spun*, de I. Davidov; Lectură din opera poetică a Sf. Grigorie de Nazianz, citită de studentul Condrea Viorel din anul III; *Mama*, de I. D. Chirescu, avînd ca solist pe studentul Duță Nicolae din anul II; *Oda bucuriei din Simlonia a IX-a*, de Ludwig van Beethoven; *La Cozia pe Olt*, poem coral cu declamator, de D-I. Prof. Nicolae Lungu, avînd ca declamator pe studentul Lungeanu Vasile din anul III; *Vraja*, de I. Vidu; *Eu doinesc, codrul răsund*, armonizat de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, avînd ca solist pe studentul Paraschiv Florian din anul III; *Sub al păcii stîndard*, de I. D. Chirescu, și *Înălță-te, frumoașă țară*, de I. D. Chirescu.

După programul artistic prezentat de studenți, a luat cuvîntul P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, care a rostit următoarea alocuțiune:

«Alegerea Sfinților Trei Ierarhi ca patroni ai Institutelor teologice a fost un dar de la Dumnezeu, căci ce modele mai desăvârșite puteau să fie pentru tinerii teologi, care se pregătesc să fie păstori de suflete, la care ei să ia aminte și să-și formeze ca și ei viața lor pastorală și să se bucure de renumele lor, ca acești mari ierarhi?

Căci acești mari Ierarhi, atît de asemănători dar și de deosebiți, au avut o singură lucrare în Biserica lui Hristos, și cît de instructiv este să luăm aminte la ceea ce-i asemănă ca să ne formăm personalitatea noastră!

Ceea ce i-a unit, în primul rînd, a fost grija lor de a-și forma o personalitate, și, cît de importantă este personalitatea preotului în viața Bisericii! Ei au depus o deosebită grijă pentru a-și forma o personalitate cu adevărat creștină, îmbogățindu-și viața cu virtuțile creștinești. Sfinții Vasile cel Mare și Sf. Grigorie Teologul, pe cînd erau la studii la Atena, nu doreau decît să cunoască și să-și încununeze viața cu virtuțile și cu adîncul înțelepciunii lui Dumnezeu. De aceea și drumurile lor nu erau altele decît școala și biserica.

Ceea ce i-a unit, de asemenea, a fost dorința lor de singurătate și de contemplație. Ei și-au desăvârșit viața și personalitatea lor în retragere și meditație. Fără această retragere și contemplație nu se poate forma o personalitate creștină adevărată. Iar cînd au fost chemați să slujească Biserica au slujit cu toată dăruirea și devotamentul.

Dar, să nu uităm că acești mari ierarhi au avut sădită în sufletele lor dragostea de Biserica și Hristos datorată mamei lor. Toți trei au avut mame minunate: Emilia, Antuza și Nona — mame creștine care au știut să crească asemenea copii, care să strălucească pe cununa Bisericii, mame despre care marele retor păgîn Libanius a aclamat: «Ce mame minunate au acești creștini!».

Cînd au fost chemați să slujească Bisericii, ei s-au arătat vrednice modele de urmat și totdeauna cînd îndemneau pe creștini, arătau cu fapta, împlinirea poruncilor lui Dumnezeu.

O altă trăsătură comună a celor trei mari Ierarhi prăznuiți astăzi a fost aceea că toți au iubit pacea, armonia și înțelegerea. Ei au știut să renunțe la interesele lor, uneori chiar la părerile lor numai de dragul păcii și al armoniei. Astfel, pe cînd Sfinții Vasile cel Mare era predicator în Biserica din Cezareea, intriganții l-au

vorbit de rău episcopului său. În loc să se apere și să dea naștere la o polemică, el s-a retras de la amvonul bisericii, în pustiu, pentru a nu tulbura pacea.

De asemenea, Sfântul Grigorie Teologul, fiind contestat de unii din părinții sinodului II ecumenic, pentru alegerea sa în scaunul vacant de episcop, a rostit celebrul său discurs, spunând: «Eu sînt Iona, iar corabia Bisericii este în primejdie. Luați-mă și mă aruncați în mare pentru ca corabia să ajungă la țărîm, iar Dumnezeu va trimite un chit și mă va duce la liman».

Cît privește pe Sfântul Ioan Gură de Aur, fiind chemat la scaunul de episcop la Antiohia unde erau doi episcopi, datorită schismei din acea vreme, el i-a strîns pe toți creștinii din cetate să se roage împreună ca împăratul să-i ierte și să fie pace.

În fiecare an, fiecare serie de studenți caută să îmbogățească sărbătorirea Sfinților Trei Ierarhi în chip deosebit. Și dumneavoastră ați reușit să faceți o sărbătoare frumoasă pentru care vă felicit, invitîndu-vă să meditați mereu la viața Sfinților Trei Ierarhi pentru pregătirea dumneavoastră ca slujitori ai Bisericii și ai Patriei.

Vă aduc totodată binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, cu toate urările de sănătate și spor la învățătură. La mulți ani!».

În încheierea festivității a luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, care a arătat că «Sfinții Trei Ierarhi au fost creatori de stil teologic, gnoseologic și literar, dar și ai unui stil al trăirii lui Hristos în noi». A mulțumit conferențiarului pentru prelegerea prezentată și P. S. Episcop Roman Ialomițeanul pentru cuvîntul de învățătură adresat tinerilor studenți și pentru participarea la săvîrșirea Sfintei Liturghii în paraclisul «Sfînta Ecaterina», rugînd pe Prea Sfințita Sa să se facă interpretul profesorilor și studenților Institutului teologic către Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, asigurîndu-l de tot devotamentul și străduința de a sluji Biserica și Patria după modelul Sfinților Trei Ierarhi sărbătoriți.

De asemenea, a mulțumit reprezentanților Departamentului cultelor pentru participarea la această festivitate asigurînd conducerea Departamentului de formarea viitorilor slujitori ai Bisericii și ai Statului, în spiritul slujirii devotate a poporului pentru afirmarea năzuințelor sale de libertate, suveranitate, independență și progres și pentru pace și bunăînțelegere între oameni și popoare.

Mulțumind întregii asistențe, pentru participarea la festivitate, studenților și dirijorului lor, P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, pentru frumosul program artistic prezentat, mai bogat și mai variat în conținut ca pînă acum, P. C. Părinte Prorector a făcut tuturor urări de sănătate și succes.

În acordurile imnului arhieresc, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul a părăsit sala de festivități a Institutului.

Festivitatea închinată prăznuirii Sfinților Trei Ierarhi s-a încheiat, ca și în ceilalți ani, cu tradiționala agapă frățescă oferită de Institut. (Pr. Asist. Nicolae D. NECULA).

## NOI DOCTORI ÎN TEOLOGIE :

**Pr. Asist. Alexandru I. Stan și Pr. Nicolae Nicolescu**

Martii 9 martie și martii 6 aprilie 1982, la Institutul teologic universitar din București au avut loc examenele tezelor de doctorat ale altor doi candidați la titlul de doctor în Teologie și anume: Pr. Asist. Alexandru I. Stan, suplinitor al Lecturii de Limba Latină și Limba Greacă la Institutul teologic din București și Pr. Nicolae Nicolescu paroh al parohiei Leordeni — Argeș.

\*

**Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan** s-a născut la 20 octombrie 1941, în Smeeni — Buzău, din părinți creștini ortodocși de profesie agricultori.

După ce a absolvit școala elementară de 7 clase, între 1957—1962 urmează și încheie cu rezultate excelente cursurile Seminarului teologic din Buzău. Între 1962—1966 frecventează Institutul teologic universitar din București și obține licența în Teologie ca șef de promoție, prezentînd o teză de licență de valoare excepțională despre: *Ideea de mîntuire în principalele religii actuale*, la Catedra de Teologie Fundamentală și Istoria Religiiilor sub conducerea Părintelui Prof. Dr. Emilian Vasilescu.

În toamna anului 1966 promovează primul între cei peste 20 de candidați examenul de admitere la cursurile pentru pregătirea doctoratului în Teologie și continuă, apoi, să lucreze timp de trei ani în cadrul secției de Teologie Sistematică sub îndrumarea Părintelui Prof. Emilian Vasilescu, specializându-se în Istoria Religiiilor.

Primind o bursă de studii în străinătate, în toamna anului 1968, pleacă în Anglia, la Birmingham unde va urma un stagiu de specializare și de cercetare în vederea pregătirii tezei de doctorat.

Întors în țară în iulie 1970, este numit și funcționează, din septembrie 1970 mai întâi ca îndrumător de muzeu la Episcopia Buzăului și apoi, de la 1 octombrie 1972 devine profesor pentru limbile clasice greacă și latină la Seminarul teologic din Buzău, până la 30 septembrie 1975 când este transferat, în interesul serviciului, ca asistent la Institutul teologic din București unde funcționează și în prezent. Este căsătorit din decembrie 1971 și are doi copii. A fost hirotonit preot în februarie 1972.

Între 15 martie 1977 — iulie 1978 s-a aflat la specializare în Canada, la Canterbury College, în calitate de *honorary fellow*, în care timp a funcționat ca asistent la Facultatea de Filosofie a Universității din Windsor, pe lângă Catedra de Filozofia religiei și concomitent a fost și preot ajutător la catedrala ortodoxă română «Sf. Gheorghe» din Windsor a Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române în America.

A participat ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române la diferite întruniri ecumenice intercreștine și interreligioase.

Lucrarea pe care o prezintă ca teză pentru obținerea titlului de doctor în Teologie, intitulată: *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine — considerații istorice, teologice și ecumenice*, a fost realizată ca urmare a unei munci de cercetare ani îndelungați, sub conducerea exigentă și minuțioasă a Părintelui Prof. Dr. Emilian Vasilescu, specialist în istoria religiilor, continuator ilustru al marelui profesor de Istoria Religiiilor Ioan Irineu Mihălcescu, la Institutul teologic universitar din București.

Examenul tezei de doctorat a avut loc în fața unei comisii de profesori de la cele două institute teologice din București și Sibiu și anume: Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, referent principal (București), Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, coreferent (Sibiu), Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, coreferent (București), Pr. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, coreferent (Sibiu), Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu (București) și Lector Dr. Remus Rus (București).

Comisia a început examinarea sub președinția Prea Cucerniciei Sale, Părintelui Prof. Dr. Ene Braniște, Rectorul Institutului teologic din București, care, după ce a dat citire referatului de prezentare a candidatului, a rugat pe P. C. Sa Părintele Prof. Emilian Vasilescu, în calitate de referent principal, să prezinte referatul cu privire la lucrarea ce urma să fie examinată.

Prea Cucernicia Sa, Părintele referent principal a arătat mai întâi că lucrarea se prezintă în manuscris dactilografiat și că a primit în chip excepțional aprobarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin de a fi susținută ca atare — înainte de a fi publicată — în vederea acordării titlului de doctor în Teologie autorului, urmînd ca aceasta să fie tipărită ulterior într-una din revistele noastre bisericești centrale.

Apoi, după ce prezintă configurația generală a lucrării și modul în care candidatul a gândit și a desfășurat tematica abordată în teza sa, Părintele Prof. Emilian Vasilescu subliniază că autorul «și-a luat o sarcină foarte dificilă de a trata subiectul în întregă perspectivă: istorică, doctrinară și ecumenică», venind astfel în întîmpinarea hotărîrii care s-a luat pe plan general ortodox cu ocazia I-ei Conferințe pan-ortodoxe de la Rodos din 1961, cînd s-a hotărît ca această temă să constituie obiectul unor preocupări și cercetări aprofundate și să fie pregătită în diferitele Biserici naționale. În ciuda dificultăților unui subiect atît de larg-cuprinzător, autorul tezei a izbutit să biruie și a știut să toarne conținutul lucrării într-o formă frumoasă academică dovedînd «o serioasă informație științifică dobîndită, între altele, și prin studiile suplimentare de specializare făcute» în străinătate.

În tratarea subiectului, autorul s-a preocupat să arate și care este atitudinea Sfintei Scripturi față de alte religii: o atitudine de rezervă, mai întîi, în Vechiul Testament și apoi o atitudine de largă înțelegere în Noul Testament; și, deși ferm convins de superioritatea absolută a creștinismului sub toate raporturile, nu prezintă religiile necreștine în culori sumbre, în spirit apologetic cu orice preț, care predomina odinioară în lucrări similare. Căci orice s-ar spune, marile religii necreștine au constituit și ele în mai mică sau în mai mare măsură, timp de secole și milenii, un



sprijin sufletesc important pentru credincioșii respectivi și adesea un factor de progres în diferite domenii».

Părintele Prof. referent principal Diac. Dr. Emilian Vasilescu încheie recomandând, de acord cu ceilalți părinți profesori coreferenți, «ca această valoroasă lucrare să fie acceptată ca teză de doctorat în Teologie și tipărită într-una din revistele centrale ale Bisericii Ortodoxe Române».

În continuare, Părintele Profesor-Președinte Dr. Ene Braniște, invită comisia să treacă la examinarea propriu-zisă a candidatului.

Rînd pe rînd cei șase membri ai comisiei de examen supun candidatul la numeroase și pertinente întrebări scoțînd în evidență valoarea unor capitole sau a unor părți din lucrare și cerînd candidatului explicații și completări cu privire la alte puncte și părți mai vulnerabile din cuprinsul tezei.

După încheierea examenului și după obișnuita deliberare a comisiei, P. C. Sa Părintele Rector Ene Braniște, președintele comisiei anunță pe candidat că a promovat examenul cu media 9,29 și calificativul «foarte bine» și-l invită să rostească jurămîntul potrivit dispozițiilor regulamentare, după care îl proclamă doctor în Teologie și-l felicită îmbrățișîndu-l călduros. Îl îndeamnă apoi să stăruie pe mai departe în munca de cercetare și aprofundare a domeniului în care a abordat lucrarea care tocmai i-a adus titlul de doctor în Teologie, iar acest titlu să-l stimuleze pentru elaborarea de noi lucrări cu noi și noi aspecte din domeniul marilor religii ale lumii care vor avea în viitor o pondere tot mai mare la apropierea dintre popoarele lumii, la înțelegerea dintre națiuni și la statornicirea păcii pe pămînt. Dacă unii dintre examinatori — a spus Prea Cucernicia Sa — au fost mai aspri în spiritul lor critic, trebuie să fie încredințați că n-au făcut-o decît spre binele său. Să caute să aducă lucrările sale completările și perfectările cerute de examinatori și de spiritul științific real pe care trebuie să-l aibă o asemenea lucrare, pentru a o prezenta spre tipărire într-o formă cît mai bună, deoarece publicarea ei va constitui, într-adevăr, o contribuție importantă a Bisericii noastre la concretizarea scopului pe care lucrarea și l-a propus, în spiritul I-ei Conferințe pan-ortodoxe de la Rodos.

În încheiere, P. C. Sa, Părintele Prof. Dr. Ene Braniște a arătat că Institutul teologic din București și mai ales corpul său didactic se bucură sincer și este mîndru că în rîndurile sale activează un nou doctor în Teologie, știut fiind că noul laureat suprem contribuie de cîtiva buni ani la desfășurarea procesului de învățămînt al Institutului, prin activitatea sa la catedră.

Felicitînd încă o dată pe noul doctor în Teologie, îi strînge călduros mina și își exprimă speranța că părintele Dr. Alexandru Stan va pune la inimă cuvintele pe care i le-a spus cu acest prilej și se va strădui să onoreze titlul obținut, cu noi lucrări și nu va dezminți încrederea pe care i-a arătat-o comisia examinatoare.

Luînd cuvîntul, noul doctor în Teologie se adresează părinților profesori de față cu cuvintele: «*His te manibus ad hunc florem aetatis provexi*» (cu aceste mîini te-am adus pînă la această floare a vârstei), exprimîndu-și cu acest prilej recunoștința față de toți părinții și domnii profesori care, de-a lungul multor ani, începînd cu primii pași în Seminarul teologic din Buzău și continuînd prin Institutul teologic din București l-au condus cu mîinile lor, cu învățătura primită din mîinile lor, din gura lor și cu exemplul vieții lor, la momentul pe care îl trăiește acum, cînd obține acest titlu, drept încununare pentru afitia ani de studiu, de învățătură cu rezultate dintre cele mai bune, după lungi ani de muncă în care zilele s-au îngemănat adesea cu nopțile, încununare pe care a rîvnit-o el însuși mai întîi, apoi împreună cu cei dragi ai lui: bătrîna sa mamă, soția și copiii săi care i-au urmărit realizările, i-au încurajat eforturile și care acum așteaptă să afle și să trăiască împreună bucuria acestei încununări.

Mulțumește înainte de toate și cu întreaga lui ființă Bunului Dumnezeu, plinitor a toate, mulțumește cu recunoștință tuturor celor care prin tot ce au făcut pentru creșterea sa spirituală, au contribuit la realizarea acestei împliniri.

Exprimă adînci mulțumiri, cu nesfîrșită recunoștință, părinților profesori și domnilor profesori care l-au îndrumat și l-au încurajat de-a lungul anilor la Institutul teologic, Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru bunăvoința și grija părintească pe care i le-a arătat, cu acest prilej, ca și în alte împrejurări, acordîndu-i aprobarea pentru susținerea acestui examen înainte de publicarea lucrării, mulțumește din tot sufletul părinților profesori din comisia de examen care l-au examinat și l-au ascultat cu răbdare și cu dragoste părintească timp de peste patru ore în timpul acestui examen, după ce multe alte ore și zile întregi și-au consacrat la citirea și analizarea lucrării sale, între care, mai întîi Prea Cucernicia Sale Părin-

telui Profesor Emilian Vasilescu, îndrumătorul științific și referent principal al lucrării sale, care l-a primit de cite ori a fost nevoie și l-a îndrumat cu înaltă competență, cu spirit nepărtinitor, cu minuțiozitatea și exigența caracteristice Prea Cucerminției Sale.

Mulțumește de asemenea rudelor și prietenilor, colegilor și tuturor celorlalți invitați care au asistat la desfășurarea examenului.

Părintele Asistent Dr. Alexandru I. Stan își încheie cuvîntul angajîndu-se ca, prin activitatea pe care o va desfășura în viitor, să-și sporească eforturile în adîncirea cercetării științifice în domeniul Istoriei Religiiilor și în elaborarea de lucrări care să îmbogățească literatura noastră teologică de specialitate și care să confirme înaltul titlu academic ce i s-a acordat.

Noul doctor în Teologie este apoi îmbrățișat și felicitat de ceilalți membri ai comisiei de examen, de rude, prieteni, colegi și alți invitați.

Lucrarea care i-a adus Părintelui Asist. Alexandru I. Stan titlul de doctor în Teologie va fi publicată într-unul din numerele viitoare ale acestei reviste.

Pentru acei dintre cititorii noștri care doresc să cunoască, în ansamblu, conținutul acestei teze de doctorat, redăm în continuare cuprinsul ei.

Introducerea informează pe cititor, pe larg, despre geneza acestei lucrări, despre scopul pe care și-l propune și despre menirea și importanța ei.

Conținutul propriu-zis se constituie din trei mari părți :

**PARTEA I: CONSIDERAȚII ISTORICE**, cu următoarele capitole :

*Capitolul I* : Atitudinea Sfintei Scripturi față de vechile religii :

*Capitolul II* : Literatura patristică și religiile necreștine.

*Capitolul III* : Aspecte canonice și cultice ale atitudinii ortodoxe bizantine față de necreștini în perioada marilor sinoade ecumenice.

*Capitolul IV* : Atitudinea Bisericii ortodoxe față de iudaism și islamism după epoca sinoadelor ecumenice.

**PARTEA A II - A : CONSIDERAȚII TEOLOGICE PRIVIND MARILE RELIGII NECREȘTINE.**

*Capitolul I* : Doctrina ortodoxă despre cunoașterea lui Dumnezeu în perspectiva dialogului interreligios.

*Capitolul II* : Cunoașterea Divinității în marile religii necreștine.

1. În religiile Indiei. 2. În literatura sacră a Chinei antice. 3. În izvoarele sacre japoneze. 4. În zoroastrism. 5. În religia mozaică. 6. În islamism.

*Capitolul III* : Hristologia ortodoxă și religiile necreștine.

*Capitolul IV* : Soteriologia creștină și relațiile interreligioase.

1. Aspecte ale soteriologiei ortodoxe : Învățătura Bisericii ortodoxe despre mîntuire.

2. Prefigurări soteriologice în celelalte religii.

**PARTEA A III - A : CONSIDERAȚII ECUMENICE**

*Capitolul I* : Biserica ortodoxă și alte Biserici creștine în dialogul cu marile religii necreștine actuale.

1. Biserica ortodoxă ca arie a mîntuirii în virtutea plenitudinii ei comunitare și harismatice.

2. Prefigurări ale Bisericii creștine în religiile necreștine.

3. Ecclesiologia romano-catolică și atitudinea Bisericii romano-catolice față de religiile necreștine.

4. Ecclesiologia protestantă față de religiile necreștine.

5. Consiliul Ecumenic al Bisericilor și relațiile lui cu religiile necreștine.

6. Anglicanismul și relațiile lui cu necreștinii.

*Capitolul II* : Biserica Ortodoxă Română și religiile necreștine.

**CONCLUZII GENERALE**

Note bibliografice și Bibliografie selectivă

Curriculum vitae. Declarație.

\*

\*

\*

**Părintele Dr. Nicolae Nicolescu** s-a născut la 8 iulie 1910, în comuna Valea Mare, Jud. Dîmbovița, fiind al treilea din cei șapte copii ai părinților săi: Grigore și Rada Nicolescu. A frecventat școala primară de cinci ani în comuna natală, după care a urmat Seminarul teologic «Negru Vodă» din Curtea de Argeș, între 1922 — 1930. În continuare, a frecventat Facultatea de Teologie din cadrul Universității din București și în 1934 obține licența în Teologie cu calificativul «magna cum laude» (media 10). Urmează, apoi, cursuri superioare post-universitare în vederea pregătirii doctoratului în Teologie, anume cursuri de Teologie practică cu specializare în liturgică, avînd ca îndrumător principal pe Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu și, în 1941 prezintă și promovează cu media 9 și calificativul «cum laude» examenul oral amănunțit, adică partea teoretică a examenului pentru titlul de doctor în Teologie. Din cauza evenimentelor vitrege provocate de cel de-al doilea război mondial, este determinat să abandoneze, pentru o vreme, preocupările sale în vederea obținerii doctoratului în Teologie. În schimb, părintele Nicolae Nicolescu se remarcă a fi un preot cu calități administrativ-pastorale de înaltă ținută sacerdotală.

Hirotonit preot în 1936 pentru parohia Leordeni — Argeș, pe care n-a părăsit-o niciodată, s-a făcut iubit și atașat de enoriașii săi și de biserica al cărei slujitor devotat s-a arătat. Înnoind radical biserica parohiei pe care o conducea, s-a străduit tot la fel să inspire o înnoire radicală și în sufletele enoriașilor al căror păstor era și a rămas pînă astăzi.

Fiindu-i apreciate la cota reală meritele bisericești și capacitatea sa de muncă, părintele Nicolae Nicolescu este chemat la conducerea protoieriei Muscel, funcționînd ca protoiereu pînă în 1951, iar pe plan obștesc i se încredințează și misiunea de inspector al căminelor culturale din județ, după ce desfășurase mai mulți ani, paralel cu activitatea de preot, o muncă intensă și în cadrul căminului cultural al comunei Leordeni — Argeș.

Activitatea pastoral-liturgică a părintelui Nicolae Nicolescu a fost, de asemenea, apreciată în cel mai înalt grad: parohia pe care o păstorește a fost aleasă de conducerea superioară a Bisericii Ortodoxe Române, să fie vizitată cu prilejul prezenței în țara noastră a primatului Angliei, Grația Sa Arhiepiscopul Dr. Michael Ramsey, ca oaspete al Bisericii Ortodoxe Române, iar acum cîțiva ani, reporteri ai televiziunii din Olanda au filmat în întregime desfășurarea slujbei Sfintei Liturghii, oficiată de Prea Cucernicia Sa în biserica aceleiași parohii, Leordeni — Argeș.

Hotărîndu-se să-și reia preocupările privind desăvîrșirea studiilor teologice și obținerea titlului de doctor în Teologie, părintele Nicolae Nicolescu s-a pregătit în chip serios și a susținut, la 27 martie 1981, cu rezultate foarte bune, examenul oral aprofundat de admisibilitate, examen care i-a dat dreptul să elaboreze teza sa de doctorat intitulată: *Contribuții la clarificarea originii sărbătorii Crăciunului*, pe care a susținut-o în ziua de marți 6 aprilie, în fața unei comisii alcătuită după cum urmează: Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, președintele comisiei; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște (București), referent principal; Pr. Prof. Dr. Alexandru Moisiu (Sibiu), coreferent; Pr. Prof. Dr. Ioan Floca (Sibiu), coreferent; Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu (București), coreferent și Diac. Conf. Nicu Moldoveanu (București), coreferent.

În referatul întocmit și citit de Părintele Prof. Dr. Ene Braniște, ca referent științific principal, s-a precizat că lucrarea prezentată ca teză de doctorat răspunde nevoii «de a justifica data tradițională a sărbătorii Crăciunului (25 decembrie), de a dovedi că aceasta a fost fixată de Biserica pe temeuri biblice și istorice și că ea corespunde cu data exactă din cursul anului în care a avut loc evenimentul sărbătorit, nașterea după trup a Mîntuitorului Iisus Hristos».

După ce se menționează că, după cum se știe, «pînă în a doua jumătate a secolului IV, Nașterea Domnului se serba în Răsărit odată cu Botezul Său, la 6 ianuarie, iar după aceea s-a separat, fiind mutată la 25 decembrie, cum se serba mai dinainte în Apus», se precizează că «această mutare nu însemna de altfel, o schimbare a datei ci o simplă corectare calendaristică, deoarece, la origine, atît 6 ianuarie cît și 25 decembrie reprezentau aceeași dată astronomică — aceea a solstițiului de iarnă —, care, prin reforma calendaristică a faraonului Amenemhet I din Teba, de prin anul 1991 î.Hr., fusese fixată în Egipt la 6 ianuarie, dar care, conform calendarului iulian introdus în Imperiul roman de la anul 56 î.Hr., cădea în jurul lui 25 decembrie». Se subliniază apoi că «Părintele Nicolae Nicolescu își ia sarcina de a combate teza adoptată în general de istoricii și unii liturgisti apuseni că data de 25 decembrie ar fi fost fixată pentru rațiuni de politică bisericească...» și «ceea ce i se pare mai grav Părinte-

lui Niclescu este că aceiași istorici afirmă că Biserica ar fi procedat așa pentru că ar fi uitat sau n-ar fi reținut niciodată adevărata zi de naștere a Mîntuitorului».

Astfel Părintele Niclescu «prezintă și combate» rînd pe rînd principalele ipoteze moderne privind originea Crăciunului, începînd cu teoria istoricului romano-catolic L. Duchesne, lipsită de orice temelie istorică, se ocupă apoi de teza «însușită de la Duchesne și dezvoltată de istorici și liturgiști posteriori ca Vacandard și B. Botte, prezintă și respinge, bine argumentat, teoria cunoscutului liturgist romano-catolic Anton Baumstark, arătînd că nu Biserica a inovat introducînd sărbătoarea creștină a Nașterii lui Iisus Hristos împotriva celei păgîne a nașterii lui Mitra ci, dimpotrivă, păgînismul persecutor a introdus la Roma prin Aurelian, binecunoscut ca persecutor al creștinilor, sărbătoarea *Sol invictus*, ca o armă de luptă împotriva celei creștine care exista mai demult, cel puțin la Roma, dar și în alte părți ale creștinătății» și aduce drept argument imbatabil, împotriva tuturor teoriilor enunțate, afirmația și dovezile date într-o predică de Sfîntul Ioan Gură de Aur, care spune că «sărbătoarea Crăciunului de la 25 decembrie — care pe vremea lui se sărbătorea și la Antiohia — este veche, fiind serbată de la început — ἀνωθεν la această dată (P.G.t. 49, col. 351—366 și traducerea românească de Pr. D. Fecioru în vol. *Cuvîntări la praznicile împărătești*, Buc. 1942, p. 1 și urm.). În referat se subliniază, în continuare, că «este vrednică de reținut afirmația Sfîntului Ioan Gură de Aur că Nașterea Domnului s-a sărbătorit de la început la 25 decembrie de către locuitorii din Tracia (adică de strămoșii noștri daco-romani) și pînă în Gadira (Spania de azi).

După ce se menționează de asemenea eforturile făcute de Părintele Nicolae Niclescu de a combate și de a explica diferite alte puncte de sprijin ale adepților teoriilor occidentale care i se împotrivesc, cum sînt documentele literare: *De Pascha computus* și, mai multe texte din scrierea *Stromata* a lui Clement Alexandrinul, în referat se arată, de asemenea, zelul de care dă dovadă autorul tezei angajîndu-se să demonstreze — în apărarea datei de 25 decembrie ca zi veridică a nașterii Domnului Iisus Hristos — calitatea sau funcția de arhieru a lui Zaharia, tatăl Sfîntului Ioan Botezătorul, calitate pe care i-o contestă toți istoricii și liturgiștii apusei, precum și exegeții moderni ai textului biblic respectiv, care nu acordă nici un credit spuselor Sfîntului Ioan Gură de Aur în predică amintită, unde acesta îl socotește pe Zaharia arhieru.

În concluzie, în referatul citit se subliniază că «bogăția textelor teologice folosite ca argumente, logica strînsă a argumentării tezei sale, precizia și conciziunea stilului și a formei de exprimare, în general, dovedesc nu numai interesul și pasiunea autorului pentru tema abordată ci și erudiția sa teologică, stăpînirea deplină a textelor grecești și latinești din literatura patristică».

Lucrarea Părintelui Niclescu prezentată ca teză pentru titlul de doctor în Teologie «reprezintă cea dintîi monografie mai dezvoltată consacrată acestei teme în literatura noastră teologică...» și «atrage atenția cercetătorilor problemei asupra unor texte patristice și documente literare, voit sau inconștient ignorate de către susținătorii teoriei influențelor păgîne, chemîndu-i la reconsiderarea acestei probleme pe baze noi, în perspectiva unor noi puncte de vedere puse în lumină în lucrarea Părintelui Niclescu».

Citirea referatului încheindu-se, dialogul de examen dezvoltă, într-adevăr, în Părintele Niclescu un candidat foarte bine informat și cu o ținută intelectuală și academică de înaltă clasă. Se scoate în relief faptul că lucrarea Părintelui Niclescu prezintă un punct de vedere cu totul nou în istoria modernă a cultului creștin și în special în eortologie, redeschide problema atît de controversată a istoricității și veridicității sărbătorii Crăciunului socotită de specialiști definitiv închisă și o rezolvă pozitiv, în spiritul celei mai autentice tradiții creștine, în deplină concordanță cu tradiția Bisericii.

Examenul a constituit o dezbateră publică a unei teme deosebit de importante care a prilejuit între candidat și membrii comisiei examinatoare un dialog susținut și foarte interesant, fiecare dintre examinatori declarîndu-se mulțumit de felul în care Părintele Nicolae Niclescu și-a desfășurat argumentele și și-a apărat pozițiile în lucrarea examinată.

După pauza pentru deliberare, candidatul și asistența s-au reintors în sala de examen unde Părintele Nicolae Niclescu a fost invitat să depună jurămîntul regulamentar după care, Părintele președinte al comisiei, P.C. Sa Dr. Dumitru Radu l-a proclamat doctor în Teologie.

«Decernarea acestui titlu — a spus între altele, în cuvîntul rostit, Prea Cucerencia Sa — este o bucurie deosebită pentru Institutul teologic din București, o bucurie

cu întreită motivare: pentru că Teologia ortodoxă română înscrie în cadrul elitei sale un nume nou și își sporește forțele cu un nou ostenitor în ale sale; pentru că noul doctor în Teologie este un destoinic mînuitor al condeiului și pentru că este un exemplu de stăruință, de rivnă și tenacitate în munca de cercetare și finalizare teologică.

Sperăm ca această lucrare să nu fie singura carte a Părintelui Dr. Nicolae Nicolescu și că Biserica Ortodoxă Română se va bucura și în continuare de scrisul Prea Cucerniciei Voastre. Și ar fi păcat să nu fie așa pentru că Prea Cucernicia Voastră aveți, pe lângă calitățile amintite mai înainte, un stil clar și pertinent, o gândire sinceră, adîncă, limpede și generoasă, plină de evlavie și respect față de Biserica strămoșească și față de învățătura ei, temelia și garanția mîntuirii noastre.

Vă adresez cele mai călduroase urări pentru continuarea cu spor și reușită deplină a strădaniilor în munca pastorală a Prea Cucerniciei Voastre și în preocupările de cercetare și elaborările teologice viitoare. Vă felicit din toată inima pentru înaltul titlu teologic obținut».

Rostind ultimele cuvinte, Părintele Prof. Dr. Dumitru Radu îmbrățișează pe noul suprem laureat și-i strînge mîna cu căldură.

Părintele Dr. Nicolae Nicolescu, luînd apoi cuvîntul vădit emoționat, își exprimă satisfacția deplină și bucuria imensă cu mulțumiri către Bunul Dumnezeu pentru împlinirea la care l-a învrednicit să ajungă și cere membrilor comisiei să-i ierte șovăiele și imperfecțiunile pe care le-a dovedit în cursul examenului.

«Acest titlu — a continuat Prea Cucernicia Sa — este o cinștire nu numai pentru mine personal ci și pentru întreaga masă a preoțimii de jos, din parohii în general, ca unul care îmi desfășor activitatea de bază în mijlocul acesteia». Mulțumește apoi, cu adîncă recunoștință și respect deosebit Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, Părinților și Domnilor Profesori care l-au întîmpinat și tratat cu bunăvoință și dragoste și l-au ajutat cu competență și cu exigență în definitivarea lucrării sale și în examenul care tocmai le-a pus răbdarea la încercare timp de aproape trei ore. Mulțumește copiilor săi care l-au îndemnat și încurajat mereu pentru continuarea eforturilor spre împlinirea de care se bucură acum.

«În încheiere, dar nu în ultimul rînd», mulțumește cu profundă recunoștință Părintelui Prof. Dr. Ene Braniște care, în calitate de îndrumător științific și referent principal, l-a primit totdeauna cu căldură și dragoste și l-a îndrumat cu deosebită competență și exigență pe tot parcursul elaborării lucrării care tocmai i-a adus înaltul titlu academic care i s-a conferit.

Mulțumește de asemenea familiei sale, rudelor, prietenilor, invitațiilor și tuturor celor care au ținut să onoreze cu prezența lor desfășurarea examenului.

Lucrarea Părintelui Dr. Nicolae Nicolescu va fi publicată, de asemenea, într-unul din numerele viitoare ale acestei reviste, însă pentru cei care doresc să-și facă o idee, încă de pe acum, despre această teză, redăm în continuare, schematic, cuprinsul ei.

Introducerea prezintă cîteva scurte lămuriri și apoi se motivează necesitatea studiului asupra acestei teme.

Tratarea cuprinde șase capitole, după cum urmează :

Capitolul I : Ipoteze moderne privind alegerea zilei de 25 decembrie ca dată a prăznuirii Crăciunului.

Capitolul II : Mărturia Sfîntului Ioan Gură de Aur despre data prăznuirii Crăciunului.

Capitolul III : Documente care, după cum se afirmă, infirmă istoricitatea Crăciunului.

Capitolul IV : Calitatea de mare preot sau de arhiereu a lui Zaharia tatăl Sfîntului Ioan Botezătorul, ca dovadă a prăznuirii Crăciunului la 25 decembrie.

Capitolul V : Părinți și scriitori bisericești despre data nașterii Domnului.

Capitolul VI : Folclorul românesc confirmă tradiția potrivit căreia sărbătoarea Nașterii Domnului s-a prăznuit, în părțile noastre, întotdeauna, în vremea solstițiului de iarnă.

Încheierea cuprinde concluzii care sînt, de fapt, o recapitulare a celor mai importante argumente privind veridicitatea datei de 25 decembrie, ca zi a nașterii Domnului nostru Iisus Hristos.

# NOTE BIBLIOGRAFICE

*Apologeți de limbă latină* (Colecția «Părinți și scriitori bisericești», nr.

3). Introducere, note și indici de Prof. Nicolae Chițescu, București, 1981, p. 508.

Volumul se deschide printr-o «Introducere generală» (p. 5—20) în care Dl. Prof. Nicolae Chițescu explică alegerea operelor care au fost traduse în funcție de două criterii, care țin de specificul apologeților latini: apărarea față de autoritățile păgâne și interesul acestora față de problemele pastorale, morale și dogmatice.

După o interesantă paralelă cu Origen, autorul arată că Tertulian a trecut la «apărarea cauzei creștine cu arma unei adânci pătrunderi și a unei ingeniozități bi-ciuitoare» (p. 6), libertatea religioasă fiind o concepție nouă fără de care religia nu poate exista. Prigoana creștinilor tindea la exterminarea lor în masă, nemaifăcând nici o deosebire de vîrstă, sex, ocupație, clasă socială. «Primirea religiei creștine — scrie autorul — însemna cu totul altceva decît ce însemnează astăzi; ea era o adevărată jertfă, îninteligibilă astăzi, prin izolarea de lumea păgînă, de rude, de prieteni, părăsirea vechii culturi strălucită și puternică cu care se mîndreau grecii și romanii socotind barbare celelalte popoare, și a zeilor... însemna primirea Evangheliei, a vieții noi îndumnezeite într-o lume decăzută din punct de vedere moral-religios; însemna, în sfîrșit, jertfe morale, alături de aceea a vieții în chinuri de nedescris» (p. 8).

Se precizează că religia creștină a recunoscut de la început necesitatea absolută a organizației statale și a predicat să se dea «Cezarului cele ce sînt ale Cezarului» (Marcu 12, 17) și ca «tot sufletul să se supună stăpînirilor mai înalte» (Rom. 13, 1), dar n-a putut aduce împăratului roman un cult ca lui Dumnezeu, refuz socotit o crimă religioasă și dumnezeiască (Tertulian, *Apologeticum* XXVII, 1). Ei nu erau contrari statului roman; dimpotrivă, erau cetățenii cei mai loiali, gata de orice jertfă pentru patrie și în slujba lui Dumnezeu. Fărădelegile care li se imputau erau îngrozitoare: incesturi, ucideri, rituri antropofage. «Apologeții au analizat cu jale și indignare aceste cauze ale respingerii dumnezeieștii învățături și a acoperirii ei cu vălul minciunii, infamiei groțeste și a nimicniciei omenești. Eforturile lor fantastice pentru restabilirea adevărului vor fi adevărate mai tirziu, după moartea lor» (p. 15). Apologeții «a» proclamat, pentru prima dată în existența omenirii, libertatea religioasă ca o necesitate absolută a spiritului uman religios din fire» (Tertulian, *Ad Scapulam* II) (p. 16).

Lucrarea propriu-zisă prezintă o parte din lucrările a trei apologeți latini: Tertulian, Minucius Felix și Sf. Ciprian al Cartaginei, mai mult de jumătate ocupîndu-se de Tertulian.

*TERTULIAN* (p. 21—340) începe prin prezentarea «Vieții și operei» (p. 23—30). Se arată că Tertulian a mers «neabătut spre îndoitul scop pe care și l-a propus; apărarea Bisericii de nedreptatea care i se făcea și întărirea celor ce merg la moarte pentru numele de creștin — neadmițînd nici o șovăire pe calea spre jertfa supremă, după modelul lui Iisus Hristos» (p. 23).

După ce sînt prezentate principalele momente ale vieții sale, sînt analizate scrierile «adevărului creator al limbii teologice latine», cum îl caracteriza J. Tixeront.

Prima lucrare tradusă din Tertulian este *Apologeticul*, 50 capitole, adresată guvernatorilor de provincii, îndeosebi celui din Africa, persecutori ai creștinilor. Autorul demonstrează că persecuțiile contra creștinilor sînt ilegale și nedrepte, ei nefiind judecați după procedura reglementară, ci condamnați fără judecată, pe baza delațiunii și a numelui de creștin. Legile contra lor violează dreptul comun și natural. Creștinii erau acuzați de crime rituale, de sacrilegiu, de crimă împotriva împăratului și de dușmănie împotriva statului și a societății.

A doua traducere din Tertulian este: «*Despre mărturia sufletului*», în 6 capitole, dezvoltînd ideea menționată în capitolul XVII din «*Apologeticul*» adică susținînd existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului prin argumentul psihologic. Dumnezeu se descoperă prin întreaga sa creație, dar mai ales prin mărturia sufletului. Tratatul este expresia «unei trăiri creștine, cu convingeri puternice despre prezența activă a Duhului Sfînt în creație și mai ales în om» (p. 116).

A treia traducere din Tertulian este «*Despre prescripția contra ereticilor*» 44 cap. a cărei idee principală și originală în același timp, este elaborarea și aplicarea principiului juridic al prescripției la dreptul de interpretare al adevărilor de credință pe baza Sf. Scripturi. Numai Biserica, nu și ereticii, posedă adevărul și Sf. Scriptură.

A patra traducere din Tertulian este «*Despre răbdare*», 16 capitole, un mic tratat moral asupra iemei «de a suferi totul până la moarte pentru Dumnezeu» (p. 177). Autorul arată foloasele mari ale acestei virtuți de-a lungul istoriei, precum și modele de răbdare; Dumnezeu, Mîntuitorul, sfinții.

A cincea traducere din Tertulian este: «*Despre pocăință*, 12 capitole, tratînd sensurile pocăinței și felurile ei: prebaptismală și postbaptismală. «A doua punte a mîntuirii omului — pocăința — rămîne mijlocul dumnezeiesc de salvare a noastră, a păcătoșilor, prin exomologheză» (p. 205).

A șasea traducere din Tertulian este «*Despre rugăciune*, 29 capitole, în care se ocupă de condițiile rugăciunii desăvîrșite, dînd ca model rugăciunea domnească (Tatăl nostru). În prima parte explică amănunțit Tatăl nostru, în partea a doua expune condițiile morale ale rugăciunii iar într-a treia descrie rugăciunea ca jertfă.

A șaptea și ultima traducere din Tertulian este: «*Despre suflet*, 58 capitole, primul tratat de psihologie din literatura patristică. Lucrarea tratează despre natura și originea sufletului, despre moarte și despre somn, care este ca o imagine a acestuia. În concepția sa, sufletul este simplu, nemuritor, înțelept, liber în hotărîrile sale și vine din sufletul părinților.

Urmează textul lucrării «*Despre suflet*» (p. 260—340), tradus de Dl. Profesor Nicolae Chițescu.

*MINUCIUS FELIX* (p. 342—398). Prezentarea apologetului Minucius Felix se face într-o «*Introducere*» (p. 342—352). Spre deosebire de ceilalți apologeți, care se adresează împăratului, senatului ori poporului roman, el se adresează oamenilor cultivați, prietenii ai elocinței și înțelepciunii. Subiectul este tratat sub formă de dialog: planul este simplu; el se plimbă pe plaja de la Ostia-Roma cu doi prieteni, Octavius Ianuaris și păgînul Caecilius Natalis. În urma unei discuții ample asupra valorii celor două religii, prezidată de autor, păgînul se convertește. Acesta este subiectul dialogului «*Octavius*».

*SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI* (p. 399—506). Prezentarea Sf. Ciprian al Cartaginei se face într-o «*Introducere generală*» (p. 401—409), evidențiindu-se cele mai de seamă momente ale vieții și activității, precum și operele sale, mort martir la 14 septembrie 258 la Cartagina.

Prima lucrare tradusă din Ciprian este: «*Către Donatus*, 16 capitole, care descrie, sub formă de dialog, evoluția sa sufletească pînă la primirea și după primirea botezului, numit «a doua naștere». Partea întâi descrie prefacerea creștinului într-un om nou prin haina strălucitoare a harului, partea a doua descrie religia păgînă iar a treia este un îndemn pentru dobîndirea fericirii cerești.

A doua lucrare tradusă din Ciprian este cunoscutul tratat: «*Despre unitatea Bisericii ecumenice*, 27 capitole, în care combate schisma lui Felicissimus și demonstrează că idealul fiecărui creștin trebuie să fie unitatea în aceeași Biserică a lui Hristos pe întreg pămîntul. Sfîșierea unității Bisericii prin schisme nu poate fi iertată nici prin moarte martirică. Credincioșii trebuie să fie uniți între ei, avînd în centru pe Episcop. Autoritatea supremă în Biserică este sinodul episcopilor. «Ceea ce este episcopul în Biserica locală, este în Biserica Universală adunarea episcopilor» — spune Ciprian.

A treia lucrare tradusă din Ciprian este: «*Despre rugăciunea domnească*, 25 capitole, în care explică Tatăl nostru, lucrarea fiind imitată după Tertulian. Prima parte se ocupă de rugăciune în general, a doua explică cele șapte cereri, iar partea a treia arată condițiile rugăciunii desăvîrșite și nevoia de a ne ruga neîncetat.

Ultima lucrare tradusă din Ciprian este: «*Despre gelozie și invidie*, 18 capitole, în care combate pe adversarii săi, roși de păcate. Partea întâi a acestei lucrări pastorale descrie cele două păcate iar cea de a doua dă remediile creștine pentru biruirea lor.

Lucrarea «*Apologeți de limbă latină*», ediție îngrijită de Dl. Profesor Nicolae Chițescu prezintă o sinteză reușită a celor mai de seamă lucrări ale apologetilor latini Tertulian, Minucius Felix și Sf. Ciprian al Cartaginei.

Bibliografia citată de Dl. Prof. Nicolae Chițescu, atît edițiile cit și traducerile și studiile, este adusă la zi, ceea ce a necesitat o muncă uriașă de informare.

Lucrarea «Apologeti de limbă latină» pune la dispoziția teologilor și credincioșilor Bisericii noastre câteva dintre cele mai frumoase pagini ale literaturii patristice occidentale (*Lect. Dr. Cezar Vasiliu*).

Ana Dobjanschi — Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, Editura Meridiane, București, 1979, p. 111.

Lucrarea *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, întocmită de Ana Dobjanschi și Victor Simion, se înscrie în seria valoroaselor studii consacrate artei moldovenești din evul mediu. Să se deosebire de arta moldovenească din secolele XV și XVI, cea din secolul al XVII-lea intră într-o nouă fază a evoluției sale, ca urmare a unui complex de factori politici, economici, sociali și culturali, legat de numele lui Vasile Lupu (1596/97—1661), «domnul moldovean despre care s-a scris încă prea puține lucruri și al cărui rol în plan cultural artistic a fost insuficient subliniat în istoria artei românești», după cum constată just autorii, în *Cuvîntul înainte* al lucrării.

Considerată epoca lui Vasile Lupu ca una de tranziție, autorii încearcă să stabilească «nota particulară a ansamblului vieții artistice din vremea respectivă, precum și locul pe care aceasta îl ocupă în contextul artei medievale românești». În consecință, lucrarea încadrează arta în totalitatea fenomenelor de ordin istoric, politic, religios, social, cultural și artistic, pentru a fi înțeleasă în deplinătatea ei.

Prezentînd personalitatea lui Vasile Lupu, autorii subliniază faptul că cei 19 ani de domnie (1634—1653) au avut consecințe importante în toate domeniile vieții. După căderea Constantinopolului (1453), țările române au rămas singurele țări ortodoxe din bazinul dunărean neocupate de turci. Aici, ideea imperială bizantină găsește teren potrivit de afirmare și înflorire. Domnitorii se considerau urmașii bazileilor, împrumutînd de la ei stilul de viață, ideile, pompa și chiar stemele. Cel care a intruchipat la maximum idealul bizantin a fost Vasile Lupu, ajungînd să domine atît lumea laică, cît și cea ortodoxă din fostul imperiu. Vechile patriarhii erau sub stăpînire turcească, ierarhia superioară trăind din «mila domnilor români», protectori ai creștinismului din această parte a lumii. Rolul lui Vasile Lupu de organizator și conducător al vieții religioase se extindea de la sudul Dunării pînă în Gruzia, Anatolia și Egipt, sprijinind, dar și numind sau înlocuind pe cei patru patriarhi, după cum îi serveau sau nu interesele. La Sfinții Trei Ierarhi din Iași — «bisenică a Bisericii ortodoxe» — veneau patriarhi pentru hirotonie și primirea cîrjii, fiind numiți de el. Aici, la dorința lui, se ținea sinodul din anul 1642, care unește pentru prima dată în istoria creștinismului cele trei ramuri — greacă, română și rusă — ale Bisericii ortodoxe. Mitropolitului Moldovei îi acordă o autonomie și independență totală față de Patriarhia ecumenică, deși nu avea rangul de patriarh.

Deosebit de importantă este prezentarea izvoarelor umanismului din Moldova, care demonstrează înaltele preocupări ale epocii respective. Dintre ele, menționăm: accentuarea sistematică a originii și unității poporului român din toate provinciile românești, promovată de cărturarii vremii (Miron Costin, Grigore Ureche și Eustatie Logofătul); apariția primelor forme organizate de învățămînt (circa 20 de școli, cu 200 elevi) unde predau profesori bine pregătiți la școlile înalte din apus; înlocuirea definitivă a limbii slavone scrise cu limba românească; ea devine oficială, fiind introdusă în oșerici, în cancelariile domnești și în administrație. Acum, cărțile scrise sau tipărite se adresa «tuturor celor ce vorbesc, scriu sau citesc românește»; scrierea în limba română a literaturii religioase, iar cea istorică ia un avînt nemaiîntîlnit; consemnarea începutului esteticii românești și a poeziei în limba poporului (primele versuri în Cazanlia lui Varlaam, dedicate lui Vasile Lupu, Psaltirea în versuri a Mitropolitului Dosoftei); introducerea tiparului, de sub teascurile căruia apare în anul 1643 *Cartea românească de învățătură* (Cazanlia lui Varlaam), care «va deține în cultura românească un loc identic cu cel al Bibliei lui Luther în cultura germană datorită contribuției sale determinante la formarea și răspîndirea limbii române literare».

Abordînd tema propriu-zisă a lucrării, în capitolul *Arta*, autorii prezintă toate genurile caracteristice ei: arhitectura, pictura, miniatura și ilustrația de carte, broderia și costumul, sculptura, argintăria, formînd tot atîtea subcapitole.

În arhitectură, se constată încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul celui următor, anume tendințe de înnoire. Monumentele din primele decenii ale secolului al XVII-lea se inspiră din surse provenite din Țara Românească, Orient și Occident. Cele mai importante elemente caracteristice sînt: planul cu abside false, planul cu tendințe de unificare interioară, trei ferestre în absida altarului și în naos



pentru sporirea iluminării interioare. În exterior, se consemnează prezența brîului median, ridicarea unei a doua turle pe pronaos, înălțarea unui turn clopotniță deasupra pridvorului, care, la rîndul său, se deschide spre exterior prin stîlpi sau coloane arcate pentru a deveni mai luminos. De asemenea, apare fortificarea.

Vasile Lupu, în anii domniei sale, va zidi, reface, repara și extinde aproximativ 30 de biserici și mănăstiri. Dintre ele, următoarele sînt ctitorii personale: *Biserica Sfîntul Gheorghe* zisă și «Zograful» de lângă Vaslui (1630—1631); *Biserica Sfinții Voievozi*, din Comuna Scînteia, jud. Iași (1636); *Biserica Sfîntul Gheorghe*, din Comuna Ștefan cel Mare, jud. Neamț (1636); *Biserica Sfîntul Dumitru* din Orhei (azi U.R.S.S. — 1638); *Sfinții Trei Ierarhi* din Iași (1637—1639); *Biserica Sfîntul Atanasie*, Copou Iași (1638); *Biserica Sfîntul Dumitru* sau «Domnească» din Tg. Neamț (1641); *Biserica Sfîntul Ioan Botezătorul*, zisă și a «Doamnițelor» sau a «Beizadelor» din Suceava (1643); *Biserica Sfîntul Nicolae* «din Cetate», Cetatea Neamțului (1643); *Biserica Stelea* din Tîrgoviște (1645); *Biserica Sfîntul Dumitru* (Badiul) din Galați (1646); *Biserica Sfîntul Nicolae* Chilia Nouă (azi U.R.S.S., 1648—1649); *Biserica Mănăstirii Golia*, Iași (1650). Din cele terminate, fiind începute de alți ctitori, reparate, refăcute și extînse, menționăm: *Biserica Sfîntul Ioan Botezătorul* din Iași (1635); *Biserica Cuvioasa Paraschiva* din Comuna Ștefănești, jud. Botoșani (1636); *Biserica Adormirii Maicii Domnului*, din Birlad (1636); *Biserica Bunei Vestiri* din Comuna Bisericiani, jud. Neamț (1637); *Mănăstirea Slatina* (1640), *Mănăstirea Humor* (1641), *Mănăstirea Probota*, din jud. Suceava, *Mănăstirea Secu*, jud. Neamț (1645—1646) etc.

Monumentele religioase ctitorite de Vasile Lupu pot fi grupate în trei categorii principale, avînd următoarele caracteristici: plan triconc cu pridvorul dispus în continuarea pronaosului; plan triconc cu pridvorul pe una din laturile bisericii, și plan de forma triconcului «clasic» (altar, naos și pronaos).

Pictura va înregistra, de asemenea, sensibile mutații. Iconografiile vor continua tradiția locală, însă pictura murală atestă o criză a miinii de lucru, fiind nevoie să se apeleze la meșteri străini, care vor aduce influențe ale picturii occidentale. Principialul ansamblu de pictură murală este complexul de la Sfinții Trei Ierarhi din Iași, terminat în anul 1642, fiind executat de pictori renumiți aduși de la curtea țarului. Astăzi nu se mai păstrează decît aproximativ 20 de fragmente — capete de înger și de sfinți — decapate cu ocazia restaurării lui Lecomte de Nouÿ (1884—1885), și tabloul votiv: portretul lui Vasile Lupu și membrii familiei sale. Cele mai valoroase picturi păstrate din timpul lui Vasile Lupu sînt de la biserica Golia din Iași.

Cu privire la pictura miniaturală, se constată activitatea ultimilor pictori miniaturisti de valoare din Moldova. Păstrînd elemente ale vechii tradiții, ei introduc însă și caractere de influență occidentală. Printre cele mai valoroase opere se numără: *Liturghierul* călugărului Porfirie din anul 1633, comandat de Vasile Lupu, *Tetraevanghelul* lui popa Sidor din Bădești, *Tetraevanghelul* (1641) și *Liturghierul* (1643) ale lui Ivanco din Rădăuți. Dar odată cu introducerea tiparului (1642), pictura miniaturală va fi înlocuită cu xilografura.

Broderia va cunoaște o dezvoltare deosebit de mare, fiind cea mai receptivă la promovarea noului. Folosindu-se ca materiale catifeaua, aurul și perlele, s-au executat o serie de piese, dintre care cele mai valoroase sînt: Epitaful de la Sfinții Trei Ierarhi (1638), dvere, poale de icoane, reprezentînd pe Sfinții Trei Ierarhi, pe Sfîntul Nicolae, Buna Vestire, Coborîrea la Iad, Iisus Emanuel etc.

Sculptura decorativă, în piatră sau în lemn, va înflori mai puternic decît în epocile anterioare. Ea va fi ilustrată, în special, prin encadramentele ușilor și ferestrelor, pietrele funerare, pișanii, brîiele răsucite, care impart fațadele monumentelor în două registre. Monumentul clasic reprezentativ al epocii respective este *Biserica Sfinții Trei Ierarhi* din Iași. Din piesele sculptate în lemn, jilțuri, șfeșnice, candelabre, analoage, tetrapoduri, iconostase, strane, cruci, mese, scaune, lăzi, paturi etc., s-au păstrat puține, datorită perisabilității materialului. Au rămas cîteva fragmente din tîmpla bisericii din Vinători-Neamț, realizată în anul 1643 și păstrată în muzeul Mănăstirii Neamț, resturi dintr-un frumos iconostas aflat la Buhalnița, din altul de la Rădeana, jud. Bacău. Două valoroase piese se păstrează la Mănăstirea Moldovița: analogul pliant comandat de episcopul Atanasie al Rădăuților (1645) și un triptic-pomelnic.

Prelucrarea artistică a metalelor prețioase cunoaște de asemenea o intensă activitate, continuînd bogatele tradiții ale atelierelor din mănăstirile Neamț, Putna, Rădăuți etc. Obiectele realizate, potire, discuri, candelă, șfeșnice, erau destinate uzului cultic din biserici și mănăstiri, iar altele, ca talere, pahare, ibrice, căni, erau pentru uz casnic, în familiile domnitorilor și ale marilor boieri.

Dacă activitatea desfășurată în cursul domniei lui Vasile Lupu a format sau nu o epocă, a constituit o întrebare de-a lungul istoriei. Răspunsul îl dau autorii, în *Concluziile lucrării*: «Analizând materialul factual referitor la perioada domniei lui Vasile Lupu, se poate lesne constata că în cei 19 ani cât el a stat în scaunul țării, societatea moldovenească a cunoscut un proces înnoitor pe linia coordonatelor sale fundamentale, proces care, prin totalitatea notelor sale particulare și prin unitatea sa de fond, ne permite să atribuim astăzi perioadei respective denumirea de «epocă».

Realizată în condiții grafice excelente, cu bogate reproduceri alb-negru și color, cu inventarul tuturor monumentelor ridicare, refăcute sau reparate de Vasile Lupu, cu o bogată bibliografie selectivă și cu un substanțial rezumat tradus în limba franceză de Dl. Radu Crețeanu, lucrarea constituie o operă deosebit de valoroasă pentru cunoașterea unui fragment din bogata și inepuizabila creație artistică a geniului poporului român.

Datorită faptului că arta din epoca lui Vasile Lupu s-a dezvoltat în cadrul coordonatelor tradiției ortodoxe stabilite de secole pe pământul patriei noastre — însuși domnul considerându-se un fidel continuator al bazileilor bizantine și un autentic apărător al Ortodoxiei din imperiul turcesc — precum și faptului că aproape întreaga creație se păstrează în monumentele de artă religioasă, lucrarea sporește în valoare pentru cultura și literatura noastră bisericească, fiind recomandată în special celor care se ocupă cu studiul artei Bisericii noastre străbune (*Arhim. Veniamin Micle*).

Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului Antic*, Enciclopedia de buzunar, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980.

Introducerea în istoria filosofiei Orientului Antic este o lucrare necesară. Oricare ar fi limitele impuse de extensiunea subiectului, valoarea unei astfel de lucrări, pînă acum neînscrisă în bibliografia română de specialitate, este îndiscutabilă.

Autorul încearcă să abordeze problematica filosofiei orientale în baza a trei elemente fundamentale: principiul-omul-cunoașterea, ferindu-se de vechea metodă de tratare a acestei filosofii pe zone geografice.

Fără a încerca o apologie, credem util să accentuăm că metoda de prezentare a acestei filosofii, adoptată de Dl. Vlăduțescu, este mult mai adecvată tratării unui astfel de subiect, căci ea permite în primul rînd, depășirea izolării impuse de spațiul geografic și accentuarea universalității procesului de gîndire sau filosofare specific societății umane de pretutindeni.

Temele alese sînt dezvoltate apoi în următoarele contexte spirituale: mesopotamian, egiptean, chinez, indian, iranian și ebraic.

Modul în care autorul evaluează aceste «profosofii» ne dă totuși de gîndit, căci Domnia Sa le fixează ordinea valorică nu intrinsec, ci «în funcție de condiția noastră și nu de cea a vremii în care au fost gîndite». Fără îndoială, există în această metodă un aspect pozitiv. Dar, dacă judecăm, de exemplu, Decalogul sau Codul lui Hamurapi în perspectiva codului social actual nu ne putem da seama de valoarea acestora decît indirect. Pe cînd, judecate în contextul în care au apărut și în comparație cu alte coduri existente în vremea aceea, sau chiar între ele, vom observa un proces valoric indiscutabil în evaluarea relațiilor interumane. Autorul este ispitit să citească prea mult epoca noastră în perspectiva unor epoci care au existat cu zeci de secole în urmă și încă înaintea erei noastre.

Acest lucru nu reduce însă cu nimic din valoarea indiscutabilă informativă sau documentară a lucrării.

Construită nu simplist, ci prin simplificare spre înțelegerea celor mai greu de înțeles, cartea D-lui Vlăduțescu rămîne într-adevăr o valoroasă introducere în labirintul gîndirii filosofice orientale. (*Lector Dr. Remus RUS*).

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN  
XXXIV-e ANNÉE, Nos 5 — 6 MAI - JUIN 1982

## SOMMAIRE

- Le travail créateur, trait de l'image de Dieu en nous*, par le P. Prof. Dr. Constantin Galeriu . . . . . 309

### ETUDES ET ARTICLES

- Le P. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Traits humanistes dans la spiritualité byzantine : Nicolas Cabassilas* . . . . . 313
- Le P. Assist. Dr. Alex. I. Stan, *Au sujet de l'écrit «De unitate Ecclesiae universalis» de Cyprien, évêque de Cartage* . . . . . 327
- Le P. Vasile Citirigă, candidat au doctorat, *La transfiguration du chrétien par l'action de la grâce du Saint Esprit* . . . . . 346
- Alex.-Marcel Sabău, candidat au doctorat, *Présentation catéchétique des Saints Sacraments : Le Baptême et la Confirmation* . . . . . 358
- Vasile Răducă, candidat au doctorat, *La providence divine et la liberté de la personne humaine dans l'oeuvre d'Origène* . . . . . 370
- Le P. Neculai Dragomir, *L'explication de la Prothèse d'après les commentaires liturgiques de la littérature théologique byzantine* . . . . . 384
- Adrian Niculcea, candidat au doctorat, *Ecriture, Tradition et Confession de foi dans le cadre du dialogue entre L'Eglise Evangélique Luthérienne de l'Allemagne Fédérale (EKD) et l'Eglise Orthodoxe Roumaine* . . . . . 398
- Mihail Voicescu, candidat au doctorat, *La situation des chrétiens en Palestine aux III-e—IV-e siècles, d'après Eusèbe de Césarée* . . . . . 403
- Ioan-Vasile Leb, *Les relations de l'Eglise Orthodoxe avec les Eglises nonchalcedoniennes en vue de la préparation du dialogue théologique pour l'unité chrétienne* . . . . . 423
- Emanoïl Paraschivaş, *«...Et ne nous indouïs pas dans la tentation...»* . . . . . 439

### DE LA CHRONIQUE DES INSTITUTS THEOLOGIQUES

- La festivité à l'occasion de l'anniversaire de l'union des Principautés, dans l'Institut théologique universitaire de Bucarest, compte rendu par Dr. Cezar Vasiliu, chargé de cours* . . . . . 442
- La célébration de la fête patronale de l'Institut théologique universitaire de Bucarest, compte rendu par le P. Assist. Dr. Nicolae D. Necula* . . . . . 443
- Nouveaux docteurs en théologie : Le P. Assist. Alexandru I Stan et le P. Nicolae Nicolescu, curé dans Leordeni Argeş* . . . . . 445

COMPTES RENDUS DES REVUES ET LIVRES RECUS :

- Apologei de limbă latină* (Apologistes qui ont écrit en latin), 3-c vol. de la Collection «Pères et écrivains ecclésiastiques», introduction, traduction, notes et index (en roumain) par le Prof. Dr. Nicolae Chitescu, les Editions du Patriarcat Roumain, Bucarest, 1981, compte rendu par le Dr. Cezar Vasiliu, chargé de cours 452
- Ana Dobjanschi — Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu* (L'art à l'époque du voévode Vasile Lupu), en roumain, les Editions Meridiane, Bucarest, 1979, compte rendu par le P. Archim. Veniamin Micle 454
- Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului Antic* (Introduction dans l'histoire de la Philosophie de l'Orient antique), les Editions Scientifiques et Encyclopédiques, Bucarest, 1980, présentation par le Dr. Remus Rus, chargé de cours 456

ÉDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

---

ON PEUT S'ABONNER À LA REVUE «STUDII TEOLOGICE» PAR :  
ILEXIM — Departamentul export-import presă, București, Str. 13 Decembrie nr. 3,  
P. O. B. 136—137, telex : 12226

---