

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a, ANUL XLI, Nr. 4, IULIE--AUGUST, 1989

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Miericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din București: Pr. Rector DUMITRU POPESCU și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : AURELIAN MARINESCU

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.

ARTICOLE ȘI STUDII

HRISTOLOGIA COSMICĂ DUPĂ INVĂȚĂTURA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Arhid. prof. dr. CONSTANTIN VOICU

«Viziunea lumii pe care ne-a lăsat-o în scrierile sale Sf. Maxim Mărturisitorul (580—662)» — scria în deschiderea primei ediții a celei-brei și epocii sale prime monografii cu adevărat pe măsura subiectului abordat: *Liturghia cosmică* (1941), marele teolog elvețian Hans von Balthasar — «este mai mult decît într-o privință culmea și încheierea matură a gândirii eline, a celei teologice și mistice ca și a celei filosofice»¹. Sau, cum scria Pr. prof. D. Stăniloae în studiul introductiv al traducerii scrierilor Sfîntului Maxim din *Filocalia* românească, «scrisul lui este o sinteză grandioasă și personală a marilor curente filosofice ale antichității și a principalelor idei patristice. Origen și Evagrie, în ceea ce au ireproșabil, se înfîlesc cu Dionisie Areopagitul și cu Grigorie de Nyssa și de Nazianz, elementele acceptabile din platonism cu cele din aristotelism, topite într-o largă viziune proprie, dominată de Logosul care a coborît prin Întrupare pînă la cele mai de jos și a străbătut prin înălțare, cu omenitatea Lui, dincolo de toate, cuprinzîndu-le pe toate, ca pe toți cei ce vor să-i mințuiască îndumnezeindu-i»².

Genialitatea Sf. Maxim Mărturisitorul constă în aceea de «a fi putut să deschidă în el însuși unele altora cinci sau șase lumi spirituale devenite aparent fără relație între ele și de a fi înțeles să cîștige din fiecare o lumină care le luminează pe toate celelalte și le pune în noi contexte, prin care se ivesc apoi cele mai neașteptate ogîndiri și realități. El este, astfel, teolog biblic contemplativ, filosof format aristotelic, mistic în marea tradiție neoplatonică a Nyssanului și Areopagitului, teolog entuziast al Logosului pe urmele lui Origen, monah riguros de tradiție evagriană, și în fine și înainte de toate, luptător bisericesc și martir al hristologiei ortodoxe de la Chalcedon»³.

1. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 1. Deși au apărut mai mult de o duzină de monografii valoroase, teze de doctorat și ne-numărate studii consacrate unor aspecte și probleme parțiale ale operei și gândirii maximiene, iar în sept. 1980 a avut loc chiar și un Simpozion internațional «Maxim Mărturisitorul», la Universitatea din Fribourg (actele lui au fost publicate tot aici în colecția «Paradosis», nr. 26, în 1982), «Liturghia cosmică» a lui H. V. von Balthasar continuă să rămînă singura și cea mai bună prezentare și valorificare de ansamblu a gândirii maximiene situată în ansamblul istoriei gândirii teologice și filosofice a umanității.

2. *Filocalia românească*, II, Sibiu, 1947, p. XIII.

3. H. V. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. II, 1961, p. 48—49.

Viziunea cosmică și liturgică a universului dionisian, metafizica aristotelică, spiritualitatea ascetică monahală de inspirație evagriană și formula dogmatică de la Chalcedon constituie, toate împreună, după același avizat exeget care este von Balthasar, cele 4 teme sau motive fundamentale orchestrate simfonic, după o arhitectură grandioasă și riguroasă în același timp, de gândirea maximiană. În același timp, teologul elvețian ne avertizează și asupra erorii metodologice de interpretare a operei Sf. Maxim prin absolutizarea sau evidențierea unilaterală doar a unuia din cele patru motive constitutive care intră în țesătura ei și de a măsura pe toate celelalte prin lentila exclusivă a unuia singur dintre ele. Cu toate acestea, între ele, motivul hristologic deține o poziție privilegiată și o funcție cheie care poate fi rezumată cel mai bine astfel: «el cuprinde pe celelalte trei, corectează mistica neoplatonică, întărește gândirea aristotelică și zădărnicește fuga origenist-monahală de lume»⁴.

Cosmismul liturgic atît de caracteristic gândirii maximiene provine din influența definitorie exercitată asupra acesteia de opera dionisiană, ultimul și cel mai cuprinzător fenomen teologic și spiritual premergător Sf. Maxim, operă care preluase și integrase deja într-o viziune grandioasă esențialul gândirii celorlalți precursori principali ai acestuia (Origen, Grigorie de Nyssa). «Viziunea extatică a acestui cosmos sacru care se revărsă val după val din abisul insondabil al centrului divin inaccesibil și se pierde într-un ecou mereu mai îndepărtat pentru a se liniști din vibrație la marginea neantului, care este legat, unit și ținut acasă prin legăturile ierarhice ale unei iubiri ce impune respect și împletește ca întreg în ordinele sale nestrămutate ale spiritelor celeste ca și ale ierarhiilor treptelor bisericești în jurul întunericului cel supraluminos și strălucitor al misterului celui mai central hora sărbătorească a adorației liturgice, conștient de inexprimabila prezență a izvorului în toate revărsările lui și, în același timp, de distanța din ce în ce mai mare a lui față de Unul cel «supraesențial» și «supraneconceptibil», această viziune a lumii care în ritmul ei sacral și liturgic poseda ceva în același timp îmbătător (amețitor) și sobru (lucid), cum nu se găsisse într-o asemenea puritate nici la Alexandria, nici în Capadocia, ca să nu mai spunem nimic de pustia aspră a Egiptului sau de gândirea atît de apropiată de pămînt a Antiohiei —: ce putea fi mai potrivit unei gândiri tirzii năzuind după o totalitate ascunsă spre a-i servi drept cadru și temelie de aur a imaginii ei despre lume? Aici se atinsese o totalitate care provenea, ce-i drept, din gândirea vulcanică, eruptivă a unui Origen, care preluase în sine avîntul faustic spre infinit al unui Grigorie de Nyssa, distanța autumnală a unui Grigorie de Nazianz, echilibrul interior al lui Vasile, simțul cosmic al lui Proclus, dar care închina deja în mare spre Bizanțul tirziu și simțul său pentru reprezentarea liturgică în stil mare. Fulgerul care într-o singură tresărire dezvăluie neobișnuita simultaneitate (concomitență) a tuturor regnurilor lumii, a treptelor, întreșăturilor, urcușurilor și coborîrilor ce se întind de la piscul nevăzut și pînă la baza ma-

4. *Ibidem*, p. 66.

teriei, arată 6 imagini de o asemenea importanță, maiestate și liniște, cum nu se mai văzuse niciodată pînă atunci în spațiul creștin. Evoluționismul dinamic al unui Grigorie de Nyssa care lăsa ființele să se dezvolte treptat din potența originară, se răstoarnă acum în imaginea iradierii și revărsării de sus»⁵. «Sentimentul lumii, al Areopagitului: existența ca act liturgic, ca adorație, ca celebrare festivă, și dans sacru răpitor, constituie temelia de aur în imaginea spirituală a lumii, a Mărturisitorului»⁶.

Pe de altă parte, însă, «ceea ce la Dionisie provine formal de la Proclus și Plotin și îi dă aspectul exterior neoplatonic este lăsat afară la Maxim. El a observat punctele critice ale sistemului, cu discreție de-la-sine-înțeleasă el transpune sistemul emanațiilor în cadrele unei metafizici bisericești. Educația sa filosofică, studiul teologilor neochalcedonieni îi dezvoltaseră nu numai gustul pentru exactitatea ideilor pînă la caracterul aproape formal geometric al conceptelor sale, ci i-au dat și mijlocul de a depăși «emanatismul» Areopagitului: conceptul universalului concret (*kathóλου*) aristotelico-stoic și, în fine, și neoplatonic. În locul unei lumi cumva preliminară creată pentru demolare, așa cum lasă să se înțeleagă la Origen și la Dionisie ritmul neoplatonic de emanații și reveniri la sine, sistola și diastola Divinității, pășeste un cosmos definitiv natural ca bază purtătoare a oricărei îndumnezeiri supranaturale. Sentimentul demnității ființării naturale îi dă în mîna lui Maxim obiecția decisivă împotriva origeniștilor (...). Maxim poate conta drept cel mai deschis lumii dintre toți gânditorii patristici greci, el depășește în valorizarea sa pozitivă a naturii chiar și pe Nyssan. Lingă dominația singură a Scripturii la Origen pășeste la ei ca izvor al înțelepciunii și lumea naturală contemplată în lumina Revelației. Din ambele aceste «cărți» se completează știința desăvîrșită, atât a creștinului cît și a misticului»⁷.

Dar pentru Sf. Maxim «contemplația lumii nu este scop în sine, ea trebuie să-i servească drept scară și avînt spre o înțelegere spirituală superioară»⁸. Aceasta pentru că el nu este filosof profan, ci înainte de toate monah și ascet format spiritual în tradiția ascetică aspră a Părinților Pustiei și a lui Evagrie mai cu seamă. «Dacă primul cuvînt distinctiv dionisian, este jocul imponderabil al cosmosului înaintea lui Dumnezeu, al doilea, aristotelic, e contemplarea lumii, al treilea, evagrian, trebuie să sune lepădarea de toate patimile tulburătoare, sălbatice și împovărătoare care ne răpesc libertatea deplină și posesia de sine a spiritului. Această liniștire este și intrarea în taina supralumească a lui Dumnezeu; numai spiritul pur, devenit simplu întîlnește unitatea transcendentă, sufletul pe deplin golit, ajuns «neînțelept», devine loc al arătării și parusiei infinitului. Astfel, perpendicular pe imaginea dionisiană și aristotelică a unei lumi ierarhic ordonate, închise, străbate drept ca săgeata urcușul alexandrin de la

5. *Ibidem*, p. 49—50.

6. *Ibidem*, p. 51.

7. *Ibidem*, p. 52—53.

8. *Ibidem*, p. 53.

sensibil la spiritual (inteligibil) și, mai sus, spre divin și aduce în imaginea despre lumea lui Maxim acea figură axială care-i împrumută tensiunea și dinamica»⁹.

Cu toate acestea, de-abia motivul hristologic explicitat în marea sa polemică împotriva erezilor hristologice ale epocii (monofizitismul, monoenergismul și monotelismul) «dă lumii tridimensionale a lui Maxim originalitatea și unitatea inconfundabilă». «El domină cea de-a doua parte a vieții și activității lui și îi cauzează moartea sa de Mărturisitor. El imprimă până în adâncuri viziunea sa teologică asupra lumii: el nu moare pentru o formulă, el moare pentru centrul lumii. Cuvântul distinctiv cheie al Chalcedonului este germenul din care el a putut și trebuit să dezvolte viziunea sa asupra lumii: *asynchytós*, «fără amestecare». Abia aici a fost definitiv exclus momentul panteizant latent al vechii hristologii alexandrine, străin geniului biblic ca și celui elenic vechi (...). De la Chalcedon înainte, care în sfântă înțelepciune și sobrietate a ridicat formula *adiairétos* — *asynchytós*, «nedespărțit-neamestecat» la rangul de principiu dogmatic, imaginea locuirii reciproce a polilor neamestecați înlocuiește reprezentarea amestecării lor (*krasis*). Această întrepătrundere ființială (*perichóresis*) nu numai că apără (salvează) ființarea proprie a naturilor divină și umană, ci le și desăvirșește în diferențierea lor, ba chiar le împinge de-a dreptul într-acolo. Iubirea, suprema unire, se edifică numai în subzistența de sine crescândă a celor ce se iubesc și chiar unirea între Dumnezeu și lume demonstrează prin apropierea în care atrage între ei polii, diferența din ce în ce mai mare a Dumnezeului ființial incomparabil»¹⁰.

Înțeleasă în întreaga ei profunzime, formula hristologică finală de la Chalcedon devine la Sf. Maxim «formulă» metafizică de sinteză «a lumii» (*Weltformel*)¹¹. «Ea se extinde și devine o lege fundamentală a metafizicii. Luminat de sinteza teologică supremă dintre Dumnezeu și lume realizată în Hristos, Sf. Maxim aduce la lume legea de construcție și condițiile posibilității acestei sinteze și descoperă aici proiecția formală a întregii ființe a lumii, ba chiar și proiecția relației dintre absolut și relativ în genere»¹². Faptul acesta n-a putut avea loc înainte de Chalcedon și el «n-a mai reușit ulterior. Scotus Eriugena (sec. IX) se afla deja în afara cîmpului de forță al hristologiei, el gîndește în cadrele unei sistematiци metafizice dintre Dumnezeu și lume. Pentru Maxim, însă, sinteza Hristos devine o teodicee a lumii, nu numai a existenței ei, ci și în plenitudinea structurilor ei esențiale: toate lucrurile sînt ordonate în sinteze din ce în ce mai cuprinzătoare, ba chiar sînt ele însele sinteze cu privire la sinteza ultimă, ce justifică totul, a lui Hristos. Nu putem să nu ne gîndim la încheierea hristologică a tratatului «De docta ignorantia» a lui Cusanus și la tinărul Hegel care și-a dedus și a secularizat formula sa de sinteză din teologia biblică»¹³. «Marea faptă a lui Maxim rămîne alegerea formulei hris-

9. *Ibidem*, p. 54.

10. *Ibidem*, p. 54—55.

11. *Ibidem*, p. 57.

12. *Ibidem*, p. 62.

13. *Ibidem*, p. 57—58.

tologice drept punct unghiular al unei viziuni asupra lumii»¹⁴. Formula de Chalcedon domină însă deja marile scrieri mistico-ascetice ale Sf. Maxim: «Ambigua» și «Răspunsuri către Talasie» (cca. 628—632) elaborate mult înainte de angajarea sa în polemica împotriva monoenergismului hristologic. Așadar, «sinteză» și nu «amestec» («confuzie») este încă dinainte structura întregii ființări a lumii. Deja explicările la Grigorie de Nazianz («Ambigua») au realizat această transpunere a unui adevăr teologic asupra gândirii filosofice, ontologice și cosmologice. Și în aceasta Maxim stă ochi în ochi cu Hegel care și-a câștigat în mod evident gândirea sa sintetică din Biblie și mai îndeaproape din antitetica antropologică a Vechiului Testament ca și din sintetica unui Hristos înțeles preamăritor ioaneic (și practic iarăși alexandrin). Numai că la Hegel punctul de plecare este întunecat, în vreme ce la Maxim el rămâne deschis și strălucitor: oricine înțelege că *ontologia și cosmologia sînt o hristologie extensivă*, întrucît sinteza ipostatică ca cel din urmă gînd al lui Dumnezeu pentru lume este și cel dintîi (*subl. n.*)¹⁵.

Intr-adevăr, așa cum remarca un alt specialist de seamă în opera Sf. Maxim, Lars Thunberg, viziunea maximiană asupra creației este cel mai bine înțeleasă în legătură cu dogma centrală a hristologiei chalcedoniene: «definiția unirii celor două naturi în Hristos fără confuzie, schimbare, diviziune sau separare, dar în comunicare reciprocă. Combinația hristologică între o unitate inseparabilă și o identitate păstrată este, în viziunea lui Maxim, în mod egal caracteristică atât pentru relația între Dumnezeu și creație cît și între diferitele entități ale creației în relația lor reciprocă»¹⁶.

Misterul unirii «sintetice», fără confuzie nici separație între Dumnezeu și creație, mister realizat exemplar, așa cum se arată în Efes. 1, 10 sq. Col. 1, 16 sq. ș.a., în Hristos și care face ca hristologia să aibă o dimensiune cosmică constitutivă iar cosmologia una hristologică esențială, este prezentat de Sf. Maxim Mărturisitorul — și așa îl vom urmări și noi în continuare — din două perspective corelate și complementare: atât în structura lui formală și din unghiul planului din veci al lui Dumnezeu Cel în Treime cu creația Sa, adică din perspectivă «ontologică» în mod metafizic și static, cît și în desfășurarea lui istorică în cadrul realizării concrete a acestui plan divin în istoria mîntuirii, adică din perspectivă «iconomică» într-un mod mai dinamic și istoric. În această ultimă perspectivă istorică a iconomiei mîntuirii, mîntuirea în patristica greacă, a cărei sinteză grandioasă este Sf. Maxim, este identică în ce privește conținutul ei pozitiv ultim cu unirea deplină între Dumnezeu și creație prin intermediul omului, unirea «sintetică» între Dumnezeu și creația Sa realizată pentru prima

14. *Ibidem*, p. 205.

15. *Ibidem*, p. 204.

16. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Acta Seminarii Neotestamentici Uppsaliensis 25), Lund, 1965, p. 51. Împreună cu ampla analiză consacrată spiritualității maximiene de Waller Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, lucrarea teologului suedez constituie cea mai vastă și valoroasă monografie maximiană publicată pînă acum, scrisă cu mare acrivie, pătrundere și obiectivitate.

dată în mod efectiv și total în misterul unirii «ipostatice» a celor două naturi în Hristos, apărînd ca rezultanta unei duble mișcări reciproce a celor doi termeni care intră în relație, Dumnezeu și creația :

a) o mișcare descendentă (*katabásis*), de diferențiere în unitate, prin care Dumnezeu Se unește «fără amestecare» cu creația Sa printr-un proces de Întrupare (*ensomatosis*) constantă în ea ; și

b) o mișcare inversă și corelativă, ascendentă (*anabásis*), de unificare în diferențiere, prin care întreaga creație se unește «fără amestecare» în om, centrul și coroana ei, cu Dumnezeu într-un proces de îndumnezeire (*theósis*).

Pentru perspectiva «ontologică», textul fundamental este celebrul «Răspuns 60 către Talasie»¹⁷ care prezintă misterul unirii ipostatice drept fundamentul și scopul planului divin al creației lumii, «Taina lui Hristos», identică cu Hristos Însuși, «este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și omenității într-un singur ipostas. Unirea aceasta adună omenitatea la un loc cu dumnezeirea într-o toată în rațiunea ipostásului și face din amîndouă un ipostas compus («sintetic»), fără să aducă nici un fel de micșorare a deosebirii lor ființiale după fire. Astfel se înfăptuiește, precum am spus, un singur ipostas al lor, și totuși deosebirea firilor rămîne neatinsă, ceea ce face ca și după unire să se păstreze nemicșorată integritatea lor după fire, măcar că sînt unite»¹⁸. «Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfîrșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gîndit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că e ținta finală mai înainte gîndită, pentru care sînt toate, iar ea pentru nici una. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfîrșitul Providenței și al celor providențiate cînd vor fi recapitulate în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă Sfatul cel suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (Înger) al ei S-a făcut Însuși Cuvîntul ființial al lui Dumnezeu devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuși adîncul cel mai dinlăuntru al bunătății Tatălui și a arătat întru Sine sfîrșitul (țelul), pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru veacurilor înce-

17. *Filocalia românească* III, trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 325—332. Pentru chestiunea Întrupării Cuvîntului lui Dumnezeu ca necesară pentru desăvîrșirea lumii create și nu cauzată numai de căderea în păcat vezi importanțele precizări ale Pr. prof. D. Stăniloae din nota sa de la p. 327—328 ; pe larg despre aceasta și în studiile lui A. Radosavlievici, *Le problème du «presupposé» ou du «non-presupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe*, și J.M. Garrigues, *Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur*, în «Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur» (Fribourg, 2—5 sept. 1980), edités par F. Heinzer et Ch. von Schönborn («Paradosis» 26), Fribourg, 1982, p. 193—206, respectiv 173—192. O analiză a acestui celebru «Răspuns» 60 către Talasie și în teza lui Alain Riou O.P., *Le monde de l'Eglise selon Maxime le Confesseur* (Theologie historique 22), Paris, 1973, p. 92—103.

18. *Ibidem*, p. 325—326.

putul existenței și sfârșitul ei, în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată și rînduită unirea finitului și infinitului, a Creatorului și creaturii, a stabilității și mișcării. Iar această taină s-a împlinit în Hristos, Care S-a arătat în vremurile cele de pe urmă, aducînd prin ea împlinire hotărîrii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, ca cele ce se mișcă, după fire să găsească odihnă în jurul Celui ce este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea lor față de ele însele și una față de alta; de asemenea, ca să primească, prin experiență cunoștința după lucrare (trăită) a Celui în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștință care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui cunoscut de ele»¹⁹.

Aceeași idee este dezvoltată și aplicată, unind perspectiva «ontologică» și cea «iconomică», în «Răspunsul 20 către Talasie»²⁰, unde stă scris: «Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Sale a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca El să se unească El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în mod neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop, a împărțit veacurile cu înțelepciune, rîndindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai înainte hotărîte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la Întrupare aflîndu-și împlinirea prin împlinirea lui»²¹. «O dată ce veacurile rînduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat Întruparea Sa desăvîrșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri care vor veni, cele care sînt rînduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor, în cursul cărora Dumnezeu ne va arăta bogăția covârșitoare a bunătății Lui, lucrînd în cei desăvîrșiți îndumnezeirea (...) făcînd pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în ființă cu El, și ridicîndu-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl cheamă, din pricina nesfîrșitei bunătăți, pe omul care zace jos»²².

Îndumnezeirea face ca cei îndumnezeiți să devină, cum se precizează în nu mai puțin celebrul «*Ambiguum*» 7, «organe ale naturii divine». Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcîndu-se Stăpînului asemenea unor mădulare sănătoase, și folositoare ale trupului, îi va cîrmui cum vrea și îi va umple de slavă și de fericire proprie, dîndu-le viața cea veșnică și negrăită și cu totul liberă de semnul însușirii constitutive a vieții prezente, înlemeiată pe stricăciune. Le va da viața pe care nu o întreține aerul inspirat, nici riulețele de sînge care curg de la inimă, ci Dumnezeu

19. *Ibidem*, p. 326—329.

20. *Ibidem*, p. 69—76.

21. *Ibidem*, p. 69.

22. *Ibidem*, p. 70.

care Se împărtășește întreg tuturor și vine în suflet ca sufletul în trup, iar, prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El știe. Prin această sufletul primește neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, și întregul om se îndumnezeiește prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui de S-a întrupat, rămânând întreg om după suflet și trup din cauza firii, și făcându-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire față de care nu se poate cugeta alta mai mare sau mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag și mai scump celor vrednici, decît îndumnezeirea prin care Dumnezeu unindu-Se cu cei deveniți dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa?»²³. Străbătînd calea virtuților, a căror ființă este Hristos (I Cor. 1, 30), Cuvîntul cel Unul al lui Dumnezeu, creștinul se împărtășește în mod real de Hristos și de Dumnezeu și «devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin voie și alegere liberă la binele natural al chipului» (lui Dumnezeu în om) asemănarea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în întimitatea ei»²⁴. Prin virtuți, el «s-a sălășluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu așa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit și format întru sine. Unul ca acesta este și se numește dumnezeu, precum Dumnezeu este și se numește pentru el prin pogorămînt om, iar puterea acestei dispoziții se arată prin faptul că ea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu pentru iubirea față de Dumnezeu, și inomeneste pe Dumnezeu prin om pentru iubirea Lui de oameni, făcînd printr-un schimb bun pe Dumnezeu om pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu pentru omenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți misterele întrupării Sale»²⁵.

Așadar pentru Sf. Maxim — și în aceasta constau și grandoearea și originalitatea poziției lui cu privire la hristologia cosmică — întruparea istorică deplină a lui Dumnezeu realizată în umanitatea lui Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om pentru noi și a noastră mîntuire (= îndumnezeire) nu epuizează și consumă în evenimentul ei întreaga iconomie a mîntuirii, ci ea este intim legată de lucrarea Sa, ca Logos divin preexistent, în creația lumii și inspirația Scripturii, care realizează o prezență reală a Sa atît în rațiunile (*lógoi*) de existență ale creaturilor întregului cosmos cît și în cuvintele (*lógoi*) și poruncile Scripturii²⁶. Pe urmele lui Origen, Sf. Maxim vorbește, astfel, în termeni clari despre o întreită întrupare a Logosului divin «aproape o întrupare graduală»²⁷: a) Întruparea Logosului în *lógoi*-i creaturilor

23. Traducere cu numeroase note, comentarii și explicații, la care trimitem fără a mai face referiri explicite, de Pr. prof. D. Stăniloae în colecția «Părinți și Scriitori bisericești», 80, București, 1983, p. 69—101.

24. «P.S.B.», 80, București, 1983, p. 89—90.

25. *Ibidem*, p. 85—86.

26. *Ibidem*, p. 87.

27. L. Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New-York, 1985, p. 75. O prezentare detaliată a acestei remarcabile lucrări de popularizare a teologului suedez la Pr. prof. dr. Ioan Ică, *O nouă introducere în teologia St. Maxim Mărturisitorul*, «Mitropolia Ardealului», nr. 5/1988, p. 105—117.

la creația lumii și a celor patru elemente, când Duhul lui Dumnezeu «Se purta pe deasupra apelor»; b) Întruparea Logosului în *lógoi-i* Scripturii și ai celor patru Evangheli, când Duhul Sfânt «insufla pe prooroci»; c) Întruparea Logosului în trupul nostru, în umanitatea noastră, realizată în plinătatea celor patru virtuți cardinale, când Duhul «a adumbrat pe Fecioara Maria»²⁸. Cum bine observă L. Thunberg, «această întreită Întrupare reprezintă o iconomie a mîntuirii mai fundamentală decît cea motivată numai de căderea omului în păcat»²⁹, și ea «evită» — după cum sublinia și A. Riou — «opunerea ca în tradiția occidentală de la Augustin încoace, a ordinii naturii (creației) celei a mîntuirii, fără însă a le confunda. Opoziția lor, cu conceptul de natură pură și autonomia creatului, conduce la a încredința forțelor umane singure și voinței ei de putere dominația tehnică a lumii ca și stăpînirea de sine în viața morală. Pe de altă parte, oare drama Reformei nu-și trage de aici obîrșia sa?»³⁰. «Logosul divin al cosmosului, providenței și istoriei nu sînt elemente separate în teologia lui Maxim, ci sînt în mod conștient înfățișate ca unul și același: Hristos, Fiul lui Dumnezeu Tatăl și Domnul Bisericii. El este centrul Universului în aceeași măsură în care este și centrul Iconomiei mîntuirii (...). Astfel în viziunea lui Maxim, Logosul ține la un loc în baza voinței Sale generale de a se întrupa, nu numai *lógoi-i* creației, ci și cele trei aspecte ale creației, revelării și mîntuirii»³¹.

Prin urmare procesul intelectual («teoretic») al cunoașterii de către om a rațiunilor creaturilor cosmice și cel moral («practic») al realizării virtuții nu sînt simple manifestări și atitudini naturale ale omului, cît forme de comuniune cu Dumnezeu și trepte ale urcușului și progresului său duhovnicesc prin cuvintele celor două «cărți» ale Creației și Scripturii în vederea unirii sale tainice depline («extatice») cu Dumnezeu aflat în sine mai presus de toate manifestările sale cosmice și istorice. «Există o legătură clară între întruparea morală a lui Hristos Logosul în virtuți și prezența Sa comunicată prin cunoaștere și contemplație prin rațiune și intelect. Căci în același sens în care contemplarea implică o comunicare, ba chiar o comuniune, cu Logosul prin *lógoi-i* lucrurilor create concentrate toate în Logosul divin, așa și păzirea poruncilor înseamnă o comunicare cu Logosul prin «*lógoi-i*» poruncilor, adică prin prezența Logosului divin ascuns, în fapt, în porunci»³². Sau așa cum scrie Sf. Maxim în «Răspunsurile către Talasie»: «prin diferitele moduri ale virtuților și rațiunile celor ce pot fi cunoscute prin fire» — realizate de om prin «viața practică» și «viața contemplativă» — Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este,

28. Origen, *Comment. in Ioannem* XIII, 2—4 (P.G. 14, 472 D—476 A) apud A. Riou, *op. cit.*, p. 62—63. Aceași idee apare formulată concentrat la Sf. Maxim în «*Ambiguum*»-ul 33, P.S.B., 80, p. 247—248. Cf. L. Thunberg, *Man and Cosmos*, p. 75—79. Celor 3 Întrupări succesive ale Logosului divin în creație, Scriptură și Hristos, le corespund cele 3 legi: legea naturală, legea scrisă și legea harului din «Răspunsuri către Talasie» 19 și 64, *Filocalia românească* III, p. 58—59 și 410—412.

29. L. Thunberg, *Man and Cosmos*, p. 75.

30. A. Riou, *op. cit.*, p. 63.

31. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 81—82.

32. *Ibidem*, p. 347, cf. și p. 82—83.

deci, cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu om. Căci, după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește —, prin *unio mystica*, «prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea»³³. Pentru că, «modurile virtuții și rațiunile lucrurilor sînt tipurile și prefigurările bunurilor (dumnezeiești) insele. Diferitele moduri ale virtuții sînt ca un fel de trup al lui Dumnezeu, iar rațiunile cunoașterii în duh ca un fel de suflet. Prin acestea îndumnezeiește El pe cei vrednici, dăruindu-le pecetea consistentă a virtuții și hărăzindu-le substanța statornică a cunoștinței adevărate»³⁴. Sau, în altă parte: «Hotărîndu-se să coboare în ființă, precum numai El Insuși a știut, Cuvîntul cel mai presus de ființă și Făcătorul tuturor celor ce sînt a adus rațiunile naturale ale tuturor lucrurilor văzute și nevăzute (sensibile și inteligibile) împreună cu înțelesurile necuprinse ale propriei Sale dumnezeiri. Dintre acestea, rațiunile celor inteligibile sînt «sîngele» Cuvîntului, iar rațiunile celor sensibile «trupul» Lui văzut. Deci Cuvîntul fiind învățătorul tuturor rațiunilor duhovnicești, atît al celor din lucrurile văzute cît și al celor din realitățile inteligibile, după cuviință și pe drept cuvînt dă celor vrednici să mănînce, ca pe un trup, știința cuprinsă în rațiunile lucrurilor văzute, și să bea, ca pe un sînge, cunoștința aflătoare în rațiunile celor inteligibile. Iar «oasele», adică rațiunile mai presus de înțelegere despre dumnezeire, care depășesc în mod nesfîrșit toată firea creată, nu le dă, neavînd firea celor create vreo putere ca să între în relație cu acestea. Și iarăși, trupul Cuvîntului, este virtutea (*areté*) adevărată, sîngele, cunoștința (*gnôsis*) fără de greșală, iar oasele cunoștința lui Dumnezeu (*theologia*) cea negrăită. Căci precum sîngele se preface în forma trupului, tot așa cunoștința se preface prin făptuire în virtute. Și precum oasele susțin sîngele și trupul, la fel rațiunile mai presus de orice înțelegere despre dumnezeire, aflîndu-se în sînul făpturilor, creează și susțin în chip neștiut ființele lucrurilor și dau naștere oricărei cunoștințe și virtuți»³⁵.

Astfel pentru Sf. Maxim cele trei trepte ale vieții duhovnicești — practică, contemplativă și mistică —, departe de a aparține sferei unei interiorități umane pure, au atît un sens hristologic cît și o profundă relevanță cosmică și antropologică în același timp. Ele sînt legate ființial de structura ontologică a cosmosului ca și a omului care alcătuiesc în ultimă instanță o singură unitate antropocosmică sau cosmoantropică. Hristologia cosmică a Sf. Maxim are, deci, ca fundament, o antropologie cosmistă și o cosmologie antropizată. Faptul apare cel mai evident în celebrul «*Ambiguum*»³⁶ în care cele trei faze ale vieții duhovnicești sînt puse în relație cu cele cinci diviziuni

33. «*Răspunsul*» nr. 22, *Filocalia românească* III, p. 73.

34. Scolia nr. 8 la «*răspunsul*» nr. 22, *ibidem*, p. 77.

35. «*Răspunsul*» nr. 35, *ibidem*, p. 122—123.

36. «P.S.B.» 80, p. 260—270. Analiza exhaustivă a acestui text constituie nucleul părții finale a monumentalei monografii a lui L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 149—152 și 396—459 la care trimitem pentru detalii. Cf. și H. U. von Balthausen, *Kosmische Liturgie*, ed. II, p. 269—273 (*Die Synthesen des Welterlösung*). Pentru aprofundări și lamuriri teologice a se urmări cu atenție bogatele note explicative ale Pr. prof. D. Stăniloae la traducerea sa.

și polarități fundamentale ale existentului în totalitatea lui și cu structura «microcosmică» a naturii umane care reflectă în constituția sa naturală duală (trup-suflet) dualitatea fundamentală a universului creat (material-spiritual), structură antropologică «microcosmică» de care e legat destinul ultim al omului de «mediator» al tuturor acestor polarități și dualități într-o unire «sintetică», fără separație nici confuzie. Cele 5 diviziuni ale existentului sînt: 1. cea între necreat și creat, apoi 2. în cadrul creatului, cea între natura inteligibilă și sensibilă, apoi 3. în cadrul naturii sensibile, cea între cer și pămînt, apoi 4. în cadrul pămîntului, cea între paradis și lumea locuită, iar apoi 5. în cadrul lumii locuite, «cea prin care omul care este peste toate ca un laborator ce ține și leagă toate la un loc și mediază prin sine în mod natural între toate extremitățile tuturor diviziunilor (creației), fiind introdus între fapte prin geneza din bunătate, se împarte în bărbat și femeie. Căci, el are, în mod natural, prin proprietățile părților sale de a fi în relație cu toate extremitățile (diviziunilor creației), puterea de unire, prin medierile între toate aceste extremități. Prin această putere complinindu-se modul genezei prin cauză a celor divizate, omul avea să facă arătat prin sine marile mistere al scopului dumnezeiesc: unirea armonioasă între ele a extremităților din care se sînt, unire care înaintează în sus și pe rînd de la cele apropiate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfîrșindu-se în Dumnezeu. Căci pentru aceasta a introdus între cele ce sînt ca pe cel din urmă, pe om, ca o legătură naturală mediind prin părțile sale între extremitățile universale și aducînd întru sine la unitate cele despărțite prin fire printr-o mare distanță. Aceasta pentru ca omul prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la cauzatorul lor, începînd de la diviziunea sa de mai înainte și înaintînd apoi prin cele de mijloc, pe rînd și treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu există diviziune, sfîrșitul urcușului celui mai înalt (*anabasis*) săvîrșit în unire prin toate»³⁷.

Medierea universală ce reprezintă destinul cosmic al omului, el trebuia și trebuie să și-o îplinească trecînd succesiv prin cele trei faze ale vieții duhovnicești: făptuirea practică a virtuților prin care integrează ultimele două diviziuni (bărbat-femeie, pămînt locuit-paradis), cunoașterea rațiunilor creației prin contemplație (pămînt-cer; sensibil-inteligibil) și unirea tainică, dincolo de toate cele create cu Dumnezeu Cel peste toate, în extazul iubirii agapice (creat-necreat): «1) Mai întîi scutură cu totul de la fire, prin afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască însușirea de bărbat și femeie (...) arătîndu-se și făcîndu-se (devenind) potrivit cu intenția dumnezeiască numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, pentru cunoștința desăvîrșită a rațiunii sale după care a fost creat, precum am zis. 2) Apoi, unind prin virtutea sa sfîntă raiul și lumea locuită, face pămîntul unul, ca să nu mai fie divizat după deosebirea părților omului, ci mai degrabă adunat, pentru că nu

37. «P.S.B.», 80, p. 260—261.

mai suferă nici o subducere spre vreuna din părțile lui. 3) Apoi, unește cerul și pământul pentru identitatea vieții sale în tot modul prin virtute cu îngerii, pe cât e cu putință oamenilor, și face zidirea sensibilă una și neîmpărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și neținut la pământ de nici o povară și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri, aceasta datorită desăvârșitei indivizibilități a minții care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintînd de la ceea ce a atins la ceea ce urmează. 4) Apoi, unește, pe lângă acestea, cele inteligibile și cele sensibile prin desăvârșita egalitate cu îngerii în cunoștință. Astfel face întreaga creație o singură creație, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobîndit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfîrșit de dărnice a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit, în chip curat, cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu. 5) În sfîrșit, după toate acestea unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), arătîndu-se una și aceeași după deprinderea (puterea habituală) a harului. Ajuns aici, omul întreg se întrepătrunde (*perichoresas*) în mod integral cu Dumnezeu întreg, devenind tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul lui însuși și agonisește ca premiu atotonic al urcușului său pe Dumnezeu însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemîșcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnicită și nesfîrșită a toată granița, regula și legea, rațiunea, mintea și firea»³⁸.

Nerealizat de om datorită căderii sale în păcat, destinul său de mediator al diviziunilor cosmice într-o unitate de tip «sintetic» a fost adus la îndeplinire în mod integral și exemplar de Hristos în Iconomia Sa, iar în Hristos el poate și trebuie realizat acum de toți

38. *Ibidem*, p. 261—262 (și notele 327—328). Cf. și p. 111—112 (și notele 98—99): Sfinții «adunîndu-se în întregime la Dumnezeu s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtînd pe cât e cu putință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc, și atrăgînd așa de mult în ei înfățișarea dumnezeiască pe cât de mult erau atrași ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel. Căci se zice că Dumnezeu și omul sînt unul altuia modele. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți». Semnificația decisivă a acestei reciprocități ontologice existente între Dumnezeu și om pentru întreaga gîndire maximiană este remarcabil de limpede și consecvent surprinsă de L. Thunberg în introducerea sa sintetică în gîndirea Sf. Maxim *Man and Cosmos* (vezi supra n. 27); ca și prezentarea acestei lucrări de Pr. prof. Ioan Ică («Mitropolia Ardealului» nr. 5/1988). Rolul Iubirii agapice ca factor suprem al unirii omului cu Dumnezeu (al îndumnezeirii) și al refacerii unității scindate prin păcat a umanității (iar prin umanitate, apoi, și a întregii creații) este pe larg schițat de Sf. Maxim în «*Epistola 2 către Ioan Cubicularul*», traducere și prezentare de drd. I. Ică în «Mitropolia Ardealului», nr. 1/1988, p. 37—59.

cei ce cred în El. «Omul, după ce a fost creat, nu s-a mișcat în chip natural în jurul Celui nemișcat, ca obirșie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mișcat, de bunăvoie, în mod contrar firii și fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creație spre unirea celor despărțite ca, mai virtos, să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puțin a lipsit ca să se strămute iarăși, în chip jalnic în neexistență. De aceea, «se înnoiesc firile» și, în chip minunat, Cel cu totul nemișcat după fire Se mișcă nemișcat, ca să zic așa mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire; și Dumnezeu se face om ca să mintuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuși părțile naturale sfîșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu Tatăl, recapitulînd toate întru Sine, cele din cer și cele de pe pămînt, căci întru Sine au fost și create. 1) Începînd, astfel, unirea generală a toate întru Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, avînd pentru noi toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavînd nevoie nicidecum spre aceasta de rînduiala naturală a firii. (...) Astfel, a depărțat din fire deosebirea și împărțirea în bărbat și femeie, căci, «în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat, nici femeie» (Gal. 3, 28). 2) Apoi, sfîntînd lumea noastră locuită prin viețuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tîlharului: «Astăzi vei fi cu Mine în rai» (Lc. 23, 43). Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după Învierea din morți S-a arătat iarăși în ea petrecînd împreună cu ucenicii; prin aceasta a arătat că pămîntul e unul și neîmpărțit în el însuși, eliberînd rațiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din diferență. 3) Pe urmă, prin Înălțarea la cer a unit cerul și pămîntul, căci prin intrarea cu acest trup pămîntesc, de o fire și de o ființă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în rațiunea ei mai generală (de existență), acoperind astfel întru Sine nota deosebirii care o diviza. 4) Apoi, pe lîngă acestea, străbătînd prin toate treptele dumnezeiești și inteligibile din cer, cu sufletul și cu trupul, adică cu firea noastră desăvîrșită, a unit cele sensibile cu cele inteligibile, arătînd întru Sine cu totul neîmpărțită și nedezbinată convergența spre unitate a întregii creații în rațiunea ei atotoriginară și atotgenerală. 5) Și, în sfîrșit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu însuși, cu umanitatea Sa, înfățișîndu-se adică pentru noi, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu și Tatăl, ca om, El, care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu»³⁹.

Efectuînd aceste medieri, Hristos «a împlinit ca om cu fața și cu adevărul, prin ascultare neclintită, toate cîte ca Dumnezeu le-a rînduit de mai înainte El însuși să se facă, realizînd tot sfatul lui Dumnezeu Tatăl pentru noi care am zădărnicit prin reaua întrebuintare puterea care ni s-a dat în chip natural spre aceasta. Mai întîi ne-a unit pe noi cu noi înșine întru Sine, prin înlăturarea deosebirii

39. *Ibidem* («P.S.B. 80), p. 263—265 (și notele 328b—330).

de bărbat și femeie, și în loc de bărbați și femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtând nevătămat și cu totul neîntinat Chipul Lui neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; și împreună cu noi și pentru noi, a îmbrățișat prin cele de mijloc, ca părți ale Lui, toată creația, a unii în jurul Lui între ele în chip indisolubil, raiul și lumea locuită, cerul și pământul, cele sensibile și cele inteligibile, ca unul ce avea simțire, suflet și minte ca noi, căci însușindu-și pe fiecare din acestea, ca prin niște părți, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat întru Sine toate. Prin aceasta a arătat că *toată creația este una ca un alt om, împlinindu-se prin convergența părților ei între ele și ținându-se toate în ea însăși prin solidaritatea totalității ei ca aceeași substanță sau ca rațiunea simplă, indefinită și nediferențiată a creațiunii din nimic*»⁴⁰. Așa cum arată în continuare Sf. Maxim, există astfel o identitate universală a lumii create cu toată varietatea genurilor din care ea se compune, apoi există o unitate a fiecărui gen, cu toată diversitatea speciilor subordonate și cu toată distincția indivizilor și a modurilor lor de manifestare ca varietate a accidentelor ce țin de ele. Dincolo de varietatea accidentelor diferite combinați în fiecare unitate individuală concretă, există și se menține unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret), dincolo de varietatea indivizilor există și se menține unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există și se menține unitatea misterioasă a genului, iar dincolo de diversitatea genurilor există și se menține unitatea creației. Sf. Maxim le spune acestor unități «rațiuni», căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte și se menține ca atare în mod nealterat. Prin această unitate, în specii, genuri, rațiuni generale ale creaturilor ca și creaturi, toate sînt ținute în unitate și împinse spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirea⁴¹. «Și simplu vorbind, rațiunile tuturor celor distincte și particulare se cuprind în rațiunile celor universale și generale. Și rațiunile celor mai generale și universale sînt cuprinse de «înțelepciune», iar rațiunile celor particulare, conținute în mod variat în ale celor generale, sînt cuprinse de «chibzuință», prin care fiind simplificate mai întii și desfăcîndu-se de varietatea simbolică din subiecții în care există, sînt unite de înțelepciune primind conaturalitatea în identitate cu cele generale. Iar înțelepciunea și chibzuința Tatălui e Iisus Hristos Care prin puterea înțelepciunii Sale susține cele universale ale lucrurilor și prin chibzuința priceperii Lui cuprinde părțile particulare care le complinesc pe acestea ca un Făcător și proniator prin fire a toate, și adună prin Sine în una cele distanțate și stinge războiul din cele ce sînt și leagă într-o iubire pașnică și într-o armonie nedivizată pe toate «cele din ceruri și cele de pe pământ», cum zice Apostolul (Col. 1, 20)»⁴².

Realizat obiectiv în Hristos misterul medierilor cosmice; al unificării recapitulării «sintetice» a universului are, așa cum apare foarte

40. *Ibidem*, p. 265—266 (și notele 331—333).

41. *Ibidem*, p. 267—268, nota 335.

42. *Ibidem*, p. 268.

limpede în Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni 1, 4—10, 19—23 și 4, 1—16, o dimensiune fundamental *eclesială*⁴³. Săvârșite exemplar de Hristos «Capul», ele sînt destinate a fi continuate întru El de «mădușarele» Trupului Lui tainic care este Biserica «plinirea Celui ce plinește toate întru toți» (1, 23). Această conlucrare eclesială esențială între «Hristos» Capul și «mintea» omului celui încorporat prin credință și Trupul Lui eclesial la realizarea sintezelor cosmice și recapitulării universale, este evidențiată de Sf. Maxim în «Răspunsul 48 către Talasie» în care interpretează tipologic textul din II Cronici 26, 4—5, 9—10 referitor la reconstrucția Ierusalimului de regele Ozia. Figura și acțiunea lui Ozia sînt, astfel, explicate atît ca tip al lui Hristos, cît și ca tip al minții credincioase: 1) *Ozia este Hristos*, «tăria naturală și enipostatică a lui Dumnezeu» Tatăl. El S-a făcut piatra cea din capul unghiului. Iar unghiul este Biserica, căci precum unghiul face prin sine legătura dintre două ziduri, așa și Biserica lui Dumnezeu se face unirea a două popoare, a celui dintre Neamuri (păgîni) și a celui dintre Iudei; și această unire are ca legătură pe Hristos. Aceasta «a zidit turnuri în Ierusalim», adică a înălțat ca niște întărituri «în locul unde se vede pacea» cele dintîi rațiuni dumnezeiești și de nedărimat ale dogmelor despre Dumnezeire, iar la «poarta unghiului» a înălțat rațiunile dogmelor despre Întrupare — căci poartă și ușă a Bisericii e tot El, fiindcă zice «Eu sînt ușă». Această «poartă» este înconjurată de «turnuri», adică de întăriturile Dogmelor dumnezeiești despre Întrupare, arătînd că cei ce vor să creadă drept trebuie să intre înăuntrul «unghiului», adică în Biserică, prin întăriturile acestea și să fie apărați de ele. (A zidit turnuri) «și peste unghiul văii». Valea este trupul, iar unghiul acesteia este unirea lui cu sufletul prin legătura în duh. Peste această unire se zidesc turnuri, adică întăriturile Poruncilor și învățăturilor pe care le scoate dreapta socoteală din ele ca prin aceasta să se păzească nedesfăcută unirea trupului și sufletului ca un unghi. «Și a zidit turnuri peste unghiuri». Unghiuri a numit poate Scriptura, diferitele uniri dintre creaturile despărțite și care s-au realizat prin Hristos. Căci El a unit pe om, înlăturînd tainic în duh, deosebirea între bărbat și femeie, întrucît a eliberat în amîndoi rațiunea firii de caracteristicile crescute din patimi. A unit apoi pămîntul, înlăturînd deosebirea între paradisul sensibil și pămîntul pe care-l locuim. A unit, de asemenea, pămîntul cu cerul, arătînd astfel firea lucrurilor sensibile ca una singură gravitînd spre ea însăși. A unit, iarăși, cele sensibile cu cele inteligibile, dovedind că și firea celor create este una singură, aflîndu-se într-o strînsă legătură printr-o rațiune tainică. În sfîrșit, a unit într-un mod și după o rațiune mai presus de fire toată firea creată cu Creatorul. Și peste fiecare din aceste uniri sau unghiuri a zidit turnurile întărite ale dogmelor dumnezeiești care să le susțină și să le lege strîns⁴⁴.

2) *Ozia este «mintea care a dobîndit tăria dumnezeiască în vederea făptuirii și contemplației»*. «Și a zidit Ozia turnuri în Ierusa-

43. *Ibidem*, p. 96—97 («Ambiguum» 7).

44. *Filocalia românească III*, p. 169—170.

lim»: cel ce propășește în căutarea Domnului prin contemplație unită cu frică, adică cu împlinirea poruncilor, zidește turnuri în Ierusalim, înălțînd adică în starea simplă și pașnică a sufletului rațiunile despre Dumnezeu. «Și peste poarta unghiului». Poarta unghiului, adică a credinței Bisericii, este viața evlavioasă, căci prin această intrăm la moștenirea bunurilor. Deasupra ei, mintea ce se indeletnicește cu cunoașterea (gnostică) zidește, ca niște turnuri puternice și nebiruite, învățăturile dogmelor despre Întrupare, constătătoare din diferite învățăături, ca tot aștepta pietre; de asemenea, diferitele moduri ale virtuților prin care se asigură împlinirea poruncilor. «Și peste unghiul văii». Valea este trupul iar unghiul acesteia, este unirea lui cu sufletul prin legea poruncilor. Peste această unire zidește mintea, ca pe un turn, cunoștința care supune trupul sufletului prin legea duhului. «Și peste unghiuri». Multe sînt, zice, unghiurile peste care mintea cea puternică întărită în Dumnezeu a zidit turnurile. Unul din aceste unghiuri este unirea celor particulare cu cele generale de aceeași fire, prin aceeași rațiune a existenței. Așa se unesc, de pildă, indivizii cu speciile, cu genurile și genurile cu ființa, în felul acestor extremități fiind prinse la marginea lor în mod unitar. Peste care (concretizări particulare) arătîndu-se rațiunile universale se fac, ca niște unghiuri uniri multe și diferite ale celor divizate; dar și ale minții cu simțirea, a cerului cu pămîntul, a celor sensibile cu cele inteligibile și a firii cu rațiunea ei. Peste toate acestea, mintea contemplativă își înalță concepțiile adevărate prin știința ei, zidind cu înțelepciune turnurile spirituale peste aceste unghiuri, adică ridicînd deasupra acestor uniri dogmele care le susțin⁴⁵.

Din cele expuse mai sus se poate foarte bine observa unitatea, întrepătrunderea și integrarea reciprocă care există la Sf. Maxim între hristologie (soteriologie), antropologie și cosmologie, unitate care și-a găsit la el expresia filosofică, teologică și mistică cea mai grandioasă din întreaga gîndire patristică și chiar creștină, în genere, pînă la P. Teilhard de Chardin, cel puțin. Hristologia cosmică maximiană are drept fundament natural și premisă ontologică o antropologie cosmică și o cosmologie antropică. Ambele aspecte, hristologic și cosmo-antropo-logic, converg și coincid în realitatea atotcuprînzătoare a unei eclezilogii cosmice și cosmologii ecleziale magistral descrisă în primele 7 capitole ale «Mystagoghiei» sale⁴⁶ asupra cărora nu ne putem opri aici mai îndeaproape, ele necesitînd un studiu special aparte. Ne limităm a cita aici numai excelentele observații pe această temă ale lui V. Lossky care arată că, spre deosebire de concepția îngust-individualistă despre Hristos și mîntuire, izolate de contextul lor cosmic, care s-a impus în Occident⁴⁷, în Ortodoxie «omul nu este o ființă

45. *Ibidem*, p. 113—174.

46. Traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, «Revista teologică», nr. 3—4 și 6—8/1944, p. 166—181, 335—339. Analize la A. Riou, *op. cit.*, p. 135—159.

47. Singurul gînditor religios creștin occidental de largă respirație și recunoaștere în contemporaneitate care, plecînd de la datele științelor naturii moderne și integrînd perspectiva evoluționistă, a încercat într-un grandios efort de gîndire, unic în felul lui, să repună în mod consecvent în centrul viziunii creștine asupra lumii pe Hristos cel cosmic, recuperînd și dezvoltînd motive esențiale ale teologiei pauline

izolată de restul creației; prin natura sa însăși, el este legat de ansamblul creației și Sf. Pavel dă mărturie că întreaga creație așteaptă slava viitoare ce trebuie să se descopere în fiii lui Dumnezeu (Rom. 8, 18—22). Simțul cosmic n-a fost niciodată străin spiritualității răsăritene. El se exprimă atît în teologie cît și în poezia liturgică, în iconografie și, poate, mai cu seamă în scrierile ascetice ale măștrilor vieții spirituale ai Bisericii Răsăritului (...). În calea unirii lui cu Dumnezeu omul nu respinge creaturile, ci adună în iubirea sa cosmosul sfîșiat de păcat ca el să fie în cele din urmă transfigurat de har»⁴⁸. Pentru Ortodoxie, «creația este deja o pregătire a Bisericii care își va fi avut începutul ei în paradisul pămîntesc o dată cu primii oameni. Cărțile sfinte ale Revelației sînt o istorie sfîntă a lumii, începînd cu crearea cerului și a pămîntului, și sfîrșind cu cerul nou și pămîntul nou al Apocalipsei. Istoria lumii este o istorie a Bisericii care e fundamentul tainic al lumii. Teologia ortodoxă din ultimele secole este esențialmente ecleziologică, Dogma asupra Bisericii este actualmente mobilul secret ce determină gîndirea și viața religioasă a Ortodoxiei. Ansamblul tradiției creștine, fără a fi modificată sau modernizată, se prezintă astăzi sub acest nou aspect al ecleziologiei căci Tradiția nu e un depozit inert, ci viața însăși a Duhului Adevărului care conduce și povățuiește Biserica. Nu este, deci, surprinzător că cosmologia primește astăzi o notă ecleziologică care nu se opune deloc ci, dimpotrivă, conferă o nouă valoare cosmologiei hristologice a Sfîntului Maxim. Chiar pe căile sale care se depărtează cel mai mult de Tradiție, chiar în rătăcirile ei, gîndirea Răsăritului creștin din ultimele secole, și mai cu seamă filosofia religioasă nouă, reflectă tendința de a privi Cosmosul creat sub un aspect ecleziologic»⁴⁹. La gînditori ca Vl. Soloviev și S. Bulgakov din școala sofologică, «ideea de Biserică se confundă cu cea de Cosmos și ideea de Cosmos se descreștinează». Or, «dacă ideea de

și patristice creștine, a fost, incontestabil, părintele *Pierre Teilhard de Chardin* (1881—1955); recapitulînd în ultima pagină din «jurnalul» său, cu trei zile înainte de moartea sa (Joia Mare, 7 aprilie 1955) esența crezului său, el nota următoarele trei idei: «1. Sf. Pavel: I. Cor. 15, 26.27.28 *«en pîsi pînta Theôs»*. 2. Kosmos — cosmogeneză — biogeneză — noogeneză — hristogeneză. 3. *Universul este centrat în mod evolutiv în sus și înainte. Centrul lui e Hristós*. Fenomenul creștin: noogeneză — hristogeneză (= Pavel)». (*Journal IX*, p. 35). Dintre încercările făcute de atunci pe plan teologic și ecumenic de recuperare a dimensiunii cosmice a mîntuirii, menționăm aici: Allan D. Galloway, *The Cosmic Christ*, New York, 1951; celebra conferință programatică a prof. dr. Joseph Sitter (luteran, Chicago) de la cea de-a III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (nov.—dec. 1961) *Calling to unit*, trad. franc. *Appelés à l'unité*, în «Istina», nr. 2—3/1964, p. 301—310; Prof. Daniel von Allmen, *Réconciliation du monde et christologie cosmique de II Cor. V, 14—21 à Col. I, 15—23*, în «Revue d'histoire et philosophie religieuses» 48 (1968), nr. 1, p. 32—45, trad. rom. și prezentare de Paraschiv V. Ion, «Mitropolia Olteniei», 20 (1968), nr. 9—10, p. 767—783, K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, în «Schriften zur Theologie» V, Einsiedeln, 1962, p. 183—221 și *Christologie in Rahmen des modernen Selbst-und Weltverständnis*, «Schriften zur Theologie» IX, 1970, p. 227—241 etc.

48. Vl. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 105—106.

49. *Ibidem*, p. 106—107.

Biserică — mediul în care se împlinește unirea cu Dumnezeu — este deja implicată în cea de Cosmos, aceasta nu vrea să spună că Cosmosul este Biserica. Nu putem raporta la origini ceea ce ține de vocația, împlinirea și scopul ultim. Lumea a fost creată din nimic prin singură voia lui Dumnezeu — aceasta e originea ei. Ea a fost creată pentru a participa la plenitudinea vieții divine — aceasta e vocația ei. Ea este chemată să realizeze această unire cu Dumnezeu în libertate, în acordul liber al voinței create cu voința lui Dumnezeu — acesta e misterul Bisericii inerent creației. Prin toate vicisitudinile care au urmat căderii umanității și distrugerii primei Biserici, Biserica paradisiacă, creatura își va păstra ideea vocației sale și, în același timp, ideea Bisericii care se va realiza în cele din urmă deplin după Golgota, după Cincizecime, ca Biserica propriu-zisă, Biserica indestructibilă a lui Hristos. De acum înainte, universul creat și limitat va purta în el un corp nou, posedând o plenitudine necreată și nelimitată pe care lumea nu poate să o conțină. Acest corp nou e Biserica, plenitudinea pe care ea o conține este harul, revărsarea energiilor divine prin care și pentru care a fost creată lumea. În afara Bisericii, ele lucrează ca și cauze determinante exterioare, ca voințele divine creatoare și conservatoare ale ființei. Numai în Biserică, în unitatea Trupului lui Hristos ele sînt date oamenilor prin Duhul Sfînt; numai în Biserică energiile divine apar ca harul în care ființele sînt chemate să se unească cu Dumnezeu. Universul întreg e chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos, spre a fi transformat, după săvîrșirea veacurilor, în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. «Creată din nimic, lumea își găsește împlinirea ei în Biserică unde creatura dobîndește un fundament de nezdruncinat împlinindu-și vocația sa»⁵⁰.

OMUL NOU ȘI UMANITATEA ÎN HRISTOS PRIN LUCRAREA DUHULUI SFÎNT

Protos. drd. IRINEU POP

1. Împăratul-Miel, temelia noii creații în Duhul Sfînt

Legate de înviere și explicabile numai prin Hristos cel înviat, Înălțarea Domnului și Rusaliile își au semnificația lor distinctă și un loc aparte în iconomia mîntuirii noastre. «Paștele sînt țîșnirea deplină a vieții dumnezeiești în existența noastră creștină. Natura noastră omenească nu mai este străluminată trecător de o rază dumnezeiască care arată că ea nu e de la sine, și singură existentă, ci această natură este străbătută deplin și pe veci de viața dumnezeirii, e transfigurată, pnevmatizată, ridicată din înălțuirea procesului de corupere continuă, care duce trupul nostru la descompunere iar sufletul în ia-

50. *Ibidem*, p. 107—108.

dul tenebrelor». Pe de altă parte «entuziasmul manifestat de Apostoli la Cincizecime, în urma pogorîrii Duhului Sfînt care părea privitorilor ca o beție (Fapte 2, 13), începuse de la Înviere»¹.

Prin Înălțare, firea noastră a fost slăvită, pentru că Hristos S-a înălțat la cer nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om; El nu a dezbrăcat acoperămintul de carne ca un veșmînt netrebuincios, cînd a plecat din lumea aceasta, nici nu și-a lepădat trupul dizolvîndu-l în elementele lui componente, precum afirma ereticul Hermogenes. El nu a aruncat trupul Său în soare, după Înălțare, așa cum își imagina ereticul Apollo². În Hristos avem pe Dumnezeu-Omul șezînd de-a dreapta Tatălui, adică pe unul dintre noi stînd în comuniune cu Tatăl și cu Duhul și domînd pentru că El este Dumnezeu-Fiul care din iubire S-a făcut om pentru mîntuirea noastră, Natura noastră omenească asumată în Ipostasul Său dumnezeiesc, întărită și îndumnezeită prin Cruce, devenită sfeșnic al luminii divine prin Înviere, nu încetează să existe, ci este așezată pe tronul slavei cu Subiectul divin care Și-a făcut-o a Sa prin Întrupare. Astfel Tatăl «împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești, în Hristos Iisus» (Efes. 2, 6). Din cauza înălțării «Arhanghelii au privit ceea ce ei cu ardoare au dorit să vadă; ei au privit natura noastră pe tronul împărațesc, strălucînd într-o frumusețe și slavă nepieritoare»³. Prin înălțare ceea ce a fost separat este unit din nou.

Părinții Bisericii interpretează Psalmul profetic 23 ca referindu-se la «înălțarea» Domnului. Potrivit învățaturii lor, procesiunea oștilor îngeresci, urmîndu-L pe Iisus în Înălțarea Sa, ajungînd la ușile închise ale cerurilor, poruncesc păzitorilor netrupești să «deschidă porțile cele veșnice». Aceștia, uimiți, întreabă: «Cine este acesta Împăratul slavei?» (Ps. 23, 8). Ei erau nedumeriți pentru că Cîl ce S-a pogorit la «plinirea vremii» purta acum trup omenesc. Porunca de a deschide porțile nu se referă la firea divină, căreia cerurile niciodată nu îi fuseseră închise ci la natura omenească asumată, căreia porțile paradisiului i-au fost închise din pricina căderii (Fac. 3, 23—24). «Nu Cuvîntul însuși avea nevoie de deschiderea porților, fiind Domn a toate... ci noi am avut nevoie, noi pe care El ne purta în propriul Său trup. Precum El l-a oferit (trupul) morții pentru toți, așa prin acesta El a pregătit încă o dată calea către ceruri»⁴. Mai mult, Sfîntul Ioan Gură de Aur vorbind despre Înălțare se referă la alt Psalm cu întrebarea: «Cărei firi a zis El: «Șezi de-a dreapta Mea»? Aceleia care auzise cuvintele: pămînt ești și în pămînt te vei întoarce»⁵.

Înălțarea la ceruri a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos a însemnat unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație și prin aceasta ridicarea Bisericii la comuniunea vieții Persoanelor Sfintei Treimi, prin Hristos, Capul Trupului tainic, care este unul dintre noi ajuns în Sfînta Trei-

1. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Paștele, sărbătoarea luminii și a bucuriei în Ortodoxie*, în «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 5—6, p. 349.

2. Epifanie, *Impotriva ereziilor*, 44, 2, P.G. 41, 823.

3. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilie la Înălțare*, 1, 4, P.G. 50, p. 448.

4. Sfîntul Atanasie, *Despre Întrupare, Cuvîntarea* 25, P.G. 25, p. 140.

5. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. 50, 446.

me. Înălțarea Domnului cu trupul Său la ceruri este o confirmare a valorii demnității umane, așa cum subliniază Sfântul Grigorie Palama: «Ne bucurăm prăznuind Învierea și Înălțarea și așezarea (în locul suprem) a firii noastre și începutul învierii și al înălțării tuturor celor ce cred». Căci «de Învierea și Înălțarea Mântuitorului nostru ne împărtășim și ne vom împărtăși toți»⁶. Prin Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, Hristos cel înviat din morți și proslăvit prin Înviere apare acum deplin vizibil pentru toți, ca Domn și Împărat al lumii: «*Pe Acesta, Dumnezeu, prin dreapta Sa, L-a înălțat Stăpînitor și Mîntuitor, ca să dea lui Israel pocăință și iertarea păcatelor*» (Fapte 5, 31). Hristos este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, întru Care există completă iertare și de la Care primim har și milă potrivit cu nevoile noastre.

Hristos intervine în lume ca un Împărat-Miel care supune și biruie toate, El însuși vorbind despre această slavă și demnitate împărătească, îndată după Învierea: «*Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pămînt*» (Matei 28, 18). «Puterea împărătească, arătată acum în chip vizibil, se distinge de atotputerea Sa creatoare pe care Logosul o posedă totdeauna ca împreună-veșnic cu Tatăl, în aceea că ea a desăvîrșit prima creație stricăută de păcatul omului și a pus temeiurile unei noi creații în Hristos, în toate domeniile spirituale și naturale în care se mișcă omul decăzut»⁷. Pe tronul de împărat, Împăratul suprem și Arhiereul veșnic nu încetează să fie lucrător. Ceea ce spunea El despre Tatăl și despre El însuși cînd era încă printre oameni, «*Tatăl Meu pînă acum lucrează; și Eu lucrez*» (Ioan 5, 17) își găsește aplicarea demnității Sale arhieresti, dar și al demnității Sale împărătești. Faptul că Sfântul Arhidiacon Ștefan, care a depus mărturie pentru adevăr, a văzut de-a dreapta lui Dumnezeu pe Iisus stînd în picioare, și nu așezat, scoate în evidență «dispoziția Aceluia care ajută, gata să ofere orice sprijin și încurajare celui care luptă»⁸.

Prin Înălțarea Sa la cer Hristos își ridică trupul la deplina pnevmatizare, îl umple de înfinitatea dumnezeiască în mod desăvîrșit, făcîndu-l mediu transparent al iubirii și vieții infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. De acum, prezența Lui se poate face simțită în diferite grade de intensitate după puterea de sesizare spirituală sau de credință a celui ce I se deschide Lui și prin aceasta îl «vede» și îl simte în sine. Hristos cel înălțat de-a dreapta Tatălui conduce umanitatea și universul spre îndumnezeirea în care se află El: «Domnul S-a suit la ceruri și a intrat în Sfînta Sfintelor cea nefăcută de mîna, și S-a așezat de-a dreapta mării, în ceruri, făcînd frămîntătura noastră împreună-șezătoare și împreună-Dumnezeu» *ὁμοθεοῦ καὶ ὁμοθεοῦ*⁹. Dacă după Înviere Domnul nu S-ar fi înălțat, ci ar fi rămas vizibil pe pămînt, atunci El ar fi fost un conducător vizibil al

6. Sfîntul Grigorie Palama, *Cuvîntul 21 la Înălțarea Domnului*, P.G. 151, 277 D.

7. Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfîntelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în «*Orthodoxia*», XXX (1978), nr. 1—2, p. 53.

8. Cf. Panaghiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, tome II, Desclée de Brouwer, Editions de Chévetogne, 1968, p. 217.

9. Sfîntul Grigorie Palama, *op. cit.*, P.G. 151, p. 156.

Bisericii spre care creștinii ar fi alergat să se elibereze de neputințele lor spirituale și fizice, sau să apeleze pentru necesitățile lor spirituale și materiale. În acest fel Ierusalimul ar fi devenit un oracol delfic, încetînd să existe orice formă de acțiune spontană. Pămîntul n-ar fi stadionul pregătirii umane potrivit planului original al Creatorului iar efortul personal ar fi omis. Duhul Sfînt nu s-ar coborî inspirînd nevoințele sau luptele personale și preamărînd pe om ca împreună-lucrător al lui Dumnezeu pe măsură ce energia Sa ar absorbi orice inițiativă umană.

Înălțarea la cer ni-L prezintă pe Hristos ca fiind în mod deplin Domnul (Fapte 2, 36) și Fiul Omului șezînd de-a dreapta puterii și venind pe norii cerului la sfîrșitul veacurilor (Matei 24, 30). «Pămîntul care a căzut în abisul păcatului cere o pirghie ca să-I ridice și această pirghie ar trebui să folosească tronul Stăpînului ca pivot sau punct de sprijin. Ocrotitorul oamenilor ar trebui să aibă sediul în cer de acum înainte, pentru că cerurile sînt palatele lucrării mîntuirii sufletelor noastre. Sus să avem inimile, sus să avem mințile! Să luăm exemplu de la înotător, trupul său e afundat sub valurile mării, dar capul său este deasupra valurilor inspirînd aer. Astfel se întîmplă aici. Trupul Bisericii se luptă cu valurile sub natura fluidă a lucrurilor seculare, dar Hristos, Capul, este deasupra valurilor pămîntești, inspirînd aerul lumii celeilalte pentru noi»¹⁰. Hristos cel înălțat, plin de putere și slavă dumnezeiască înfinită, îi consideră pe toți; frații Săi întru umanitate, dorind să-i ridice pe toți la aceeași putere și slavă a libertății și iubirii la care se află El. Sălășluirea deplină a lui Hristos are loc numai în inimile celor care s-au curățit de egoismul patimilor prin împlinirea poruncilor Lui și prin iubire aprinsă față de Dumnezeu, «s-au făcut transparenți Duhului Sfînt din Hristos și orizontului pnevmatic infinit în care se află Hristos»¹¹. În procesul ascensiunii duhovnicești spre a fi uniți în mod divin cu El: «*Fericii cei ce n-au văzut și au crezut!*» (Ioan 20, 29).

Cînd Maria Magdalena s-a grăbit să îmbrățișeze pe Domnul înviat, pe care-L văzuse cu proprii săi ochi, El i-a zis: «*Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu*» (Ioan 20, 17). Potrivit omiliei Sfîntului Papă Leon, Biserica este prezentată cu înțelesul cuvintelor precum urmează: «Eu nu vreau să te apropii de trupul Meu și să primești experiența Mea prin esențele trupesti. Eu îți ofer ceva mai înalt. Eu aștept să mă înalț la Tatăl și atunci tu vei avea ca un instrument de pricepere nu atingerea sau vederea, ci credința»¹².

Prin Înălțarea Sa, Hristos stă de-acum de-a dreapta Tatălui și ca om, ca Unul dintre noi care este Fiul lui Dumnezeu întrupat: Hristos-Kyrios, Împăratul-Miel, Fiul Omului. Sălășluirea lui Hristos în noi depinde de gradul nostru de sensibilizare spirituală, de gradul iubirii: «*De Mă iubește cineva... vom veni și locaș Ne vom face*» (Ioan 14, 23).

10. Constantine Callinicos, *The Foundations of Faith*, trans. by Rev. George Dimopoulos, P.A., 1975, p. 156.

11. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 189.

12. Sfîntul Leon, *Sermo 74, De Ascensione Domini*, II, 4, P.L. 54, 399.

Deci Sfânta Treime este eficientă în sufletele credincioșilor, purificate de păcate și de patimi, conducându-i pe aceștia pe calea sfințeniei după asemănarea sfințeniei trupului lui Hristos, plin de Duhul Sfânt și desăvârșit transparent. Sfera proprie stăpînirii împărătești a lui Hristos-Kyrios, în care El continuă să exercite nu numai lucrarea Sa împărătească ci și pe aceea de Învățător (Ioan 14, 6) și Arhiereu veșnic (Evrei 4, 14), după Înălțarea Sa la ceruri, este Biserica. În Biserică și prin Biserică rodește lucrarea lui Hristos în inimi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta ea este o nouă creație a lui Dumnezeu, corespunzătoare noului eon, e plenitudinea de viață revărsată în umanitate de către Hristos-Kyrios și prin care Hristos-Kyrios lucrează în umanitatea Trupului Său.

La Cincizecime Duhul Sfânt, Care este Duhul lui Hristos ca unul ce se odihnește deplin peste El (Ioan 1, 33) și strălucește din El tuturor, coborîndu-Se în chipul limbilor de foc peste Apostoli și peste cei ce ascultau predica aceasta și s-au botezat, se naște Biserica ca o comunitate văzută sacramentală a oamenilor cu Dumnezeu, intrată în istorie¹³. În Biserică are loc sălășluirea lui Hristos în noi cu trupul purtat de El, înviat, înălțat și deplin umplut de Duhul Sfânt. Prin Biserică trupul lui Hristos se extinde în cei ce cred în El, sădind în ei sfințirea și începutul Învierii aflate în trupul Său, sfințire și început de înviere care sînt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos.

Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mîntuirea, ca viață dumnezeiască, în noi, să extindă puterea trupului Său pnevmatizat prin înălțarea și așezarea de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. Așa că se poate afirma cu tărie că pogorîrea Duhului Sfânt aduce realmente pe pămînt fericirea Împărăției veșnice¹⁴.

Prin Dumnezeu făcut om Treimea devine prezentă în istorie; aceasta este cu totul vizibil la Cincizecime, care este scopul ultim al iconomiei trinitare, după ce toate Tainele lui Hristos fuseseră împlinite. Sfîntul Atanasie o spune: «Cuvîntul a asumat trupul pentru ca noi să putem primi pe Duhul Sfînt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh (pnevmator)»¹⁵. Pentru Sfîntul Simeon Noul Teolog: «Acestea erau scopul și destinația întregii opere a mîntuirii noastre prin Hristos: credincioșii să primească pe Duhul Sfînt»¹⁶. Același lucru îl subliniază și Nicolae Cabasila: «Care sînt efectul și rezultatul suferințelor, propovăduirii și actelor lui Hristos?... Nimic altceva decît coborîrea Duhului Sfînt asu-

13. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Duhul Sfînt și Revelația în Biserică*, în «Orthodoxia» XXV (1974), nr. 2, p. 220: «El (Duhul Sfînt) coboară în fiecare credincios, prin Tainele Bisericii, avînd ca efect nașterea și creșterea lui Hristos în el».

14. Origen ne spune că Hristos, Unsul lui Dumnezeu, e chiar El Împărăție (αὐτὸς βασιλεία) potrivit mărturisirii Domnului despre Sine: «Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru» (Luca 17, 21) (Comentariu la Matei 14, P.G. 13, 1197).

15. *De incarnatione*, 8, P.G. 26, 996 C.

16. Cuvîntul 38, după Paul Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 89.

pra Bisericii. Ea trebuia să aibă loc»¹⁷. Biserica ia forma văzută la Rusalii, când Hristos, prin Sfântul Duh Se sălășluiește în ființele umane. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: «Deci, fiindcă Fiul se sălășluiește în noi prin Duhul Său, spunem că sintem chemați la înfierea duhovnicească»¹⁸. Lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Înălțat ca om la Tatăl, Fiul trimite pe Duhul chiar din sinul Tatălui de unde porcede (Ioan 15, 26) și astfel pătrunde înviziibil prin Duhul Sfânt în inimile celor ce cred în El și sînt încorporați în Trupul Său tainic (Ioan 14, 28; 14, 19; 16, 16)¹⁹.

Rusaliile relevă sublimitatea măreției operei de mintuire în care omul și toată creația sînt înnoiți, restabiliți în frumusețea primordială, iar Hristos-Kyrios e înțeles deplin ca temelia noii creații, nădejdea unirii creștinilor într-o singură și mare familie a lui Dumnezeu. Duhul face simțită și eficientă prezența lui Hristos în noi. «*El dintr-al Meu va lua*» (Ioan 14, 16), a spus Hristos; astfel Duhul ni Se comunică din Hristos ca Persoană, face evident pe Hristos ca Persoană, și ne face comunicabilă în mod evident însăși puterea lui Hristos. Începînd de la Rusalii, Duhul va realiza și va desăvîrși în noi ceea ce a fost săvîrșit în Hristos, pentru toți cei cuprinși în El. Trupul lui Hristos nefiind deplin transparent în condițiile existenței terestre, nici Duhul nu era transparent în trupul lui Hristos înainte de Înviere. Dar după Înălțare prin arătarea deplină a Duhului este cunoscut în mod deplin și Hristos ca Dumnezeu, iar lucrarea Lui e simțită în toată intensitatea ei. Prin urmare Duhul Sfânt iradiind din Hristos Mielul-Împărat iradiază din Biserica în care Hristos-Kyrios e sălășluit.

Activitatea lui Hristos-Kyrios se împletește acum, în Biserica intrată în istorie ca formă concretă a comuniunii oamenilor cu Dumnezeu, cu activitatea Duhului și are în vedere aducerea și încorporarea tuturor oamenilor în Trupul Său tainic, Biserica, prin Duhul unindu-i cu El (Hristos) însuși și între ei în El²⁰. Hristos Domnul (Kyrios) conduce Biserica prin Duhul Său pe care L-a trimis în lume. Tocmai pentru aceasta (Ioan 15, 26; 16, 13) Duhul ni-L va face cunoscut și prezent pe Hristos în Biserică prin Tainele ei care sînt ale lui Hristos, capul ei.

Venirea Domnului a întemeiat Biserica, iar venirea Sfântului Duh «în persoană» o inaugurează ca Împărăție a lui Dumnezeu²¹. Pentru ca omul să se unească cu Dumnezeu și să se aprindă de Duhul, e ne-

17. *Explication de la Divine Liturgie*, cap. 37; Paris (în Sources Chrétiennes, no. 4), 1943, p. 207.

18. *De Sancta Trinitate, Dialogus III*, P.G., 853 D.

19. Paul Evdokimov subliniază: «În timpul Evangheliei, Hristos era istoric vizibil, El era înaintea Apostolilor Săi. Înălțarea suprimă vizibilitatea istorică: «*Lumea nu Mă va mai vedea*» și în aceasta, plecarea Domnului este reală. Cincizecimea însă restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos și Îl revelează acum nu înaintea, ci înăuntrul ucenicilor Săi» (*op. cit.*, p. 90).

20. Cf. Fanaghiotis N. Trembelas, *op. cit.*, vol. II, p. 218.

21. Sfântul Simeon Nouș Teolog, *Cateheza XXIII*, al. 160--200, în «Catechèses», introd., texte critique, et notes, par Mgr. Basile Krivochéine, trad. J. Paraanelle, «Sources Chrétiennes» tom. II, Paris, 1963—1965.

cesară întâlnirea lui cu Hristos, unica poartă de intrare la Tatăl cesc. Numai persoana divină a lui Hristos, care a reunit în Sine cerul cu pământul, dă credinciosului posibilitatea de a se înălța la Dumnezeu și de a reuni, la rîndul său, energia necreată cu firea zidită, în Sfîntul Duh. Numai în Fiul, ne putem bucura de iubirea și puterea care ne înalță pînă la Tatăl, căci numai prin Fiul strălucește Duhul și numai prin Înviere ajungem la Rusalii²². Din ziua de Rusalii, prin Duhul, Hristos se extinde în toți cei adunați în Biserică și le comunică iubirea infinită a lui Dumnezeu prin trupul omenesc al Ipostasului Său divin, sursă inepuizabilă de putere îndumnezeitoare și unificatoare, temelia creației celei noi, a lumii în curs de mîntuire și desăvîrșire.

2. Omul nou în Hristos și în Biserică

Restaurind chipul lui Dumnezeu din om în relație cu Creatorul și Modelul său și cu oamenii, semenii săi, Hristos îl răscumpără pe om din robia păcatului și îl redă comuniunii. Unirea cu Hristos pentru creștini nu este numai o realitate eshatologică, ideală, ci o participare reală la viața nemuritoare a trupului Său preamărit. Aflîndu-ne în legătură cu Hristos care a asumat natura noastră omenească, noi nu luăm natura Lui dumnezeiască, ci energia Lui îndumnezeitoare, comunicîndu-ni-se ontologic sfințenia Domnului. Prin venirea Sa personală la Cincizecime Duhul Sfînt restabilește și întărește relația de comuniune a omului cu Dumnezeu dar și cu semenii săi în Biserică, ștergîndu-se de bună voie ca persoană pentru a-și face sălaș în abisurile tainice ale fiecărei persoane umane din comunitatea sobornicească a Bisericii, Trupul lui Hristos. Duhul în acțiunea Sa nu se revelează pe Sine, ci pe Fiul, în al cărui nume vine, după cum Fiul a venit în numele Tatălui, spre a ne face cunoscut pe Tatăl²³. Căci «nu gîndim la Tatăl fără Fiul — zice Sfîntul Grigorie de Nyssa — și nu concepem pe Fiul fără Duhul Sfînt. Căci este imposibil a ajunge la Tatăl fără a fi ridicat de Fiul și este imposibil a numi pe Iisus, Domnul, altfel decît în Duhul Sfînt»²⁴. Persoanele Sfîntei Treimi nu se afirmă singure, ci una dă mărturie despre cealaltă. Acesta este motivul pentru care Sfîntul Ioan Damaschin scrie: «Fiul este chipul Tatălui și Duhul este chipul Fiului»²⁵.

22. Despre relația dintre Sfîntul Duh și Dumnezeu-Fiul în ordinea iconomiei se roagă Sf. Chirilă al Alexandriei și alți Părinți ai Bisericii, precum și unii teologi bizantini ca: Patriarhul Grigorie Cipriotul, Nichifor Vlemide, Sf. Grigorie Palama, Iosif Vrienie etc. (vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «*Orthodoxia*», XVI (1964), nr. 4, p. 507—515).

23. Este imposibil să vezi pe Duhul, dar în El poți să-L vezi pe Fiul, în timp ce Fiul însuși este chipul Tatălui. În contextul unei gîndiri soteriologice și dinamice, conceptul elin, static, de «chip», reflectă o relație vie între Persoanele divine, în care este introdusă omenirea prin intruparea Fiului. Unitatea acțiunii creatoare și răscumpărătoare a lui Dumnezeu este întotdeauna trinitară așa cum arată Sf. Atanasie: «Tatăl face toate prin Cuvîntul în Duhul Sfînt» (*Ad Serap.*, 1, 28, P.G. 26, 596 A).

24. *Contra Macedonium*, 12, P.G., 44, 1316.

25. *De fide orthodoxa*, I, 13, P.G., 856.

În Biserică și prin Biserică, ca organ duhovnicesc articulat nemijlocit în Hristos, Duhul Sfânt își exercită supremația Sa, stabilind prin prezența Sa o legătură indisolubilă în trupul personal al Mîntuitorului și «Trupul Său tainic» și făcîndu-le să apară ca unitate în realitatea concretă. Prin Duhul Sfânt ne putem uni în Biserică cu trupul personal al Domnului care a devenit pentru noi «duh» și astfel putem fi ridicați la cer în intimitatea Domnului înviat și înălțat. «Prin singele ce s-a scurs (din coasta Domnului) noi am primit pe Sfîntul Duh, scrie un autor din veacul al IV-lea; căci singele și Duhul s-au asociat, ca prin singele care este al naturii noastre să putem primi pe Duhul, care ne era străin»²⁶. Prin pogorîrea Duhului Sfânt e întemeiată Împărăția lui Dumnezeu în calitatea ei de comunitate umană, o împărăție care constă în sălășluirea noastră în Hristos ca un om nou. «*Dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă*» (II Cor. 5, 17). Această relație concretă ce o avem cu Domnul înviat și înălțat nu este o extremă și superficială înrîurire duhovnicească, ci înseamnă o introducere a omului în zona veacului celui nou, în care El însuși a intrat prin Înviere. Și acum ne acceptă pe noi prin Duhul Sfânt, primit de noi ca un principiu înnoitor, Duhul fiind Acela care face răsculpărarea lui Hristos să fie reală în istorie pentru toți oamenii.

Sălășluirea și lucrarea Duhului în sufletul credinciosului, membrul Bisericii lui Hristos, sînt cele mai proprii Duhului Sfânt, ca Duh al Fiului, fiindcă sufletul omului este făcut de la sine pentru această poposire a Duhului Sfânt în El și lucrare în om dinăuntru lui²⁷. Biserica este «Hristos însuși cel care este dinainte de veci în sînul Tatălui, și la plinirea vremii S-a făcut om și este și viețuiește pururea cu noi și lucrează și mîntuiește și se extinde peste veacuri»²⁸. Aici prin lucrarea Duhului Sfânt și cu ajutorul Duhului, poate să se umple de Hristos și să imprime în mod deplin chipul lui Hristos în viața sa. Sfîntul Apostol Pavel îndeamnă: «*Ținînd adevărul, în iubire, să sporim întru toate, pentru El, care este capul-Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvîrșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste*» (Efes. 4, 15—16). Hristos este cap al Bisericii, Trupul Său mistic în care «se trăiește viața cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt, și în El se procură harul, mîntuirea și viața dumnezeiască a capului, tuturor mădularilor trupului»²⁹. În Biserică prin venirea Sfîntului Duh are loc sfințirea făpturii și edificarea Trupului lui Hristos printr-o continuă și tot mai deplină inserare a făpturii în Domnul, introducîndu-i în Comunitatea treimică.

Actul prin care ne sfințim, o dată cu dobîndirea Duhului Sfânt, nu ajunge decît logic la un capăt, căci de vreme ce-L primim pe Duhul

26. *In Pascha, Sermo 2*, P.G. 59, 726.

27. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Duhul Sfînt și Revelația în Biserică...*, p. 232; Sf. Irineu precizează că omul a fost făcut pentru Duhul și că numai în unire cu acest Duh, omul este desăvîrșit. Nici trupul singur nu este omul, nici sufletul singur nu este omul, și nici Duhul singur; omul deplin, după Sfîntul Irineu, peste toate acestea la un loc (*Adversus Haereses*, 1, V, 6, 1).

28. I. Karmiris, *Eclesiologia ortodoxă* (în lb. greacă), Atena, 1973, p. 10.

29. *Ibidem*, p. 129.

ne și aflăm în poziția Fiului față de Tatăl. În această poziție Sfântul Duh ne împărtășește energia comună a Sfintei Treimi, căci Tatăl și Fiul sînt nedespărțiți de ființa Duhului³⁰. El coboară pînă la noi, ne atrage și ne cuprinde. Duhul Se unește cu noi, pentru ca să ne unească tainic sau să ne comunice într-un grad maxim dragostea intratreimică. Astfel, prin Duhul, Biserica apare ca o comuniune de fii («în Fiul», ca o «mamă a Omului nou care recapitulează Revelația și creația»³¹. Duhul, odihnindu-Se ca ungeră împăratească peste umanitatea Fiului, capul Bisericii, Se împărtășește membrilor Trupului tainic, dînd naștere, aducînd la ființă mai mulți «hristoși», adică «unși» sau fii ai lui Dumnezeu, adunați în Hristos și în Biserică. Biserica este mamă de copii care cooperează și ei cu ea să crească alți copii.³² în ale căror inimi Duhul Sfînt să strige «Avva, Părinte!» (Gal. 4, 6). Ancorarea în suprema intimitate a vieții divine, care, potențial, a fost rînduită de Hristos întregii omeniri, e scopul prezenței Duhului în istoria mîntuirii, într-un chip nou, încă de la întruparea Cuvîntului.

Deși Tatăl și Duhul Sfînt sînt implicați în istorie, ei nu devin istorie; iconomia are doar o istorie și aceasta este, «evenimentul Hristos». Chiar evenimentul Cincizecimii care pare să aibă un caracter pnevmatologic, la prima vedere, ar trebui să fie atașat de «evenimentul Hristos» spre a-l califica ca o parte a istoriei mîntuirii. Dacă a deveni istorie este particularitatea Fiului în iconomie, contribuția Duhului este în mod precis opusul, și anume să elibereze pe Fiul și iconomia de robia existenței istorice» (Rom. 8, 11)³³. Duhul Sfînt este ceea ce este lumea sau viața de dincolo de istorie și El acționează în istorie ca să aducă în ea ultimele zile, *eshatonul* (Fapte 2, 17); El face din Hristos o ființă eshatologică, «ultimul Adam» în care toți găsim viața și înnoirea în Biserică, unde prin Duhul Său, «*Duhul vieții*» (Rom. 8, 2), botezîndu-ne devenim creștini, avem în noi viața divino-umană a lui Hristos, în fiecare veac și toate locurile din lume. În Duhul Sfînt și numai în El putem recunoaște prezența lui Hristos, Logosul vieții înnoite în Biserică și în lume, în sacramentul altarului și «sacramentul semenului». Biserica are un caracter dinamic tinzînd încă de la întemeierea ei spre împărtășirea firii create din viața Sfintei Treimi.

Datorită funcției Duhului Sfînt, numit «*Duhul Fiului*» sau «*Duhul adevărului*» este cu puțință a vorbi despre Hristos ca avînd un «Trup», adică să vorbim despre Biserică trup al lui Hristos, în care se realizează *koinonia*, înnoirea și desăvîrșirea³⁴.

30. Vladimir Lossky, *Théologie Dogmatique*, în «Messenger de L'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», 48, XII (1964), no. 4, p. 167.

31. Alain Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 155.

32. Metodiul de Olimp, *Banchetul VIII*, ed. H. Musurillo et Victori Henry Debidour, Paris, 1963, p. 110.

33. Zohn Zizioulas, *Being as Communion*, New York, 1970, p. 1139 și Sf. Ciril al Alexandriei, *La Ioan X, 2 și XI, 2*, P.G. 74, p. 433—436, 453—456.

34. «Duhul Sfînt a adus triburile împrăștiate înapoi la unitate și a oferit Tatălui pirga tuturor neamurilor. Pentru că Domnul a promis să trimită nouă pe Duhul să ne reunească pe noi cu Dumnezeu. Întocmai precum griul uscat nu poate fi pre-

Iisus Hristos, prezent în Biserică în mod ipostatic și substanțial (ontic), e nedespărțit de Duhul de care și-a umplut trupul Său natural omenesc pentru noi, și a cărui prezență face posibilă o interioritate reciprocă între Hristos și noi. Căci în noi este Hristos prin Duhul preschimbând întru nestrăcăciune ceea ce prin natură se strică, mutînd natura de la moarte la nemurire. Unindu-se cu Duhul, «sufletul omului devine transparent pentru Dumnezeu sau Dumnezeu devine transparent pentru suflet»³⁵. Aceasta pentru că Duhul lucrînd în adîncul nostru ne transmite ceva din propria Sa natură. Duhul sensibilizează sufletul în care El a pătruns, pentru Dumnezeu, îi imprimă un puternic sentiment de răspundere, de continuă căutare și dăruire lui Dumnezeu.

Prefăcînd trupul lui Hristos în «duh», prin actul Învierii, Duhul Sfînt deschide calea de a Se sălășlui El însuși în noi, ci printr-o comuniune substanțială cu noi, ci printr-o comuniune harismatică, prin împărtășirea noastră din energiile divine necreate. Sfîntul Duh face ca Hristos să fie pentru credincioși o prezență nouă, directă și personală a lui Dumnezeu. În acest fel, Hristos, prin Sfîntul Duh, ocupă un loc central în Biserică. Avînd în vedere că Hristos este principiul unității și al vieții Bisericii, Sfîntul Atanasie numește pe creștini «membrele trupului lui Hristos»³⁶. Iisus Hristos este ipostasul-izvor al Bisericii, centrul și principiul acestei puteri îndumnezeitoare, care strînge într-o unire interpersonală pe toți cei ce mărturisesc numele Lui. Biserică, prelungire a întrupării lui Hristos, Capul ei, este destinată să se extindă în întreaga umanitate cuprinsă, mîntuită și reinnoită de Hristos, Capul ei. Toți sînt chemați să devină mădulare ale Bisericii, căci dacă omul este un microcosmos, Biserică este un «Macroantropos», după Sfîntul Maxim Mărturisitorul³⁷, sau «Unus Homo» pînă la capătul timpurilor, după expresia Fericitului Augustin³⁸.

Hristos lucrează în Biserică pentru înnoirea omului, dar nu singur, ci împreună cu Duhul sau prin Duhul, care este prezent întotdeauna, în Persoana Logosului, dar și în umanitatea Lui asumată și îndumnezeită. În Biserică viața creștinilor e imprimată de trupul Duhului îndumnezeit al lui Hristos, părtașă infinității dumnezeiești a trupului lui Hristos pnevmatizat. «Cînd auzi de Biserică să știi că se vorbește de mulțimea sfîntă a celor ce cred, care, murînd vieții lumești și trupești, sînt pe cale spre sporirea viețuirii în Hristos, și că este un mod de creștere la cele mai bune și superioare»³⁹. Aici creștinul se învrednicește de slava de Fiu pe care o are Cuvîntul lui Dumnezeu cel

făcut într-o piine sau într-o turtă, fără apă, tot așa, noi, care sîntem mulți, nu putem deveni una în Hristos fără apa care vine din cer. Iată de ce trupurile noastre primesc, prin botez, unitatea care duce la viață incoruptibilă și sufletele noastre o primesc pe ea prin Duhul... Acesta este darul pe care Dōmnul l-a primit de la Tatăl Său și pe care El apoi îl împarte acelor uniți cu El, trimițînd pe Duhul Sfînt asupra întregului pămînt» (Sfîntul Irineu, *op. cit.*, III, 18, 1—2).

35. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Duhul Sfînt și Revelația în Biserică...*, p. 233.

36. *Despre Întruparea Cuvîntului*, 12, P.G., 26, 1004.

37. *Mistagogia*, II—IV, P.G., 91, 668—672.

38. *In Psalm. LXXXV*; 5, P.L. 37, 1083.

39. Sfîntul Chiril de Alexandria, *Glaphyra*, P.G., 69, 225.

întrupat și Capul Bisericii ca om, și are posibilitatea să înainteze în această stare, încă în cursul vieții pămîntești, spre înviere și incoruptibilitate. Dar pentru aceasta este necesar să înfăptuim în mod liber sub conducerea Capului-Hristos drumul pe care l-a făcut El «*pirga noastră*», spre a ajunge la starea deplinei îndumnezeiri.

Viața cea nouă, trăită în Hristos prin Duhul Sfînt în comunitatea Bisericii înseamnă o sensibilizare duhovnicească ce implică jertfa noastră, de renunțare, curățirea de patimi, depășirea oricărei forme de egoism și deschidere totală comuniunii cu Dumnezeu. Așa participăm activ și cu vrednicie la viața harică a Trupului tainic și ne dăruim într-o atitudine de slujire a semenilor cu care sîntem împreună-fii ai lui Dumnezeu, în Fiul.

Renunțînd la egoismul care ne limitează, «ne punem în relație de pace și de iubire desăvîrșită, sau într-o relație de deschidere deplină cu Dumnezeu Tatăl, ne deschidem prin iubire infinității iubitoare a Lui, asemenea Fiului Său întrupat. Prin aceasta ne sfințim, iar aceasta are loc în Biserică, în ambianța comuniunii credincioșilor cu Hristos cel jertfit, și întreolaltă»⁴⁰. Transformarea și creșterea în virtute a omului în Hristos și în Biserică duce la transparența sufletului creștinului plină de Duhul lui Dumnezeu către întreaga comunitate. În acest sens Sfîntul Vasile cel Mare spune: «Unirea Duhului cu sufletul nu se realizează prin apropierea spațială (căci cum s-ar apropia trupește de cel netrupesc), ci prin depărtarea patimilor, care venind în suflet ulterior, prin iubirea de trup, l-au înstrăinat de unirea cu Dumnezeu. Deci de Mîngîietorul nu se poate apropia decît cel ce s-a curățit de întinăciunea ce și-a adunat-o prin răutate și a revenit la frumusețea proprie firii (πρός τὸ ἐκ φύσεως κάλλος) și i-a redat acesteia, ca unui chip împărătesc, înfățișarea originară, prin curățire. Aceasta, sesi-zindu-l cum sesizează un ochi curat soarele, își va arăta în sine chipul celui nevăzut. Iar în fericita înfățișare a chipului vei vedea frumusețea negrăită a Arhetipului. Prin acesta (prin Duhul) este urcușul inimilor, călăuzirea celor slăbiți, desăvîrșirea celor ce înaintează. Acesta, strălucind celor curățiți de toată pata, îi arată duhovnicește prin comuniunea cu El. Și precum corpurile luminoase și străvezii, cînd cade vreo rază asupra lor, devin ele însele strălucitoare și răspîdesc în același timp o strălucire din ele, așa sufletele purtătoare de trup, fiind luminate de Duhul, devin și ele duhovnicești și comunică și altora harul. De aici vin preștiința celor viitoare, priceperea Tainelor, cunoașterea celor ascunse, împărțirea darurilor, viețuirea cerească, cîntarea cu îngerii, bucuria fără sfîrșit, stăruirea în Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu...»⁴¹. Duhul Sfînt este cel prin care se stabilește relația de intimitate între Hristos, Capul, și credincioși, membrele Trupului tainic, astfel Duhul apărînd ca o prezență activă și actuală. Vorbînd despre rolul Duhului în unirea lui Hristos cu credincioșii, Sfîntul Vasile precizează că «Duhul umple totul cu puterea Sa, însă El nu se împărțășește decît aceluia care sînt vrednici de El, și nu după o măsură

40. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 2, p. 221.

41. Sfîntul Vasile cel Mare, *Liber de Spiritu Sancto*, cap. IX, P.G. 32, 109.

unică, ci distribuind lucrarea Sa în proporție cu credința... Astfel, Duhul este prezent în fiecare din subiectele capabile să-L primească, ca și cum acela ar fi singur, și rămânând neschimbat, El revarsă harul, suficient pentru toți. Cei care participă la Duhul, se bucură de El, atît cît este posibil naturii lor și nu atît cît El poate să li se dăruiască»⁴².

Modul unirii noastre «duhovnicești» cu Hristos pune într-o nouă, lumină prezența și lucrarea Sfintului Duh, în Biserică. Sfintul Ioan Gură de Aur insistă asupra faptului că noi am dobîndit Duhul în schimbul firii noastre ce a fost împrăștiată de Hristos. «Pentru aceasta (Hristos) ia trupul meu, ca să facă loc Cuvîntului Său, și luînd trupul meu îmi dă Duhul Lui, ca dînd și luînd să-mi aducă vistieria vieții. Ia trupul meu să mă sfințească, îmi dă Duhul Lui să mă mîntuiască»⁴³. De vreme ce ființa mea a devenit un mădular al Trupului lui Hristos, am devenit și eu un templu al Sfintului Duh (cf. I Cor. 3, 16) și implicit Hristos a luat chip în ființa mea⁴⁴.

Legătura nemijlocită a fiecărui credincios cu Hristos, Dumnezeu devenit om, în comunitatea eclezială «ii face pe ei biruitori peste toate puterile și pornirile care i-ar trage în jos și i-ar ține închiși în egoismul lor și în orizontul immanent al morții și al coruptibilității»⁴⁵. Hristos S-a înălțat la cer să ne pregătească «loc» (Ioan 14; 2) și asemenea Lui noi vom sosi la același capăt cînd «noi cei vli, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întîmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul» (I Tes. 4, 17). Sfintul Leon zice: «Înălțarea lui Hristos este înălțarea noastră și unde va merge slava Capului nostru, acolo este chemată nădejdea trupului nostru»⁴⁶. Acesta este darul vieții noi oferit nouă de Hristos, de care ne putem împărtăși, prin Duhul Sfînt, în Biserică, actualizînd harul baptilmal, sporînd în credință, rugăciune și fapte de iubire către semenii și călătorînd pe calea Lui printr-o conștiință purificată și veșnica resursă a împărtășirii euharistice din Trupul și Sângele Domnului, pînă cînd El își va imprima chipul Său în viața noastră.

42. *Ibidem*.

43. Sfîntul Ioan Hrisostom, *Cuvîntări la Praznice Împărdășești*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1942, p. 31.

44. Părinții au descris «viața în Hristos» paulină ca îndumnezeire (*theosis*) în special pentru a păzi ținta finală și adevăratul înțeles al vieții în Hristos de primejdia creată de ereziile hristologice. Arianismul învățînd că Hristos este o crea-tură, nevitabil a limitat viața în Hristos la ordinea creată. Nestorianismul învățînd că firile umană și divină sînt apropiate, dar nu unite în mod real au sfîrșit prin a susține că omul poate să se apropie de infinit, dar nu poate să-l pătrundă. Pe de altă parte, monofizitismul considerînd mîntuirea omului ca absorbirea sa în Dumnezeu a sfîrșit prin a predica anihilarea mai degrabă decît mîntuirea omului. Lupta Părinților împotriva ereziilor a avut un caracter antropologic, întrucît scopul ei era să protejeze ținta finală a omului și prin urmare măreția lui. Totuși, Părinții n-au omis niciodată să accentueze că esența și calea îndumnezeirii sînt unirea cu Hristos, pentru că în mod precis unirea cu Arhetipul duce pe om la împlinirea lui (vezi I. H. Dalmais, *Divinisation, Patristique grecque*, Dictionnaire de spiritualité, 3, 1376—1389).

45. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 2, p. 211—212.

46. Sf. Leon, *Sermo 73, De Ascensione Domini*, 1, 4, P.L. 54, 396.

3. Bogăția Duhului Sfint în umanitatea răscumpărată

Noi putem participa la viața în Hristos încă din timpul existenței noastre pămîntești numai în comunitatea eclezială, în și prin Biserică, al cărei Cap este Hristos extins prin Duhul Sfint cu trupul Său în toți care cred și se deschid Lui. «Căci, murind Hristos pentru noi, înviind și înălțîndu-Se la ceruri, a lărgit prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc»⁴⁷. Prin Duhul Sfint, Hristos cel înviat și înălțat comunică comunității ecleziale viața de veci, dîndu-i chiar posibilitatea să guste ceva din ea *hic et nunc*. Duhul transformă comunitatea creștină în «Trupul lui Hristos». În imnele bizantine pentru ziua Cincizecimii, Duhul este numit uneori «slava lui Hristos», acordată Apostolilor după Înălțare (Catisma după Polieleu) și la fiecare Serviciu euharistic, comunitatea cîntă după ce s-a împărțășit: «Văzută-am lumina cea adevărată, primit-am Duhul cel ceresc, aflat-am credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinîndu-ne, că Aceasta ne-a mîntuit pe noi». La Rusalii adevăratul înțeles al Crucii și Învierii devine clar, cînd o nouă umanitate intră iarăși în comuniunea dumnezeiască.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul face o deosebire între dumnezeirea ființială a Domnului și plenitudinea Duhului ce se află în Iisus: ca om, această plinătate fiind una cu energiile divine necreate destinate lumii create. «Căci nu întrucît e Dumnezeu după ființă și de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl a fost rînduit cu har Unul Născut, ci întrucît s-a făcut după iconomie om și de o ființă cu noi, a fost dăruit cu har pentru noi care avem trebuință de har; și din plinirea Lui primim neconținut la orice înaintare a noastră, harul pe măsura noastră»⁴⁸. Învierea a însemnat cuprinderea definitivă a umanității lui Iisus această Cincizecime. De aceea, lucrările dumnezeiești ale umanității Domnului devin și lucrări ale Sfîntului Duh. În vederea împărțășirii vieții divine în afară, Duhul Se face purtătorul puterilor ce îndumnezeiesc făptura. În acest fel, prin Sfîntul Duh, comuniunea intimă ce s-a stabilit între divin și uman, în Hristos, devine, printr-o tainică pogorîre, imanentă unei pluralități de persoane deosebite, în ziua Cincizecimii cînd o nouă cunoaștere e acordată pescarilor.

Viața și lucrarea Duhului Sfint care umple Biserica întemeiată la Cincizecime sînt însăși efuziunea harului dumnezeiesc în umanitate. Harul dumnezeiesc este o energie divină necreată, plină de strălucire, care înalță și transfigurează firea și îndumnezeiește natura umană, care se face aptă să o primească și colaborează cu ea. El iradiază din ființa lui Dumnezeu, de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfint. «Tatăl nu face nimic fără Fiul nici fără Duhul Sfint, căci lucrarea Tatălui este cea a Fiului, iar cea a Fiului este lucrarea Sfîntului Duh. Este unul și același har, care ne vine din Sfînta Treime», spune Hromatîu de Aquileia⁴⁹. Împărțășirea harului și a tuturor energiilor

47. Sfîntul Chiril de Alexandria, *Glaphyra*, P.G. 69, 239 A.

48. Sfîntul Maxim, *Centuriile gnostice*, în *Filoc. rom.*, II, 76, p. 197.

49. *Omilia XVIII*, Ed. J. Lemane, «Revue bénédictine», no. 73, 1963, p. 196.

divine prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică și în om, prin Sfintele Taine, asigură creștinului refacerea chipului lui Dumnezeu și recâștigarea asemănării.

Părinții Bisericii au rămas credincioși învățăturilor Noului Testament privind activitatea mîntuitoare a Duhului Sfânt în viața Bisericii prin Taine, servicii divine, diverse slujiri și misiune. Sfântul Vasile cel Mare, de exemplu, a interpretat întreaga viață a Bisericii în termeni de mărturisire a domniei lui Hristos și a activității Duhului Sfânt ca domeniu sau tărîm al vieții creștine⁵⁰. Lucrarea sa *Despre Duhul Sfânt* «este mai puțin un tratat dogmatic, cît un eseu despre spiritualitatea Bisericii; adică, o demonstrare a prezenței dinamizatoare și a puterii celui de-al treilea Ipostas divin în viața, experiența și practicile comunității creștine⁵¹. Potrivit Sfîntului Pavel, Duhul constituie «*pîrga*» (aparche) sau «*arvuna*» (arrabon) noului veac eshatologic inaugurat de evenimentul Hristos (Rom. 8, 23; II Cor. 1, 22; 5, 5). Fiindcă Duhul locuiește în Biserică și în toți credincioșii, El este izvorul tuturor slujitorilor în Biserică și al tuturor roadelor noii vieți în Hristos (Rom. 8, 9; I Cor. 12, 4—11; Gal. 5, 22). Duhul este puterea vieții noi (Rom. 8, 2) și funcția sa mîntuitoare este să aducă viață (II Cor. 3, 6). Duhul este numit și Domn (II Cor. 3, 17) și prin puterea Lui creștinii primesc înfierea (Rom. 8, 15—16; Gal. 4, 6), sînt deprinși cu «*lucruri duhovnicești*» (I Cor. 2, 13), sînt transformați lăuntric «*din slavă în slavă*» (II Cor. 3, 18) și sînt ajutați în slăbiciunea lor (Rom. 8, 26—27). Duhul, de asemenea, asigură succes în misiunea creștină (Rom. 15, 19) și putere în predicarea Evangheliei (I Cor. 2, 4; I Tes. 1, 5). Duhul Sfînt «*ară*» inimile oamenilor pentru ca sămînța evanghelică să găsească solul propice pentru a produce rod. Sfîntul Grigorie de Nyssa scria Sfîntului Efrem Sirul că după ce a intrat în biserică unde Sfîntul Vasile cel Mare învăța, stînd acolo puțină vreme, el a văzut «*cu ochii pătrunzători ai sufletului, un porumbel alb zburînd și dîndu-i lui cuvintele învățăturii pe care el le transfera ascultătorilor*»⁵².

Capul Bisericii, Hristos, Cel ce are după fire pe Duhul, dăruiește Dumnezeu Bisericii Sale, lucrările Duhului. Expresia paulină «*a fi în Sfîntul Duh*» exprimă latura interioară, nouă și comunitară a vieții creștine. «*Dobîndind participarea la Duhul Sfînt, scrie Sfîntul Cîril al Alexandriei, noi devenim posesorii lui Hristos*»⁵³. Ordinea vieții noi are, în Hristos, o statornicie absolută (cf. Efes. 2, 20—22), iar Sfîntul Duh are principiul ei lăuntric și actual, personal și eclezial. Lucrarea Sfîntului Duh, fără să se confunde, după modul ei, cu aceea a Fiului este operațiunea prin care Hristos însuși locuiește în aleșii Lui.

Acei credincioși care se împărtășesc din harul Duhului realizează în ei o calitate regeneratoare tainică și sînt făcuți «*duhovnicești*». Pentru Părinții Bisericii, termenul «*duhovnicesc*» nu denotă o abstrac-

50. P. J. Fenwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto, 1979, p. 43 și 130.

51. *Ibidem*, p. XIV—XV.

52. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Laude către Efrem*, P.G. 46, 833.

53. *Despre dreapta credință către Theod.*, XXXVI, P.G. 73, 1188.

ție, ci caracterizează pe omul nou, născut prin harul regenerativ al Duhului Sfânt. Precum omul înzestrat cu rațiune se numește rațional, așa omul care este îmbogățit de harul Sfântului Duh este descris ca «duhovnicesc». Acest har constituie aspectul principal al existenței omului duhovnicesc, și el coboară asupra lui adevărata viață. Prin har, Duhul Sfânt pătrunde în noi, așteptând să-i răspundem prin purificarea de patimi și dorința unirii cu Hristos. Dar curățirea de patimi ca și dobândirea virtuților sînt lucrări ale harului în ființa noastră⁵⁴. Viața conformă cu firea este rod al harului lui Dumnezeu, căruia i-a venit întru întâmpinare, ca să lucreze cu el, voința omului. De aceea, viețuirea după fire este o viețuire cu Dumnezeu: Hristos pătrunzînd în adîncul nostru, prin Botez, ia formă în noi, iar noi creștem cu Hristos în Dumnezeu⁵⁵.

Biserica împreună cu Duhul invocă pe Hristos: «Vino!» (Apoc. 22, 17). Dar același Duh Sfânt al înfierii în Hristos ajută pe fiecare să numească pe Iisus Hristos și grăiește în noi «Avva, Părinte» (Rom. 8, 15), «rugîndu-se pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. 8, 26). Deci, Sfîntul Duh întărește, luminează și sprijină nu numai Biserica, ci pe fiecare credincios în mod individual, în măsura în care credinșii sînt celele ale Bisericii. În esență simplu, în puteri variat, în întregime prezent în fiecare și fiind în întregime pretutindeni; împărțit în mod nesimțitor, împărțășit fără a conțeni să existe întreg, după asemănarea razelor de soare a căror lumină binevoitoare cade asupra lui singur (dar) totuși luminează pămîntul și marea și se amestecă cu aerul⁵⁶. Sfîntul Duh este cel ce spune în inimile noastre «Avva, Părinte», și mărturisește că noi sîntem fiii lui Dumnezeu; prin Duhul Sfînt pacea Domnului Iisus Hristos și iubirea lui Dumnezeu Tatăl sînt realizate, precum învață Sfîntul Atanasie: «Sursa harului este Tatăl, aceea care e transferată prin Fiul, și ea nu va fi comunicată decît prin Sfîntul Duh. Avînd împărțășire din Eu, noi avem iubirea Tatălui, harul Fiului și împărțășirea Duhului Sfînt»⁵⁷.

Duhul Sfînt este cultivarea noii vieți în Hristos, ale cărei roade sînt dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blîndețea, înfrînarea, curăția. Duhul dă aceste daruri: unuia cuvînt de înțelepciune, altuia cuvîntul cunoștinței, altuia credința, altuia darurile vindecărilor și altuia darul puterii sau facerii de minuni (I Cor. 6, 19; Rom. 8, 11; Gal. 5, 22; I Cor. 12, 7—10). Prin Duhul Sfînt cu adevărat «Biserica este plină de Treime»⁵⁸, «iar Treimea se dăruiește Bisericii prin bogăția vieții dumnezeiești adusă de Duhul Sfînt la venirea Lui personală în lume, la Cincizecime, pen-

54. «Omul virtuos este omul care viețuiește în acord cu firea sa, omul cu firea restabilă, adică cu firea întărită, dat fiind că virtutea este tărie spirituală, ca deprindere neclintită în bine. Dar întrucît ființa virtuții ca tărie o avem de la Hristos, care este ființa virtuții, primul efect al harului lui Hristos este restabilirea firii» (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Cuvînt înainte*, la *Filoc. rom.*, III, p. XIII).

55. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tilcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filoc. rom.*, II, p. 274 și 275, n. 1.

56. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, IX, 22, P.G. 32, 108.

57. *Către Serapion, Scrisoarea I*, P.G. 26, 600.

58. Origen, *Selecta in Psalm. XXIII*, 1, P.G. 12, 1265.

tru a întemeia Biserica și a rămâne mereu în ea pînă la sfîrșitul veacurilor»⁵⁹.

Orientarea omului către Tatăl și îndumnezeirea lui sînt lucrarea comună a Treimii, cauzată de iubirea Tatălui de către Fiul în Duhul Sfînt. Îndumnezeirea omului ar fi o imposibilitate, nu numai dacă Fiul ar fi o făptură creată, ci de asemenea dacă același lucru ar fi adevărat despre Duhul. «Cum — întreabă Sfîntul Grigorie de Nyssa — am putea să fim uniți cu Hristos, dacă Duhul n-ar efectua legătura?»⁶⁰. Și cum ar putea Duhul Sfînt să facă aceasta dacă El ar fi o ființă creată? «Eu nu sînt convins că ceea ce este de un rang egal cu mine poate să mă mintuiască» — scrie Sfîntul Grigorie Teologul; și el merge pînă acolo încît îndrăznește să afirme: «Dacă Duhul Sfînt nu este Dumnezeu, să fie El mai întii făcut divin și așa să mă îndumnezeiască pe mine care sînt egalul Său»⁶¹. «Capul» noii umanității răscumpărate este, negreșit, Hristos, dar Duhul este acum reprezentantul lui Hristos; El este, în cuvintele Sfîntului Ioan Damaschin (care sînt parafrazate din imnul Rusaliilor): «Duhul lui Dumnezeu drept îndreptînd, fîntina înțelepciunii, a vieții și sfințeniei; Dumnezeu fiind și adresat împreună cu Tatăl și cu Fiul; necreat, deplin, creator, stăpînitor a toate, atotfăcător, atotputernic, de putere infinită, Domn a toată creația și nesupus nimănui; îndumnezeind, nu îndumnezeit; plinitor, nu împlinit; împărtășit, nu împărtășitor; sfințitor, nu sfințit»⁶².

Deci, voința umană este fortificată și deschisă lucrării harului de care Duhul Sfînt «căci Dumnezeu este cel ce lucrează întru voi și ca să voiți și ca să săvîrșiți, după a Lui bunăvoință» (Filip. 2, 13). De aici și îndemnul Sfîntului Apostol Pavel: «Cu Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului» (Gal. 5, 16). Această «independență» personală a Duhului este legată, precum arată Vladimir Lossky, de întreaga taină a răscumpărării, care este atît o unificare (sau «recapitulare») a neamului omenesc în ipostasul divino-uman al lui Hristos, noul Adam, cît și o întîlnire personală tainică, între fiecare om și Dumnezeu. Unificarea naturii umane este un dar dumnezeiesc gratuit, dar întîlnirea personală depinde de libertatea umană: «Hristos devine singurul chip propriu firii comune a umanității. Duhul Sfînt acordă fiecărei persoane, create după chipul lui Dumnezeu, posibilitatea împlinirii asemănării în firea comună. Unul și împreună ipostasul Său firii, celălalt își dă divinitatea Sa persoanelor»⁶³. Desigur, există o divinitate și o acțiune divină, sau «energie», ce conduc omenirea la o țintă eshatologică a îndumnezeirii.

Deci, harul dumnezeiesc lucrează în ființa umană atît curățirea de patimi, nașterea și creșterea virtuților cît și îndumnezeirea firii

59. Pr. prof. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sîntelor Taine și problema intercomuniunii...*, p. 85.

60. *Impotriva pnevmatomahilor*, 22, P.G., 45, 1328 C.D.

61. *Discursul* 34, 12, P.G. 36, 252 BC.

62. *De fide orthodoxa*, I, 8; P.G., 94, 821 BC.

63. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 166—167.

sale⁶⁴. Unirea creștinilor cu Domnul nu este numai temeiul îndumnezeirii lor, ci și al înfierii lor veșnice, prin Duhul Sfânt fiind prinși în relația care există între Hristos însuși și Tatăl. Duhul nu este un simplu intermediar între creștini și Hristos, ci însuși principiul comuniunii credincioșilor cu Fiul și în Fiul, deoarece face pe Hristos să fie pentru fiecare din ei o realitate intimă din care se revarsă adevărata dragoste față de Tatăl. Așa ne putem ridica încă de pe pământ, prin Duh și har, atingînd îndumnezeirea fără să încetăm a exista ca oameni.

Baza indestructibilă a unirii credincioșilor cu Dumnezeu o formează faptul că ei sînt uniți cu Hristos atît după har, cît și după identitatea umanității. Exegeza pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur o face la cuvintele: «*Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat*» (Gal. 3, 27), este concludentă în această privință. «De ce n-ai zis oare (Apostolul): *Cîți în Hristos v-ați botezat, din Dumnezeu v-ați născut? căci acesta ar fi fost rezultatul firesc al ideii. Ceea ce el exprimă însă aici e un lucru foarte înfricoșător. Dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu, iar tu te-ai îmbrăcat în El, avîndu-L în tine și identificîndu-te cu El, te-ai ridicat la o afinitate cu El și te-ai făcut la fel*»⁶⁵. Îndumnezeirea este lucrarea Duhului în noi, făcîndu-ne transparenți total, pentru Dumnezeu, sau pe Dumnezeu transparent deplin pentru ființa noastră, care a devenit și ea duh, asemenea umanității lui Hristos, slăvit prin învierea Sa din morți.

Unirea cu Dumnezeu, prin harul Sfîntului Duh care duce la θεωσις este temelia intimă și definitivă a unirii noastre după fire, după umanitate cu Fiul Său. «Duhul lui Hristos cel jertfit și înviat conduce pe cei ce și-L însușesc, la înviere. Prin viața de jertfă, susținută de puterea Duhului lui Hristos cel jertfit, credincioșii înaintează spre învierea lor. Astfel, Biserica este «locul» în care se înaintează spre înviere, e laboratorul învierii. Ea are ca aspect principal pe cel eshatologic. Prin înaintarea pe drumul jertfei sau al morții lui Hristos, sufletul se umple de tot mai multă putere asupra trupului, care se va manifesta în învierea trupului. Aceasta înseamnă că membrii Bisericii înaintează spre pnevmatizarea lor și, prin aceasta, pe drumul spre învierea cu Hristos»⁶⁶. Acest lucru este posibil numai prin cruce, adică printr-o viață de credință, de virtuți, ajungînd astfel la o transparență prin care vîd viața infinită a lui Hristos și se împărtășește, în parte, de ea.

Pnevmatizați, putem vedea slava lui Hristos cel pnevmatizat sau plin de Duhul, adică Îl putem vedea transparent unii în alții sau în Biserică, noi înșine fiind transparenți pentru Hristos (cf. II Cor. 3, 14—18). Aceasta este bogăția de viață a Duhului Sfînt în omul răs-

64. «Harul este — scrie Sf. Maxim Mărturisitorul — rațiunea mai presus de fire, care preface firea în chip neschimbat, îndumnezeind-o, și arată în firea oamenilor ca într-o icoană arhetipul necuprins și mai presus de ființă și de fire care asigură fericirea veșnică» (*Răspunsuri către Talasie*, 64, *Filoc. rom.*, III, p. 412)

65. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Galateni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Iași, 1901, p. 62; III, P.G. 61, 656.

66. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 2, p. 226.

cumpărat și îmbrăcat în Hristos, în comunitatea Bisericii, unde lucrează Duhul Adevărului care «pe cele de lipsă le plinește și pe cele neputincioase le vindecă». Pentru Biserică și mădularele ei, Duhul Sfânt vine ca sursă a tuturor darurilor și cu efecte de sensibilizare supremă care face ca puterea din afară să devină și să fie văzută ca putere produsă în interior și iradiată din interiorul sufletelor (Fapte 2, 1—4).

UNITATEA ȘI INTEGRITATEA CREAȚIEI ÎN SCRIERILE SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL

Pr. drd. REMUS ONIȘOR

Preliminarii. Creația întreagă este astăzi, mai mult ca oricând, confruntată cu multe probleme, la a căror rezolvare sînt chemați să contribuie prin slujirea lor toți oamenii, inclusiv creștinii și Biserica. Urmărilor anumitor activități umane au deteriorat progresiv mediul înconjurător și implicit calitatea vieții¹.

Referatul din Geneză — subliniind unitatea creației lui Dumnezeu — demonstrează că toate existențele, sînt legate între ele. Viața fiecăreia are o valoare simbolică. De aceea omul, coroana creației, are obligația să se întrebe în ce măsură se simte și este responsabil nu numai de starea semenilor săi, ci și de situația întregii zidiri, ieșite din mîna Creatorului. Omul trebuie să se bucure de privilegiul deosebit dat lui la creație, de chip al lui Dumnezeu, ca să conlucreze cu Dumnezeu la înfrumusețarea cosmosului, pe de o parte, iar pe de altă parte, să colaboreze cu Hristos la realizarea și mîntuirea sa. Căci omul este nu numai un modelator al firii sale proprii, ci și al întregii naturi. Astfel, conștiința creștinilor și a Bisericilor despre responsabilitatea ce le revine în păstrarea integrității creației a început să fie foarte vie². În acest sens, amintim faptul că pe agenda viitoarei adunări a Conferinței Bisericilor Europene se află tema «Pace prin dreptate», ea fiind de altfel o contribuție la marea conferință mondială «Dreptate, pace și integritatea creației», care va fi organizată de Consiliul Mondial al Bisericilor în 1990³.

Responsabilitatea creștină este și trebuie să fie comunitară și cosmică. Credinciosul trebuie să personalizeze universul mîntuindu-l

1. I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, *Teologie și ecologie*, în «Îndrumătorul bisericesc», Sibiu, 1976, p. 38.

2. În țara noastră, a 47-a Conferință teologică interconfesională, ținută la București în zilele de 22—23 mai 1986, a avut și un referat cu tema «Integritatea creației. Probleme ecologice în lumina referatului biblic al creației» (v. Pr. prof. dr. Viorel Ioniță. *A 47-a Conferință teologică interconfesională (București, 22—23 mai 1986)*, în M.A., XXXI (1986), nr. 4, p. 103 u.).

3. I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului, *Problemele ecumenismului în 1987*, în M.A., XXXII (1987), nr. 3, p. 94, 100; Idem, *Conferința Bisericilor Europene și preocupările ei actuale*, în «Telegraful român», anul 135 (1987), nr. 17—18 și 19—20, p. 2.

prin comunicarea harului dumnezeiesc (I Petru 4, 10)⁴. Mîntuitorul Iisus Hristos este angajat în întreaga istorie a mîntuirii noastre de la creație pînă la răscumpărare și pînă la sfîrșitul veacurilor, iar natura joacă un rol important în această istorie a mîntuirii⁵. Omul și natura sînt strîns legați întreolaltă, dar natura nu are nici libertatea și nici răspunderea morală pe care o are el. Ea trebuie considerată ca element vital, dar subordonată nouă. Dumnezeu lucrează asupra naturii prin noi, cei care sîntem chipul Lui în această lume. Deci, noi trebuie să păzim spiritul bunelor intenții divine, bine știind că am fost răscumparați cu scump sîngele Domnului nostru Iisus Hristos (Rom. 3, 25, Fapte 20, 28) și că natura însăși participă la ameliorarea condiției umane (Rom. 8, 19—22), iar în drumul spre această nouă creație omul trebuie să fie preotul acestei transformări⁶.

Toate făpturile create sînt bune, iar această bunătate nu trebuie alterată, ci susținută și desăvîrșită pentru a se vedea în ea chipul lui Dumnezeu. Sinteza tuturor perfecțiunilor este omul, cununa creației divine, și de aceea el trebuie să aibă o deosebită grijă față de păstrarea integrității creației. Dacă lumea a ieșit bună din mîna Ziditorului, omul trebuie să păstreze calitatea ei, s-o ferească de stricăciune, să conserve lumea, care trebuie să formeze obiectul unei deosebite atenții.

1. Unitatea și integritatea creației în lumina Sfintei Scripturi

Referatul biblic al creației ne înfățișează întreaga creație înlănituită într-o ordine și armonie desăvîrșite, în conformitate cu planul și voia Ziditorului. Din mîna Creatorului toate au ieșit bune, iar calificativul de «foarte bun» (Fac. 1, 31)⁷ se referă la ultima și cea mai nobilă ființă, la om, care apare ca o incununare a întregii creații. În ierarhia lumii văzute, omul este unitate biologică și spirituală, aflîndu-se într-o armonie deplină cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu natura externă. El este «punctul cosmic, singurul punct în care, cerul cu pămîntul, veșnicia și vremelnicia se întretaie, unindu-se întrucît numai omul aparține în același timp și lumii spirituale și celei materiale, lumi pe care le unește prin dihotomismul naturii sale, fiind el prin aceasta o lume mică, iconă a lumii celei mari»⁸.

Omul este creat după chipul lui Dumnezeu și ca atare stă într-o relație unică cu Dumnezeu și cu natura. Viziunea biblică asupra relației omului cu natura este antropocentrică. Cartea Facerii nu ni-l înfățișează niciodată pe om separat de natură, nici deposedat de stă-

4. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, Editions Stock, 1973, pp. 29—52.

5. Thomas Sieger Derr, *Ecologie et libération humaine*, (traduction d'Etienne de Peyer), Edition «Labor et Fides», Genève, 1974, recenzie de Prof. N. Buzescu, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 1, p. 251.

6. Pr. prof. Isidor Todoran, *Starea paradisiacă a omului și cea de după cădere, în concepțiile ortodoxă, romano-catolică și protestantă*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1, p. 31.

7. Pr. dr. Nicolae Neaga, *Facerea*, Sibiu, 1945, p. 15.

8. Pr. prof. I. Todoran, *op. cit.*, p. 29.

pînirea sa asupra ei. Vorbind despre chipul lui Dumnezeu în om, Sf. Grigorie Palama arată că aceasta constă și în calitatea de stăpînitor (ἀρχων) al lumii⁹. Deși lumea a fost creată înaintea omului, abia prin el își primește realitatea deplină și-și împlinește «destinația ei de a fi adunată în om și umanizată»¹⁰. Omul, care este un colaborator al lui Dumnezeu și un continuator al creației, este și preotul și stăpînitor universalului (Făc. 1, 26). De asemenea, el trebuie să fie și mijlocitor între Creator și făpturile neraționale și profetul care vestește prin cuvînt și faptă voia lui Dumnezeu. Demnitatea aceasta a omului se fundamentează pe aceea că el este «chipul și slava lui Dumnezeu» (I Cor. 11, 7). În Paradis viața lui Adam se desfășoară într-o ambianță fericită, el trăind în pace cu Dumnezeu, cu sine însuși, cu femeia sa și cu natura înconjurătoare.

În general, unitatea și armonia paradisiacă ni se înfățișează ca o realitate existentă, pe de o parte în alcătuirea psiho-fizică a omului, iar pe de altă parte în relațiile dintre om și lumea animală supusă lui¹¹.

Natura stăpînită și supusă protopărintelui era destinată, ca și trupul acestuia, transfigurării prin lucrarea energiilor dumnezeiești necreate. Supunerea naturii, omului, trebuie privită nu numai ca o cale rînduită de Dumnezeu, de transfigurare a întregii lumi vizibile, ci și ca o expresie a unității și armoniei primordiale în cosmos¹².

Și Sf. Scriptură a Noului Testament vorbește despre unitatea creației. Argumentul suprem pentru unitatea și integritatea creației îl află Sfîntul Pavel în unitatea ființei divine, din care decurge și unitatea Bisericii. Dacă există «un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru noi toți» (Ef. 4, 6), care «a făcut dintr-un singe tot neamul omenesc» (Fapte 17, 26), și «din Care își trage numele orice neam în cer și pe pămînt» (Ef. 3, 15), înseamnă că și creația formează o singură unitate, mai ales în Hristos și în Biserică¹³. Dumnezeu este motivul ultim care justifică unitatea creației, nu numai ca fiind un singur Dumnezeu, dar și pentru faptul că e «Tatăl tuturor, Care este peste toate».

Armonia și unitatea primordială încetînd să existe datorită păcatului primului om, trebuia ca să refacă cineva această unitate, și aceasta a săvîrșit-o Hristos, prin întruparea, moartea și învierea Sa. Pentru aceasta Mîntuitorul poate fi socotit «Capul care domină și dă plenitudine la toate cele din ceruri și de pe pămînt»¹⁴. Iată cum ex-

9. Sf. Grigorie Palama, *Capete teologice și morale*, cap. 62, 63, în P.G., 150, col. 164.

10. Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 347.

11. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX, 4 la Facere*, în P.G., tom. LIII, col. 79.

12. Nicolae V. Stănescu, *Considerații asupra armoniei primordiale și asupra rolului sfințeniei în restabilirea ei*, în «St.», X (1958), nr. 9—10, p. 533 u.

13. V. Diac. dr. H. Roventța, *Epistola către Elesenii a Sf. Ap. Pavel, Introducere și comentar*, București, 1929, p. 77, 89; Pr. asist. Vasile Mihoc, *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică — după Epistola către Elesenii*, în «M.A.», XXI (1976), nr. 1—3, p. 105; Prof. dr. Iustin Moisesescu, *Activitatea Sf. Ap. Pavel în Atena*, Iași, 1946, p. 160—161.

14. Diac. dr. H. Roventța, *op. cit.*, p. 27.

primă Sfântul Ioan Gură de Aur această idee : «a dat un singur Cap tuturor, pe Hristos cel întrupat, adică a dat aceeași căpetenie și îngerilor și oamenilor : unora pe Hristos după trup, altora pe Dumnezeu Cuvîntul»¹⁵. În acest fel creația întreagă găsește în unitatea creată de Hristos expresia maximă de dezvoltare și definitivare.

Ideea de unitate, este clar evidențiată de Sf. Pavel mai ales prin folosirea noțiunii de «trup»¹⁶. Ideea încorporării noastre în Trupul lui Hristos și unitatea ce se creează datorită acestei integrări, este o temă frecventă la Sf. Pavel. El ne asigură că noi «cei mulți, un trup sîntem în Hristos» (Rom. 12, 5). Hristos și credincioșii formează o unitate organică : «Voi sînteți trupul lui Hristos și mădulare în parte» (I Cor. 12, 27).

«Taina cea ascunsă din veci» (Efes. 3, 9), acum dezvăluită «sfinților Săi» (Col. 1, 26), este redusă în Col. 1, 27 la această scurtă afirmație «Hristos este în voi». Adică noi formăm o unitate în și cu Hristos, prin faptul că am devenit mădulare ale acestui organism spiritual pe care Sf. Pavel îl numește fie «trupul tainic» al lui Hristos, fie «Biserica»¹⁷. Sf. Pavel a adîncit mult taina unității noastre în Hristos. Unitatea tuturor în Hristos este o unitate în Biserică, Trupul tainic al Domnului. Această unitate ne scoate din solidaritatea în Adam și ne strămută în împărăția harului¹⁸. Dar această unitate nu se referă numai la om, ci la întreaga creație. Ea are la Sf. Pavel dimensiuni cosmice¹⁹, înglobînd nu numai creația văzută, ci și cosmosul cu puterile sale (Col. 1, 15—20). Dumnezeu face ca în Hristos cel întrupat să locuiască «plinirea» creației și în El împlinește în chip deplin împăcarea «cerului» și a «pămîntului», a cosmosului și a divinității, realizînd astfel înălțarea la cer a lui Hristos. Lumea a fost creată pentru Hristos (Col. 1, 16), care este și rămîne singurul Stăpîn al unității și integrității cosmosului. El este cheia de boltă a oricărui edificiu. Prin Hristos, lumea își are scopul său ultim în Dumnezeu, Care este începutul, centrul și sfîrșitul creației²⁰.

2. Universalitatea urmărilor păcatului strămoșesc

Creația ca lume «bună», adică integră, frumoasă, unitară, a fost oferită de Dumnezeu ca dar omului, cu care aceasta forma un tot unitar. Dar odată cu căderea lui Adam, a căzut și întreaga natură înconjurătoare. Datorită neascultării primului om, au intrat în lume

15. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Efeseni*, în P.G. LXII, col. 16.

16. V. Pr. asist. V. Mihoc, *art. cit.*, p. 107.

17. Drd. Leon Gh. Arion, *Unitatea și universalitatea Bisericii în Epistolele pauline*, în «S.t.», XIX (1967), nr. 1—2, p. 48.

18. Cf. Pr. prof. Grigorie T. Marcu, *Problema unității creștine în lumina Epistolelor pauline*, în «S.t.», XVII (1965), nr. 5—6, p. 277.

19. V. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Gentiles*, Cambridge, 1939, pp. 55—89.

20. «Dumnezeu este începutul, centrul și sfîrșitul în măsura în care lucrează fără a fi pasiv. El este începutul ca și Creator, centrul în calitatea de Providență și este sfîrșitul în calitatea de concluzie, pentru că de la El, prin El și pentru El sînt toate» (Rom. 11, 36) (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 10, în P.G. 91, col. 1085D—1088A).

păcatul, suferința și moartea²¹. Natura întregă suferă și ea de pe urma căderii lui Adam. Dumnezeu îi zice lui Adam: «...blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală ai să te hrănești din el în toate zilele vieții tale» (Fac. 3, 17). Aceasta are urmări triste pentru om. Pământul cere să fie lucrat, cu multă sudoare pentru ca să-i dea omului hrana necesară vieții²².

Vechiul Testament atribuie neascultării primului om cauza intrării și răspîndirii păcatului în lume, dar nu ne dă nici o explicație cu privire la natura păcatului original, la modalitatea transmiterii lui și la legătura între păcatul lui Adam și păcatele personale săvîrșite după aceea de ceilalți oameni²³.

Sfîntului Apostol Pavel îi revine meritul de a fi înfățișat mai pe larg realitatea și universalitatea păcatului, provenit din neascultarea lui Adam, și de a fi arătat necesitatea absolută ca toți oamenii să-și însușească roadele jertfei lui Hristos²⁴. Situația creată de neascultarea primului om nu era destinată eternizării. Adam, prin neascultare, s-a făcut rob păcatului și morții, iar moștenirea stării create prin greșeala lui și înmulțirea păcatului, au făcut din fiecare urmaș al său un rob al păcatului (Rom. 6, 3, 16—17). Sfîntul Pavel precizează în Rom. 5, 12—21 că cea mai grea urmare a păcatului strămoșesc este aceea că a pus pe toți oamenii într-o stare reală de păcătoșenie față de Dumnezeu. După concepția Apostolului, păcatul a intrat în lume²⁵ printr-un singur om și prin păcat moartea și astfel moartea a trecut la toți oamenii, din cauza celui prin care toți au păcătuit²⁶.

Dar în Epistola către Romani, relația ce există între Adam și umanitatea păcătoasă nu este explicată, ci numai constatată^{26 bis}. Cînd afirmă universalitatea urmărilor păcatului strămoșesc, Sfîntul Apostol Pavel nu se preocupă de modalitatea transmiterii lui, ci are în vedere starea generală de păcătoșenie în care, ca moștenitori direcți ai lui Adam cel căzut, se află toți urmașii săi și pe care, fiecare, ajuns la vîrsta discernămintului, o confirmă și o întărește prin păcatele sale personale (Rom. 3, 10—23)²⁷.

21. Sf. Vasile cel Mare precizează că suferințele trupesti nu sînt create de Dumnezeu; Dumnezeu a creat trupul care și-a cîștigat bolile și suferința prin abatere de la natura cea bună (*Hexaameron*, în P.G., tom. 31, col. 344).

22. Pr. prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 26.

23. V. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Les Editions du Cerf, Paris 1954, p. 178.

24. V. Pr. drd. Nicolae Rădulescu, *Păcatul și eliberarea, după Noul Testament*, în «S.t.», XXVIII (1976), nr. 7—10, p. 669 u.

25. Lumea ($\chi\alpha\delta\alpha\mu\omicron\varsigma$) are aici înțelesul restrîns de «omenire», de totalitate a ființelor raționale și inteligente, pentru că numai acestea pot concepe păcatul ca atare. Cf. M. J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains*, ed. a 3-a, Paris, 1922, p. 105—106. (V. alte sensuri ale cuvîntului «lume» în «*Paul (Vie et doctrine de)*», în D.B.S., VII, col. 346).

26. V. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 178.

26 bis. Oscar Cullman, *Christologie du Nouveau Testament*, 3-ème edition, Neuchâtel, Edition Delechaux et Nestlé, 1968, p. 88.

27. În legătură cu transmiterea păcatului strămoșesc la toți urmașii lui Adam, a se vedea: Pr. prof. I. Todoran, *op. cit.*, p. 36; Pr. prof. D. Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în «*Ortodoxia*», IX (1957), nr. 1, p. 4; Diac. dr. Grigorie T. Marțu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 148.

Pentru înțelegerea raportului dintre păcatul strămoșesc și universalitatea urmărilor lui, pe de o parte, și roadele jertfei lui Hristos pentru mântuirea tuturor oamenilor, pe de altă parte, Sf. Apostol Pavel face o paralelă antitetice între neascultarea lui Adam și ascultarea lui Hristos, între osînda și moartea venite în lume prin greșeala unuia (Adam) și harul îndreptării spre viață veșnică revărsat cu îmbelșugare asupra tuturor «*prin unul Iisus Hristos*» (Rom. 5, 12—21).

Scopul pericopei din Rom. 5, 12—21 este clar indicat în expresia *διὰ τοῦτο*, care se referă în mod clar la secțiunea 5, 1—11 și anume că «noi avem împăcarea cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos»²⁸. Importanta implicație a tipologiei Adam—Hristos²⁹ are un caracter reprezentativ; fiecare rezumă în propria persoană omenirea întreagă, unul în starea de păcat, celălalt în starea de har³⁰. Dar această paralelă Adam—Hristos implică și o relație între creație și mîntuire, o relație ontologică între Domnul nostru Iisus Hristos și «toți oamenii»³¹, o relație care arată că mîntuirea prin care s-a desăvîrșit pacea dintre creștini și Dumnezeu (Rom. 5, 1) va continua să fie prezentă prin abundența harului, necesar vieții și îndreptării tuturor oamenilor (Rom. 5, 18), pînă la sfîrșitul veacurilor. Gîndirea Sf. Pavel nu e numai existențială, ci și cosmologică, nu numai soteriologică, ci și antropologică³². Relația Adam—Hristos are sens numai dacă este o legătură intrinsecă între creația omului și mîntuirea lui, o legătură ontologică dinamică.

Tot despre universalitatea păcatului și a mîntuirii vorbește Sf. Apostol Pavel și în I Cor. 15, 21 ș.u., aplicînd acum antiteza morții și a vieții în argumentarea tezei sale. La originea morții stă un om, la originea învierii din morți stă Iisus Hristos. Dacă în Adam toți mor, în Hristos toți vor învia³³.

Ecoul paralelei antitetice Adam-Hristos, prin care Apostolul arată unitatea neamului omenesc în păcat și aceeași unitate în mîntuire, o găsim și în epistolele captivității (Ef. 2, 14—18; 3, 16—17; 5, 31; Col. 3, 9—10). Aici paralela este între omul cel vechi și omul cel

28. John G. Gibb, *Création and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 48.

29. Drd. Eugen Moraru, *Adam cel vechi și Adam cel Nou — Iisus Hristos, în Epistolele pauline*, în «M.A.», XXIX (1984), nr. 3—4, p. 175.

30. Diac. dr. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 149.

31. Versetele 5, 1—11 pregătesc versetele 5, 12—21 și astfel indică desigur, paralela formală între două secțiuni; în timp ce v. 1—11 pun în contrast pe «noi» cu «El», v. 12—21 pun în antiteză pe toți sau «mulți» cu «un om». Versetele 13—17 sînt o paranteză pentru a explica pe «*διὰ τοῦτο*» din v. 12 și pregătesc concluzia la care se ajunge în v. 18—21. Cu alte cuvinte, toată această structură a capitolului V al Epistolei către Romani vrea să arate că dacă noi, cei mulți, sîntem păcătoși din cauza unui singur om, tot noi, cei mulți, am dobîndit împăcarea cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos (Rom. 5, 11) și că prin îndreptarea Unuia a venit pentru toți oamenii îndreptarea care dă viață (Rom. 5, 18) (v. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 50).

32. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 181 u.

33. Comentariul la I Cor. 15, 21 u., la E. B. Allo, *Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1932.

nou ³⁴, «omul cel vechi» desemnând de fapt natura umană păcătoasă, care își are originea în păcatul lui Adam, iar omul cel nou, desemnând starea de dreptate și mîntuire ce stă în legătură cu Hristos, care a adus răscumpărarea, tuturor ³⁵.

Dumnezeu, neîngăduind biruința finală a răului, a trimis în lume, «la plinirea vremii», pe însuși Fiul Său, cel născut din femeie, ca să elibereze pe cei robiți și să răscumpere pe cei robiți și să răscumpere pe cei de sub Lege (Gal. 4, 3—5), ca să ispășească pentru păcatele lumii (Ioan 1, 29; I Ioan 3, 5) și s-o scoată «din acest veac viclean de acum» (Gal. 1, 4), ca «să surpe pe cel ce are stăpînirea morții, adică pe diavolul» și ca «să izbăvească pe aceia care, de frica morții, erau supuși robiei pentru toată viața» (Evr. 2, 14, 15).

Sfîntul Pavel vorbind despre păcatul strămoșesc, ia în considerare și urmările lui asupra întregii creații cînd spune că «toată făptura a fost supusă deșertăciunii» și trecută «în robia stricăciunii» și «ea suspină» dorind să fie eliberată ca «să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 18—22).

Unitatea este originea, mijlocul și scopul întregii creații. Lumea a fost creată pentru Hristos (Col. 1, 16) care este singurul Domn al întregii creații. El este cheia de boltă a acestui măreț edificiu.

3. Restaurarea omului și a creației în concepția Sf. Apostol Pavel

a) Romani 8, 18—23. Considerații exegetico-teologice

Deoarece Creatorul nu lasă creația lui singură și pentru că mîntuirea nu se referă numai la om, ci are în vedere întreaga creație, iar răscumpărarea nu se datorează omului ci Mîntuitorului Iisus Hristos, gîndirea paulină arată că activitatea mîntuitoare a lui Dumnezeu include creația întreagă.

Stăpînirea deplină a lui Hristos asupra creației și mîntuirii ne arată că nu poate fi o mîntuire din care creația să fie exclusă (Rom. 8, 18) și nici o creație fără mîntuire ³⁶.

Domnul nu vrea să lase creația Lui să plutească în neant. Această este particularitatea clară din Rom. 8, 21 care arată că întreaga creație va să se bucure de «libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 21) ³⁷.

Creația întreagă este adunată în Domnul Hristos (Ef. 1, 10) și împăcată cu Dumnezeu prin El (Col. 1, 20) pentru că în Hristos sînt așezate toate lucrurile (Col. 1, 17). Nu numai omul fusese creat spre un scop anume, ci întreaga creație avea înscrisă în ea sensul înduhovnicirii; spre acest scop trebuia condusă de om, care însă căzînd și neexercitîndu-și rolul său de domn al creației a dus-o și pe aceasta spre stricăciune și moarte. «Prin venirea lui Hristos ea își regăsește

34. Pr. prof. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 8 u.

35. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 183, u.

36. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 142.

37. *Ibidem*.

destinul său original, pe care neascultarea omului l-a anulat, iar el, prin înfiere, redat fiind relației filiale cu Dumnezeu, va relua chipul de domn și conducător al creației spre scopul ei divin³⁸.

Puterea de viață cuprinsă în darul legii³⁹ nu se limitează, pentru Apostolul Pavel, la a face să treacă omul de la condiția carnală la starea duhovnicească; ea este destinată să opereze o tainică transformare pînă în universul material și Sf. Pavel nu ezită să vorbească de o așteptare, de o speranță a Cosmosului însuși (cf. Rom. 8, 21: «*Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu*»). Eliberarea universului din starea de robie este pentru Sf. Pavel o reîntoarcere la starea primordială⁴⁰. Creația a fost eliberată de această sclavie căreia îi fusese supusă în urma păcatului⁴¹. Sf. Pavel afirmă că păcatul omului a introdus în universul material o transformare de ordin fizic, creația devenind coruptibilă în urma căderii lui Adam⁴². Dar Dumnezeu a decis să împace toate lucrurile între ele, prin «Hristos» și «cu Hristos», sau altfel spus să le conducă spre El ca spre scopul lor ultim. În Vechiul Testament, oamenii nu puteau, să se înțeleagă între ei dacă nu ascultau în prealabil de Dumnezeu⁴³. Acum creația întregă nu poate fi în pace cu ea însăși, dacă nu e orientată spre Hristos, principiul armoniei cosmosului, Cel care e Răscumpărătorul și Mîntuitorul întregii lumi⁴⁴.

Desigur, cînd Apostolul vorbește de mîntuire, cel mai adesea el se referă la om, purificat de păcat, împăcat cu Dumnezeu; singur omul este gratificat cu darul acestei «legi interioare scrise în inima sa» de «însuși Duhul lui Dumnezeu»⁴⁵.

În această privință «o aluzie la mîntuirea universului constituie la Sf. Pavel un fel de excepție, cel puțin dacă se iau în considerare marile epistole ale sale»⁴⁶.

Totuși Sf. Pavel nu e interesat numai de mîntuirea individuală «ci de răscumpărarea cosmosului, inclusiv a întregii creații, în care Dumnezeu însuși se va bucura la sfîrșit»⁴⁷.

Acesta este obiectivul sau realitatea mișcării de la suferință la mărire. «Speranța că natura irațională va fi mîntuită din starea tris-

38. Franz J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Paris, 1957, p. 132.

39. Diac. dr. Grigorie Marcu, *op. cit.*, p. 107 u.

40. S. Lyonnet, *Les étapes du mystère du Salut selon l'Épître aux Romains*, Les Editions du Cerf, Paris 1969, p. 189 u.

41. Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicarea Epistolei către Romani*, trad. de Arhiereu Theodosie Athanasiu, București 1906, Omilia XV, p. 236.

42. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, Paris 1966, p. 241.

43. Acesta este sensul profund al episodului de la turnul Babel (Fac. 11, 1—9).

44. Nicolae Berdiaev, *Le sens de la création*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, p. 128 u.

45. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 191.

46. *Ibidem*.

47. E. Schweizer, *The Church as the Missionary Body of Christ*, Neotestamentica, Zürich, Zwingli Verlag, 1963, p. 320.

tă în care se află în prezent, Apostolul crede că o poate deduce din conștiința generală, că cine suferă va fi mîntuit»⁴⁸.

Există un întreit suspin ; a) întreaga creație geme în durere, tînjind după eliberarea sa din moarte și dezintegrare. Natura însăși trebuie să fie răscumpărată (Facere 3, 17—18 ; Isaia 55, 12—13 ; Matei 6, 26—30) și de aceea ea participă, atît la suferința de aici, cît și la nădejdea slavei ; b) creștinul suspină (Rom. 8, 22—23), dorind izbăvirea din ceea ce este vechi, în nădejdea înfierii (Rom. 8, 2, 11,17) ; c) Duhul lui Dumnezeu însuși suspină în noi. Dumnezeu nu dorește să desăvîrșească creația Sa numai prin El însuși⁴⁹. El vrea ca fiii Săi să se unească cu El în această lucrare și de aceea Duhul suspină, așteptînd ca fiii să crească și să accepte responsabilitatea lor⁵⁰.

Avem în Rom. 8, 19—23 o dublă învățătură ; una privind viitorul, și care este în gîndirea paulină mult mai importantă ; este cea asupra căreia el insistă mai mult și care este amintită în fiecare verset ; alta din contră, privește trecutul (v. 20). Aluzia este făcută cu privire la relatarea din Facere și la păcatul primului om (vezi Rom. cap. V și VII)⁵¹. «Deșertăciunea» din versetul 20 desemnează caracterul coruptibil și efemer al realităților prezente. Apostolul afirmă că păcatul omului a modificat constituția fizică a universului⁵² și astfel, în urma păcatului lui Adam, universul devine supus schimbării. Pentru Sf. Pavel întreaga creație a fost supusă deșertăciunii, în sensul că, fiind creată de Dumnezeu pentru om, ea avea misiunea de a-L revela pe Creator și perfecțiunile Sale⁵³. Ea a fost însă oprită de păcat să-și exercite rolul său providențial. În loc să conducă pe om spre acest scop, ea a devenit deșertăciune, neant, și «idol» pentru el⁵⁴.

În Rom. 5, 12—14 trecutul nu este amintit decît ca funcție a viitorului. Pentru Apostolul Pavel mîntuirea universului nu se poate concepe decît plecînd de la mîntuirea omului⁵⁵. Omul se va mîntui pentru că el poate antrena în această mîntuire universul întreg⁵⁶.

Această solidaritate dintre om și creație este clar afirmată de Sf. Pavel. De asemenea trebuie remarcat faptul că valoarea creației nu depinde numai de prezența omului în lume, ci și de harul lui Dumnezeu⁵⁷. Deși creația a fost supusă deșertăciunii, totuși această supunere nu exclude nădejdea creației⁵⁸. Supunerea creației «cu nădejde» indică prin urmare că este o continuare între lumea supusă deșertăciunii (lumea veche) și lumea supusă speranței (lumea nouă) și că nu

48. Prof. dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani, cu introducere și comentar scurt*, Cernăuți, 1923, p. 66.

49. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 12, 131.

50. *All Things New. Preparatory Booklet for the Fourth Assembly of the World Council of Churches*, Uppsala, Sweden, July 4—20, 1968, Geneva 1967, p. 39—40.

51. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 83 u., 124 u.

52. Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicarea...*, în trad. cit., p. 236 ; Idem, *Cuvîntul la Facere*, trad. de Pr. D. Fecioru, în «G.B.», XLIV (1985), nr. 7—9, p. 492 u.

53. Prof. dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 65.

54. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 206.

55. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 39.

56. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 202.

57. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 41.

58. Prof. dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 66.

este un dualism în univers sau între cosmos și Creator, pentru că noua creație reprezintă împlinirea și desăvârșirea celei vechi. «Creația totdeauna se află sub controlul și supravegherea lui Dumnezeu, și deci nu e niciodată lipsită de speranță»⁵⁹. În legătură cu solidaritatea dintre creație și omenire trebuie reținut și un alt aspect; ordinea creată suferă și ea sub păcatul omului (Isaia 24, 5; 33, 9; Marcu 13, 19) și creația acuză pe om de greșeala pe care acesta a săvârșit-o⁶⁰. Dar cu toate acestea creația nu așteaptă mîntuirea sa directă, despărțită de cea a omului, ci ea așteaptă acea manifestare care va restabili pe fiii lui Dumnezeu în toate drepturile lor și o dată cu ei și pe ea⁶¹.

Sfîntul Pavel nu se mulțumește să proclame doar triumful definitiv al umanității răscumpărate, ci și eliberarea creației materiale de robia deșertăciunii și a stricăciunii, pentru a se putea bucura și ea de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu (Rom. 8, 21). Acest termen «mărire» folosit într-adins de Apostol evocă prezența activă și vizibilă a lui Dumnezeu însuși, comunicată în umanitatea lui Hristos înviață prin «slava Tatălui» (Rom. 6, 4) și de care la rîndul nostru vom avea parte la înviere. Și atunci va fi «adevărata izbăvire, căci noi nu ne vom mai întoarce iarăși la robia de dinainte»⁶².

Apostolul Pavel a avut în vedere repercusiunile Întrupării și Învierii Domnului, nu numai în istoria umanității ci și în cea a întregului univers. Pentru marele Apostol, Hristos nu și-a asumat o natură umană abstractă, ruptă de relațiile care unesc pe om cu întreaga creație. Opera sa mîntuitoare se va extinde la toți; El a marcat totul prin puterea crucii Sale⁶³.

Cînd Apostolul afirmă că acum noi am primit numai «pîrga Duhului Sfînt» (Rom. 8, 23), el are în vedere că partea cea mai mare de roadă urmează să o culegem de acum înainte. Acea vreme a veni atunci cînd trupurile noastre vor învia din morți și vor deveni din stricăcioase, cum au fost, nestricăcioase și capabile de a lua parte împreună cu sufletele noastre nemuritoare la mărirea care este gătită nouă în ceruri, ca unor fii ai lui Dumnezeu (2 Cor. 5, 2)⁶⁴. Atunci trupurile noastre vor obține eliberarea lor deplină de sub blestemul păcatului, atunci «Hristos va preface trupul nostru și împreună cu trupul nostru va preface întreaga zidire» (Filip. 3, 21; 1 Cor. 15, 54; 7, 31)⁶⁵, și atunci vom fi primit noi în măsură deplină harul de a fi cu întreaga noastră ființă fiii lui Dumnezeu. Evident că la aceasta universul nu va putea participa decît în felul său, care este tainic, nu mai puțin decît condiția trupurilor pline de mărire.

59. C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York, Harper & Row, 1957, p. 166; v. și John G. Gibb, *op. cit.*, p. 45.

60. Prof. dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 65; v. și C. F. D. Moule, *Man and Nature in the New Testament*, London, Athlone Press, 1964.

61. Pr. prof. D. Stăniloae, *Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu cel Întrupat și înviaț ca om, reunitorul creației în El pentru veci*, în «M.O.», XXXIX (1987), nr. 4, p. 21.

62. Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicarea...*, p. 239.

63. Pr. prof. D. Stăniloae, *Crucea și înnoirea creațiunii în învățătura ortodoxă*, în «M.M.S.», LII (1976), nr. 7—8, p. 476 u.

64. Prof. dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 67.

65. Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicarea...*, p. 239.

b) *Iisus Hristos*, «mai întâi născut decât toată făptura» (Col. 1, 15).

Doctrina răscumpărării nu are sens decât privită în perspectiva mai vastă a creației⁶⁶.

Trebuie părăsit orice dualism ce condamnă natura ca nevenind de la Dumnezeu și consideră mîntuirea ca o eliberare de lumea fizică; trebuie afirmată mîntuirea cosmică nu ca opusă mîntuirii personale ci ca implicată în aceasta. «Natura nu e un factor indiferent la drama răscumpărării personale. Ea sau trebuie condamnată ca rea sau trebuie să intre în raza de acțiune și de intervenție a lui Dumnezeu»⁶⁷.

Atîta vreme cît efectul și puterea actului răscumpărător nu ating totalitatea experienței umane și a mediului pînă la limitele lui cele mai depărtate, răscumpărarea e incompletă, căci va rămîne totdeauna un rest supus răului⁶⁸. Întruparea și opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos înseamnă că făgăduința harului este oferită naturii întregi și din această cauză nimic nu poate fi numit impur⁶⁹.

Problema care a călăuzit Biserica la început, cum amintește textul din Coloseni 1, 15—20 — «*Și Care este chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că în Acesta au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpîniri. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sînt așezate. Și El este capul trupului, adică al Bisericii, Cel Care este începutul, întîiul născut din morți, ca să fie El Cel dintîi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pămînt, fie cele din ceruri, făcînd pace prin El, prin sîngele crucii Sale*» — adică de a «formula o hristologie de amplitudine universală» era necesară tocmai pentru a evidenția că «natura și istoria sînt teatrul grației și cîmp al răscumpărării»⁷⁰.

Textul din Coloseni 1, 15—20 ni-L revelează pe Hristos întrupat ca pe centrul însuși al creației întregi. Totul a fost creat prin El și

66. Prof. Joseph Sittler, *Chemații la unitate*, în «*Verbum Caro*», nr. 62, vol. XVI (1962), p. 114—126; v. și recenziia acestui articol la Pr. prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «*Ortodoxia*», XV (1963), nr. 3—4, p. 557; v. și Allan D. Galloway, *The Cosmic Christ*, New York, 1951.

67. Allan D. Galloway, *op. cit.*, p. 557; el dezvoltă viziunea Sf. Irineu potrivit căruia nu există două ordini ale binelui: natura și grația. V. la Pr. prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică...*, p. 558: «Aceeși grație menține natura, chiar în starea ei de cădere și dă mîntuirea în Iisus Hristos. Binele care a rămas în natură poate fi considerat ca o anticipare, ca o pregustare a mîntuirii».

68. Pr. prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică...*, p. 558—559.

69. După romano-catolici natura care a rămas după cădere n-are nimic din supranaturalul grației; de aceea, în Apusul catolic niciodată nu s-a vorbit de transfigurarea naturii. Protestanții au ajuns să considere natura incapabilă de a mai primi grația; astfel că ruptura între natură și grație este totală. Ortodoxia nu opune natura grației, ci vede în grație o deplină dezvoltare a naturii. (Cf. Daniel von Allmen, *Reconciliation du monde et christologie cosmique de II Cor. V, 14—21 à Col. 1, 15—23*, în «*Revue d'histoire et de philosophie religieuse*» 48-e année, nr. 1/1968, p. 772—783.

70. Cf. J. Sittler, *op. cit.*, la Pr. prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică...*, p. 559.

pentru El, totul subzistă în El⁷¹. Dar primul text din Noul Testament unde vedem pe Mântuitorul Iisus Hristos intervenind alături de Dumnezeu Tatăl în creația lumii, este cel din I Cor. 8, 6: «*Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl din Care sînt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos prin Care sînt toate și noi prin El*». Toate lucrurile sînt prin El și noi înșine sîntem prin El și existăm prin El⁷², și nu numai că totul a fost creat prin El, dar tot prin El creștinii se vor întîlni cu Tatăl din ceruri. Prima afirmație din I Corinteni 8, 6 face distincție între creație și mîntuire, în sensul că numai ultima este mișcare în acord cu scopul Tatălui⁷³. Unitatea dintre creație și mîntuire este susținută de toate lucrurile ce vin de la Dumnezeu-Tatăl prin Domnul nostru Iisus Hristos. Numai creștinii trăiesc mîntuirea în mijlocul tuturor lucrurilor și influența lor asupra întregii creații este posibilă prin faptul că Domnul nostru Iisus Hristos este mijlocitorul creației, Cel care recapitulează întregul cosmos și care este de asemenea mijlocitorul mîntuirii, căreia El îi pune bazele pe cruce⁷⁴. Există o strînsă legătură între I Corinteni 8, 6 și Coloseni 1, 15—29⁷⁵, legătură ce stabilește un paralelism strîns între funcția cosmică jucată de Hristos ca «*mai întîi născut decît toată făptura*» (Col. 1, 15) și funcția Sa soteriologică ca «*întîiul născut din morți*»⁷⁶.

De asemenea e evidentă și legătura dintre Coloseni 1, 15—20 și prologul Evangheliei a IV-a; Hristos, Logosul întrupat a adus lumii lumina, revelația desăvîrșită.

Astfel, în Romani 11, 33 se vorbește de «*adîncul bogăției și al înțelepciunii și ai științei lui Dumnezeu*» unde «*bogăția*» poate fi cea a bunătății lui Dumnezeu, de care Apostolul vorbește în Romani 2, 4; «*înțelepciunea*» poate foarte bine să fie raportată la Fiul, iar «*știința*» la Duhul Sfînt, care singur cercetează «*chiar și adîncurile lui Dumnezeu*» (I Cor. 2, 10—11). Apoi, Apostolul continuă în Romani 11, 36; «*pentru că de la El și prin El și întru El sînt toate*»⁷⁷.

Trebuie făcută o distincție netă între două serii de texte pauline: prima grupă, care se leagă de controversa iudaizantă, pune pe Dumnezeu Cel unic în fața totalității oamenilor și-L proclamă Mîntuitor al neamurilor și mai ales al iudeilor. (Rom. 3, 29—30; 10, 12; I Tim. 2, 4—5); a doua grupă de texte, degajată de orice controversă, pune pe Dumnezeul unic în raport cu totalitatea lucrurilor și afirmă că universal vine de la Dumnezeu Tatăl prin Fiul și se întoarce la El prin Duhul Sfînt (I Cor. 8, 6; Rom. 11, 36; Ef. 4, 6)⁷⁸.

Dar în Coloseni 1, 15—20 Hristos ocupă un loc unic, spre deosebire de Epistolele anterioare ale Sfîntului Pavel unde Tatăl este principiul și sfîrșitul tuturor. Hristos este «*mai întîi născut decît toată*

71. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 207.

72. A. Feuillet, *Le Christ...*, p. 65 u.

73. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 61.

74. Daniel von Allmen, *op. cit.*, în trad. cit., p. 779, 782.

75. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 65.

76. V. un comentariu la acest text din Col. 1, 15—29 la D. von Allmen *op. cit.*, în trad. cit., pp. 777—783; v. și John G. Gibb, *op. cit.*, pp. 94—114.

77. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 65.

78. *Ibidem*.

făptura» pentru că toate lucrurile au fost create prin El și El este nu numai superior ci și anterior tuturor lucrurilor. «El este întâiul născut din morți» pentru că, învierea Sa plină de slavă fiind o naștere la o viață nouă, Iisus Hristos intră înaintea tuturor în această viață preaslăvită⁷⁹.

Relația între creație și mîntuire sub domnia lui Hristos este evidențiată în Coloseni 1, 15—20 în fiecare titlu hristologic al acestui imn.

În εἰκὼν (chip) (v. 15) se pot vedea rădăcina și izvorul domniei lui Hristos în istorie ca «Fiul cel iubit», care descoperă pe Tatăl în lume. În termenul πρωτότοκος (v. 15) se poate vedea că scopul mîntuitor al lui Dumnezeu pentru lume este exprimat prin Hristos care conduce creația spre Dumnezeu. Prin κερσλή (v. 18) al Bisericii — Trupul Lui — se arată că domnia lui Hristos are implicații cosmice⁸⁰, El fiind Domn al întregii creații. Faptul că relația între creație și mîntuire nu este statică, ci are un aspect dinamic, este subliniat prin cuvîntul ἀρχή (v. 18), care arată că lucrarea mîntuirii în mijlocul creației este evidentă prin puterea lui Hristos și autoritatea Lui, dar mai ales prin înviere⁸¹. Conceptul de κληρῶμα (v. 19) arată că în Hristos, adevăratul inaugurator al mîntuirii, este actualizată deplinătatea puterii⁸².

Sfîntul Pavel relevă rolul lui Hristos în creație nu pentru a face loc speculațiilor cosmologice, ci pentru a pune în relief amplitudinea extraordinară a misiunii mîntuitoare⁸³. Mîntuitorul Iisus Hristos trebuie să fie primul în toate, pentru că întreaga plenitudine locuiește în El. Taina ce ne-a fost descoperită de Dumnezeu (Ef. 1, 10: «spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt, toate întru El») constă mai ales în faptul că în întocmirea «plinirii vremilor». Hristos a fost făcut începutul, centrul și capul tuturor lucrurilor, al celor cerești și al celor pămîntești⁸⁴. Prin venirea lui Hristos se readuce armonia în univers, deoarece El supune ascultării față de El toată existența și și repară ruptura produsă de păcat în lume, iar biruința crucii și a învierii, care face din Hristos Stăpînul lumii, este evenimentul fundamental ce face cu puțință manifestarea progresivă a acestei stăpîniri în lume, manifestare ce nu va fi desăvîrșită decît în momentul Parusiei Domnului.

c) Spre o teologie biblică a creației

Prin Mîntuitorul Iisus Hristos omul este în stare să inaugureze o nouă creație, să devină o făptură nouă. Dacă trăiește cineva în

79. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris 1924, vol. I, p. 345.

80. P. Benoit, *Corps, tête et plerome dans les Epîtres de la captivité*, în «Exégèse et théologie», vol. II, Les Editions du Cerf, Paris, 1961, pp. 107—153; v. și F. Grob, *L'image du corps et de la tête dans l'Épître aux Ephésiens*, în «Études théologiques et religieuses», anul 58, 1983, nr. 4, pp. 491—500.

81. Pr. prof. Constantin Coraițescu, *Învierea Domnului și însemnătatea ei pentru viața creștină*, în «Ortodoxia», XXXV (1983), nr. 2, pp. 200—211.

82. John G. Gibb, *op. cit.*, p. 107.

83. J. Huby, *Saint Paul. Les Epîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 43 u.

84. Diac. dr. H. Roventza, *Epistola către Efeseni a Sf. Ap. Pavel. Introducere și comentariu*, București 1929, p. 26.

Hristos «este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi» (II Cor. 5, 17). Noi trebuie să cunoaștem toate realitățile acestei lumi nu «după trup» ci «în Hristos». A cunoaște «după trup» înseamnă «a cunoaște fără a ține seama de schimbarea de orientare pe care moartea și învierea lui Hristos au imprimat-o vieții noastre și întregii vieți»⁸⁵. A cunoaște «în Hristos» înseamnă, dimpotrivă, a descoperi și a iubi în Hristos această nouă creație care a luat naștere prin moartea și învierea Lui, «iubire care vizează în chip obiectiv orice creatură»⁸⁶.

Sfântul Apostol Pavel a fost cuprins de iubirea lui Hristos. Aceasta transformă viața lui cu desăvârșire și el descoperă că în Hristos a devenit o făptură nouă. Însă în iubirea sa pentru Hristos, el se vede constrâns să extindă această viziune nouă la întreaga umanitate și să conchidă: din moartea și din învierea lui Hristos a luat naștere o nouă creație, «o lume nouă». Înnoindu-se omul pe sine, se înnoiește și lumea și toate vor fi unite în Hristos, «cele din ceruri și cele de pe pământ» (Col. 1, 16), pentru că sintem zidiți spre fapte bune (Ef. 2, 20)⁸⁷. Hristos cel mort și înviat emană o putere spirituală care face toate lucrurile noi⁸⁸.

Evenimentul înnoirii a avut loc, o dată pentru toți, prin moartea și învierea Logosului întrupat. De acum înainte își face apariția în istorie noua creație. «Puterea ascunsă în înviere» este «evenimentul noutății»⁸⁹. Sintem renăscuți prin cuvântul lui Dumnezeu (I Petru 1, 23) și prin harul Duhului Sfânt (I Ioan 3, 9; 5, 18) și am devenit cetățeni ai cerului, care s-a deschis pentru noi prin Iisus Hristos (Filip. 3, 20; Evr. 12, 22). Prin botez creștinul rupe cu trecutul și face începutul unui lung proces de înnoire, în continuu progres (II Cor. 3, 18)⁹⁰. «Omul a murit față de ceea ce a fost și a venit într-o altă creație, căci de sus s-a născut, prin Duhul»⁹¹. În Iisus Hristos se începe o nouă viață, în El toate sînt înnoite. Această viață nouă a devenit o realitate prin lucrarea lui Hristos în lume; ea poartă pecetea învierii Domnului și de asemenea pecetea Duhului Sfânt prin intermediul căruia se înnoiește mereu.

Iisus Hristos a primit de la Tatăl toată puterea în cer și pe pământ, ca la sfîrșitul veacurilor să înfăptuiască o nouă creație «un cer nou și un pământ nou» (Apoc. 21, 2). «Evenimentul noutății» este

85. D. von Allmen, *op. cit.*, în trad. cit., p. 773.

86. *Ibidem*.

87. Pr. prof. N. Neaga, *Integritatea creației, pe baza referatului biblic*, în «M.A.», XXXI (1986), nr. 4, p. 18.

88. Georges Godet, *Le seconde Epître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1914, p. 187 u.; v. E. B. Allo, *Saint Paul. Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris 1937, p. 168, 171.

89. Métropolitte Ignace de Lattaquiee, «Voici, je fais toutes choses nouvelles», în «Messager de l'Exarchat du Patriarce Rusien en Europe Occidentale», nr. 62—63/1968, 16 année, p. 104.

90. v. Pr. dr. M. Basarab, *Innoirea omului în concepția ortodoxă*, în «M.B.», XXXIV (1984), nr. 1—2, p. 37.

91. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei II Corinteni*, trad. de Theodosie Athanasiu Ploșteanu, București, 1910, p. 149.

nu al lumii de cauze, nici al voinței omului, ci al lui Dumnezeu și numai al Lui. De acum structura istoriei este pascală în sensul propriu teologic al «trecerii acestei lumi și al apariției noii creații. Dar structura actuală a istoriei este și «parusiacă» în sensul propriu teologic al prezenței lui Dumnezeu cu oamenii»⁹².

Duhul Sfânt este de asemenea prezența lui Dumnezeu cu noi unit cu Duhul nostru (Rom. 8, 16). Fără El, «Dumnezeu este departe, Hristos este întrecut, Evanghelia e literă moartă, Biserica o simplă organizație, autoritatea o dominație, misiunea o propagandă, cultul o evocare și comportarea creștină o morală de sclavi»⁹³.

Dar în El într-o sinergie cu El «cosmosul este în așteptarea Împărăției, omul este în luptă contra trupului, Hristos înviat este aici, Evanghelia este putere de viață, Biserica o comuniune trinitară. autoritatea este o slujire liberatoare, misiunea o Cincizecime, activitatea umană este îndumnezeită»⁹⁴. Duhul Sfânt este Cel care pune toate lucrurile în dialog. Toate realitățile se înțeleg într-o întrepătrundere existențială, Hristos fiind centrul comun, iar Biserica — unde Duhul Sfânt este prezent pururea — și lumea două creații ale Sale, care trăiesc într-o reciprocitate organică, de existență și de destin.

Dar evenimentul înnoirii se trăiește în Biserică. Biserica este înfățișată în Noul Testament, ca semnul Împărăției lui Dumnezeu, pentru că Împărăția începe a se realiza ca o sămânță și un aluat în Biserica acestui timp. Și Duhul Sfânt este permanent în Biserică.

Omul, care fusese creat să împărasească peste lume prin harul Creatorului, a folosit greșit puterea acordată lui, prin întoarcerea ei «împotriva naturii» și a introdus astfel în lume păcatul și moartea. Căderea omului a fost o catastrofă cosmică pe care doar întruparea Cuvîntului o putea îndrepta. În Iisus Hristos se începe o nouă viață, în El toate sînt înnoite. Lumea cea veche a păcatului a făcut loc lumii celei noi a harului, dominată de viața în Hristos și Duhul Sfânt.

Această viață nouă a devenit o realitate prin lucrarea lui Hristos în lume; ea poartă pecetea învierii Domnului și de asemenea pecetea Duhului Sfânt prin intermediul căreia ea se înnoiește mereu. Răscum-părarea este o adevărată restaurare cosmică în care creația întreagă este implicată.

Optimismul acesta cosmic este o notă caracteristică Ortodoxiei. Dacă pentru înfierea celui credincios avem Sfintele Taine, pentru sfințirea creației în general avem ierurgiile prin care toate elementele lumii se înnoiesc spre o altă viață, potrivită cu noua condiție a creștinului înfiat de Dumnezeu. Și aceasta numai în Biserica — Trupul Tainic al Domnului — care are pe Duhul Sfânt călăuzitor spre tot adevărul.

92. Métropolit Ignace de Lattaquié, *op. cit.*, p. 103.

93. *Ibidem*.

94. *Ibidem*, p. 105.

RELAȚIA DINTRE CUNOAȘTERE ȘI CREDINȚĂ ÎN ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ *

Pr. drd. NICOLAE ACHIMESCU

Învățătura ortodoxă a accentuat întotdeauna caracterul de Realitate personală supremă a lui Dumnezeu. Ca Persoană supremă, Dumnezeu poate fi cunoscut de către noi, dar nu așa cum este cunoscută orice realitate personală sau obiectuală, ci într-un mod care, în ultimă instanță, transcende orice cunoaștere, rezultând într-o comuniune personală de trăire.

Această comuniune dintre noi și Dumnezeu înseamnă, fără îndoială, și cunoaștere, dar nu o cunoaștere rațională, intelectuală și abstractă, ci o cunoaștere în credință și prin credință. În acest fel credința însăși devine cunoaștere, o cunoaștere izvorită din comuniune și trăită în comuniune, așa după cum și cunoașterea devine credință, o credință ca izvor de cunoaștere și comuniune.

Reiese de aici, în mod evident, relația de complementaritate existentă între cunoaștere și credință, o relație care face ca învățătura creștină să devină o învățătură vie, dinamică, generatoare de trăire pentru orice credincios.

1. Cunoaștere — credință

Din caracterul de Realitate personală supremă a lui Dumnezeu se poate trage concluzia că El nu poate fi dovedit exclusiv rațional, argumentele de dovedire rațională a existenței Lui devin insuficiente pentru motivul că Dumnezeu însuși este argumentul existenței Sale, că El nu poate fi supus niciodată logicii demonstrațiilor și închis într-un lanț causal. De aici putem deduce că credința în Dumnezeu nu este ceva inventat, ci ea este un dar. Ea e dată pentru ca Dumnezeu să poată realiza prezența Sa în sufletul uman¹.

Acest dar al credinței, această putere de credință, existentă în noi în tot timpul, în mod firesc, este pusă în mișcare și lucrează în noi prin Duhul Sfânt, prin Harul divin. Duhul face mintea noastră să simtă această putere din ea însăși². Credința «simte», intră în contact cu realitatea Duhului din noi. Ea este pătrunderea credinciosului de Duhul și simțirea acestei pătrunderi.

Acceptarea prin credință este mai adecvată domeniului relației dintre om și Dumnezeu, dintre persoana umană și Persoana divină, și

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la Catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Cf. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 46.

2. Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoințe*, Cuvîntul LXXV, în: *Filocalia rom.*, X, p. 338: «Acesta (Duhul Sfânt, n.n.) arată omului puterea cea sfântă ce locuiește în el în toată vremea, acoperămîntul, tăria cea gîndită cu mintea (inteligibilă), care acoperă pe om totdeauna și alungă de la el orice vătămare, ba să nu se apropie de sufletul sau de trupul lui».

desăvârșirii acestei relații în planul veșniciei, oricât de evidentă ar apare necesitatea acestei relații și desăvârșirea ei în veșnicie ca sens al existenței. De fapt, sensul existenței inclusiv desăvârșirea ca sens final, oricât de evidente ar apare, nu se impun în mod științific, așa cum se întâmplă cu fenomenele naturii, care sînt repetabile și pot fi experimentate. Din acest motiv, acceptarea lor fermă are caracterul unei credințe. Mai precis, în actul recunoașterii lor se îmbină în mod paradoxal «existența lor și necesitatea acceptării lor în mod voit pentru menținerea existenței umane pe un plan superior unei existențe naturale a repetiției încheiate prin moarte»³. Ca atare, în acceptarea lor este implicată și libertatea⁴.

Domeniul acesta al relației dintre om și Dumnezeu este, propriu-zis, un domeniu al sintezei între evidență și credință, întrucît e un domeniu al libertății și al spiritului. Tocmai din această cauză, Sfîntul Isaac Sirul afirmă despre credință că ea este «mai subțire decît cunoștința lucrurilor sensibile», sau «mai înaltă» decît aceasta. Pe de altă parte, avînd în vedere îmbinarea credinței cu evidența unui domeniu superior⁵, acest Sfînt Părinte mai afirmă: «Cunoștința se desăvîrșește în credință și primește putere să urce sus și să simtă pe Cel ce e mai presus de orice senzație și să vadă lumina cea necuprinsă de minte și de cunoștința creaturilor... Credința, deci, ne arată de pe acum adevărul desăvîrșirii, și în credința noastră aflăm cele necuprinse și care nu stau în puterea cercetării și a cunoștinței»⁶.

Credința vizează întotdeauna domeniul celor lăuntrice ale persoanei. Cînd cineva nu se apropie de ea în iubire, nu i se deschide⁷. Ea nu poate fi cucerită prin analize, asemenea obiectelor, ci prin comuniune, prin revelația benevolă și reciprocă a două persoane. Dacă domeniul cunoașterii e îngădit de legile naturii create, supuse experiențelor și analizelor, tocmai prin aceasta fiind un domeniu limitat, domeniul credinței e limitat doar de libertatea persoanei, dar cînd aceasta vrea să comunice, el se arată ca fiind nelimitat⁸.

Cunoștința se dobîndește, așadar, prin metode de cercetare, pe cînd credința se cîștigă prin încrederea simplă a unei inimi curate, în Dumnezeu. Avem aici o distincție de stări sufletești și de moduri de dobîndire. Cunoștința își pune problema dacă e realizabil ceea ce ea cunoaște, în timp ce credința nu-și pune această problemă, ci se

3. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 22.

4. Cf. Idem, în: Sfîntul Isaac Sirul, în *trad. cit.*, p. 322, n. 380: «Omul care crede nu se simte strîmătorat de legile naturii și de patimi, ca unul ce nu e stăpîn pe sine, ci se folosește liber de legile naturii și stăpînește patimile, fiind el însuși stăpîn pe sine. El se dovedește prin aceasta înzestrat cu Duh Sfînt. Căci Duhul este libertate. Și prin aceasta comunică cu Duhul dumnezeiesc, izvorul a toată libertatea. El comunică cu Dumnezeu în deplină libertate, ca un fiu cu tatăl său».

5. Idem, *Teologia dogmatică...*, p. 22.

6. Sfîntul Isaac Sirul, *Τὸ εὐρεθέντα ἀσκητικὰ*, Atena, 1893, p. 254.

7. «Cu adevărat, cînd cineva nu se apropie de credință în chip drept, ci fără respect și din duh de iscodire, aceasta nu-l luminează cu lumina ei, ci îl închide iarăși în întinercul necredinței». (Vezi Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 321, n. 374).

8. *Ibidem*.

încrede în puterea lui Dumnezeu⁹. Cunoașterea e aplicabilă naturii limitate între legile involuntare ale repetiției, motiv pentru care, acolo unde e cunoaștere există limitare, *de-finiție*. Exactitatea cunoașterii are ca revers înguștimea și repetiția ei¹⁰, pe cînd credința nu e supusă acestora, fiindcă e mai presus de fire, se ține departe de ea (Ps. 71, 13). În timp ce cunoașterea e marcată de teama de a nu pierde ceva din cele cunoscute, credința nu se teme de nimic, dacă rămîne statornică¹¹. Ea nu se teme că o să le piardă pe cele cunoscute de ea, nici prin moarte. Credința ne eliberează de legile naturii care ne conduc în mod sigur spre moarte, iar nădejdea susține în noi siguranța că nu vom sfîrși în această moarte¹².

Nu există cunoaștere nelimitată, oricît de mult s-ar îmbogăți ea ca conținut. Conținutul și sfera credinței sînt însă nelimitate: «*Oricîte veși cere în rugăciune cu credință veși primi*» (Matei 21, 22); sau: «*Nu vă împovărați cu nici o grijă. Ci întru toate, prin închinăciune și prin rugă cu mulțumire, cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu*» (Filipeni 4, 6). În contrast cu cunoașterea aceasta care pune întreg conținutul ei pe seama ei însăși, și nu pe a lui Dumnezeu, credința condiționează conținutul ei de lucrarea harului divin: «*Toate le pot întru Hristos, Cel ce mă îmbracă cu putere*» (Filipeni 4, 13).

Trebuie menționat însă faptul că, după învățătura marilor Părinți ai Bisericii, cunoașterea poate îmbrăca mai multe forme. Astfel, cunoașterea care «se mișcă în cele văzute, sau în simțuri, și urmărește înșiruirea lor» poartă numele de *cunoaștere naturală*. Pe de altă parte, cea care «se mișcă în planul celor gîndite (inteligibile) și prin mijlocirea lor în firile celor netrupești»¹³, poartă numele de *cunoaștere duhovnicească*, întrucît ea primește simțirea în duh și nu în simțuri. Aceasta din urmă poate constitui și o transfigurare a simțirii prin percepție. De fapt, de o energie perceptivă a simțurilor, care nu poate fi redusă la materialitatea lor, vorbește și o anumită direcție din psihologia mai recentă¹⁴.

Cînd prin cunoștință ajunge cineva la credință, acesta nu mai are nevoie de cunoștință. El a ajuns la o cunoaștere care transcende însăși

9. *Ibidem*, n. 376.

10. «Cunoașterea e îngrăditura (definiția) firii, păzind-o în toate cărările ei». (Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, *Cuvîntul LXII*, în *trad. cit.*, p. 322).

11. «Cunoașterii îi urmează frica, iar credinței îi urmează nădejdea. Căci cu cît rămîne cineva mai mult la metodele cunoașterii, cu atît e mai legat de frică și nu poate să se învrednicească de libertatea de ea. Dar cel ce urmează credinței e liber și de sine stăpînitor și se folosește ca un fiu al lui Dumnezeu în toate faptele lui de libertate, fiind stăpîn pe sine». (Sfîntul Isaac Sirul, *ibidem*).

12. Așa, de pildă, «Petru începe să se teamă aducîndu-și aminte de legea firii apei, care nu poate susține trupul la suprafață, și începe să se scufunde. Dar cît credea în Hristos, avea el puterea să umble pe mare. Credința nu ne mai ține în duhul fricii și al robiei de stihii, ci ne ridică la libertatea față de ele și deci în duhul îndrăzelii de fii ai lui Dumnezeu, Care ne apără de toate, pentru viața veșnică». (Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 324, n. 383; Cf. Isus Sirah 33, 15; Matei 14, 30; Romani 8, 15).

13. C. Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, *Cuvîntul LXVI*, în *trad. cit.*, p. 339.

14. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filoc. rom.*, vol. X, p. 339, n. 409.

cunoașterea. Dar în acest caz a încetat și credința. Amîndouă sînt depășite în «vedere». De aici deducem că există trei etape principale ale cunoașterii adevărate: cunoașterea naturală, care premerge credinței și ne conduce spre ea; cea care se dezvoltă împreună cu credința, dezvoltîndu-se împreună cu aceasta, în care domeniile lor nu se mai disting; și, în cele din urmă, cunoașterea care transcende atît cunoașterea cît și credința, izvorită din comuniunea plenară cu Dumnezeu¹⁵.

2. Credința izvorită din cunoașterea «sufletească» sau naturală

Există, așadar, o cunoaștere care premerge credinței, și o cunoaștere care izvorăște, din credință. Cunoașterea premergătoare credinței, ca izvor al ei într-un anume fel, este deci cunoașterea «sufletească» sau naturală prezentă în fiecare creatură rațională. Această cunoaștere naturală se caracterizează prin aceea că distinge binele de rău, fiind numită de Sfinții Părinți și «discernămînt»¹⁶ *natural*. Prin această cunoaștere distingem binele de rău în mod natural, fără vreo învățătură prealabilă, ea fiind așezată de către Dumnezeu în firea rațională (Romani 2, 14). Ea poate fi însă amplificată prin învățătură.

Prin această putere de cunoaștere naturală, existentă în noi, avem posibilitatea să aflăm calea spre Dumnezeu¹⁷, ca Binele, Fericirea și Adevărul absolut. Deosebind binele de rău și deschizîndu-ne drumul spre Dumnezeu, ea poate constitui și o deschidere a noastră spre credință, prin ea putem primi și credința¹⁸. Astfel, însăși firea, puterea firii dă mărturie omului că se cuvine să creadă în Cel ce a creat toate și în poruncile Lui spre a le îndeplini.

Bazîndu-se pe această cunoaștere naturală, pe rațiunea pe care o are din fire, ca și pe lucrările izvorite din aceasta, omul înaintează spre Cauza supremă a acestei cunoașteri, progresînd de la simpla modalitate de a exista, de «a fi» (τὸ εἶναι) spre acel stadiu de «a fi cu adevărat» (τὸ ὄντως εἶναι)¹⁹. Acest stadiu avansat de «existență» și cunoaștere intervine o dată cu dezvoltarea credinței pe fondul cunoașterii naturale.

Așa cum opinează Sfinții Părinți, însuși discernămîntul natural poate elibera sau scoate pe om, într-un anume fel, din starea de «pă-

15. V. Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, Cuvîntul LXII, în trad. cit., pp. 319—329.

16. Idem, *op. cit.*, Cuvîntul XVIII, în trad. cit., p. 92; vezi și Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 21, trad. din grecește, introducere și note de Pr. prof. D. Stăniloae, București, 1983, p. 121.

17. Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, în trad. cit., pp. 92—93.

18. *Ibidem*.

19. Vezi Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 13, în trad. cit., p. 115: «Deci întinzîndu-și, împreună cu rațiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului și auzînd în oarecare mod că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale, ca urmare a stricăciunii ce și-a pus pecetea în chip necesar pe puterile naturale prin modul relei întrebunțări a lor, însăși rațiunea cerînd aceasta, s-au învățat să se lase duși fără abatere, după rațiunea cea cuvenită a firii, spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe «a fi» (τὸ εἶναι) să primească cîndva, ca pe un adaos, și pe «a fi cu adevărat» (τὸ ὄντως εἶναι).

cătoșenie»²⁰, ca unul ce este generator de virtuți și stimulează «rivna» în practicarea virtuților naturale, dar trebuie avut în vedere faptul că numai *credința*, «ca un vînt puternic, împingînd, pentru slava lui Dumnezeu, pe cei nepătimitori la dărimarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor face pe omul cu adevărat credincios mijlocitor al apei cunoscătoare și al focului îndumnezeitor, și, potolind prin cea dintîi (*discernămîntul*, n.n.) setea cunoștinței, iar prin cel de-al doilea (*rivna*, n.n.) făcîndu-L pe Dumnezeu îndurat și apropiat celor ce aduc jertfă..., îi eliberează de robia patimilor pe cei ținuți de ele»²¹.

Iată, deci, că deși cunoașterea naturală premerge credinței, deși ea poate fi eliberatoare a omului, într-un anume fel, de acea stare de «păcătoșenie», totuși această eliberare nu este una mîntuitoare, nu este una izvorită din puterea harului dumnezeiesc, dătător de credință și mîntuire.

Astfel, Sfîntul Isaac Sirul pune credința mai presus de cunoașterea naturală și de virtuțile care izvorăsc din aceasta. El socotește că și vechii elini, gîndindu-se mai ales la vechii stoci, aveau virtuți. Dar credința și virtuțile creștine izvorăsc din har²². Pe acest plan mai înalt, virtuțile sînt pline de credința iubirii și a comuniunii, ele nu sînt simple manifestări ale dreptății și corectitudinii. Adevărata iubire față de om nu e decît cea izvorită din credință, cea care îl privește pe om ca o existență destinată veșniciei. Tot Sfîntul Isaac Sirul afirmă că aceste virtuți sînt superioare virtuților, izvorite din cunoașterea naturală, adăugînd că în ele există și o odihnă în Dumnezeu, și nu un simplu efort încordat al omului²³. Mai precis, sufletul este acum pe o treaptă superioară virtuților, fără să le fi părăsit, întrucît sufletul se odihnește de efort în împlinirea lor, ele izvorînd din om, fără însă ca el să facă vreun efort. Cel ce iubește, de pildă, face bine și se deschide comuniunii cu persoana iubită, fără să depună efort²⁴. Faptul că această treaptă atinsă este superioară virtuților, nu prin abandonarea lor sau prin abateră de la ele, ci prin iradierea lor, fără vreun efort, ne-o confirmă Sfîntul Isaac Sirul atunci cînd spune că în ea sînt «toate chipurile minunate ale viețuirii duhovnicești»²⁵.

Cunoașterea cu metodele ei, atunci cînd rămîne fidelă statutului ei de cunoaștere naturală, nu numai că premerge credinței, ci urcă împreună cu aceasta pe trepte mai înalte²⁶. Hotărțile și barierele ei limitate devin transparente, elastice, ele se înmoaie. În acest caz, cunoașterea devine simțire, trăire, sau contact direct cu cele ce sînt mai pre-

20. Vezi Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 21, în *trad. cit.*, p. 121.

21. *Ibidem*.

22. Vezi Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 328, n. 391.

23. Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, Cuvîntul LXII, în *trad. cit.*, p. 329: «Dar viețuirea din credință e mai presus de virtute și lucrarea ei nu stă în fapte, ci e o odihnă desăvîrșită și o mîngiere și se săvîrșește și în inimă și în cele ale sufletului».

24. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 328, n. 391.

25. V. Sfîntul Isaac Sirul, *op. cit.*, Cuvîntul LXII, în *trad. cit.*, p. 328.

26. *Ibidem*, p. 327: «Însăși cunoștința se desăvîrșește în credință și dobîndește putere să urce în sus și să simtă pe Cel ce este mai înalt decît toată simțirea...».

sus de cunoașterea metodică, dar, în același timp, mai presus de orice simțire, adică transcende orice contact al simțurilor noastre cu lucrurile dar și simțirea sufletească, prin care trăim presiunea unor realități invizibile. Trandendența lui Dumnezeu se conciliază cu certitudinea unei legături a noastră cu El. Avem aici în față un paradox fundamental. Pe aceste trepte superioare credința e și cunoaștere, sau cunoașterea e și credință²⁷. Ca cunoaștere, izvorită din credință, ea este numită de Sfinții Părinți cunoaștere duhovnicească²⁸.

3. Cunoașterea duhovnicească izvorită din credință

Izvorind din credință²⁹, cunoașterea această duhovnicească spre deosebire de cea naturală, are ca conținut o simțire spirituală, adică «o atingere cu realitatea dumnezeiască, cu puterea lui Dumnezeu»³⁰. Ea se conferă credinciosului ca un dar al lucrării din frica lui Dumnezeu, mai precis al pocăinței³¹, motiv pentru care Sfintul Isaac Sirul afirmă că toți cei care doresc să primească această cunoaștere «nu se pot apropia de ea cîtuși de puțin, pînă ce nu o părăsesc pe cea sufletească și toată îndeletnicirea cu subțirimile ei... și nu se vor întoarce la sufletul lor de prunci»³².

Cunoașterea duhovnicească este simplă, spre deosebire de cea naturală și nu poate transpare prin gânduri și idei naturale. Cunoașterea sufletească, chiar atunci cînd vorbește de Dumnezeu, apelează la definiții și subtilități construite despre El de la distanță, pe cînd cunoașterea duhovnicească constituie experiența nemijlocită a lui Dumnezeu³³.

Aceasta din urmă are în ea și o anumită experiență conștientă de Dumnezeu, deci, ca o presiune a prezenței Sale personale asupra persoanei noastre. Ea e superioară cunoașterii raționale naturale, întărind-o pe aceasta, limpezind-o mai mult și lărgind-o. Fiind superioară ei, cunoașterea duhovnicească izvorită din credință depășește cunoașterea rațională afirmativă și negativă, deși recurge la termenii afirmativi și negativi pentru a putea fi exprimată într-o oarecare măsură. Astfel, ea poate fi numită mai degrabă *necunoaștere*, sau cunoaștere apofatică într-un grad superior cunoașterii apofatice obișnuite, intrucît ea de-

27. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.* vol. X, p. 327, n. 386.

28. Vezi Sfintul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 13, în *trad. cit.*, p. 111, cf. Sfintul Isaac Sirul, *op. cit.*, *Cuvîntul XVIII*, în *trad. cit.*, p. 94.

29. *Ibidem*, p. 334: «Cînd (cunoștința, n.n.) urmează credinței în grija de veacul viitor și în dorința după cele făgăduite nouă și în cercetarea tainelor ascunse, atunci credința înghite cunoștința și se întoarce și o naște (subl. n.) pe ea de la început, ca să se facă acea cunoștință ca cea de la început și să se facă cu totul duh».

30. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 93, n. 86.

31. «Deci darul de care am spus că-l primim prin pocăință este cunoștința duhovnicească, sau ea este darul dat nouă prin lucrarea fricii». (Sfintul Isaac Sirul, *op. cit.*, *Cuvîntul XVIII*, în *trad. cit.*, p. 93).

32. *Ibidem*, *Cuvîntul XIX*, p. 97.

23. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia rom.*, vol. X, p. 98, n. 92.

pășește sau transcende tot ceea ce putem cunoaște prin simțuri sau prin rațiune³⁴.

În acest caz, cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează în permanență un caracter paradoxal, prin aceea că, pe măsură ce cineva se înalță în cunoașterea Lui, se înalță în înțelegerea tainei Lui de neînțeles: «În aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat, în a cunoaște prin aceea că nu cunoaște. Căci Cel căutat e deasupra oricărei cunoașteri, înconjurat din toate părțile de neînțelegere»³⁵.

Foarte sugestiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul privește urcușul duhovnicesc al credinciosului în procesul său de cunoaștere spirituală legat de împărtășirea acestuia în mod gradual de fiecare membru al lui Hristos, potrivit nivelului spiritual atins de el³⁶. Dar, prin fiecare mădular al trupului lui Hristos, într-o semnificație duhovnicească, credinciosul se împărtășește de întregul Hristos, întrucît în fiecare membru sau mădular e trupul întreg. Prin urmare, în împărtășirea aceasta a credinciosului există o gradație în sensul că fiecare sporește prin mădularele trupului lui Hristos de care se împărtășește la un alt nivel al vieții intime a Lui, conform cu nivelul de virtute și de cunoaștere spirituală pe care a atins-o. Pe fiecare treaptă duhovnicească, credinciosul se arată capabil de alt mădular al lui Hristos în împărtășire dezvoltînd alt aspect al vieții lui duhovnicești³⁷. Aceasta, întrucît fiecare mădular al trupului lui Hristos constituie organul unui alt aspect al vieții duhovnicești, dar întotdeauna nedespărțit de întregul organism, respectiv de complexitatea unitară a întregii vieți duhovnicești³⁸.

Astfel, la început, credinciosul se împărtășește — după cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul — de Hristos, dînd o atenție deosebită *capului Lui*, întrucît prin aceasta își întărește *credința*, ca început al întregului său urcuș duhovnicesc. După aceea, din credință se dezvoltă în el toate virtuțile și întreaga cunoaștere³⁹, după cum în unire cu capul lui Hristos, el primește întreg trupul Lui. Credința constituie capul organismului său duhovnicesc, așa după cum capul propriu-zis

34. Idem, *Teologia dogmatică...*, vol. 1, pp. 138—139.

35. Sfântul Grigorie de Nyssa, *De Vita Moysis*, P.G., 44, col. 377 A; cf. *Ibidem*, col. 377 C: «Cînd, deci, Moise a ajuns mai mare în cunoaștere, atunci mărturisese că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaște că Dumnezeu este prin fire ceea ce e mai presus de orice cunoaștere și înțelegere... Cuvîntul dumnezeiesc poruncește în primul rînd ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înțelesul care se ivește în minte prin vreo închipuire care cuprinde totul cu o noțiune și ca o conjunctură a firii, plămîniește un idol al lui Dumnezeu și nu-L vestește pe El».

36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 124, în *trad. cit.*, p. 310.

37. «Așa se mîncă Mielul lui Dumnezeu, după acest sînt și mare dascăl și se amestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcînd în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtășesc. Pe fiecare din ei îl conduce și-l așază la locul mădularului mîncat de el duhovnicește, potrivit cu ordinea și armonia trupului». (*Ibidem*).

38. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 382 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 310.

39. «Astfel, de cap (al lui Hristos, *subl. n.*) se va împărtăși cel ce și-a dobîndit credința din principii nedemonstrabile; această credință își are rațiunile privitoare la cunoștința de Dumnezeu cu desăvîrșire independente, și din ea crește armonizîndu-se tot trupul virtuților și al cunoștințelor în creșterea duhovnicească». (Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 309).

reprezintă capul întregului trup. Ea este capul organismului duhovnicesc, întrucît mai presus și mai înainte de ea nu mai există nimic. Credința vine prin ea însăși din Dumnezeu, în mod tainic, și abia după aceea se dezvoltă cunoașterea, încep argumentările și roadele ei ⁴⁰.

Capul-Hristos corespunde cu cel mai înalt vîrf la care ne putem ridica cu gîndirea noastră, dar întrucît el nu poate fi limitat de nimic, nu poate fi cuprins nici de gîndire, pe care o transcende. Noi tindem să ne ridicăm cu gîndirea peste toate lucrurile pe care odată le-am înțeles, întrucît le-am înțeles din dependența lor de ceva mai înalt, care le și limitează. Nu ne putem opri decît la un vîrf pe care nu-l mai putem înțelege ⁴¹. E normal, deci, să gîndim ceea ce nu putem gîndi, acesta fiind, de fapt, *conținutul credinței*, care, pe de o parte, ne silește să-l admitem, iar pe de altă parte îl admitem fără să-l putem înțelege. Tot la fel, *capul* le înțelege pe toate însă el nu poate fi înțeles de nimic. De aceea noi ascultăm de el, fiindcă toate cele de sub el ascultă de el. Pe același plan, în înțeles duhovnicesc, credința rodește în ascultarea de Dumnezeu, de Hristos, și împlinirea voinței Lui cu fapta. În relația sa cu *Capul-Hristos*, astfel, credinciosul progresează spre o a doua treaptă a arcușului său duhovnicesc pe care dă o atenție specială în împărtășirea de Hristos, *urechilor Lui* ⁴², punînd în urechile sale cele auzite de la Hristos. În continuare, a treia treaptă mai importantă în cunoașterea și viețuirea duhovnicească a credinciosului — după acest Sfînt mare Părinte — este *intuiția duhovnicească* a rațiunilor din făpturi, corespunzînd cu atenția acordată de cel ce se împărtășește de Hristos, *ochilor lui Hristos* ⁴³. Acesta primește în ochii săi vederea lui Hristos. Sesizînd fără greșală rațiunile dumnezeiești din făpturi, credinciosul le concentrează într-o unică recunoaștere a lui Dumnezeu, văzîndu-L în ele, deci, pe însuși Cuvîntul lui Dumnezeu ⁴⁴.

Potrivit învățăturii ortodoxe, sîntii ridică lucrarea simțurilor prin rațiune la *intuiția înțelesurilor* duhovnicești ale celor sensibile prin

40. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 382, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, în *trad. cit.*, pp. 310—311.

41. *Filozoful* K. Jaspers afirmă: «Eu nu pot nici să gîndesc (să înțeleg) această existență absolută, și nu pot nici renunța să o gîndesc. Această existență este transcendentă, pentru că nu o pot cuprinde (înțelege), ci trebuie să transcend la ea într-o gîndire care se termină (vollendet) într-o neputință de a gîndi. (vezi K. Jaspers, *Philosophie*, III Band, *Metaphysik*, Berlin, 1932, p. 38, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*).

42. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 304: «De urechi (subl. n.) se va împărtăși cel ce primește rațiunile dumnezeiești cu știință în chip duhovnicesc și rămîne din cauza lor supus și ascultător lui Dumnezeu pînă la moarte, prin fapte».

43. *Ibidem*: «...de ochi (subl. n.), cel ce intuieste duhovnicește zidrea și adună toate rațiunile sensibile și mintale fără greșală într-o unică împlinire a slavei lui Dumnezeu».

44. În ce privește lămuririle pe marginea semnificației duhovnicești a trupului lui Hristos în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul, vezi pe larg explicațiile exhaustive ale Pr. prof. D. Stăniloae, după care ne-am și orientat: Pr. prof. D. Stăniloae, n. 382, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, în *trad. cit.*, pp. 310—312.

*minte*⁴⁵ și le unifică într-un tot unitar cu rațiunile tuturor celor existente. Deoarece rațiunea este cea care activează prin virtuți aceste rațiuni, ea însăși se transformă într-o *prudență unitară* imprimată în întreaga ființă a sfântului. Ființa sa imprimată de această prudență a dobândit capacitatea unei intuiții și experieri simple a lui Dumnezeu prin minte, după ce ea s-a curățit și eliberat de orice cunoaștere a lucrurilor, inclusiv de preocuparea cunoașterii de sine. Această intuiție sau experiență este însă în același timp o unire și o *comuniune* cu Dumnezeu; prin cei desăvârșiți transpare Dumnezeu, întrucât ei au realizat unirea și comuniunea plenară cu El și Îl fac cunoscut prin virtuți⁴⁶.

Propriu-zis, atât mintea cit și rațiunea și simțirea au o funcție cognitivă dublă în urcușul spiritual al credinciosului, până la starea de îndumnezeire. Astfel, *mintea* are o funcție înțelegătoare, potrivit căreia sesizează în mod activ o realitate, și alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără vreo contribuție activă a ei⁴⁷. *Rațiunea*, pe de o parte, definește un lucru, iar pe de alta îl exprimă sau îl explică. Produsul exprimat de rațiune reprezintă cuvîntul exterior, iar cel neexprimat, ci doar definit pentru sine, pe cel interior⁴⁸. În cele din urmă, *simțirea* are o funcție înțelegătoare și o alta sensibilă. Diadoh al Foticeii vorbește de o anumită «simțire a minții»⁴⁹, aceasta fiind o simțire a prezenței lui Dumnezeu sau a realităților spirituale, iar sfântul Maxim Mărturisitorul se referă la o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul, producător de senzații⁵⁰.

În cei progreseți din punct de vedere spiritual, toate cele trei componente ale sufletului îi imprimă acestuia trei mișcări, și anume una realizată prin minte, alta prin rațiune, iar a treia prin simțire. Dar, în ei, toate acestea sînt concentrate într-una singură⁵¹, întrucît toate sînt coordonate de aceeași *credință unitară* și tind spre același Dumnezeu: Bazată pe ultimele două, mișcarea minții atinge stadiul cunoașterii lui Dumnezeu. Această mișcare a ei este o cunoaștere inexprimabilă, putînd fi numită și necunoaștere sau apofatică, întru-

45. Sfinții Părinți ai Bisericii noastre vorbesc despre minte (νοῦς) afirmînd că ea cunoaște pe Dumnezeu într-un mod direct, intuitiv, după o eliberare de toate reprezentările și imaginile lucrurilor din lume. Anumiți teologi ortodocși consideră că din aceasta rezultă o deosebire între creștinismul ortodox și cel apusean, întrucît primul susține o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, pe cînd cel de-al doilea doar o cunoaștere deductivă sau prin analogie. (Vezi în acest sens M. Lot-Borodine, *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de l'expérience spirituelle*, în *Irenikon*, 1931, nr. 1).

46. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 97 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, în *trad. cit.*, p. 111—112.

47. Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că această funcție pasivă o au, fără să o înțeleagă, și animalele, pentru că stă în legătură cu lucrarea simțurilor, prin care funcția pasivă a minții sesizează imaginile. (Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 13, în *trad. cit.*, p. 114; cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *ibidem*, n. 102).

48. Pr. prof. D. Stăniloae, observă că tocmai de aceea grecii au același nume pentru «rațiune» și «cuvînt» (λογός) în ambele sensuri, logosul unește creaturile, respectiv lucrurile și persoanele. (*Ibidem*).

49. Diadoh al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, 31, 32, 36, *Ibidem*.

50. Pr. prof. D. Stăniloae, *Ibidem*.

51. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 13, în *trad. cit.*, p. 111.

cît transcende orice formă de cunoaștere. Mișcîndu-se în jurul lui Dumnezeu, mintea «renunță de a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, avînd o experiență intensă și simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create»⁵².

Această stare dobîndită de cel îndumnezeit e o stare în care se experiază prezența indefinită a lui Dumnezeu, imprimîndu-se ca o stare indefinită în cel ce o atinge⁵³. E o stare în care se gustă în mod anticipat nemurirea și nesticăciunea, trăindu-se în fiecare clipă veșnicia⁵⁴. Credința și cunoașterea se pierd în comuniunea desăvîrșită cu Dumnezeu, care ne apare ca o «sinteză» a acestora, ca o împlinire și o încununare a lor în iubire.

4. Unirea cu Dumnezeu în comuniune, ca «sinteză» a cunoașterii și credinței

În general, Sfinții Părinți ai Bisericii noastre afirmă că cunoașterea deplină este *unire* între cel ce cunoaște și cel cunoscut, după cum ignoranța este cauză de separare, sau efectul separării⁵⁵. Această cunoaștere plinară, izvorită din comuniune e mai presus de orice concept, fiind o vedere directă, mai pătrunzătoare, a Persoanei supreme, a lui Dumnezeu, Care rămîne indefinit și transcende orice delimitări conceptuale. De aceea, experiența lui Dumnezeu e similară mai degrabă unei vederi, unei constatări, unei *uniri*, datorită contactului ei direct și nediscursiv cu Realitatea personală negrăită și supremă, cu Dumnezeu. Avem, de fapt, aci motivul pentru care Sfinții Părinți numesc această cunoaștere «vedere», iar ceea ce e cunoscut «lumină», ca ceva ce poate fi văzut direct, ca ceva ce răspîndește și revarsă prin prezența ei lumină⁵⁶.

Totuși, această cunoaștere plinară înseamnă «unire», dar nu o unire în sensul de *identificare*, cu Dumnezeu. Dumnezeu revarsă asupra ființei noastre darurile și puterile Sale, dar acestea nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu devine ființă divină, pentru că «eul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc și de aceea în această trăire eu-ul nostru își păstrează conștiința că nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci prin Dumnezeu»⁵⁷.

52. Pr. prof. D. Stăniloae, nota 96, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 111.

53. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 21, p. 121.

54. Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, Cuvîntul LXV, în *trad. cit.*, p. 334.

55. Vezi, Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. VII, 4; P.G., III, col. 872 D: «Cunoașterea este factorul unificator al celor ce cunosc și al celor cunoscuți, iar ignoranța este cauza schimbării continue și a despărțirii celui ce ignoră, datorită lui însuși».

56. Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfînta Lumină*, 18, în *Filocalia rom.*, VII, p. 288.

57. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, București, 1981, p. 23, «Chiar cuvintele ne arată că sîntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui și prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conștienți de această legătură. (*Ibidem*, p. 21). Vezi și Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933, pp. 681—686.

Atunci cînd vorbesc de o anume «simțire a minții», Sfinții Părinți susțin un contact direct al minții cu Dumnezeu nu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță. Este vorba, de fapt, de ceva asemănător cu «înțelegerea» unei anumite persoane cu care ne aflăm în contact⁵⁸. Dar, de unirea aceasta nu are parte doar mintea înțeleasă ca parte pur spirituală a sufletului, ci sufletul întreg și chiar omul întreg⁵⁹.

Cunoașterea aceasta a lui Dumnezeu, izvorită din experiența comuniunii directe cu El însemnează, deci, în cele din urmă, o autodepășire existențială angajînd întregul om, ea este o unire cu Dumnezeu, care transcende orice definiții sau concepte⁶⁰, o unire în care se pierde, într-un anume fel, atît cunoașterea cît și credința, dar o unire treptată: «Uniunea tainică... este o stare nouă care presupune o stare de prefaceri, trecerea de la creat la necreat, dobîndirea a ceva ce n-avea subiectul înainte, prin natura sa. Unirea însemnează îndumnezeire»⁶¹.

În același timp însă, cel ce se unește cu Dumnezeu îl cunoaște pe Acesta ca pe «Cel necunoscut», «incognoscibilul», deci infinit separat prin natura Sa, Dumnezeu rămînînd inaccesibil în ceea ce este prin esență, chiar în această unire. Incognoscibilitatea lui Dumnezeu se împreună în mod tainic cu cunoașterea și, pe măsură ce urcăm spre misterul divin, ne umplem de tot mai multă cunoștință, firește de un alt fel de cunoștință, dar și de cunoștința că natura divină e mai presus de orice cunoștință: «Întrucît unirea aceasta depășește puterea minții, este mai presus de toate lucrările mintale și nu este cunoștință, decît în sens de depășire (καθ' ὑπεροχήν); iar întrucît este o legătură a minții cu Dumnezeu e neasemănat mai înaltă decît puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoștință»⁶². De fapt, nu din cauza absenței cunoștinței, experiența de pe treptele mai înalte nu se numește cunoștință, ci din cauza supraabundenței ei⁶³. Prin ceea ce ne împărtășește, Dumnezeu ne atrage tot mai sus în taina cunoașterii Sale⁶⁴.

Lumina acestei cunoașteri e rodul comuniunii în iubire. Dar o lumină sau o cunoaștere izvorită din iubire înseamnă în același timp

58. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvînt etic V*, în *Filocalia rom.*, vol. VI, p. 185.

59. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., 91, col. 1290C: «Toate cele ce se mișcă își primesc stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu». Toate se unifică în Dumnezeu și în înțelegerea trăită a omului, fără să dispară nici una.

60. Așa cum afirma un gânditor creștin, această cunoaștere tainică în duh, înțeleasă ca unire a depășit «ruptura gnoseologică dintre subiect și obiect, ca și absorbirea realității în lumea subiectului sau a obiectului. Experiența duhovnicească... e în afară de opoziția dintre subiect și obiect, în afară de ipostazierea lor. Viața duhovnicească e tot așa de puțin subiectivă pe cît e de puțin obiectivă». (Vezi, N. B., *Die Philosophie des freien Geistes*, Tübingen, Siebeck, 1930, pp. 74—75, apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia morală...*, p. 163.

61. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, pp. 32—33.

62. Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, în *Filocalia rom.*, VII, p. 326; Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, în P.G., 44, col. 377.

63. Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, în *trad. cit.*, pp. 285—286: «Așadar, nu numai că nu trebuie socotită aceasta cunoștință, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință».

64. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. I, 2, P.G., III, col. 588 D.

*viață*⁶⁵. Această cunoaștere înțelegească ca viață, mai precis ca viață în iubire, are deci un caracter existențial. Ea nu e doar o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, așa cum ne apare uneori în planul de aici, ci e însăși viața (Ioan 17, 3)⁶⁶. Voind să sublinieze caracterul existențial al acestei cunoașteri în iubire, Sfântul Maxim Mărturisitorul o compară cu căldura focului, simțită realmente în trup, în contrast cu cunoașterea prin credința fără iubire, al cărei conținut nu e trăit, ci se află undeva la distanță, pe care o compară cu focul imaginat sau din amintire: «Precum amintirea focului nu încălzește trupul, la fel credința fără iubire nu lucrează în suflet lumina cunoștinței»⁶⁷.

Credința lipsită de iubire e încruntată, întrucît e efort individual, ci nu comuniune, e mîndră și poate ascunde în ea un oarecare individualism. Iubirea e opusul individualismului rigid, ea implică smerenia. Conceptul apusean despre credință e tribut ar doctrinei despre un Hristos la distanță, departe de noi, neprezent în inima noastră. Iubirea e, dimpotrivă, deschiderea inimii în mod nelimitat față de ceilalți, după exemplul și din puterea lui Hristos⁶⁸. De aceea, iubirea e suprema unire și promovare reciprocă și, din această cauză, suprema cale de cunoaștere, în care persoana nu e pasivă, ci mai liberă ca în orice altă stare sau relație. A trăi în comuniunea iubirii înseamnă a trăi în nelimitarea generoasă, iradiată în noi din infinitatea Persoanei lui Dumnezeu, aflată și în celelalte persoane. Iubirea aceasta o experimentăm, deci, nu ca pe o infinitate mereu identică, ci ca pe o infinitate cu perspectiva unei noutăți continue. Vom înainta în ea în permanență. «Din ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaștem și mai mult, din ce-L iubim mai mult, ne stimulează la și mai multă iubire»⁶⁹.

Experiența iubirii lui Dumnezeu și a iubirii proprii de Dumnezeu, experiența măririi lui Dumnezeu și a smereniei proprii, experiența bucuriei și a fericirii în Dumnezeu, ca forme de relație și comuniune cu Dumnezeu, deși oferă de la început experiența infinitului, nu rămîn fixe, stabile, ci progresează continuu pe măsură ce unirea dintre noi și Dumnezeu devine mai intimă, pe măsură ce Dumnezeu ne devine mai lăuntric și noi mai capabili de a-L primi⁷⁰. Aceasta reprezintă, de fapt, o modelare neîncetată a noastră de către Duhul Sfînt și în Duhul Sfînt, Care ne face tot mai asemenea lui Dumnezeu. Dar distanța ontologică, ființială, existentă între noi și Dumnezeu fiind infinită, niciodată nu se va termina acest drum al apropierii noastre de Dumnezeu

65. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. de Char.* I, 9, în P.G., 90, col. 964; apud Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia morală...*, pp. 280—281.

66. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 281.

67. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 31, în P.G., 90, col. 968; apud Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 281.

68. Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică...*, vol. II, p. 367.

69. *Ibidem*, I, p. 122.

70. *Ibidem*, p. 18: «Ființa noastră nu-și poate găsi împlinirea ca persoană decît în comuniunea cu o ființă personală superioară, care nu-și poate descoperi bogăția și nu poate împlini ființa noastră într-o legătură cu treptele inferioare ei, ci într-o relație în care omul însuși, într-o continuare noutate, își însușește în mod liber și conștient infinita bogăție spirituală a Persoanei supreme».

în asemănare. Ca atare, niciodată nu vom ajunge să-L cunoaștem pe Dumnezeu, așa cum El însuși Se cunoaște.

Creșterea noastră infinită în comuniunea cu Dumnezeu înseamnă, deci, o creștere infinită în cunoașterea Lui și în participarea la El. Dacă însă în viața aceasta pămîntească această creștere progresează de la o treaptă la alta, dat fiind faptul, că pe fiecare din acestea se presimte infinitatea lui Dumnezeu, dar nu se gustă, în viața viitoare toți cei care am crezut ne vom scufunda cu cunoașterea și trăirea în infinitatea divină în așa fel, încît nu vom mai progresa de la o treaptă la alta, ci ne vom odihni veșnic în această infinitate ⁷¹.

MARTIRI ȘI SFINȚI ÎN DOBROGEA (II)

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Martiri la Axiopolis

Cetatea Axiopolis se află pe malul drept al Dunării, la circa 3 km sud de orașul Cernavodă, în fața insulei Hinoș. Începînd cu epoca elenistică, adică din momentul fondării ei de către grecii de pe litoralul Mării Negre, probabil de către locuitorii orașului Tomis, și pînă în epoca romană și bizantină, Axiopolis a fost un important centru economic, comercial și militar. Înainte de venirea grecilor aici, pe vatra veche a cetății greco-romane și bizantine a existat o așezare autohtonă geto-dacică. Prosperitatea economică a cetății Axiopolis s-a datorat, în primul rînd, comerțului, care se făcea în importantul ei port. Aici se desfășeau mărfuri venite din orașele grecești de pe litoral și chiar de mai departe, din lumea greco-romană, și, în același timp, cele din regiunile Daciei, de dincolo de Dunăre. Dar la Axiopolis veneau navigatori de pe întreg cursul fluviului, din inima Europei, și își desfășeau mărfurile lor în schimbul celor pe care le primeau aici. Este semnificativ faptul că Axiopolis devenise, pentru navigatorii (negustorii) de pe întreaga Dunăre (*nautae universii Danubii*), unul din centrele lor importante, cum ne atestă o inscripție (CIL III, 7485).

Pe de altă parte, Axiopolis avea o importanță strategico-militară deosebită, deoarece se afla la granița romană (limesul roman), cu rolul de a apăra provincia Scythia Minor de eventualele atacuri ale barbarilor. Ca urmare, aici au fost aduse unități militare, terestre și navale, iar în secolele IV—V aici își aveau sediul un important comandant militar (*praefectus ripae legionis secundae Herculiae cohortis pedaturae inferioris*) și poate chiar guvernatorul militar al întregii provincii.

În vasta-i operă de refacere și fortificare a cetăților din imperiu, pentru a face față presiunii barbarilor, împăratul Iustinian I a întreprins la Axiopolis importante lucrări de construcție. Cetatea și-a menținut bunăstarea pînă la sfîrșitul secolului al VI-lea, în vremea lui

71. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în P.G., 91, col. 1031—1418.

Iustinian fiind menționată printre cele 15 orașe importante ale provinciei Scythia. Cercetările arheologice efectuate pînă acum pe scară destul de redusă au scos totuși la iveală trei incinte ale cetății, cîteva importante edificii publice, între care două basilici creștine, apoi inscripții grecești și latine, monede, vase ceramice și alte obiecte.

Creștinismul trebuie să fi pătruns de timpuriu la Axiopolis, favorizat de circulația intensă a oamenilor și a ideilor, lucru caracteristic orașelor prospere. O dovadă în acest sens o reprezintă martirii pomeniți aici, antichitățile paleocreștine, destul de numeroase, cele două basilici și inscripțiile creștine. În secolul al VI-lea Axiopolis devine chiar sediu episcopal, cu un rang de frunte în rîndul celorlalte scaune ale Scythiei, fiindcă deținea locul al doilea, deci imediat după Tomis, metropola provinciei⁸³.

Martirologiile ne dau nume de martiri, care au murit aici, fără să știm însă pentru fiecare din ei și momentul pătimirii lor. Se consideră că cei mai mulți au murit în timpul persecuțiilor dezlănțuite de împăratul Dioclețian și coregenții săi, și apoi de Licinius. Dar oricît ar fi de lapidare știrile despre acești martiri, ele ne îndreptățesc să credem că sînt adevărate. Pentru Axiopolis dovada clară și rară în acest sens o reprezintă o inscripție, în care sînt menționați unii martiri înscrși în martirologiu. Prin aceasta se îndepărtează îndoielile unor cercetători, care și-au manifestat neîncrederea în valoarea documentară a martirologiilor⁸⁴.

Vom expune pe luni, în ordinea calendarului bisericesc martirii de la Axiopolis.

La 4 octombrie *Martyrologium Hieronymianum* menționează pomenirea la Axiopolis a Sfîntului *Dasius* (*In Axiopoli Dasii*). Același sfînt mai este pomenit la Axiopolis și la 18 octombrie și 5 august, de data aceasta împreună cu alți martiri. În același martirologiu găsim indicată la data de 20 noiembrie sărbătorirea Sfîntului *Dasius*, fără să fie precizat locul martiriului. Data de 20 noiembrie, pentru pătîmirea Sfîntului *Dasius*, este însă arătată clar de *Actul* său *martiric* și totodată locul martiriului: *Durostorum*.

Învățații s-au găsit astfel în fața unor știri contradictorii în privința locului martiriului, unele pledînd pentru Axiopolis, altele pentru Durostorum. În favoarea Durostorum-ului ca loc de pătîmire a fost invocată și inscripția de pe sarcofagul cu moaștele sfîntului, care se păstrează într-o biserică din orașul italian Ancona. Indicațiile din *Actul martiric* și inscripția de la Ancona au constituit, în opinia unor cercetători, argumente hotărîtoare în a așeza pătîmirea Sfîntului *Dasius* la Durostorum⁸⁵. Numai că, în anul 1947, s-a descoperit la Axiopolis o inscripție greacă⁸⁶, datînd de la sfîrșitul secolului al III-lea sau începutul celui de al IV-lea, în care sînt pomeniți 4 martiri și, prin-

83. Em. Popescu, IGLR, p. 293—210.

84. În legătură cu creștinismul în Axiopolis, în afară de indicațiile bibliografice din nota precedentă, v. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 113—128; I. Barnea, *O inscripție creștină de la Axiopolis*, în Studii Teol., seria a II-a, 6, 1954, nr. 3—4, p. 219—228.

85. Despre Sfîntul *Dasius*, v. Renate Pillinger, *Das Martyrium des Heiligen Dasius* (Text, Übersetzung, Kommentar), Wien, 1988.

86. Em. Popescu, *op. cit.*, nr. 194.

tre ei, și *Taseios* (Τάσειος), considerat a fi *Dasius*. Din nou, învățații au început să creadă că locul pămîntirii Sfîntului *Dasius* a fost cetatea *Axiopolis*. Pomenirea lui și la *Durosorum* s-ar explica prin introducerea unei sărbători în calendarul local sau prin strămutarea moaștelor sau a unei părți din ele. De la *Durostorum* aceste moaște ar fi fost transferate apoi în Occident în perioada tulbură a năvălirilor barbare.

Opțiunea pentru *Axiopolis* sau pentru *Durostorum* este dificil de făcut. Greutatea în acest sens o reprezintă și faptul că nu este absolut sigură identitatea numelui din inscripție cu cel din martirologiu, deși specialiștii susțin că *Taseios* (Τάσειος) este forma greacă a lui *Dasius*, «cel mai frecvent și popular antroponim iliric și mesapic»⁸⁷. Dacă am avea siguranța că *Taseios* este *Dasius*, atunci n-ar fi nici o îndoială că martirul nostru a pătimit la *Axiopolis*, fiindcă din inscripție reiese că el a fost înmormîntat aici, iar o bazilică a fost ridicată pe mormîntul său și al altor martiri⁸⁸ (v. mai departe).

La 18 octombrie se sărbătorează la *Axiopolis*, în afară de Sfîntul *Dasius* (pomenit și sub forma de *Taxius*), Sfîntul *Hermes* (*In Axiopoli Hermetis et Dasii*). Sfîntul *Hermes* (*Ermia*, *Erma*, *Ermia* sau *Ermius*, cum apare în manuscrise) a fost identificat cu diaconul *Hermes* din *Heraclea* în provincia *Thracia*, martir care a pătimit în timpul persecuției dezlănțuite de *Dioclețian* (probabil în anii 303—304). El ar fi fost pus la groaznice chinuri împreună cu episcopul său *Șilip* și cu preotul *Sever* (*Severianus*), toți uciși prin ardere. Trupurile lor au fost aruncate într-un rîu, de unde creștinii le-au luat și le-au ascuns într-un loc mai ferit numit *Ogestiron*. Cultul sfîntului *Hermes* era foarte popular în provincia *Moesia* și așa se explică prezența lui și la *Axiopolis*.

La 9 (10) martie *Breviarium Syriacum* arată că se sărbătorează Sfîntii martiri *Chiril* și *Chindeas* (Κύριλλος και Κίνδος), localizîndu-i în *Nicomidia*, oraș în provincia *Bithynia*. Cum se va vedea mai departe acești doi martiri aparțin cetății *Axiopolis*.

Ziua de 26 aprilie era consacrată, potrivit *Martirologiului hieronimian* (*Codex Epternacensis*, Paris. lat. 10837), sărbătoririi celor doi martiri *Chiril* și *Chindeas* (*In Axiopoli natale Cirilli et Vindei* (pentru *Quindei*)).

La 9 mai cei doi martiri sînt pomeniți din nou de către același martirologiu (în manuscrisul de la *Berna* — *Codex Bernensis*), dar de data aceasta împreună cu *Zenon* (*In Axiopoli Quirilli, Quindei et Zenonis*), iar la 10 mai, la aceștia trei se adaugă *Dio* (*Dion*), *Acacius* și *Crispus*.

La 12 mai *Breviarium Syriacum* arată că la *Axiopolis* se făcea pomenirea «Sfîntului *Chiril* și a altor șase martiri», al căror nume nu-l indică, dar trebuie să fie din cele menționate mai sus.

La 5 august, în *Martirologiul hieronimian*, este înscrisă sărbătorirea martirilor *Irineu*, *Heraclius* și *Dasius* (*In Axiopoli Hierenei, Eraclii, Dasii...*).

87. I. I. Rusu, *Ilirii, Istoria, limba și onomastica; romanizarea*, Buc., 1968, p. 196—199.

88. V. n. precedentă.

Din cele de mai sus reiese că cel mai însemnat martir la Axiopolis era Sfântul Chiril. Lui îi erau dedicate cele mai multe zile de sărbătoare, iar cea de la 26 aprilie pare a fi fost data morții sale, deoarece numele său și al celorlalți doi martiri este însoțit de mențiunea *natalis*. Este posibil ca Chiril să fi fost un martir local, adică un locuitor al cetății Axiopolis, și aceasta să explice și dragostea pe care axiopolitanii i-o arătau prin cinstirea lui în atâtea zile. Se pare, de asemenea, că bazilica descoperită în afara zidurilor cetății (spre nord) i-a fost dedicată lui și altor martiri. În jurul acestei bazilici s-a dezvoltat un cimitir, deoarece mulți creștini doreau să se înmormânteze aproape de mormintele martirilor (*ad martyres, ad sanctos*). Un argument în favoarea acestei opinii l-ar constitui descoperirea unei inscripții în ruinele acestei bazilici, pe care se citesc numele martirilor *Kyrrillos, Kyndaias* și *Taseios*. Din textul inscripției se mai deduce că mormântul lor era acolo, deoarece în acel loc a fost adus și *Eufrasios*, poate un alt martir sau credincios, înmormântat lângă ei. Inscripția datează de la sfârșitul secolului al III-lea și începutul celui de al IV-lea, adică tocmai din perioada când se presupune că a avut loc martiriul lor.

Cît de popular era Sfântul Chiril la Axiopolis și în Scitia Mică (Dobrogea) reiese și din faptul că o cetate din împrejurimi, poate cea de la Rasova (alții cred că cea de la Adamclisi) a primit numele său.

Istoricul Procopius din Cezareea scrie, prin anii 558—560 (*De aedif.* IV, 7), că «aici (în Scythia Minor) este mai întii cetățuia ce poartă numele Sfântului Chiril, care, fiind ruinată de timp, a fost refăcută cu grijă de împăratul Iustinian».

Al doilea martir din grupul celor trei de la Axiopolis, *Chindeus* (*Quindeus, Cindeus, Κυνδαίος*) trebuie să fi fost și el un sfânt local, deoarece și lui îi erau dedicate mai multe zile de sărbătoare. Originea numelui lui nu este clară. A fost pus în legătură cu *Quintus* sau *Κυνδαίος*, ori cu numele românesc *Cindea*, care ar deriva de la *Κυνδαίος*. În inscripția abia pomenită de la Axiopolis el este înscris imediat după Chiril, așa cum, dealtfel, apare și în martirologii (Despre *Taseios*, v. mai sus, p. 65—66).

Martiri la Dinogetia

În cotul pe care-l face Dunărea pentru a se îndrepta spre mare, pe un grind stîncos numit «Bisericuța», înconjurat pe trei laturi de apă, se află cetatea romano-bizantină *Dinogetia*, astăzi pe teritoriul comunei Garvăn, jud. Tulcea. Cetatea pare să-și aibă începuturile la sfârșitul secolului al III-lea și să fi dobîndit un rol strategic major în apărarea graniței imperiului în momentul cînd s-au intensificat incursiunile barbarilor și Dacia a trebuit să fie evacuată de armata și administrația romană. Locuirea aici este însă mult mai veche. S-au descoperit vestigii arheologice din preistorie, perioada geto-dacică și romană (secolele I—III). Cetatea romano-bizantină are formă trapezoidală, cu zid de incintă din piatră și a devenit sediu pentru numeroase unități militare. Printre militarii prezenți aici s-au aflat și mulți

creștini. Una dintre cele mai vechi dovezi de pătrundere a creștinismului în Dobrogea ne vine de la Dinogetia. Este vorba de o piatră prețioasă gravată (*gemma abraxea*), purtată probabil de un soldat și care are pe ea simboluri gnostice.

Săpăturile au scos la lumină clădiri publice și particulare, vase, cărămizi cu ștampile, inscripții, monede, două bazine creștine (una din secolele V—VI, cealaltă din secolele X—XI), cruci relicvar, sigilii și alte obiecte.

Dinogetia a fost nu numai un important punct strategic pe harta Scythiei Minor, dar și unul economic, unde se făceau schimburile cu populațiile de peste Dunăre⁸⁹.

Martirologiul hieronimian menționează Dinogetia de două ori: o dată la 1 octombrie, când se făcea pomenirea Sfinților *Faustinus, Marcialis (Martialis), Ianuarius, Alexandru și Euprepus*; a doua oară, același izvor indică sărbătorirea la 14/15 mai a Sfinților *Maximianus, Alexandru, Proculus și Afranus*. Nu există nici un amănunt cu privire la timpul și modul pătimirii sau la originea lor. Au fost toți martiri la Dinogetia sau cultul lor a fost împrumutat din alte părți? Unii învățați susțin, de pildă, că Alexandru ar fi una și aceeași persoană cu Sfântul Alexandru din Drizipara (în Bulgaria de azi), alții îl consideră un sfânt local (v. și ziua de 1 octombrie la Tomis).

Martiri la Noviodunum

(Isaceea și Niculițel)

În epoca romană și bizantină cea mai importantă cetate la granița nordică a Dobrogei a fost *Noviodunum* (Isaceea de azi). Așezată pe malul Dunării într-un loc unde trecerea dintr-o parte în cealaltă era lesnicioasă și unde s-a putut dezvolta un port important, cetatea a progresat rapid și a devenit un centru economic, politic și militar de seamă al provinciei. De timpuriu au fost aduse aici numeroase unități militare, terestre și navale, cu sarcina de a controla cursul Dunării pînă la vărsarea sa în mare. În secolul al IV-lea *Noviodunum* a fost chiar sediul legiunii I *Jovia Scythica*, creată de împăratul Dioclețian, precum și al altor unități militare. Acest lucru a atras după sine stabilirea aici nu numai a unui mare număr de militari, ci și a unor importante autorități militare și civile.

În secolul al VI-lea *Noviodunum* apare menționat printre cele 15 orașe importante ale provinciei *Scythia* și tot atunci a devenit scaun episcopal.

Cetatea s-a bucurat de prosperitate și în epoca medievală, fiind cunoscută ca un important centru economic și religios. Unii învățați au localizat aici *Vicina*, lucru care nu este lipsit de probabilitate.

Deși săpături arheologice sistematice au fost efectuate pe scară redusă, ruine importante au ieșit totuși la iveală și anume porțiuni din zidul și șanțul de apărare, edificiile din piatră, între care o bazilică creș-

89. Em. Popescu, *op. cit.*, p. 254.

tină, urme din portul antic. Au mai fost, de asemenea, descoperite inscripții, vase ceramice, întregi și fragmente, cărămizi ștampilate cu numele unor unități militare staționate aici, monede etc. În exteriorul incintei cetății se află o vastă necropolă plană și tumulară⁹⁰.

Viața creștină trebuie să fi început aici de timpuriu și, în această privință, dovada o constituie numărul mare de martiri, care au pătimit aici⁹¹.

Astfel, la 17 octombrie sînt menționați de Martirologiul hieronimian trei martiri, și anume: *Valerian*, *Macrobiu* și *Gordian*, poameniți, cum s-a văzut, și la Tomis, la 13 (15) septembrie.

Tot Martirologiul hieronimian menționează aici, la 17 (18) mai pe *Heraclius* și *Paulus*, împreună cu alți frați de credință: *Peregrinus*, *Minerius* (*Minereus*), *Aquilinus* și *Victor*.

La 25 mai Martirologiul siriac menționează la Noviodunum pătımirea Sfîntului *Flavian*.

La 4 iunie Martirologiul siriac indică sărbătorirea Sfîntului *Filip*, iar Martirologiul hieronimian adaugă pe *Zoticus*, *Atalus*, *Euticus* (*Eutihie*), *Kamasis*, *Quirinus*, *Iulia*, *Saturninus*, *Galdunus*, *Ninnita*, *Fortunio* (*Furtunio*) și alți 25, ale căror nume nu este arătat.

Patru martiri din grupul acesta mare și anume *Filip*, *Zotic*, *Attalos* și *Kamasis* au fost înmormîntați în cripta unei bazilici, descoperite pe teritoriul comunei Niculițel, jud. Tulcea în toamna anului 1971. Comuna Niculițel de azi era în antichitate o așezare romană rurală pe teritoriul orașului Noviodunum. Înmormîntarea celor patru martiri aici, și pe care martirologiile îi arată că au pătimit la Noviodunum, este explicabilă prin aceea că ambele localități formau o singură unitate administrativă și erau foarte apropiate (circa 10—12 km). Trupurile martirilor au fost depuse într-un cosciug colectiv de lemn, care a fost așezat pe pavimentul de piatră al criptei. Toți martirii au fost așezați în sicriu în poziția creștină, pe care o cunoaștem azi, adică cu mîinile pe piept și cu capul spre vest. Cripta are formă aproape patrată și e construită din cărămidă cu mortar; dimensiuni: circa 3,70×3,40 (3,50) m și înaltă de 2,30 m. Intrarea a fost blocată cu o lespede mare de piatră. În interior, pe peretele din stînga intrării a fost zgîriată în mortarul crud inscripția: *Martirii lui Hristos* (*Μάρτυρες Χριστού*), iar pe cel din dreapta întilnim repetarea cuvîntului *Martiri* (*Μάρτυρες*) și apoi înscris-

90. *Ibidem*, p. 275.

91. Despre martirii de la Noviodunum-Niculițel, principalele lucrări sînt: R. Netzhhammer, *Die christlichen Märtyrer am Ister*, Bukarest, 1939; Victor Heinrich Bauman, *Nouveaux temoignages chretiens sur le limes scythique: la basilique a martyron de basse époque romaine decouverte a Niculițel (dép. Tulcea)*, în *Dacia* N.S. 16, 1972, p. 189—202; Pr. prof. I. Rămureanu, *Martirii creștini de la Niculițel descoperiți în anul 1971*, în «B.O.R.», 91, 3—5, 1973, p. 464—471; I. Barnea, *Martirionul de la Niculițel*, «B.O.R.», 91, 1—2, 1973, p. 218—228; Em. Popescu, IGLR, nr. 267; Victor Heinrich Bauman, *Cîteva precizări rezultate din cercetarea monumentului paleocreștin din com. Niculițel, jud. Tulcea*, în *Acta Musei Napocensis*, 14, 1977, p. 245—267; Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 45—46; Em. Popescu, *Cea mai importantă descoperire arheologică privind creștinismul timpuriu din România: Martirii de la Niculițel*, în *Arhiepiscopia Bucureștilor, Indrumător pastoral*, București, 1981, p. 192—197.

rea numelui lor în următoarea ordine: *Zotikos, Attalos, Camasis, Philippos* (Ζώτικος, Ἀτταλος, Καμάσις, Φίλιππος). Aceste inscripții sînt precedate de crucea monogramatică.

Indicarea ca loc de pătîmire al celor patru martiri a orașului Noviodunum se explică prin aceea că ei au fost judecați împreună cu ceilalți tovarăși de suferință de autorități în această așezare urbană. După ce li s-a aplicat pedeapsa capitală ei au fost, poate, luați de creștini și duși pentru odihna veșnică într-un loc mai ferit, pe care l-au găsit la Niculițel. Este de presupus că la început trupurile lor au fost depuse într-o criptă sau capelă modestă, de unde au fost transhumate în bazilica, în care au fost găsite.

Bazilica a fost construită de o comunitate în perioada cînd creștinismul se putea manifesta liber. Data pătîmirii martirilor cît și a construirii bazilicii nu este cunoscută și ea este cercetată și azi de învățați. Pînă acum s-au dat mai multe răspunsuri.

Unii specialiști socotesc că cei patru bărbați au suferit martiriul în timpul mării persecuții din timpul lui Dioclețian prin anii 303—304. Un alt moment critic au fost anii 319—324, ca o consecință a măsurilor de persecuție luate împotriva creștinilor de către împăratul Licinius. Potrivit altor opinii Iulian Apostatul (361—363) ar fi făcut, prin măsurile de restaurare a păgînismului, victime și printre creștinii din Scitia Mică. O inscripție latină descoperită pe teritoriul comunei Niculițel și care îl slăvește pe împărat ca «stăpîn, victorios și veșnic Augustus», ar putea fi pusă în legătură cu aceste evenimente. S-a afirmat, de asemenea, că cei patru bărbați ar fi suferit martiriul la nord de Dunăre, în regiunile stăpînite de goți, unde aceștia, la fel ca Sfîntul Sava de la Buzău, ar fi propovăduit credința creștină. Persecuția dezlănțuită de regele got Athanarich împotriva creștinilor, prin anii 370—372, ar fi povocat și moartea celor patru bărbați înmormîntați la Niculițel. Trupurile lor ar fi fost transportate la sud de Dunăre de către creștini pioși și înmormîntate în cripta la care ne-am referit. În sfîrșit, potrivit unei alte opinii *Zotikos, Attalos, Camasis* și *Philippos* ar fi murit la începutul secolului al V-lea, cu prilejul unei incursiuni barbare.

În legătură cu data construirii bazilicii, s-a spus de către cei care socotesc că martiriul a avut loc prin anii 370—372 că atît cripta cît și bazilica au fost construite în legătură cu acest eveniment. Luînd în considerare unele detalii de construcție ale criptei și bazilicii, precum și prezența crucii monogramatice în fruntea inscripțiilor, un cercetător a opinat că acestea pledează pentru datarea celor două construcții către sfîrșitul secolului al IV-lea sau începutul celui de al V-lea. Cripta s-ar înscrie, după acesta, în categoria martiriilor de plan pătrat (în formă de cub), sau aproape pătrat, cu ziduri pline de trei laturi și prevăzute cu o cupolă hemisferică. Ea ar fi cea mai veche construcție de acest tip din țara noastră și poate cel mai vechi martyrium cunoscut pînă acum în lumea creștină. În acest caz, dacă martirii au murit în vremea lui Dioclețian sau Licinius, s-ar fi construit pentru ei o criptă, mai modestă, de unde mai tîrziu ar fi fost mutați în cea prezentă. Dar acestei ipoteze i s-a opus observația, făcută de arheologi

și antropologi, că oasele au fost găsite în poziția lor anatomică normală or, o transhumare, oricât de atentă ar fi fost, ar fi dus la o deranjare a lor.

În momentul cînd se făceau aceste considerații cu privire la sistemul de construcție și forma criptei, cercetările arheologice nu erau încă încheiate. Continuarea lor a dus la rezultate noi: s-a constatat că sub cripta, asupra căreia s-au făcut considerațiile de mai sus, se află o alta mai puțin înaltă decît cea de deasupra, dar de aceeași lărgime. Ea este împărțită în două, prin lespezi de calcar puse pe cant, și care servesc la sprijinirea greutății pavimentului criptei de deasupra. În ambele încăperi s-au găsit numeroase fragmente de oase umane (circa 100) de dimensiuni foarte mici, de la doi bărbați în vîrstă de circa 45—50 ani, precum și inventar funerar constînd dintr-un castron și o oală, ambele de lut. Felul cum au fost găsite oasele a îndreptățit pe descoperitor să conchidă că este vorba de o reinhumare. Această reinhumare s-ar fi făcut prin anii 370—380, în timpul împăraților Valens și Valentinian, cu ocazia construirii criptei și bazilicii. Oasele ar fi fost luate dintr-un mormînt mai vechi (*hypogeu*) de formă rectangulară (2,50×17 m), găsit și el sub *presbiterium*-ul (altarului bisericii) și construit la începutul secolului al IV-lea, mai exact în timpul lui Constantin cel Mare. Oasele ar reprezenta resturi din trupurile a doi martiri, morți, poate, în timpul împăratului Decius (249—251). Numele lor nu se cunoaște. Am avea, deci, îngropați la Niculițel 6 martiri: doi, de la mijlocul secolului al III-lea, și ceilalți patru, din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Intrarea la cea de a doua criptă era blocată cu o lespede de calcar zidită cu mortar, după care se afla o alta cu inscripția: *Aici și acolo (se află) sîngele (vlaga) martirilor* (Ἰδὲ καὶ ὅδε ἵχθωρ μαρτύρων). Literele inscripției sînt asemănătoare cu cele care se găsesc pe pereții criptei superioare și acest element pledează pentru contemporaneitatea lor.

Din cele de mai sus reiese că nu există elemente categorice, care să pledeze pentru o fixare sigură a datei martiriului celor 6 mucenici de la Niculițel și nici pentru construirea criptei (*martyrium*-ului) și a bazilicii. Afirmațiile care s-au făcut pînă acum trebuie privite doar ca simple ipoteze de lucru. Un impediment în stabilirea datei pămîntirii și a construcțiilor în care au fost înmormîntați mucenicii îl constituie și faptul că rezultatele săpăturilor de la cea de a doua criptă (subterană) n-au fost publicate decît în chip foarte sumar.

Din păcate și inscripția: *Aici și acolo (se află) sîngele (vlaga) martirilor* sau *Pe aici și pe acolo (a curs) sîngele (vlaga) martirilor*, este cam vagă și nu ușor de înțeles. Adverbul ὅδε poate avea sens modal ori locativ. Se pare că aici trebuie înțeles locativ și atunci s-ar putea referi la spațiul de jos (*aici*) și de sus (*acolo*) al criptei, unde sînt depuse moaștele martirilor. Cuvîntul ἵχθωρ, rar folosit cu sensul de *sînge*, semnifica inițial *sîngele (vlaga) zeilor*. Mai tîrziu s-a generalizat cu a doua semnificație. Ar reieși deci din textul inscripției că atît sus cît și jos se află rămășițe ale martirilor.

În încercările de stabilire a datei pătimirii martirilor de la Niculițel și a celorlalți localizați de martirologii la Noviodunum credem că trebuie să se țină seama, în afară de alte elemente, și de numărul lor mare. Aceasta presupune, în primul rînd, o persecuție de mari proporții, cum a fost cea din timpul lui Dioclețian din anii 303—304, sau cea din anii 319—324, dezlănțuită de Licinius. S-ar putea chiar să existe mai multe șanse pentru vremea lui Licinius, dacă ne gîndim la posibilitatea ca actuala criptă să fi fost construită de creștini imediat sau la puțin timp după martiriu, în cadrul atmosferei de libertate asigurată pentru ei de către Constantin cel Mare.

Dar chiar dacă încercările de precizare cronologică nu sînt în-cununate de succes, se poate admite că *martyrium*-ul și bazilica nu depășesc secolul al IV-lea sau începutul celui de al V-lea. Descoperirile de la Niculițel au o valoare cu totul deosebită pentru că: 1) ele au adus la lumină, pentru prima oară, trupurile (scheletele) întregi ale unor martiri, cărora le cunoaștem sigur și numele; 2) au ieșit la iveală una dintre cele mai vechi bazilici de pe teritoriul țării noastre și cel mai vechi *martyrium* cunoscut pînă acum; 3) se întărește încrederea noastră în veridicitatea știrilor din martirologii; 4) se dovedesc forța și vechimea credinței creștine pe pămîntul României; 5) în sfîrșit, asemenea descoperire este pînă acum unică în întreg spațiul balcanic și extrem de rară în întreg Imperiu roman.

Astăzi osemintele martirilor de la Niculițel, după 16 veacuri de odihnă în încăperile răcoroase ale *martyrium*-ului, se păstrează în biserica Mînăstirii Cocoșu, jud. Tulcea și este o mîngiere pentru oricine poate ajunge acolo și li se închină.

La 6 iunie se sărbătoreau la Noviodunum, potrivit datelor din Martirologiul hieronimian, Sfinții *Amantus*, *Lucius*, *Alexander* (*Alexandru*), *Andrea* (*Andrei*), *Donatus* și *Peregrinus* (*Peregrina*). Alături de ei sînt menționați cei patru martiri de la Niculițel, *Zotikos*, *Kamasis*, *Filip* și *Attalos*, dar arătați în mod greșit că au pătimit în Africa. Este desigur o greșeală efectuată de copisti în cursul timpului.

Unii învățați consideră, pe baza datelor din *Martirologiul hieronimian*, că într-o altă zi din luna iunie au pătimit la Noviodunum martirii *Crinus*, *Ebustus*, *Rusticus* și *Silvius*, fără să dea însă amănunte cu privire la timpul și felul muceniciei lor.

Sfîntul mucenic Emilian din Durostorum

La 18 iulie Biserica din Durostorum (Silistra) sărbătorește pe Sfîntul Martir Emilian, mort în timpul persecuției dezlănțuite de împăratul Iulian (361—363), supranumit «Apostatul», pentru că își părăsise credința creștină. Acest împărat — nepot al lui Constantin cel Mare (fiind fiul unui frate vitreg al acestuia, numit Iulius Constantius) și înrudit cu familia domnitoare — s-a bucurat în tinerețea sa de o educație aleasă. Această educație i-a fost făcută de profesori însemnați, unii chiar celebri, din vremea aceea, creștini ori păgîni. Episcopul Eusebius de Nicomedia, și el înrudit cu Iulian, s-a ocupat personal de educația viitorului împărat, pînă în anul morții sale (341).

Iulian a studiat la Nicomedia, Efes, Macellum (localitate lângă Cezareea Palestinei) și Constantinopol. Scurtă vreme (iulie-octombrie 353) a auzit și cursurile profesorilor de la renumita Academie din Atena, unde a avut printre colegi pe Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz.

Dar, descendența princiară i-a adus lui Iulian nu numai avantaje, ci și suferințe. Familia sa a fost în mare parte ucisă pentru a fi împiedicată să ridice pretenții la domnie. Se pare că acest lucru, petrecut la o vîrstă cînd el era copil, a lăsat amprente negative în psihicul său, foarte sensibil. Iulian n-a fost lipsit de calități intelectuale; a studiat cu pasiune filosofia greacă, fiind atras mai cu seamă de neoplatonism, admira literatura clasică și a scris cîteva lucrări apreciate la vremea respectivă. Ducea o viață ascetică și unii din profesorii săi voiau să-l pregătească pentru viața clericală. A fost botezat de timpuriu și a primit mai tîrziu chiar titlul de citeț (lector). În același timp însă el era o fire nervoasă, dezechilibrată și foarte credul. Sfîntul Grigorie de Nazianz, cu care a fost coleg la Athena, ne-a lăsat despre el un portret puțin măgulitor. Astfel, ni se spune că Iulian avea niște ochi rătăcitori și o privire neună, punea întrebări dezordonate și suferea de ticuri nervoase (Or. V, 23). Credulitatea, dezechilibrul nervos și înclinația spre misticism și magie l-au făcut să cadă pradă unor impostori, cum a fost, de pildă Maximus din Efes. Sub influența acestora și a unor profesori păgîni el a părăsit religia creștină și a revenit la păgînism. În scurta perioadă cît a fost la Academia din Atena el s-a inițiat și în misterele păgîne de la Eleusis, ale zeiței Demetra.

Cînd a preluat conducerea imperiului, Iulian a încercat să restaureze păgînismul și a luat măsuri de persecutare a creștinismului. Așa au venit la conducerea armatei și a marilor unități administrative personalități păgîne. Toți acești demnitari aveau misiunea să reintroducă vechile practici păgîne, să refacă templele și să le redea cultului. Unele temple păgîne erau ruinate, altele transformate în biserici creștine. Desigur că acestor măsuri întreprinse din ordinul lui Iulian li s-a răspuns cu opoziție din partea creștinilor. Mulți dintre ei s-au năpustit asupra statuilor divinităților, altarelor sau templelor păgîne distrugîndu-le. În acest context religios a trăit, a activat și a murit Sfîntul Mucenic *Emilian*.

Din *Actul* său *martiric*, care ni s-a păstrat într-o versiune latină și greacă, aflăm că era militar și de familie bună. Tatăl său se numea *Sabbatianus* și îndeplinea funcția de prefect⁹².

92. Baza informației noastre despre viața și martiriul sfîntului Emilian o constituie *Actul* său *martiric*, redactat de un autor necunoscut pe la sfîrșitul secolului al IV-lea sau mai devreme de un contemporan al evenimentelor și păstrat într-o copie în Biblioteca Vaticanului (Codex Vaticanus 866). *Actul martiric* a fost redactat mai întîi în limba latină după care s-a făcut o traducere în limba greacă. Învățățul P. Boschius a publicat textul după un manuscris italo-grec în *Acta Sanctorum Iulii* t. IV, Paris-Roma, 1868, p. 373—377, precedat de un studiu introductiv, p. 370—373 cu titlul *De Sancto Aemiliano martyre Dorostori in Mysia...*, *Commentarius praevious*. Copia publicată de P. Boschius nu este decît un text remaniat datînd dintr-o epocă tîrzie, în care s-au strecurat unele erori și exagerări. Totuși

În aceea vreme a venit la Durostorum vicarul (sau guvernatorul, după alte izvoare), Capitolinus «om plin de înșelăciune și cu mintea întunecată, fiind încă și doritor de vărsare de sânge și cu mare rivnă pentru idoli», ca să vadă în ce măsură populația acestui oraș este «rivnitoare față de zei». După ce a adus jertfe tuturor zeilor și a constatat că poporul din Durostorum «se închină zeilor și le aduce jertfe cu toată constirea» s-a umplut de bucurie și a poruncit să fie chemate la ospăț toate căpeteniile sale».

«Pe când aceștia petreceau împreună cu Capitolinus, fericitul Emilian, privind împrejur și văzînd timpul potrivit ca să cîștige cununa vieții celei de sus, fiindcă se socotea creștin nu numai în fața lui Dumnezeu și a îngerilor, ci și a oamenilor, și dorind ca lucrul acesta să fie arătat tuturor, îmbrăcat fiind totdeauna ca un viteaz ostaș al lui Hristos, cu platoșa credinței, cinstita cruce, încins cu aceste arme a intrat în templul idolilor și luînd un ciocan de fier a răsturnat cu mîinile sale toți idoli, care se găseau acolo, a doborît altarele, a spart sfeșnicele și a vărsat toate vasele (cu libațiuni) și paharele lor. Apoi a plecat nefiind cunoscut de nimeni».

Auzînd Capitolinus, tare s-a tulburat și cu mare minie a zis către cei care i-au vestit acestea: «În grabă să-l căutați și aflîndu-l să mi-l aduceți, ca să-l pierd, oricine ar fi el».

Atunci, ieșînd slujitorii au întîlnit pe un oarecare țaran venind de la munte, pe care după ce l-au arestat, l-au bătut și l-au duș la palatul lui Capitolinus. Văzînd fericitul Emilian pe acesta, a zis întru sine: «De voi ascunde faptul, mîntuirea mea va fi pierdută, fiindcă s-a apropiat Cel ce m-a chemat pe mine, prin moarte, la Împărăția Lui cea nemuritoare». Și, cugetînd acestea, s-a dus în mijloc și oprînd loviturile slujitorilor a început să spună: «lăsați-l pe acesta, vă rog, lăsați-l, căci el n-a greșit cu nimic, ci eu sînt cel ce a făcut ce spuneți voi».

Deci apucîndu-l pe el soldații Valerian și Maxentius l-au dus cu ocări la palatul lui Capitolinus, care, șezînd pe scaunul de judecată, a întrebat: «De ce lucru s-a făcut vinovat omul acesta?». Spunîndu-i-se că el este acel ce a intrat în templu și a profanat nu numai altarele, ci și jertfele puse pe ele, Capitolinus s-a umplut de minie și l-a întrebat mai întîi pe mucenic: «Cum te numești?». Atunci prea puternicul

fondul este vechi și cu elemente valoroase. O altă versiune în l. greacă a fost descoperită și publicată de curînd de Fr. Halkin (după Codex Paris. 1177 și Venetus Marcianus 360, ambele din secolul al XI-lea) în Anal. Boll. 90, 1972, p. 27—35. Între cele două versiuni, de la Vatican și de la Paris-Venetia, nu sînt deosebiri semnificative. În afară de *Actul martiric*, despre sfîntul Emilian ne mai dau scurte informații unii părinți și scriitorii bisericești ca Eusebiu de Cezareea, Fericitul Ieronim, Sfîntul Ambrozie, Prosper din Aquitania, Theodoret de Cyr, Theophanes Confessor, lucrarea *Chronicon Paschale* și Nichifor Callist. O analiză a acestor știri și a altora a făcut H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, p. 260—265. Alte știri și indicații bibliografice, în *Bibliotheca Hagiografica Graeca*, ed. a III-a, ed. de Fr. Halkin, Bruxelles, 1957, 33 și 33 b. În l. română cu viața și martiriul sfîntului Emilian s-a ocupat Pr. prof. I. Rămureanu (Pulpea) care a și tradus *Actul martiric*, după copia păstrată la Vatican, mai întîi în «B.O.R.», 62, 1944, 4—6, p. 135—138 apoi în vol. *Actele martirice*, p. 299—307.

atlet al lui Hristos a răspuns: «Dacă mă întrebi de numele meu obișnuit, mă numesc Emilian, dacă, dimpotrivă, cauți numele meu cel desăvârșit, atunci socotește-mă a mă numi creștin». Capitolinus l-a întrebat, apoi, zicînd: «Spune, omule nefericit, cine te-a rătăcit ca să aduci astfel de ocări nemuritorilor zei?». Sfîntul Emilian a răspuns: «Dumnezeu și sufletul meu mi-a poruncit să calc în picioare pe acești neînsuflețiți (zei), ca să se arate tuturor că sînt pietre fără suflet, muți și surzi, în care nu se află nici un fel de grăire. Să știi, deci, că n-am adus nici o ocară. Dumnezeu a creat toate, iar zeii tăi, care n-au creat nimic, să piară». Capitolinus l-a întrebat: «Tu ești cel care a răsturnat altarele?». Sfîntul Emilian a răspuns: «Cu dreptate spune Sfînta Scriptură: *«Să se facă asemenea lor, cei ce le fac pe ele și toți cei ce se încred în ele»* (Ps. 113, 16). Atunci, mîniîndu-se, Capitolinus a zis: «Dezbrăcați-l și-l întindeți la pămînt, pentru ca să știe că se află în fața vicarului». Iar după ce l-au dezbrăcat, vicarul i-a zis: «Spune-mi, deci, cine te-a înșelat, ca să aduci o asemenea nelegiuire zeilor?». Atunci prea fericitul Emilian i-a răspuns cu mare îndrăzneală: «Am spus mai înainte și iarăși zic că Dumnezeu și sufletul meu m-au îndemnat să nimicesc jertfele cele necurate». Atunci Capitolinus a poruncit slujitorilor: «Apucați-l și-l umpleți de răni adînci, ca să știe că nelegiuirea lui credință nu-i este de nici un folos și nu-l va elibera din mîinile mele». Iar în timp ce-l băteau cumplit, vicarul i-a zis: «Spune, nefericitule, cine te-a rătăcit, ca să săvîrșești acestea?». Preafericitul Emilian i-a răspuns: «Ți-am spus că nimeni, fără numai Dumnezeu și sufletul meu m-au făcut să răstorn zeii cei spurcați și călcîndu-i, în picioare să arunc jertfele voastre cele nelegiuite». Capitolinus i-a zis atunci: «Vedeți, ne vorbește cu mîndrie. Întoarceți-l și-l loviți pe piept, ca să știe că toți cei care nu ascultă de legile împăraților sînt supuși la asemenea pedepse».

Deci după ce l-au dovit cu cea mai mare cruzime multă vreme cu vine de bou, a zis vicarul: «lăsați-l». Și au încetat cei ce-l loveau. Apoi l-a întrebat: «Rob ești sau liber?». Sfîntul Emilian a răspuns: «Sînt rob al lui Hristos, iar fiu sînt al lui Sabbatianus, prefectul acestei cetăți». Atunci vicarul Capitolinus i-a zis: «O, Emiliane! Nimic nu există din ceea ce crezi că vei moșteni. Nu există nici Acela în care crezi că este mîntuirea oamenilor, iar după legile noastre te-ai făcut vinovat, aducînd ocări zeilor. La ce-ți va folosi mărimea trupului tău? Căci ai disprețuit chinurile, ca să te arăți mai nevrednic dintre toți. De aceea, ca nu cumva și alții să se gîndească la astfel de lucruri și să se rătăcească avîndu-te exemplu pe tine, tu singur vei fi aruncat în flacărele cuptorului. Iar tatăl tău va plăti stăpînirii o livră de aur, fiindcă nu s-a îngrijit de tine».

Slujitorii l-au apucat atunci pe fericitul atlet Emilian al lui Hristos și l-au dus afară din cetate, aproape de malul fluviului Dunărea, unde se găseau cei ce pregătiseră rugul, care i-a devenit cunună pentru bărbăția sa. Preaputernicul atlet al lui Hristos a zis atunci slujitorilor: «Lăsați-mă puțin ca să mă rog Dumnezeului meu». Și după ce s-a rugat, slujitorii l-au aruncat în foc, socotind că va deveni îndată ce-

nușă. Dar focul, cunoscând pe mucenicul lui Hristos, nu l-a mistuit, ci l-a păzit întreg și neatins, ba dimpotrivă pe slujitorii lui Capitolinus, care erau mai aproape, i-a cuprins flacăra și i-a ars de tot. Văzînd slăvitul mucenic Emilian că focul nu l-a atins, ci a rămas nevătămat a mărit pe Dumnezeu și, întorcîndu-se către Răsărit, s-a însemnat cu semnul crucii, ridicînd privirile spre cer, spunînd : «Doamne Iisuse Hristoase, primește sufletul meu». Și zicînd astfel, a adormit în pace.

Iar femeia vicarului Capitolinus, care în taină era creștină, fiind rugată de concetățeni, a cerut de la bărbatul ei corpul Sfîntului Emilian, pe care nu-l mistuise focul, ci Dumnezeu l-a păstrat neatins prin harul Său.

Cetățenii creștini și bărbații cucernici, după ce au uns cu evlavie trupul Sfîntului Emilian cu preacinstitul mir, l-au înmormîntat, după vrednicie, cu psalmi și cîntări în locul numit Gedina. (Gizdina), ca la trei stadii de cetatea ce se numește «Durostorum».

Sfîntul Emilian a suferit martiriul la 18 iulie 362, cam la două trei zile după arestare. Această dată, indicată de unele documente ale vremii, a rămas ca zi de sărbătoare și în minele Bisericii Ortodoxe Române.

Martiriul Sfîntului Emilian, petrecut, într-o perioadă cînd Biserica creștină făcuse multe progrese și era ilustrată de mari personalități ale timpului a impresionat profund lumea de atunci. Unii părinți și scriitori bisericești l-au pomenit în lucrările lor, referindu-se la el ca la un fapt real. Eusebiu de Cezareea spune în *Cronica sa*, tradusă de Ieronim în limba latină, că în anul de la Avraam 2379 (= 362), în timpul domniei lui Iulian, «a fost ars de viu Emilian la Durostorum, din ordinul vicarului, pentru că a răsturnat altarele»⁹³. Theodoret de Cyr precizează că «în Durostorum, oraș însemnat al Thraciei, Emilian luptătorul biruitor, a fost dat focului de către Capitolin, conducătorul întregii Thracii»⁹⁴. Această știre a fost preluată în secolele XIII—XIV de istoricul bizantin Nichifor Callist⁹⁵. Lucrarea *Chronica Paschale*, alcătuită după anul 628, notează că «la anul 363 a suferit martiriul la Durostorum, oraș al Scythiei din (dioceza) Thraciei, ostașul Emilian, fiind dat focului din porunca lui Capitolin, vicarul Thraciei»⁹⁶. Theophanes Confessor reproduce și el această știre⁹⁷. Unii învățați consideră că la martiriul sfîntului Emilian s-a referit și Sfîntul Ambrozie, episcopul Mediolanului, în *Scrisoarea* a XL-a⁹⁸.

În mulțimea de știri privitoare la Sfîntul Emilian există și unele deosebiri. De pildă, *Actul martiric* păstrat în Manuscrisul Vatican 866 (= BHG, 33) spune despre Capitolinus că avea funcția de prefect.

93. Schoene, *Eusebil Chronicorum libri*, t. II, p. 196. Această știre a fost preluată de *Chronicon Paschale*, la anul 362; cf. Th. Mommsen, *Chronica Minora*, Monumenta Historica Germaniae, Scriptores antiquissimi, t. IX, Berlin, 1892, p. 457.

94. *Hist. eccl.* III, 6, 5, ed. Parmentier, Leipzig, 1911, p. 183.

95. *Hist. eccl.* V, 9, Migne, P.G., t. 146, col. 456.

96. *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorfius, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. I, Bonn, 1832, p. 649.

97. *Theopanis Chronographia*, ed. Carl de Boor, Leipzig, 1883 t. I, p. 51.

98. *Epist.* XL, 17, Migne, P.L., t. XVI, col. 1107.

În celălalt *Act martiric*, publicat de curînd (BHG, 33 b; *Analecta Bollandiana*, 90, 1970, p. 27—35), același Capitolinus apare că guvernator al provinciei Moesia. În sfîrșit, *Cronica* lui Eusebius, în traducerea lui Ieronim, și *Cronicon Paschale* îl arată pe Capitolinus ca vicar al Thraciei (adică al diocezei). O formulare, care corespunde aceluiași titlu dat de Eusebiu și *Chronicon Paschale*, este folosită de Theodoret de Cyr, cînd zice despre Capitolinus că «era conducător peste întreaga Thracie».

În textul nostru am adoptat titlul de vicar al Thraciei, demnitar important, care avea sub guvernare 6 provincii: Scythia Minor, Moesia Secunda, Thracia, Haemimontus, Rhodope și Europa. El putea judeca un caz ca cel ivit la Durostorum, dar tot așa de bine era în măsură s-o facă și guvernatorul provinciei Moesia Secunda, pe teritoriul căreia se afla Durostorum. Am preferat prima alternativă, întrucît ea este atestată de mai multe izvoare.

Chronicon Paschale plasează Durostorum în Scythia Thraciei, de sigur dintr-o confuzie rezultată din cauza apropierii orașului de granița acestei provincii.

Aceeași lucrare arată ca dată a martiriului anul 363, nu 362, cum este indicat de Eusebius, confirmat de *Cronica* lui Prosper. În general, anul 362 este adoptat de cei mai mulți cercetători. De fapt, dacă am rămîne la anul 363, ar însemna că Sfîntul Emilian a pătimit după moartea împăratului Iulian Apostatul, survenită în ziua de 26 iunie 363. Să se fi auzit de aceasta la Durostorum atît de tîrziu, adică după 18 iulie, încît autoritățile să continue politica de mai înainte? Pare puțin probabil. De aceea, rămînem și noi la data de 18 iulie 362, așa cum face majoritatea cercetătorilor.

O altă neconcordanță între actele martirice este în legătură cu locul execuției și al distanței față de orașul Durostorum. În Mss. Vaticanus 866 acest loc este numit *Gedina*, aflat la distanța de 3 mile (1 milă = circa 1,5 km). În manuscrisul recent publicat (BHG 33 b = *Anal. Boll.*, 1972) acesta poartă numele de *Gizidina* și e la o distanță de 3 stadii (1 stadiu = circa 180—190 m). Mai probabilă ni se pare indicația din ultimul act martiric, căci numele este mai apropiat de toponimele tracice, iar distanța mai verosimilă ca loc al martiriului⁹⁹.

99. Veselin Beșevliev, un specialist în toponimia tracică, se mulțumește să citeze, în cazul nostru, doar cele două forme fără să prefere una din ele: «Der Vollständigkeit halber wollen wir noch die antiken Siedlungsnamen, die in der Nähe von Dorostolon erwähnt werden, kurz anführen. Drei Meilen von der genannten Stadt befand sich ein Ort Γιζιδίνα oder Γηδινά; v. *Zur Geographie nord-ost Bulgariens in der Spätantike und Mittelalter*, in *Linguistique Balkanique* IV, 1962, p. 63. Poate învățatul bulgar nu și-a arătat preferința pentru o formă sau alta și fiindcă atunci cînd scria nu erau cunoscute manuscrisele de la Paris și Veneția, publicate abia în 1972, de Fr. Halkin.

CÎTIVA TERMENI CANONICI. ÎNȚELESUL ȘI EXPLICAREA LOR ÎN DREPTUL BISERICESC ORTODOX

Prof. dr. IORGU IVAN

Dreptul bisericesc ortodox — ca știință teologică prin conținut și juridică prin sistemul expunerii și metoda interpretării normelor canonice care stau la baza organizării, administrării și disciplinei Bisericii, ca principii fundamentale canonice — folosește un număr de termeni specifici, de al căror înțeles corect depind, deopotrivă, atât buna desfășurare a întregii activități a unei Biserici autocefale naționale, cât și buna desfășurare a raporturilor dintre diferitele Biserici autocefale. Acestea, prin colaborarea lor frățească, ca egale în putere, trebuie să asigure unitatea Bisericii întemeiată de Mîntuitorul Hristos, menținînd toate aceleași dreaptă învățătură, — cum a fost propovăduită de Sfinții Apostoli și definită prin hotărârile Sinoadelor ecumenice, prin săvîrșirea aceluiași lucrări sfințitoare (Sfintele Taine), instituite de Mîntuitorul Hristos ca absolut necesare scopului Bisericii, și prin respectarea aceluiași principii canonice fundamentale în organizarea pe care și-o dau, în cuprinsul statelor respective, ca și prin forma de exercitare a puterii bisericești, prin aceleași organe individuale și colegiale. Într-adevăr, istoria de aproape două mii de ani a Bisericii stă mărturie edificatoare că, pe cît de binefăcătoare a fost respectarea acestor principii, pe atît de păgubitoare a fost nerespectarea lor, pentru scopul cu care a fost întemeiată Biserica, ca «*Împărăție a cerurilor*» pe pămînt. Expunerea mai pe larg a unor termeni dintre cei la care ne-am oprit, pentru început, își găsește justificarea în dorința de a oferi cititorului o cît mai corectă înțelegere a sensului și aplicării lor în dreptul bisericesc ortodox.

Abjurarea este făgăduința sau jurămîntul prin care un eretic renunță la învățăturile sale greșite și mărturisește credința ortodoxă, la care revine sau o îmbrățișează pentru prima oară.

Norme potrivit cărora s-a fixat rînduiala reprimirii ereticilor în Biserica Ortodoxă au stabilit Părinții Sinodului II ecumenic, prin can. 7, și Părinții Sinodului VI ecumenic, în can. 95.

Rînduiala reprimirii ereticilor se găsește în *Evhologiu*.

Absoluțiunea este actul prin care autoritatea bisericească declară nevinovat pe un acuzat — prin anularea delictului pentru care era acuzat — și iartă de pedeapsă pe un condamnat, ca urmare a anulării delictului pentru care a fost condamnat. Absoluțiunea are, deci, în dreptul bisericesc, efectele pe care le are amnistia în dreptul de stat, ștergînd deopotrivă delictul și pedeapsa. Absoluțiunea nu se confundă însă cu *grațierea*, care iartă numai de pedeapsă, dar nu șterge și delictul. De aceea, în cazul grațierii, delictul, nefiind șters, apare ca circumstanță agravantă în caz de recidivă a celui grațiat; pe cîtă vreme, în cazul absoluțiunii, delictul fiind șters, el nu mai apare și nu mai constituie circumstanță agravantă, în caz de recidivă a celui

care a beneficiat de absoluțiune. Acesta, în caz de recidivă, se pedepsește numai după gravitatea delictului săvârșit din nou, fără a se lua în considerare delictul pentru care a fost amnistiat.

Absoluțiunea nu se confundă însă nici cu iertarea pe care o dă duhovnicul, în Scaunul duhovniciei, nici cu iertarea de epitimii pe care duhovnicul le-a prescris penitentului, ca mijloc de îndreptare, după ce a constatat la penitent o sinceră pocăință și o îndreptare efectivă, fără a mai fi nevoie de îndeplinirea epitimiilor. Absoluțiunea se referă, deci, numai la delictele și pedepsele de competența forului extern. (V. *Comentariul lui Valsamon* la canonul 46 Cart., în *Sint. At.*, III, p. 415).

Adopțiunea — v. *Întierea*.

Adulterul este încălcarea fidelității conjugale. Săvârșesc, așadar, adulter atât o femeie căsătorită, când are legături neîngăduite de lege, cu un alt bărbat decât soțul său, cât și bărbatul căsătorit care are legături nepermise de lege, cu o altă femeie decât soția sa v. : can. 87, 93 Sinod. VI ec. ; can. 9, 21, 77 Sf. Vasile cel Mare ; ș. a.).

Canoanele condamnă și raporturile nelegale ale unui bărbat cu femeie văduvă sau cu fecioară, nemăritată, chiar dacă asemenea raporturi nu sînt socotite adulter, ci *desfrînare* (v. can. 21 Sf. Vasile cel Mare). De aceea, atât cel vinovat de adulter, cât și cel vinovat de desfrînare nu sînt primiți în cler (v. can. 61 apost.). Adulterul este socotit de Mîntuitorul ca singurul motiv pentru care se poate îngădui desfacerea căsătoriei sau divorțul (Matei 19, 9).

În România, adulterul dovedit se pedepsește cu închisoarea de la o lună la șase luni sau cu amendă. Nu mai constituie însă adulter, și nu se mai pedepsește ca atare, relația unui bărbat cu altă femeie decât soția legitimă, dacă se face dovadă că, în timpul cînd a avut loc o asemenea relație, viața conjugală era întreruptă în fapt și soții trăiau despărțiți (art. 304, alin. 6, Cod. penal).

Afinitatea — v. *Cuscria*.

Afurisirea — excomunicarea — este pedeapsa bisericească ce se aplică, în general, membrilor mireni ai Bisericii, care săvîrșesc păcate mai grave, sau cînd nu dau ascultare sfatului și dojenei ce li se aplică pentru abateri și delictе mai puțin primejdioase pentru ordinea și disciplina Bisericii. Afurisirea constă în oprirea de la Sfînta Euharistie (împărtășanie) pe un timp mai scurt sau mai îndelungat, după gravitatea delictului și după atitudinea de regret sau de pocăință a celui ce a greșit.

Cînd afurisirea este prevăzută pentru clerici înainte de caterisire, însemnează oprirea clericului de la săvîrșirea lucrărilor sfînte, de asemenea pe un timp mai scurt sau mai îndelungat, după gravitatea delictului săvîrșit. Cînd afurisirea este prevăzută pentru clerici după caterisire, ea are urmările prevăzute pentru mireni, întrucît prin caterisire clericul este dezbrăcat de această demnitate și coborît în rîndul mirenilor (v. can. 5, 8, 9, 10, 12, 13, 16, 24, 25, 28, 29, 30 apost. ș.a.).

Anatema este cea mai gravă pedeapsă pe care Biserica o aplică membrilor ei, cînd se fac vinovați de cele mai grave delictе bisericești și după ce nici un mijloc de îndreptare folosit de autoritatea bisericească n-a fost luat în considerare de către cel vinovat, acesta purtîndu-se în continuare cu dispreț atît față de normele prevăzute pentru asigurarea ordinii, disciplinei și unității Bisericii, cît și față de autoritatea bisericească chemată să aplice aceste norme. Pentru consecințele grave pe care le atrage după sine această pedeapsă — interzicîndu-se credincioșilor să aibă raporturi cu cel pedepsit — anatema se pronunță în mod cu totul excepțional și numai după ce cazul a fost analizat de cea mai înaltă autoritate a Bisericii respective, adică de sinod (v. canonul 28 apost. și cele paralele; v. și Regulamentul pentru cazuri de afurisenii și anateme — art. III., alin. (b) — votat de Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în ședința din 20 mai 1910 și publicat în Monit. Ofic. nr. 63, din 22 iunie 1910).

Apelul este calea de atac sau plîngerea pe care cineva o face înaintea judecătorului superior împotriva sentinței dată de judecătorul inferior, pe care cel ce se plînge o socotește nedreaptă și nelegală. Apelul — socotit în dreptul de stat ca o cale de atac ordinară — a fost prevăzut ca posibil și necesar și în dreptul bisericesc (v. can. 5 Sinod. I ec.; can. 6, Sin. II ec.; can. 9 Sin. IV ec.; ș.a.). Ca efecte, apelul este devolutiv și suspensiv de executare; în baza primului efect, instanța de apel va judeca din nou cauza, îngăduind toate mijloacele de probă folosite la instanța primă; iar în baza celui de al doilea efect, hotărîrea atacată cu apel nu poate fi executată înainte de a se pronunța instanța de apel, care poate fie să confirme sentința primei instanțe, fie s-o îndrepte (v. can. 5 Sin. I ec. ș. a.). Cel suspendat sau oprit de la slujirea celor sfînte de către episcopul său n-are voie să săvîrșească vre-o lucrare sfîntitoare înainte de a se pronunța instanța superioară asupra apelului său (can. 29 Cart.). În asemenea cazuri, se recomandă ca instanța de apel să nu amîne cercetarea cauzei, ci să se pronunțe în timpul cel mai scurt posibil.

În Biserica Ortodoxă Română, din ianuarie 1950, de cînd a intrat în vigoare noul regulament de procedură — care a înlocuit regulamentul de procedură din 1926 — singura cale de atac ordinară este recursul (v. art. 177 și 188 din regulamentul de procedură), urmînd legiferarea, în acest sens, din dreptul de stat.

Apostasia este lepădarea sau tăgăduirea deplină a credinței ortodoxe și îmbrățișarea unei religii necreștine sau rămînerea fără religie. Clericul care se face vinovat de un asemenea delict se exclude definitiv din Biserică, așa cum se exclude și mireanul apostat. Clericul care-și tăgăduiește numai calitatea de cleric se caterisește; dacă se pocăiește, și într-un caz și în altul, se reprimește numai ca laic (v. can. 62 apost.). Regulamentul de procedură prevede, în art. 6, că: «dacă lepădarea de credință s-a făcut sub silă fizică, iar clericul a arătat pocăință adîncă, se va opri pentru totdeauna de la săvîrșirea lucrărilor sfînte, însă își va păstra demnitatea de cleric» (v. în acest sens, can. 1 și 2 Ancira).

Autocefalia este principiul fundamental de organizare, în Biserica Ortodoxă, în temeiul căruia ierarhia unei Biserici Ortodoxe, constituită în mod canonic în sinod, în cuprinsul unui stat suveran, exercită în cadrul Bisericii respective puterea bisericească deplină, în mod independent de ierarhia oricărei alte Biserici Ortodoxe, organizate în același mod, recunoscînd drept căpetenie supremă numai pe Întemeietorul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos.

Independența aceasta a fiecărei Biserici Ortodoxe autocefale nu primejduiește unitatea Bisericii Ortodoxe — numită în mod obișnuit Ecumenică — a Răsăritului — fiindcă, deși fiecare Biserică ortodoxă autocefală exercită, în cuprinsul său, în mod independent, prin ierarhia sa, puterea bisericească deplină (învățătoarească, sfințitoare și de conducere), ea este datoare să păstreze permanent legătura cu celelalte Biserici ortodoxe autocefale, practicînd același cult și conducîndu-se de aceleași principii fundamentale canonice, în organizarea pe care și-o dă și în forma de exercitare a puterii bisericești centrale, adică în mod ierarhic colegial-sinodal.

Principiul autocefaliei este expresia deplinei egalități în putere a tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale, indiferent de mărimea sau vechimea lor. Iar egalitatea în putere a tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale se întemeiază pe egalitatea în putere a tuturor episcopilor, ca urmași în sfera de putere a Sfinților Apostoli, pe care Mintuitorul Hristos i-a investit, fără nici o deosebire, cu putere egală. Întîietatea onorifică recunoscută unor Scaune nu implică știrbirea principiului egalității în putere a tuturor Bisericilor autocefale.

La organizarea și recunoașterea unei Biserici ca autocefală se ține seama, în primul rînd, de elementul etnic, pe care îl menționează canonul 34 apocstolic, ca temei cuprins în porunca dată de Mintuitorul Hristos Sfinților Săi Apostoli — cînd i-a trimis la propovăduire — ca să învețe toate neamurile (Matei 28, 19). De aceea, elementul etnic constituie și temeiul dreptului unei Biserici ortodoxe autocefale de a asigura asistența religioasă diasporei proprii, hotărînd și forma de organizare și de conducere a acesteia.

Autonomia este principiul fundamental canonic în temeiul căruia Biserica Ortodoxă — privită sub aspectul ei extern, ca societate cu ordine juridică — este independentă de oricare altă societate, inclusiv statul în cuprinsul căruia s-a organizat și își desfășoară activitatea corespunzătoare misiunii ei. În virtutea autonomiei — recunoscută și garantată de statul respectiv —, Biserica își reglementează, prin organe proprii, toate chestiunile ei religioase, culturale, administrative, fundamentale și epitropești. Statul supraveghează și poate controla activitatea Bisericii numai în manifestările ei externe, pentru ca acestea să nu fie contrare ordinii publice, securității statului și bunelor moravuri.

Autonomia bisericească, în acest înțeles, este numită *externă*, fiindcă se referă la raporturile Bisericii cu alte societăți și îndeosebi cu statul în cuprinsul căruia s-a organizat; și apoi pentru a se deosebi de autonomia numită *internă*, ce se referă, exclusiv, la raporturi între unități bisericești.

Autonomia internă este privită, la rîndul ei, sub două aspecte: primul aspect se referă la raporturile dintre două Biserici ortodoxe naționale, organizate cu sinoade proprii, dar nu cu aceeași poziție în cadrul Bisericii Ortodoxe ecumenice; ci — una — cea autonomă este dependentă, într-o oarecare măsură, de o Biserică autocefală, care i-a recunoscut autonomia. Biserica autocefală garantează față de celelalte Biserici autocefale ortodoxia celei autonome, ca învățătură, și canonicitatea ei, ca organizare și formă de exercitare a puterii bisericești; cel de al doilea aspect se referă la raporturile dintre unitățile bisericești de același rang, din cuprinsul unei Biserici autocefale sau autonome: mitropolii, episcopii, protopopiate, parohii, mănăstiri, fundații sau așezăminte religioase ș.a. Unitățile de același rang sînt egale între ele și se conduc independent una de alta, prin organe proprii, alese după aceleași criterii, dar toate își desfășoară activitatea sub supravegherea, îndrumarea și controlul autorității ierarhic superioare, pentru a aplica toate, în cuprinsul lor, în același spirit, măsurile și hotărârile organelor centrale deliberative și executive ale acelei Biserici; astfel se asigură unitatea de organizare și de conducere în Biserica ortodoxă autocefală sau autonomă respectivă.

Cu privire la dependența unei Biserici autonome de o anumită Biserică autocefală, se poate afirma că, în principiu, această dependență este determinată de calea prin care s-a ajuns la înființarea comunităților ortodoxe ce se constituie în Biserică autonomă. Ca exemplificare, amintim cîteva dintre căile prin care au luat ființă comunități ortodoxe ce s-au constituit apoi în Biserici autonome, pentru a se vedea că, într-adevăr, fiecare cale determină și justifică o anumită dependență.

1. În primul rînd, menționăm calea ce poate fi socotită drept cea mai strîns legată de porunca dată de Mîntuitorul Sfinților Apostoli de a merge și a învăța toate neamurile, anume atunci cînd comunitățile ortodoxe ce se constituie în Biserică autonomă au luat ființă în urma activității misionare a unei Biserici ortodoxe autocefale, în cuprinsul unui stat suveran, în care nu există Biserică ortodoxă națională. În asemenea cazuri, dreptul ca să aprobe constituirea comunităților în Biserică autonomă revine, fără nici o rezervă, Bisericii autocefale prin a cărei activitate misionară au luat ființă acele comunități, fiindcă această Biserică este cea mai în măsură să aprecieze dacă dezvoltarea, ca număr și ca organizare, a acelor comunități, prezintă garanția că ele s-ar putea conduce în mod autonom, cu sinod propriu. Din această categorie, în prezent, putem menționa: Biserica Ortodoxă Autonomă Chineză și Biserica Ortodoxă Autonomă Japoneză; ambele au fost declarate autonome de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Autocefale Ruse, fiindcă, într-adevăr, prin activitatea misionară a acestei Biserici au luat ființă și au fost organizate comunitățile respective, pînă ce au ajuns în situația de a se putea constitui în Biserici autonome.

2. O altă cale prin care se ajunge ca anumite comunități să se constituie în Biserică autonomă — sau chiar autocefală — este aceea cînd un teritoriu pe care există comunități ortodoxe se desprinde din

teritoriul aflat sub jurisdicția unei Biserici autocefale din cuprinsul unui stat suveran și se alipește teritoriului unui alt stat suveran în care nu există organizată Biserica ortodoxă de naționalitatea membrilor comunităților de pe teritoriul ce se anexează, sau cînd teritoriul desprins se constituie în stat independent, suveran, situație care impune ca și Bisericile sau cultele religioase din cuprinsul lui — libere să păstreze legături duhovnicești pentru unitatea credinței, cu culte similare din afară — să nu se afle în dependență juridicțională de culte sau organizații religioase din afara hotarelor lui (în acest mod au luat ființă: Biserica Ortodoxă Autonomă din Finlanda, Bisericile ortodoxe autocefale din Polonia, Cehoslovacia).

3. O altă cale este aceea cînd comunitățile religioase ce se constituie în unitate bisericească autonomă — ca eparhie, arhiepiscopie, mitropolie — au luat ființă ca diaspore ale unei Biserici ortodoxe naționale, care a și asigurat acestor diaspore asistență religioasă și le-a sprijinit în organizarea lor, pînă ce au ajuns în situația de a se putea conduce singure, autonom (asemenea unități autonome au, în prezent, în Statele Unite ale Americii, în Canada, în Australia și în Europa Centrală și Occidentală, aproape toate Bisericile ortodoxe autocefale care formează Biserica Ortodoxă a Răsăritului).

4. O altă situație care, de asemenea, îndreptățește constituirea unor comunități ortodoxe ca Biserica autonomă — sau chiar autocefală — se întîlnește în statele federative, în cuprinsul cărora există republici autonome cu populație ortodoxă de naționalitatea republicii respective; în această categorie poate fi menționată ca mai recentă Biserica Ortodoxă Autonomă din Republica Autonomă Macedonia, în statul federativ Iugoslavia; așa au existat mai multe Biserici Ortodoxe autonome și autocefale în cuprinsul Imperiului austro-ungar; la fel, în U.R.S.S., în cuprinsul căreia există mai multe republici autonome, cu populație ortodoxă de naționalitatea republicii respective, ar putea exista, potrivit acestei practici canonice, tot atîtea Biserici ortodoxe autonome sau autocefale — conduse de sinod format din episcopi de naționalitatea fiecărei republici — cîte republici autonome sînt cu populație ortodoxă. În Georgia, spre exemplu — sau Iveria, cum s-a numit mai înainte — Biserica ortodoxă respectivă este chiar autocefală, (fiindcă atunci cînd Georgia a fost înglobată Rusiei, n-a acceptat să renunțe la acest drept, pe care l-a avut încă din primele veacuri, de cînd a primit creștinismul și pe care l-a revendicat ca pe un vechi drept al său în 1921, cînd Georgiei i s-a recunoscut calitatea de Republică autonomă, în cadrul statului federativ U.R.S.S.) (v. pentru acest vechi drept al Georgiei, ca Biserica autocefală — *Sint. At.*, V, p. 527, nota (I)).

5. O altă situație, deosebită de cele menționate mai înainte — cînd anumite comunități ortodoxe ar putea obține dreptul de a se conduce autonom — ar fi aceea cînd în cuprinsul unui stat suveran, în care nu există Biserica ortodoxă națională, — ci, eventual, numai diaspore ortodoxe —, au luat ființă și s-au dezvoltat comunități ortodoxe cu membri de naționalitatea statului respectiv, dar nu în urma activității misionare organizate a vreunei Biserici ortodoxe autocefale,

ci în urma acțiunii misionare a unor persoane ortodoxe izolate. Comunitățile ortodoxe care se formează pe această cale se pot adresa oricăreia dintre Bisericile ortodoxe autocefale, de a le lua sub îndrumare duhovnicească și a le acorda, eventual, autonomia, dacă aceasta ar constata că ele îndeplinesc condițiile necesare (în această categorie poate fi menționată Eparhia catolică-ortodoxă din Franța, aflată — în prezent, ca autonomă — sub îndrumarea duhovnicească a Bisericii Ortodoxe Române).

În izvoarele fundamentale canonice ale Bisericii Ortodoxe — Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și canoanele cu obligativitate generală — se găsesc suficiente norme în lumina cărora pot fi apreciate pe de o parte raporturile dintre diferitele Biserici autocefale între ele și cu Patriarhia de Constantinopol, iar pe de altă parte între Bisericile autocefale și Bisericile autonome, pe care cele dintii le-au recunoscut, pentru ca aceste raporturi să nu slăbească unitatea Bisericii Ortodoxe ci, dimpotrivă, s-o cultive și s-o întărească, prin permanenta lor colaborare și intrajutorare, în spiritul dragostei frățești. Însă, întrucît în legătură cu autoritatea competentă să acorde autocefalia sau autonomia unei Biserici ortodoxe — ca și cu privire la procedura de urmat în acest scop — nu există o reglementare canonică precisă, iar după primul și cel de-al doilea război mondial au luat ființă pe de o parte noi state naționale cu populație ortodoxă, iar pe de altă parte numeroase diaspore ortodoxe, a apărut ca necesară și constituirea acestor comunități în Biserici ortodoxe fie autocefale, fie autonome. Lipsa reglementării canonice precise, de care am amintit, a făcut ca — cu prilejul acordării autocefaliei, sau autonomiei noilor Biserici ortodoxe din noile state naționale suverane sau federative apărute după primul și cel de-al doilea război mondial, ca și cu prilejul încercării de reglementare a situației canonice a diasporelor, acordîndu-se unora autonomia, altora autocefalia — să intervină discuții și contestări de competență, care au tulburat raporturile de armonioasă colaborare tradițională din sinul Bisericii Ortodoxe. Pentru evitarea înrăutățirii acestor raporturi, care s-ar răsfrînge păgubitor asupra unității Bisericii Ortodoxe, s-a convenit ca — respectîndu-se deocamdată «*statu-quo-ul*» — între primele teme asupra cărora ar urma să hotărască viitorul sinod ortodox să fie cele cu privire la autoritatea competentă să acorde autocefalia și autonomia unei noi Biserici ortodoxe și la procedura de urmat în acest scop, precum și cu privire la competența jurisdicțională asupra diasporelor ortodoxe.

Consinginitatea — sau rudenia de sînge — este raportul de intimitate ce se stabilește între două sau mai multe persoane, în baza comunicării aceluiasi sînge, prin actul fizic al nașterii. Raportul rudeniei de sînge este mai apropiat sau mai îndepărtat după cum comunicarea singelui are loc prin descendența directă sau indirectă a unei persoane din alta, sau prin descendența mai multor persoane dintr-un autor sau progenitor comun. Astfel, rudenia de sînge este mai apropiată și directă între părinți și copii și mai depărtată și indirectă între bunici și nepoți și strănepoți, sau între frați ca descen-

denți ai acelorași părinți, și între veri ca descendenți indirecti ai acelorași autori comuni (bunici, străbunici). Raportul de rudenie, mai apropiat sau mai depărtat, se stabilește prin numărul nașterilor care despart persoanele între care vrem să stabilim acest raport. Fiecare naștere este socotită un grad. Astfel tatăl și fiul sînt consingeni în gradul I, fiindcă este vorba de o singură naștere, a fiului; bunicul și nepotul sînt consingeni în gradul II, fiindcă este vorba de două nașteri, înții tatăl ca descendent direct, și apoi nepotul ca descendent indirect al bunicului. Legătura de sîngere unește atît pe aceia care coboară unii din alții, cît și pe aceia care, fără a descinde unii din ceilalți au totuși un ascendent comun. De aceea se face distincție între cele două categorii de consingeni, rudenia celor din prima categorie — care descînd unii din alții, fie nemijlocit, fie mijlocit — fiind numită *rudenie în linie dreaptă* sau directă, iar rudenia celor din categoria a doua — cînd persoanele respective nu sînt născute una din alta, dar între ele există un neîntrerupt șir de nașteri — fiind numită *rudenie în linie colaterală*. Sînt astfel rude în linie directă, tatăl cu fiul, dar și nepotul ori strănepotul de fiu sau fiică cu bunicul sau, străbunicul lui; iar rude în linie colaterală sînt: frații, surorile, unchiul, mătușile și nepoții sau verii, fiindcă, urcînd șirul nașterilor — potrivit raporturilor de filiație a fiecăreia dintre ele — se ajunge la un ascendent comun, care formează vîrfurile sau capul neamului. De la acest ascendent comun pornesc, despărțite, dar alături, două sau mai multe șiruri de filiații în cadrul cărora, persoanele fiecăreia dintre aceste șiruri sînt rude, consingeni în linie colaterală, cu persoanele care aparțin celorlalte șiruri.

La fiecare din aceste rudenii se mai face de asemenea o distincție. Astfel, rudenia în linie directă poate fi *ascendentă* sau *descendentă*, după punctul de vedere din care se consideră legătura de rudenie: este rudenie (consingentitate) în linie directă ascendentă, cînd legătura urcă la părinți și ceilalți ascendenți (bunici, străbunici) și este consingentitate în linie directă descendentă, cînd legătura coboară la descendenți (fiu, nepot, strănepot). Rudenia (consingentitatea) în linie colaterală poate fi: în *linie colaterală egală* și în *linie colaterală inegală*. În primul caz, consingeni colaterali se găsesc în raport egal cu protopărintele lor comun, despărțindu-i de el același număr de nașteri (astfel sînt: frații între ei, verii primari, verii al doilea, verii al treilea); în al doilea caz, consingeni colaterali se găsesc în raport inegal cu protopărintele lor comun, despărțindu-i de el un număr inegal de nașteri (astfel sînt: unchiul și nepotul, vărul primar cu nepotul său de văr primar etc.).

Calcularea gradelor de rudenie atît în linie directă, cît și în linie colaterală se face ținîndu-se seama de numărul nașterilor, alcătuiindu-se, totdeauna, pentru siguranța calculului, spița neamului sau arborele genealogic. În linie directă, calculul este mai ușor; în linie colaterală, calculul se face pornindu-se de la o persoană dintr-o linie pînă la protopărintele comun și coborîndu-se apoi la persoana din linia a doua, cu care vrem să stabilim gradul de rudenie; numărul nașterilor de pe o linie, pînă la autorul comun, care nu se ia în calcul,

plus numărul nașterilor de pe cealaltă linie, dau gradul rudeniei. Astfel, frații între ei sînt consingeni în linie colaterală, în gradul doi, fiind o naștere pe o linie și altă naștere pe cea de a doua linie; verii primari sînt în gradul IV, fiind două nașteri pe o linie și două nașteri pe cealaltă linie; verii al doilea sînt consingeni în linie colaterală în gradul al VI-lea, fiind trei nașteri pe o linie și trei pe a doua linie; la consîngenitatea în linie colaterală inegală, calculul se face la fel; astfel, unchiul cu nepotul de frate sînt consingeni în gradul III, fiind două nașteri pe o linie și o naștere pe cealaltă linie; unchiul cu strănepotul de frate sînt consingeni în gradul IV, în linie colaterală inegală, fiind trei nașteri pe o linie și o naștere pe cealaltă linie. Pentru deosebirea persoanelor de gen masculin de cele de genul feminin, în schemă se folosește semnul O pentru genul masculin și semnul Δ pentru genul feminin, autorul comun (protopărintele) se arată prin semnul \Rightarrow . Consîngenitatea în linie directă, în schemă, s-ar prezenta astfel:

| | |
|--|---|
| O A | Linia este descendentă dacă se începe calculul de la A, care ar fi, deci, tatăl lui B, bunicul nepoatei C, străbunicul strănepotului D și răstrăbunicul răstrănepoatei E. A ar fi consingeni în gradul I cu B, în gradul II cu C, în gradul III cu D și în gradul IV cu E, corespunzător numărului de nașteri care îi despart; dacă calculul ar porni de la E, D i-ar fi tată, C, bunică, B, străbunic și A răstrăbunic, în acest caz linia fiind tot directă, dar ascendentă. |
| O B | |
| Δ C | |
| O D | |
| Δ E | Consîngenitatea în linie colaterală, în schemă, se prezintă astfel: din autorul comun A pornesc două șiruri de nașteri prin fiii B și B', care au la rîndul lor, B, pe fiica C și B' pe fiica C', iar C, pe fiul D și C' pe fiica D'. Frații B și B' sînt consingeni în gradul II în linie colaterală egală; verii primari C și C', în gradul IV și verii al doilea D și D' în gradul al VI-lea, în linie colaterală tot egală; B cu C' (unchiul și nepoata de frate) sînt consingeni în gradul III în linie colaterală inegală; iar C' cu nepotul său D, de vară primară, sînt consingeni în gradul V, în linie colaterală inegală, fiind două nașteri pe o linie și trei nașteri pe cealaltă linie. |
| A | |
| | |
| B O O B' | |
| | |
| C Δ Δ C' | |
| | |
| D O Δ D' | |

Consîngenitatea a constituit impediment la căsătorie pentru considerente de ordin moral, natural, igienic și social. Respectul și venerația pe care le datorează descendenții părinților și celorlalți ascendenți ai lor nu sînt compatibile cu raporturile de egalitate pe care le impune căsătoria între soți, iar consîngenii colaterali — frații și surorile, bunicii și nepoatele, buncile și nepoții — n-ar mai respecta curățenia morală în raporturile dintre ei, în atmosfera de intimitate a familiei, dacă ar ști că se pot căsători între ei. La acestea s-a adăugat experiența de veacuri, care a dovedit că încheierea de căsătorii repetate între consingeni în grade apropiate are drept consecință inevitabilă degenerarea neamului, atît sub aspect fizic cît și sub aspect spiritual. Pentru aceste motive, ca și pentru înlăturarea vrăjmășiilor dintre diferite

neamuri, s-a căutat ca să se încheie căsătorii între membri din familii cît mai îndepărtate.

În privința impedimentului consîngenității în linie directă, Biserica — urmînd dispozițiile din Vechiul Testament. (Levitic 18, 7—10) și din dreptul roman — socotește acest impediment nelimitat, indispensabil, oprind astfel căsătoria la infinit, oricît ar fi de mare numărul nașterilor care separă pe cei doi consîngeni.

În privința impedimentului consîngenității în linie colaterală, urmînd aceleași dispoziții, Biserica a limitat oprirea la gradul IV, prin canonul 54 trulan. Dar, apreciind că prin extinderea acestui impediment, căsătoriile dau societății membri mai sănătoși, Biserica avînd și încuviințarea autorității de stat, a extins oprirea mai întîi la gradul VI și, mai tîrziu, în secolul al XII-lea (în 1166) și la gradul VII. În principiu a rămas ca normă această măsură: *căsătoria este oprită în mod absolut, pînă la infinit, între consîngeni în linie dreaptă și pînă la gradul VII inclusiv între consîngeni în linie colaterală*. Hotărîrea Sinodului VI ecumenic, prin canonul 54, oprind căsătoria între consîngeni în linie colaterală pînă la gradul IV (verii primari), Bisericile Ortodoxe autocefale acordă dispensele pentru gradele V—VII, cînd încheierea căsătoriei între consîngeni, rude în aceste grade, nu poate fi evitată.

Căsătoria între consîngeni în linie dreaptă este oprită și în dreptul modern al statelor, ca și în dreptul bisericesc, la infinit; iar în linie colaterală, unele state limitează oprirea la gradul III, altele la gradul IV. Între statele din această ultimă grupă face parte și România, care — în art. 6 din Codul Familiei — prevede: *«Este oprită căsătoria între rudele în linie dreaptă, precum și între cele în linie colaterală pînă la al patrulea grad inclusiv. Pentru motive temeinice, căsătoria între rudele în linie colaterală de gradul al patrulea poate fi încuviințată de Consiliul Popular al Capitalei României, sau al județului în cuprinsul căruia cel care cere această încuviințare își are domiciliul»*.

Cazurile de asemenea încuviințări din partea Consiliilor populare fiind cu totul rare, Biserica Ortodoxă Română n-a fost nevoită să ia o hotărîre oficială pentru săvîrșirea cununiei religioase celor căsătoriți cu asemenea încuviințări, lăsînd la latitudinea episcopului respectiv să aprecieze, în cazul cînd cei în cauză ar solicita binecuvîntarea căsătoriei lor.

CUSCRIA — afinitatea sau alianța — este raportul de rudenie ce se stabilește între două sau mai multe persoane, în baza — și ca efect — al căsătoriei. Cuscria este, deci, ca și consîngenitatea, rudenie fizică, fiindcă rezultă din actul fizic al căsătoriei, așa cum consîngenitatea rezultă din actul fizic al nașterii.

În dreptul bisericesc ortodox — care a urmat în privința cuscrii dispozițiile dreptului roman și apoi ale dreptului bizantin — sînt cunoscutе și aplicate trei feluri de cuscrii: 1. *cuscria* sau afinitatea de *felul I* sau de un neam, care se realizează între un soț și consîngeni celuilalt soț; 2. *cuscria de felul II* sau de două neamuri, care există

între consingeniile unui soț și consingeniile celuilalt soț, și 3. *cuscria* sau afinitatea de felul III sau de trei neamuri care există între cuscrii unui soț din prima lui căsătorie și cuscrii lui din o a doua căsătorie, sau între cuscrii unui membru dintr-o familie de mijloc, cu cuscrii unui alt membru din această familie de mijloc. (Ex.: cuscrii unui frate cu cuscrii fratelui său, căsătoriți cu soții din familii deosebite; în rudenie de cuscrie de felul III se găsește, de asemenea, tatăl vitreg cu fiica vitregă a fiicei sale vitrege).

Calcularea gradelor cuscriei se face tot cu ajutorul schemei — spița neamului sau arborele genealogic — ca și la rudenie de sînge, cu deosebirea că la cuscrie trebuie să se țină seama de două sau trei tulpini ale neamurilor, iar la numărare intră în calcul numai nașterile, nu și persoanele căsătorite. Din definiție, ca și din calcul se vede că cuscria de felul I este mai aproape decît cea de felul II, iar aceasta mai aproape decît cea de felul III. De aceea, impedimentele rezultate din cuscria de felul I vor fi mai extinse decît cele rezultate din cuscria de felul II, iar cele rezultate din această cuscrie vor fi mai extinse decît cele rezultate din cuscria de felul III.

Cuscria de felul I creează impedimente, la încheierea căsătoriei, aproape la fel cu consingentitatea, atît în linie directă — ascendentă și descendentă — cît și în linie colaterală, pentru că soții, formînd o unitate, fiecare devine pentru consingeniile celuilalt soț rudă în același grad, în care acesta se găsea cu consingeniile săi, cu singura deosebire că rudeniei nu i se spune consingentitate, ci cuscrie. Fiecare soț nu este deci consîngean cu consingeniile soțului său, ci cuscru, totodată se schimbă și denumirile raporturilor de rudenie. Astfel, un soț — deși formează o unitate cu soțul său — devine pentru părinții acestuia, gîner, iar părinții devin pentru el socri; de asemenea, frații unui soț sînt cumnați pentru celălalt soț.

La stabilirea impedimentelor la căsătorie, rezultate din cuscrie, s-au luat în considerare aceleași motive ca și la consingentitate, accentuîndu-se însă și mai mult motivarea din dreptul roman că la încheierea căsătoriei trebuie să se țină seama nu numai de ceea ce este legal, ci și de ceea ce este *cuiusmodi*. Dar, impedimentele la căsătorie rezultate din cuscrie iau naștere numai după ce căsătoria a fost desfăcută prin moartea unui soț sau prin divorț legal, iar soțul rămas în viață dorește să se recăsătorească cu o persoană dintre cei care fuseseră încuscriții săi. Întinderea sau restrîngerea impedimentelor rezultate din cuscrie, pentru încheierea căsătoriei între asemenea rude, depinde de felul cuscriei în care s-au găsit cei în cauză.

Astfel, *cuscria de felul I* constituie impediment la căsătorie, în linie dreaptă, *la infinit*, atît ascendentă cît și descendentă, ca și la rudenie de sînge. În Vechiul Testament sînt prevăzute ca interzise căsătoriile între cuscrii de felul I, în linie directă, ascendentă și descendentă, numai pînă la gradul III inclusiv (Levitic 18, 8, 15, 17). Aceeași oprire este prevăzută și în *Vasilicale* (cartea 28, titl. 5, cap. 3). Biserica a socotit totuși această rudenie ca impediment absolut, apreciînd că gradele mai îndepărtate n-au mai fost menționate nici în Vechiul

Testament, nici în legislația civilă, pentru că însăși natura face imposibilă încheierea căsătoriei între aceste grade. În linie colaterală, adică între un soț și consingeenii celuiilalt soț, Biserica a socotit cuscria de felul I impediment la căsătorie pînă la gradul VI inclusiv. La început, Biserica a respectat dispoziția prevăzută de Vechiul Testament care interzice căsătoria unui soț cu încuscriții lui din linie colaterală numai pînă la gradul III (Levitic, 18, 14, 16, 18). Prin canonul 54 trulan, impedimentul a fost extins pînă la gradul IV de cuscrie în linie colaterală, adică între un soț și verii celuiilalt soț. Dar după ce gradele rudeniei de sînge în linie colaterală au fost extinse întii pînă la gradul VI și apoi pînă la gradul VII inclusiv, au fost extinse și gradele rudeniei colaterale de cuscrie întii pînă la gradul V și apoi pînă la gradul VI, prin hotărîri ale sinodului patriarhal de Constantinopol (din anii 996 și 1199).

Cuscria de felul II — adică rudenii dintre consingeenii unui soț cu consingeenii celuiilalt soț — este prevăzută ca impediment la căsătorie, de canonul 54 trulan, pînă la gradul IV. Prin hotărîrea sinodului patriarhal de Constantinopol, din anul 996, oprirea a fost extinsă la gradul V și apoi la gradul VI, dacă prin căsătorie s-ar ajunge la schimbarea de nume. Asemenea schimbare de nume se produce — spre exemplu — cînd două persoane consîngene ajung, prin două căsătorii, într-un raport de cuscrie neegal. Astfel dacă unchiul și nepotul se căsătoresc cu două surori, atunci unchiul devine cumnatul nepotului său, coborîndu-se pe aceeași treaptă ca și nepotul său. De asemenea, dacă unchiul și nepotul dintr-o familie s-ar însura cu mătușa și nepoata din altă familie — unchiul luînd de soție pe nepoată și nepotul pe mătușă — atunci, prin această căsătorie, unchiul devine nepotul de cuscrie al nepotului său după consîngeneritate, ajungînd astfel pe o treaptă inferioară față de nepotul său, iar nepotul devine unchiul unchiului său după consîngeneritate, urcînd astfel pe o treaptă mai înaltă. Dacă însă unchiul ar lua pe mătușă și nepotul pe nepoată, căsătoria s-ar putea încheia, fiindcă își păstrează fiecare poziția pe care o aveau potrivit raporturilor lor de rudenie, neintervenînd o necuviincioasă amestecare de nume. Confuzia de nume, cînd prin căsătorie ascendenții ar cobori pe o treaptă egală sau chiar inferioară descendenților lor, a fost socotită ca impediment la căsătorie chiar pentru gradul VII. Astfel, dacă tatăl și fiul dintr-o familie ar voi să se căsătorească cu două vere secundare, căsătoria lor ar fi interzisă, pentru că tatăl ar deveni un fel de cumnat al fiului său. Importanța cuscriei de felul II, ca impediment la căsătorie, a arătat-o Sfîntul Vasile cel Mare, în canonul 87. Pentru aspectele menționate, Biserica Ortodoxă a stabilit, ca principiu, că *afinitatea sau cuscria de felul II constituie impediment la căsătorie, în toate cazurile, pînă la gradul V inclusiv, în cazurile de confuzie de nume pînă la gradul VI inclusiv, și în cazurile de confuzie de nume între ascendenți și descendenți pînă la gradul VII inclusiv*. Dar, întrucît Codul Familiei și Codul Civil în România nu recunosc sub nici o formă, cuscria de felul II ca impediment la căsătorie, Biserica face pogorămintele necesare, cînd cei căsătoriți civil — aflați rude de cuscrie de felul II — ar solicita binecuvîntarea religioasă a căsătoriei lor.

Cuscria de felul III — deși nu este amintită ca impediment la căsătorie nici în Sf. Scriptură, nici în canoane — a fost însușită de Biserica, din dreptul roman și bizantin, oprind căsătoria între asemenea rude, pînă la gradul III. Astfel, tatăl vitreg nu se poate căsători, după moartea soției sale, cu sora soției fiului său vitreg, cu care s-ar găsi înscris în gradul III. Codul Familiei și Codul Civil în România nu recunosc deloc cuscria de felul III ca impediment la căsătorie.

În legătură cu afinitatea sau cuscria, socotim util să se rețină că, deși Codul Familiei din România nu definește și nu reglementează această rudenie, legislația noastră o consacră, totuși, chiar cu această denumire de «afinitate», atribuindu-i efecte diferite. Astfel, Codul Civil, reglementînd nedemnitățile succesorală în art. 656, se referă și la această noțiune, dispunînd că fapta moștenitorului de a nu fi denunțat justiției omorul defunctului nu constituie o cauză de nedemnitate succesorală dacă moștenitorul respectiv este, fie ascendentul sau descendentul omorîtorului, fie *afinul*, de același grad, al acestuia. De asemenea, Codul de procedură civilă (art. 27, 28 și 204) și Legea nr. 5 din 19 iunie 1952, pentru organizarea judecătorească (art. 46), prevăd posibilitatea recuzării judecătorului, a asesoriilor populari și a experților dacă sînt afini în linie directă sau în linie colaterală pînă la al patrulea grad, inclusiv, cu vreuna din părți, cu avocatul sau mandatarul ei. Codul de procedură civilă prevede și alte cazuri cînd afinității i se atribuie anumite efecte. Astfel, potrivit art. 37, Cod de proc. civ., cînd una din părți are doi afini, pînă la gradul al patrulea inclusiv, printre judecătorii sau asesoriile populari ai instanței, cealaltă parte poate cere strămutarea procesului la o altă instanță; iar potrivit art. 189 și 190 din același cod, nu pot fi ascultați ca martori afinii pînă la al treilea grad inclusiv, decît în pricini privitoare la starea civilă sau la despărțenie. De asemenea, Regulamentul privind aplicarea dispozițiilor Decretului nr. 377/1960 — aprobat prin H.C.M. nr. 1518/1960 — dispune, prin art. 14, că notarul de stat nu poate îndeplini acte notariale în care sînt interesați, în orice calitate, el, soțul său, ori o rudă a sa sau a soțului său pînă la gradul al patrulea inclusiv.

Din toate dispozițiile legale care se referă la afinitate, în România, rezultă că este vorba numai de afinitatea de felul I, adică numai de legătura ce se stabilește între un soț și consîngenii celuilalt soț. De asemenea, în sistemul Codului Familiei din România, legătura de afinitate se stabilește nu numai în baza filiației din căsătorie, ci și din afara căsătoriei, această filiație din afara căsătoriei avînd totdeauna aceleași efecte și o situație de perfectă egalitate cu filiația din căsătorie. Aceeași egalitate se recunoaște — precum se va vedea — și cu privire la rudenția ce ia naștere prin înfiere.

În legătură cu durata afinității, unii autori susțin că, întrucît în lege nu există dispoziții exprese, afinitatea nu supraviețuiește căsătoriei din care a luat naștere (v. Prof. T. Popescu, *Dreptul Familiei*, par-

tea II-a, Buc., 1958, p. 26). Alții susțin că afinitatea constituie un raport permanent, independent de căsătoria din care s-a născut.

Astfel, dacă unul dintre soți moare, căsătoria se sfârșește, însă alianța nu dispăre (C. Hamangiu, I. Rosetti-Bălănescu și Al. Băicoianu, *Tratat de drept civil român*, vol. I, Buc., 1928, nr. 429).

În sprijinul acestei păreri, se susține că temeiul dispozițiilor legale privitoare la afinitate îl constituie prezumția afecțiunii sau a comunității de interese care există între persoanele legate prin afinitate; or, o asemenea prezumție nu încetează totdeauna prin simplul fapt al desfacerii căsătoriei. De aceea, judecătorii au latitudinea să aprecieze dacă prezumția comunității de interese — care rezultă din afinitate și pe care se bazează împiedicările legale — continuă după desfacerea căsătoriei din care a izvorit afinitatea. Modul cum s-a desfășurat căsătoria — prin divorț sau prin moarte — sau faptul dacă din căsătoria desfășurată au rezultat sau nu copii sînt elemente pe care judecătorii se pot întemeia, hotărînd continuarea împiedicărilor legale rezultate din afinitate.

Referindu-se la dispoziția din Codul Civil (art. 143, abrogat) care prevedea că: «În linie directă este oprită căsătoria cu desăvîrșire între ascendenți și descendenți și între *afinii* (cuscrii) din aceeași linie, fără deosebirea înrudirii de legitimă sau nelegitimă însoțire», și apoi la faptul că, în cadrul dispozițiilor de procedură civilă sau notarială, privitoare la recuzare, strămutare, martori sau întocmirea actelor de notariat, desfacerea căsătoriei nu determină, în mod mecanic, încetarea efectelor juridice pe care legea le atribuie afinității, Prof. Aurelian Ionașcu, Prof. Ion Albu, Prof. Ion Filipescu ș.a., au propus, în vederea îmbunătățirilor care s-ar putea aduce Codului Familiei, ca afinitatea să constituie impediment la căsătorie, apreciind că «acest impediment este, fără îndoială, de natură a întări moralitatea relațiilor de căsătorie».

În Biserica Ortodoxă Română, cuscria sau afinitatea este prevăzută ca rudenie, alături de consingenate, în Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, în articolele 187 și 188 — în care se tratează despre incompatibilități — și în Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată, în art. 147, unde se prevede cine nu poate fi martor. În art. 187 din Statutul de organizare, la pct. d, se arată: «Asemenea nu pot fi aleși membri ai Consistoriului Protopopesc, ai Consiliului Eparhial și ai Consistoriului Eparhial cei ce sînt înrudiți între ei, sau cu chiriarhul respectiv, pînă la al patrulea grad de sînge și al doilea de cuscrie». În art. 188, se spune: «Nici un membru al vreunui corp bisericesc reprezentativ, administrativ, de control și de disciplină bisericească nu poate lua parte la decderea următoarelor cauze: ... b) a cauzelor rudeniilor, pînă la al patrulea grad de sînge sau al doilea de cuscrie». Iar în art. 147 din Regulamentul de procedură se prevede: «nu pot fi nici într-un caz martori: a) rudele în linie dreaptă ale uneia din părți; b) frații și surorile; c) unchii, nepoții și verii primari, în linie colaterală, deci pînă la gradul IV inclusiv; d) afinii (cuscrii) în același grad.

Cuscria sau afinitatea de care este vorba în aceste articole este numai cea de felul I sau de un neam, afinitate la care se referă și dispozițiile din legislația civilă.

În dreptul bisericesc ortodox se mai amintește un fel de *cuscrie*, numită «*închипuită*» sau «*cvasiafinitate*», care ia naștere prin logodna a două persoane din familii diferite. Importanța acestei cuscrii s-a accentuat îndeosebi după ce logodna religioasă a fost egalată de către Leon Filosoful cu căsătoria religioasă. Dar, cu toată această egalare, cuscria rezultată din logodnă n-a constituit impediment la căsătorie în aceeași întindere cu afinitatea rezultată din căsătorie, urmîndu-se practica dreptului roman care limita impedimentul la căsătorie rezultat din cuscria închипuită la căsătoria dintre fiu și logodnica tatălui și, invers, la căsătoria între logodnica fiului cu tatăl, și apoi la căsătoria cu logodnica fratelui și la căsătoria dintre logodnic și mama logodnicei, adică pînă la gradul doi. După ce Sinodul VI ecumenic a prevăzut, în canonul 98, pedeapsa ca pentru adulter, pentru căsătoria cu logodnica altuia, impedimentul din logodna bisericească a fost extins pînă la gradul VI, ca și la cuscria de felul I, prin decretul sinodal al patriarhului Ioan Xifilinos, din 1066, întărit de împăratul Nichifor în anul 1080 și de împăratul Alexie I Comnenul printr-o novelă din anul 1092. Dar, după circulara sinodului patriarhal din Constantinopol din septembrie 1808 este interzisă căsătoria dintre logodnic și mama văduvă a logodnicei decedate (fiind rude în gradul I al cuscriei închипuite); între logodnică cu fiul logodnicului ei mort (fiind tot în gradul I al cuscriei închипuite) și între logodnică cu fratele logodnicului ei mort (fiind în gradul II de încuscrire închипuită). La încuscrirea închипuită sînt îngăduite, deci, căsătoriile în gradul al III-lea. Motivul acestui impediment la căsătorie rezidă pe de o parte în egalarea admisă de Biserică a logodnei cu căsătoria, iar pe de altă parte în faptul că la căsătorie trebuie să se țină seama nu numai de ceea ce este permis, legal, ci și de ceea ce se cuvine, ceea ce este onorabil și drept după natură. Codul Familiei din România nu recunoaște o cuscrie întemeiată pe logodnă.

Pentru evitarea consecințelor la care s-ar expune, logodnicii care n-ar mai trece la încheierea căsătoriei, fie în urma decesului unui logodnic, înainte de a se fi căsătorit, fie în urma refuzului unuia dintre logodnici de a se mai căsători cu logodnicul său, Bisericile ortodoxe au stabilit ca preoții să nu mai săvîrșească logodna religioasă decît o dată cu cununia religioasă.

Înfierea — sau adopțiunea — este actul juridic în virtutea căruia iau naștere, în interesul înfiatului, în afara filiației firești, raporturi de rudenie de întindere variabilă și care coexistă sau nu cu rudenia firească, potrivit cu felul infierii săvîrșite (cf. Eugen Barasch și colab., *op. cit.*, p. 197). Din această definiție se vede că în România pot lua ființă infieri diferite. În realitate este vorba de două forme de infiere, adoptîndu-se sistemul reglementării instituției infierii din dreptul roman: 1. *înfierea deplină* (adoptio plena) și 2. *înfierea nedeplină* (adoptio minus plena), sau *înfierea cu efecte depline* și *înfierea cu efecte restrînse*.

Înfierea cu efecte depline — reglementată de art. 79, Cod. Fam. — este înfierea în virtutea căreia înfiatul întrerupe orice legătură de rudenie cu părinții firești și rudele acestora și devine rudă cu înfiatorul și rudele acestuia, la fel ca un copil firesc al înfiatorului. Numai în cazul căsătoriei, se aplică dispozițiile art. 6 din Codul Familiei, interzicându-se căsătoria celui înfiat cu consingeniei lui firești, în linie dreaptă la infinit, iar în linie colaterală pînă la gradul al IV-lea inclusiv. Drepturile și îndatoririle izvorite din filiație între cel înfiat și părinții săi firești și rudele acestora încetează; aceste drepturi și îndatoriri, din momentul încuviințării înfierii iau naștere între înfiatori și rudele acestora și cel înfiat, ca și cum ar fi vorba de o filiație firească.

Înfierea cu efecte restrînse este înfierea în virtutea căreia se creează legături de rudenie numai între înfiator, pe de o parte, și înfiat și descendenții lui, pe de altă parte. De la data încuviințării înfierii cu efecte restrînse, înfiatul are față de cel care înfiază drepturile și obligațiile pe care le are copilul din căsătorie față de părinții săi, iar descendenții înfiatului au față de cel care înfiază drepturile și obligațiile pe care descendenții copilului din căsătorie le au față de ascendentele acestuia. Înfiatul și descendenții săi păstrează toate drepturile și obligațiile izvorite din filiație față de părinții firești și rudele acestora (art. 75, Cod. Fam.).

Înfierea cu efecte restrînse nu dă naștere rudeniei între cel înfiat și rudele celui care înfiază (art. 77, Cod. Fam.). Cu toate acestea, pentru respectarea bunei cuviințe, în raporturile dintre cel înfiat și familia înfiatorului, s-a prevăzut interzicerea căsătoriei: a) între cel care înfiază sau ascendentele lui, pe de o parte și cel înfiat, ori descendenții acestuia, pe de alta; b) între copiii celui care înfiază, pe de o parte, și cel înfiat sau copiii acestuia, pe alta; c) între cei înfiați de aceeași persoană. După cum se vede, în linie directă, căsătoria este oprită în mod absolut, iar în linie colaterală pînă la gradul III inclusiv (art. 7, Cod. Fam.).

Înfierea — atît cea cu efecte depline, cît și cea cu efecte restrînse — fiind instituție reglementată de dreptul de stat, Biserica respectă pedicile la căsătorie pe care le-a stabilit legea care reglementează această instituție.

În Imperiul bizantin, cînd Biserica era chemată să binecuvînteze actul înfierii, ea asimila rudenii rezultată din înfiere, rudeniei spirituale rezultate din primirea la Sfîntul Botez.

Rudenii spirituală este legătura ce se întemeiază, prin primirea la Sfîntul Botez, între naș și fin, precum și între anumite rude ale acestora. Botezul fiind socotit de Biserica — atît cea Ortodoxă cît și cea Romano-Catolică — o naștere spirituală, nașul care asistă pe copil la botez este considerat ca părintele său spiritual. De aceea și raporturile dintre naș și fin sînt asemănate cu cele care se creează între copil cu părinții săi firești; numai că legăturii dintre naș și fin — precum și dintre unele rude ale lor — nu i se spune consîngenitate, ci rudenii spirituală. Stema sau arborele genealogic al rudeniei spirituale se for-

mează ca și la rudenția fizică; dar ca să se deosebească de aceasta, se însemnează cu linie punctată. Finul și descendenții lui formează astfel o linie paralelă cu fiii naturali ai nașului, finul găsindu-se, deci, în gradul I de rudenie spirituală cu nașul său, și în gradul II de rudenie cu fiii acestuia, ca frați spirituali; fiul finului cu nepotul nașului sînt în gradul IV de rudenie spirituală, ca veri spirituali. La început, venind la botez și persoane mai în vîrstă, pentru respectarea atmosferei de moralitate care trebuie să existe permanent între rudele spirituale în grade apropiate, împăratul Justinian, printr-o constituție (lege) din octombrie 530 a interzis căsătoria nașului cu fina sa, ca ceva necuviincios, care contravine respectului părintesc. După ce Sinodul VI ecumenic, prin canonul 53, a dat rudeniei spirituale o importanță deosebită, socotind-o mai mare decît rudenia fizică, s-au extins impediamentele rezultate din rudenia spirituală în aceeași măsură ca și la rudenia de sînge, adică pînă la gradul al VII-lea inclusiv. La rudenia spirituală gradele se numără însă numai în linie dreaptă descendentă adică de la naș și de la fin către descendenții lor. În linie ascendentă se ia în considerare numai mama finului cu care nașul și descendenții lui nu se pot căsători. Valsamon, în răspunsurile sale canonice către Manuil al Alexandriei, întemeindu-se pe importanța dată, prin canonul 53 trulan, rudeniei spirituale, a extins impedimentul rudeniei spirituale asupra tuturor descendenților nașului și finului pînă la gradul VII inclusiv. Episcopul Ioan al Ciprului, în răspunsurile date lui Constantin Cabasila, a extins acest impediment și între colateralii nașului și finului, tot pînă la gradul VII inclusiv. Părerăa lui n-a fost însă respectată, după cum n-a fost respectată nici părerăa lui Valsamon, impunîndu-se măsura prevăzută de Vasilicale (XXVII, 5, 14), care a restrîns rudenia spirituală ca impediment la căsătorie pînă la gradul III inclusiv. Potrivit acestei măsuri, s-a oprit: 1) căsătoria nașului cu fina; 2) căsătoria nașului cu mama finului; 3) căsătoria fiului nașului cu fina; 4) căsătoria nașului cu fiica finului; 3) căsătoria fiului nașului cu fiica finului.

Indreptarea Legii sau Pravila Mare de la Tîrgoviște (1652) și-a însușit părerăa lui Valsamon, extinzînd impedimentul rudeniei spirituale asupra descendenților nașului și finului pînă la gradul VII (glava 195).

Potrivit unei decizii sinodale a patriarhului Ioasaf II al Constantinopolului, din anul 1560, se oprește căsătoria între doi fini ai aceluiași naș, deși sînt din familii diferite, extinzînd impedimentul și asupra descendenților lor pînă la gradul VII. Prin aceeași decizie patriarhală, s-a prevăzut un fel de cuscrie, întemeiată pe actul tinerii la botez, declarînd-o impediment la căsătorie pînă la gradul II inclusiv. Astfel, finul nu se poate căsători cu văduva nașului său și nici nașul cu văduva finului, fiind înrudiți spiritual în gradul I; de asemenea, finul nu se poate căsători cu văduva fratelui său spiritual — precum nici două persoane care au fost ținute la botez una de un soț și alta de celălalt soț — fiind rude spirituale în gradul II; dar se pot căsători două persoane care au fost ținute la botez una de socru și alta de ginere; la fel se pot căsători doi frați spirituali, cu două surori, fiind înrudiți spiritual în gradul IV.

Dacă tatăl ar primi, ca naș, la botez pe propriul copil, el ar deveni față de soția sa cumătru, și în acest caz, căsătoria lor ar trebui desfăcută. De aceea Biserica a interzis ca părinții să fie nași ai copiilor proprii, pentru evitarea desfacerii căsătoriilor.

Codul civil român — pînă la intrarea în vigoare a Codului Familiei (1954) — recunoștea ca impediment rudenția spirituală în gradul I, adică între naș și fină și invers. Codul Familiei nu mai recunoaște rudenția spirituală și, deci, nici vreun impediment la căsătorie rezultat din acest fel de rudenie.

Asistența ca nași la căsătorie nu creează rudenie spirituală între nași și cei care se căsătoresc. Această normă este în vigoare și în Biserica Ortodoxă Română, cu toate, că Îndreptarea Legii (1652) asimilează pe nași și cei cununați cu părinții și copiii spirituali de la botez, oprind căsătoria între ei și copiii lor pînă la gradul III.

Ierarhia bisericească este înșirarea treptată — ca treptele unei scări — a organelor prin care Biserica își exercită puterea cu care a fost investită de Întemeietor, ca să-și îndeplinească misiunea ce i s-a încredințat, de a uni pe oameni cu Dumnezeu și de a-i conduce apoi după voia Lui. Ierarhia bisericească reprezintă astfel autoritatea în care este concentrată toată puterea pe care Mîntuitorul Hristos a dat-o Bisericii Sale. Existența și înșirarea în mod ierarhic, în trepte; a organelor puterii bisericești își au originea chiar de la Mîntuitorul Hristos. Căci, pe lângă Apostoli, pe care i-a ales și i-a pregătit ca să fie propovăduitorii învățaturii Lui, în toată lumea — încredințîndu-le totalitatea puterii — Mîntuitorul a rînduit, ca ajutători ai acestora, și 70 de presviteri, care nu aveau același grad de putere cu Apostolii (I Cor. XII, 28; Efes. IV, 11 ș.u.). De asemenea, fiindcă puterea pe care Mîntuitorul a dat-o Apostolilor pentru conducerea Bisericii nu era limitată numai la timpul existenței lor pămîntești, ci ea trebuia să rămînă în Biserică pînă la a doua venire a Mîntuitorului, era necesar ca această putere să treacă asupra acelor care vor continua lucrarea lor învățătorească, sfințitoare și de conducere. De altfel, așa cum observa Prof. Iustin Moisescu, însăși «îndatorirea de a merge în toată lumea pentru a propovădui Evanghelia la toată făptura (Marcu 16, 15) făcea cu neputință împlinirea tuturor cerințelor religioase ale credincioșilor de către Sfinții Apostoli. Venind într-o cetate, ei puneau temelie Bisericii de acolo; apoi plecau mai departe. În urma lor, obștea de credincioși avea nevoie de sfințire, de învățatură și de păstorie, zi de zi... Pentru săvîrșirea acestei lucrări de sfințire, de propovăduire și de păstorie a credincioșilor, după porunca Mîntuitorului, Apostolii au rînduit pe preoți, adică pe slujitorii bisericești din cele trei trepte ale ierarhiei: *episcopi, preoți și diaconi* (cf. *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, 1955, p. 5—6). Aceste trei trepte ierarhice episcopul, preotul și diaconul — primind puterea bisericească prin Taina Hirotoniei formează ierarhia harismatică sau a hirotoniei; iar fiindcă instituirea lor vine din porunca Mîntuitorului Hristos, ele formează ierarhia de drept divin. Pentru acest motiv, aceste trei trepte ierarhice vor rămîne

nemodificate în competența lor și neîmpuținată în numărul lor, pînă la sfîrșitul veacurilor, adică atît timp cît va exista Biserica.

Urmași sau succesori în sfera de putere a Apostolilor sînt numai episcopii, cu singura deosebire că episcopii nu au misiune universală, nelimitată, ca Apostolii, ci competența puterii lor se exercită valid numai în cuprinsul unei eparhii. Pentru afirmarea egalității lor în putere, episcopul se hirotonește de trei episcopi. Numai în caz de absolută necesitate episcopul poate fi hirotonit și de doi episcopi (can. 1 apostolic). Preoții și diaconii se hirotonesc de episcopul fiecărei eparhii (can. 2 ap.). Diaconii sînt numai ajutători ai episcopului și preotului; diaconul nu săvîrșește lucrări sfîntitoare, cu toate că și hirotonia lui se face tot înlăuntru altarului și tot numai în cadrul Sfintei Liturghii, ca și hirotonia episcopului și preotului.

Dezvoltarea Bisericii impunînd adaptarea unităților ei la împărțirea administrativă civilă a statului respectiv, a apărut ca necesară și crearea unor ranguri onorifice desprinse din treptele ierarhiei hirotoniei. Astfel, din treapta de episcop s-au desprins, în sus, rangurile de: arhiepiscop, mitropolit, exarh și patriarh, iar în jos, de: horepiscop, arhieru-vicar și episcop-vicar ca în prezent. Rangurile acestea formează ierarhia jurisdicției și se conferă prin hirotesie. Cei care dobîndesc asemenea ranguri rămîn egali în putere, sub aspect spiritual, cu ceilalți episcopi; numai sub aspect jurisdicțional ei sînt îndreptățiți să exercite anumite drepturi care au fost stabilite în comun, în vederea păstrării unității și armoniei între toți episcopii ale căror unități bisericești formează împreună unitatea bisericească superioară, corespunzătoare rangului jurisdicțional de care este vorba. Principiul este prevăzut în canonul 34 apostolic. Potrivit acestui canon, episcopii fiecărui neam sînt datori să recunoască pe cel dintîi dintre ei — adică pe cel din Capitală sau metropolă, de unde a venit și numele episcopului respectiv — și să nu facă nimic mai important fără avizul acestuia; dar nici acesta să nu facă nimic mai important fără avizul tuturor; ci fiecare să facă numai cele ce este îndreptățit să facă, după canoane, în cuprinsul eparhiei sale.

Drepturile jurisdicționale recunoscute, de canonul 34 apostolic, mitropolitului, în raport cu episcopii sufragani, au revenit apoi exarhului, pentru mitropoliții ale căror circumscripții au format un exarhat, și mai tîrziu patriarhului față de exarhii ale căror circumscripții au format un patriarhat prin adaptarea circumscripțiilor bisericești la împărțirea administrativ-politică a statului (conform can. 17 Sinod. IV ecumenic). Vizitele canonice frățești pe care este dator totuși să le facă mitropolitul episcopilor sufragani, exarhul mitropoliților și patriarhul exarhilor, contribuie la aplicarea cit mai unitară, în toate eparhiile, a hotărîrilor organelor centrale deliberative ale Bisericii respective (mitropolitane, exarhale sau patriarhale, după forma de organizare pe care și-a dat-o).

Alături de cele trei trepte ale ierarhiei de drept divin, canoanele amintesc și *trei trepte care formează ierarhia de drept uman*: *ipodiacon*, *anagnost* (citeț) și *psalt* (cîntăreț). Treapta de ipodiacon a fost înființată ca să se mai ușureze diaconii de multiplele sarcini ce le reve-

neau în primele veacuri, pentru pregătirea celor care urmau să primească botezul, pentru distribuirea ajutoarelor celor săraci și supravegherea agapelor și pentru ajutarea episcopilor și preoților la săvârșirea slujbelor divine. Citeții și cîntăreții s-au dovedit necesari bunei desfășurări a serviciilor divine. Aceste trei trepte ale ierarhiei de drept uman se împărtășesc prin actul numit *hirotésie*, în afară de altar, de către episcop. Deosebirea dintre ierarhia hirotonie și cea a jurisdicției va fi amintită și la împărțirea puterii bisericești.

Puterea bisericească este formată din totalitatea mijloacelor spirituale pe care Mîntuitorul Hristos le-a încredințat Bisericii Sale pentru a-și putea realiza scopul transcendențial și spiritual, pentru care a fost întemeiată. Spre deosebire de puterea publică sau puterea statului care constă din mijloace pămîntești, fizice, cu ajutorul cărora statul asigură ordinea socială și progresul material și cultural al membrilor săi — scop pămîntesc — puterea bisericească constă din mijloace spirituale — Sfintele Taine — cu ajutorul cărora Biserica realizează scopul spiritual pentru care a fost întemeiată, mîntuirea omului.

Ca *origine*, puterea bisericească vine direct de la Mîntuitorul Hristos: «*Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt*» (Matei 28, 18; 11, 27; Ioan 3, 35; 13, 3; 17, 2). Puterea bisericească a apărut ca necesară, pentru că Mîntuitorul a întemeiat Biserica între oameni și pentru oameni, pe pămînt, avînd deci și aspect social; orice alcătuire socială nu poate exista fără o autoritate. Mîntuitorul a transmis puterea Sa numai Apostolilor și anume fiecăruia dintre ei în parte și la toți împreună. «*Tatăl M-a trimis*» (Ioan 12, 49; 17, 3); «*precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi*» (Ioan 20, 21; Matei 28, 19; Marcu 16, 15; Luca 22, 49); «*luați Duh Sfînt, cărora veți ierta păcatele vor fi iertate și cărora le veți ține, vor li ținute*» (Ioan 20, 22 sq.; Matei 18, 18). Puterea pe care le-a încredințat-o Mîntuitorul Hristos, Apostolii au transmis-o episcopilor (I Tim. 4, 16; 5, 22; II Tim. 5, 6; Tit 1, 5—9 și Fapte 13, 3) și aceștia au transmis-o, la rîndul lor, urmașilor lor legali. Astfel, puterea bisericească se va perpetua, pînă la sfîrșitul veacurilor, în baza succesiunii apostolice, sub ocrotirea Mîntuitorului Hristos (Matei 28, 20).

Pentru exprimarea cît mai corespunzătoare a conținutului puterii bisericești, s-a adoptat împărțirea ei după întreita activitate, a Mîntuitorului Hristos — ca Profet, ca Arhiepiscop și ca Împărat — adică în putere *învățătoarească*, *sfințitoare* și *de conducere*. Acestei împărțiri i se mai spune și trihotomică. Se mai folosește însă și împărțirea în două numită dihotomică — după cele două acte prin care, întîi se conferă puterea sau *capabilitatea* de a săvîrși lucrările corespunzătoare treptei în care clericul a primit hirotonia și apoi îndreptățirea de a exercita puterea sau *capabilitatea* primită prin hirotonie: de a învăța, de a administra Sfintele Taine și de a conduce, îndreptățire care are la bază actul jurisdicțional numit «*missio canonică*» sau «*întronizarea*», pentru episcop — și celelalte ranguri jurisdicționale desprinse din treapta de episcop: arhiepiscop, mitropolit, mitropolit primat, exarh, patriarh — și «*instalare*» pentru preot și diacon. Primul act, prin care se conferă

capabilitatea, este spiritual harismatic : *hirotonia* ; cel de al doilea — instalarea, întronizarea («*missio canonica*») — este jurisdicțional. Acest act nu adaugă nimic la capabilitatea care se dobîndește prin hirotonie, acordînd numai îndreptățirea clericului hirotonit de a exercita această capabilitate. Măsura aceasta jurisdicțională a fost luată pentru evitarea abuzurilor de a se face mai multe hirotonii decît sînt necesare pentru asigurarea asistenței religioase a credincioșilor. De aceea, Părinții Sinodului IV ecumenic au hotărît (prin canonul 6) să nu se facă hirotonii decît pe seama unui oficiu care a fost în prealabil înființat, ca necesar, declarînd fără nici o valoare hirotoniile făcute fără destinație.

Puterea de conducere se împarte, la rîndul ei, în legiferatoare, judecătorească și executivă, asemănîndu-se laturilor de manifestare ale puterii publice a statului. Dar, în comparație cu diferitele forme sub care poate fi organizată puterea centrală în stat : monarhic, absolutist, totalitar, constituțional, democratic, oligarhic, puterea bisericească nu se aseamănă cu nici una din aceste forme, păstrîndu-și caracterul său specific. Puterea bisericească poate folosi, însă, în organizarea pe care și-o dă, elemente din formele sub care poate fi organizată puterea publică centrală în stat.

Forma de organizare a puterii bisericești a fost stabilită de Mîntuitorul, care a exercitat singur toată puterea bisericească. După înviere și înainte de înălțarea Sa la cer, Mîntuitorul a încredințat puterea bisericească Sfinților Apostoli, indicîndu-le cum s-o exercite, ca să corespundă și firii omenești și imperfecțiunii acestei firi. Potrivit acestor indicații primite direct de la Mîntuitorul, Apostolii au exercitat puterea bisericească primită, sub forma a trei instanțe suprapuse : 1 apostol, 2—3 apostoli și colegiul apostolic (Matei 18, 15 sq.). La fel au procedat episcopii, ca urmași în sfera de putere a Apostolilor : fiecare episcop în parte, 2—3 sau mai mulți episcopi adunați în sinod particular și toți episcopii, adunați în sinod ecumenic. Fiindcă Mîntuitorul Hristos este permanent la conducerea Bisericii Sale, pe care o conduce în mod nevăzut, prin învățăturile Sale neschimbabile și prin Sfîntul Duh, forma de exercitare a puterii bisericești este hristocratică. Sub formă văzută, puterea bisericească centrală se exercită prin sinodul ecumenic — ca succesor în sfera de putere a colegiului Apostolilor. Caracterului hristocratic i se adaugă deci și cel «episcopal», episcopii exercitînd, în chip egal, în formă sinodală, puterea bisericească centrală. Astfel, *forma puterii centrale în Biserica Ortodoxă este : hristocratică — episcopal-sinodală.*

Cu privire la puterea egală pe care Mîntuitorul a transmis-o tuturor Apostolilor, este concludentă încredințarea pe care El le-a făcut-o cu prilejul Cinei de Taină — cînd Apostolii se sfădeau pentru întîietate (Luca 22, 24 sq.) — arătîndu-le că toți vor șede pe douăsprezece tronuri să judece cele douăsprezece semînții ale lui Israel (Luca 20, 30 ; Matei 19, 28), că între ei sînt frați (Matei 23, 6, 12), ceea ce exclude superioritatea vreunuia dintre ei. Că Apostolul Petru n-a primit nici un drept de conducere supremă, rezultă și din faptul că el ascultă, ca și ceilalți Apostoli, de Colegiul Apostolilor. Astfel,

împreună cu Ioan a fost trimis în Samaria, ca să împărtășească Sfîntul Duh, celor pe care îi botezase diaconul Filip (Fapte 8, 14); de asemenea, după ce propovăduise în Cezareea, Iope etc., Sf. Apostol Petru a trebuit să dea seama Apostolilor din Ierusalim, pentru că intrase în casa ostașului păgîn Corneliu (Fapte 11, 3—4). Cînd s-a pus chestiunea obligativității circumciziunii și pentru cei care veneau la creștinism de la neamuri, la care nu era în uz această practică, Sfîntul Petru, care oscila, a fost chiar musturat de Sfîntul Apostol Pavel (Gal. 2, 11—13) și a trebuit să se supună hotărîrii Colegiului Apostolic (Fapte 15, 19). De altfel, Sfîntul Petru însuși nu și-a atribuit, în vreo împrejurare, vreun rang deosebit sau vreo putere în plus față de ceilalți Apostoli, numindu-se «sinpresviteros», adică «cel ce sînt împreună păstor» (I Petru 5, 1).

De aceea, forma de exercitare a puterii bisericești — colegial-sinodală — din Biserica Ortodoxă este singura corespunzătoare învățaturii Mîntuitorului Hristos și practicii Sfinților Apostoli (v. Valerian Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, 1942, p. 79—92; N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad., București 1915, p. 187—194).

Oficiul bisericesc. Prin oficiu bisericesc se înțelege un mănunchi — sau o sumă — de drepturi și îndatoriri desprînse din puterea bisericească jurisdicțională. Cercul drepturilor și îndatoririlor este mai întins sau mai restrîns, după poziția pe care o ocupă oficiul în organizarea Bisericii. Se spune că oficiile bisericești derivă din puterea bisericească jurisdicțională — și nu din puterea bisericească sfințitoare sau harismatică — fiindcă hirotonia conferă celui hirotonit numai capabilitatea, nu și îndreptățirea, de a săvîrși lucrările sfințitoare și jurisdicționale corespunzătoare oficiului. În organizarea Bisericii au luat ființă de la început două oficii a căror necesitate și utilitate s-au dovedit de o deosebită importanță și indispensabile organizării și administrației Bisericii: parohia și eparhia. Drepturile și îndatoririle care formează conținutul acestor oficii nu pot fi îndeplinite decît de persoane care au primit hirotonia într-o anumită treaptă din ierarhia de drept divin, pentru parohie în treapta de presviter, pentru eparhie în treapta de episcop. Aceste oficii, care nu pot fi ocupate decît de cei care au fost hirotoniți într-o anumită treaptă ierarhică de drept divin, nu se înființează decît dacă există absolută necesitate, dacă există un anumit număr de credincioși a căror asistență religioasă trebuie asigurată. De aceea, Sfinții Părinți au interzis hirotoniile fără destinație, adică fără existența unui oficiu bisericesc, al cărui mănunchi de drepturi și obligații se referă la pastorație (v. can. 6 sin. IV ec.). Dezvoltarea Bisericii și buna desfășurare a activității corespunzătoare acestei dezvoltări au determinat înființarea și a unor oficii bisericești care nu sînt legate de un anumit grad ierarhic, cum sînt oficiile de consilieri eparhiali, inspectori bisericești ș.a.

După aspectele deosebite sub care sînt privite, oficiile bisericești se împart în: 1. *Oficii cu păstorire sufletească și oficii fără păstorire sufletească.* Din prima categorie fac parte oficiile: parohia și eparhia; din cea de a doua categorie fac parte oficiile de: consilieri eparhiali,

inspectori eparhiali, protopopi ș.a. Asimilate oficiilor cu păstorie suflutească sînt oficiile de cateheți școlari și cele de preoți ai așezămintelor care au membri cu caracter stabil.

2. O altă împărțire a oficiilor bisericești este cea în : *oficii mobile* și *oficii inamovibile*. Primele se încredințează pe timp limitat (cele de protopop, consilier eparhial); cele inamovibile se încredințează pentru toată viața, fiindcă aceste oficii pot fi ocupate numai de persoane care au primit hirotonia într-o anumită treaptă din ierarhia de drept divin, iar hirotonia în asemenea trepte nu se dă pe timp limitat, ci numai pentru toată viața. De aceea, oficiile parohie și eparhie sînt socotite inamovibile. Oficiile mobile sînt cele fără pastorație, ca : protopopul, inspectorul bisericesc, consilierul eparhial, consilierul patriarhal etc.

3. Oficiile bisericești se mai împart în : *compatibile* și *incompatibile*. Compatibile sînt oficiile bisericești care pot fi ocupate două, în același timp, de o singură persoană. Incompatibile sînt cele care nu pot fi ocupate două, în același timp, de o singură persoană. Oficiile cu păstorie suflutească sînt incompatibile : un preot nu poate fi titular, în același timp, la două parohii; de asemenea un episcop nu poate fi titular, în același timp, la două eparhii. Suplinirea de către un preot a unei parohii vacante, pentru asigurarea asistenței religioase a credincioșilor care nu au preot titular al parohiei lor, sau pe timpul cît acesta ar lipsi, motivat, sau ar fi bolnav, este însă îngăduită; la fel este îngăduită conducerea unei eparhii vacante, de către un episcop titular la altă eparhie, dar pe timp limitat, pe care canoanele îl fixează la trei luni, în caz de vacanță, și la șase luni în caz de absență a episcopului titular de la eparhie, pentru alte motive.

Compatibile sînt un oficiu cu pastorație și altul fără pastorație; un preot paroh poate fi în același timp și protopop, sau consilier eparhial.

Înființarea, transformarea sau desființarea oficiilor bisericești se face numai de autoritatea bisericească prevăzută de lege cu asemenea competență.

Oficiile bisericești indispensabile misiunii Bisericii au fost instituite de Mîntuitorul Hristos sau de către Sfinții Apostoli, după îndrumările primite de la Mîntuitorul, cînd au fost trimiși la propovăduire. Astfel, Mîntuitorul a instituit *oficiile de Apostoli*, investiți cu plenitudinea puterii bisericești, *pe cei 70 de presviteri și pe diaconi*, adică cele trei trepte ale preoției sau ierarhiei superioare, numite — pentru că au fost instituite de Mîntuitorul — de drept divin. Apostolii au înființat oficiul de episcop titular al unei eparhii. După Apostoli competența de a înființa oficii de importanța eparhiei o au sinoadele Bisericii autocefale sau organele centrale deliberative mixte, cum este Adunarea Națională Bisericească, în Biserica Ortodoxă Română. În fiecare eparhie, oficiile de preot paroh, de diacon și alte oficii socotite necesare bunei desfășurări a activității religioase, le înființează episcopul, cu respectarea condițiilor și procedurii prevăzute în legea sau statutul de organizare al Bisericii autocefale sau autonome respective.

La delimitarea oficiilor bisericești s-a ținut seama de împărțirile administrativ-politice ale statului respectiv, această adaptare fiind prevăzută în canoane sau principiu obligator pentru autoritatea bisericească (v. can. 17 Sin. IV ec.; can. 38 Sin. VI ec.).

În Biserica Ortodoxă Română înființarea eparhiilor o face Adunarea Națională Bisericească, în înțelegere cu organele statului (art. 7 din Statut), iar înființarea de parohii o fac Consiliul Eparhial și Adunarea Eparhială, la cererea credincioșilor, cu avizul protopopului și cu aprobarea Departamentului Cultelor (art. 46, 49, 94 și 100 din Statut).

La înființarea unui oficiu bisericesc, autoritatea competentă să înființeze oficiul este datorare să asigure și mijloacele de întreținere ale celui care va avea drepturile și obligațiile care formează competența acelui oficiu. Mijloacele de întreținere a titularului oficiului formează așa-numitul «beneficiu».

PAUL EMIL LEMERLE

(23 apr. 1903 — 17 iulie 1989) *

În după-amiaza zilei de 17 iulie 1989 s-a stins din viață la locuința sa din str. Vergniaud, 84, din Paris, marele bizantinolog francez Paul Lemerle. Deși în vîrstă de 86 de ani, moartea lui Paul Lemerle a surprins pe mulți, deoarece, deși suferind, era activ și angajat în lucrări, pe care toți sperau să le vadă terminate și publicate. Dispariția marelui savant este o grea pierdere pentru Bizantinologie, în general, și pentru Franța, în special. În perioada de după cel de al doilea război mondial, cînd științele au făcut progrese atît de marcante, el a fost unul dintre corifeii cei mai de seamă ai Bizantinologiei internaționale. Operei sale științifice vaste și extrem de valoroase i se adaugă formarea a numeroși elevi, din Franța ori din alte țări, o adevărată școală, precum și înființarea și conducerea unor publicații, la care s-a angajat personal și a antrenat și pe alții. Lemerle a fost un profesor model, nu numai prin mulțimea cunoștințelor, metodă de cercetare și talent didactic, ci și prin ținuta sa morală, prin corectitudine, prin dragostea și solicițudinea arătate elevilor. De aceea moartea sa a fost resimțită cu mare durere.

Din datele biografice destul de sumare, pe care le dețin, reiese că Paul Lemerle a beneficiat de o pregătire profesională în instituții celebre din Franța; ca unul care



* Prezentare făcută în cadrul Societății Române Bizantine la scurtă vreme după anunțarea morții.

era născut la Paris și-a putut face studiile la liceele Charlemagne și Louis le Grand, apoi pe cele universitare la Sorbona. Specializarea și-a desăvârșit-o la Ecole des Hautes Studes IV-e și V-e Sections, unde obține agregarea în anul 1928, după care pleacă la Athena ca membru al Școlii franceze de acolo. Șederea în capitala Greciei a fost îndelungată, anume pînă în 1941, căci după încheierea stagiului de membru al Școlii el devine secretarul ei general. În această calitate s-a distins ca un bun administrator, iar biblioteca și-a îmbogățit simțitor colecțiile nu numai cu lucrări de arheologie și epigrafie clasică, ci și de bizantinologie. Bizantinologul care a avut privilegiul să lucreze în această bibliotecă își dă seama cit de mult îi datorează lui Lemerle și în această privință.

În anul 1942 Lemerle revine în Franța, unde primește postul de conferențiar la catedra de Istoria antică și a Evului Mediu de la Facultatea de Litere din Dijon, post pe care-l deține pînă în anul 1947. În aceeași perioadă, anume în anul 1945, a activat și ca chargé de cours à la Faculté des Lettres din Paris. În același an 1945 își ia doctoratul cu lucrările: 1. *Philippe et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie*, Paris, 1945 (thèse principale); 2. *Archives de l'Athos. Actes de Koutlous*, édition diplomatique, Paris, 1945 (thèse complémentaire). Ambele lucrări sînt rodul sederii în Grecia, ele manifestînd, pe de o parte interesul său pentru istoria și arheologia paleocreștină a Peninsulei Balcanice, pe de alta, pentru manuscrisele de la Muntele Athos. Aceste preocupări vor rămîne constante în activitatea sa de mai tîrziu.

Din 1947 Paul Lemerle își va desfășura activitatea didactică și științifică numai la Paris: în perioada 1947—1968, ca director de studii la Ecole des Hautes Etudes IV-e Section, iar din 1958 în 1967 și ca profesor la Sorbona, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. În 1967 primește suprema consacrare a unui om de știință în Franța prin aceea că devine profesor la Collège de France, unde activează pînă la pensionare în 1973. În același timp el este director la Centre de Recherches d'Histoire et Civilisation Byzantines.

Opera științifică a lui Paul Lemerle este vastă. Mă voi limita la a menționa aici doar lucrările ample (cărțile), lăsînd la o parte numeroasele articole din reviste ori alte periodice, conferințe, recenzii și diverse note.

Astfel, în 1943 Lemerle a publicat două cărți: *Histoire byzantine* în colecția «Que sais-je?», lucrare reeditată de mai multe ori, și *Le style byzantin*. La doi ani după aceea au văzut lumina tiparului cărțile menționate mai sus, cu care și-a obținut titlul de doctor. Următorul volum apare în 1957 și e dedicat Emiraturii de Aydin (în vestul Asiei Mici, hinterlandul orașului Smirna, de fapt vechea cetate greco-romană-bizantină Tralles), în care cercetează raporturile bizantine cu emiratele turce și cu statele din bazinul oriental al Mediteranei în prima jumătate a secolului al XIV-lea pe baza gestelor lui Umur Pașa (*L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la Geste d'Umur Pacha*, Paris, 1957). În 1958 Lemerle publică în Revue historique și Chahiers de civilization médiévale o serie de studii dedicate istoriei agrare a Bizanțului de la origini pînă în secolul al XII-lea, studii reluate, aduse la zi și publicate în limba engleză în volumul: *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century. The Sources and the Problems*, Galway University Press, 1979. Cum se știe, o atenție deosebită a acordat Lemerle în acest volum Codului Rural Bizantin (*Nomos georgikos*). O lucrare amplă (371 p.) a dedicat Lemerle izvoarelor grecești privind istoria Pavlicienilor din Asia Mică, publicată în «Travaux et Mémoires», vol. 4, 1970, p. 1—227: *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*. Texte critique et traduction, și vol. 5, 1973, p. 1—144: *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mi-*

neure d'après les sources grecques. Aproape în același timp, Lemerle a publicat amplul volum (372 p.) dedicat învățămîntului și culturii în Bizanț: *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X-e siècle*, Paris, 1971.

Deceniile 8 și 9 ale secolului nostru cunosc cea mai amplă apariție de volume. Cîșc *études sur le onzieme siècle*, Paris, 1977 (care cuprinde: 1. *Le testament d'Eustathios Boilas* (avril 1959); *La diataxis de Michel Attaliate* (mars 1077); 3. *Le typikon de Grégoire Pakourianos* (décembre 1083); 4. «*Le gouvernement des philosophes*»: *l'enseignement, les écoles, la culture*; 5. *Byzance au tournant de son destin*, amplă frescă a secolului al XI-lea, bazată pe izvoare analizate critic; două volume de studii apărute în seria Variorum Reprints: *Le monde de Byzance. Histoire et civilisation*, London, 1978; *Essais sur le monde byzantin*, London, 1980; de asemenea, două volume dedicate culegerii *Miracula Sancti Demetrii*, sub titlul: *Les plus anciens miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, I. *Le texte*, Paris, 1979; II. *Commentaire*, Paris, 1981. În sfîrșit, în colecția «Archives de l'Athos», publică 4 volume cu documente de la Lavra: Lavra I, Paris, 1970; II, 1977, III, 1979, IV, 1982, unul de la sfîntul Pantelimon (Actes de Saint Pantéleimon, Paris, 1982), toate în colaborare cu foști elevi, și a doua ediție mult adăugită și comentată cu Acte de la Kutlumus, Paris, 1988.

Simpla înșirare a volumelor publicate de Lemerle arată nu numai o activitate susținută, ci și variată, care a cuprins aspecte diverse ale istoriei și civilizației bizantine pe o lungă perioadă de timp. Nota lor comună ar fi *originalitatea*, care decurge din frecvența publicare de izvoare noi grecești, ori din analiza critică a celor deja cunoscute. Lemerle a fost un maestru al analizei și sintezei, ambele redale într-un stil sobru, clar, viguros.

O preocupare constantă în cercetările lui a constituit-o istoria bizantină sud-est europeană și în acest context a abordat probleme de mare interes și pentru noi. Chiar în prima lui lucrare de amploare, «*Philippe et la Macedoine orientale*» prezintă monumente arheologice care-și găsesc corespondențe pînă la identitate cu cele din Dobrogea secolelor IV—VI; în același timp, considerațiile istorice din lucrare se aplică în bună măsură și regiunilor de la Dunărea de Jos. Și mai mare loc ocupă problemele românești în volumul «*Actes de Kutlumus*», mai ales în a doua ediție, apărută anul trecut, ultima lucrare de mare amploare, cu care și-a încheiat activitatea, cum a fost și prima cu care a început-o. Publicînd în acest volum documente de la «Minăstirea voievodului Vlaicu Vodă», Lemerle pătrunde adînc, în cadrul comentariilor sale, în istoria Țării Românești din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, abordînd probleme politice și mai ales religioase legate de personalitatea mitropolitului Hariton. Această perioadă din istoria țării noastre ar fi fost mult mai puțin cunoscută fără contribuțiile lui Paul Lemerle.

Aș aminti aici, în aceeași ordine de idei, un studiu amplu: *Invasions et migrations dans les Balkans depuis de la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII-e siècle*, *Revue historique*, avril-juin, 1954, p. 265—308, care, de asemenea, privește teritoriul țării noastre.

În sfîrșit, editarea și comentarea «*Celor mai vechi minuni ale sfîntului Dumitru*» pune la îndemîna noastră un izvor important pentru istoria romanității balcanice în secolele VI—VII, pentru contactele ei cu slavii și avarii, pentru cunoașterea formelor de continuitate și conviețuire cu aceștia.

Am menționat doar cîteva aspecte din vîsta operă a lui Paul Lemerle, care prezintă interes direct pentru România. Desigur că cercetarea atentă a operei sale va

duce la descoperirea altor informații utile istoriei noastre în perioada bizantină. Pot să afirm, în cunoștință de cauză, că Lemerle a manifestat nu numai interes, ci și simpatie pentru România. El ne-a vizitat țara înainte și după cel de al doilea război mondial, avea la noi cunoștințe și prieteni apropiați. În convorbirile pe care le-am avut în ultimii ani la Collège de France ori acasă la el, Lemerle mi se înfățișa într-o ținută foarte îngrijită, chiar elegantă, deși pierduse pe iubita lui soție, căreia i-a arătat o afecțiune proverbială, și era, deci, singur, și se interesa de mulți învățați români, de cercetările noastre, își depăna amintiri legate de cei plecați pe celălalt tărâm înainte de el. Pe unii bizantinologi români i-a ajutat efectiv în munca științifică ori în alte probleme ale vieții. Era foarte sensibil la necazurile oamenilor și făcea demersuri pentru a-i ajuta. Prestigiul de care se bucura a fost pentru aceștia salutar. Și eu mă număr printre cei care au beneficiat de apreciere și ajutorul lui și pentru aceasta îi port o recunoștință neștearsă. Ultima convorbire am avut-o anul acesta în luna martie la locuința lui din str. Vergniaud, 84 și despre ea aș avea multe de spus.

P. Lemerle a avut un rol de seamă în succesul Congresului al XIV-lea de bizantinologie de la București în calitatea sa de președinte al Asociației internaționale de bizantinologie. În cuvântul lui de salut la deschiderea Congresului se referea la importanța Primului congres de bizantinologie organizat la București în anul 1924, dar și la valoarea președintelui de atunci al Congresului, Nicolae Iorga: «S-a vorbit în termeni foarte interesați și foarte mișcători de acest prim Congres de studii bizantine, de acest București I, care a fost leagănul congreselor internaționale de studii bizantine și, de asemenea, leagănul uneia din primele reviste de bizantinologie, mă refer la *Byzantion*, și cred, de asemenea, indirect, la Asociația noastră internațională de studii bizantine. Eu nu revin asupra acestor lucruri decât pentru a aminti, cum foarte bine s-a făcut, că președintele acestui congres a fost un om foarte mare, care a încorporat întreaga istorie, trecutul, prezentul și într-o oarecare măsură viitorul României, acest savant asasinat, Nicolae Iorga». În același cuvânt mulțimea celor care au organizat congresul și pentru faptul că ne-au primit cu o ospitalitate «digne de la tradition de la Roumanie».

Prestigiul științific și moral al lui Lemerle a fost apreciat atât în țara lui, cât și dincolo de granițe. Cunosced cazul unui profesor german (RFG), poate cel mai activ și valoros astăzi în țara sa, care atunci când a fost pe punctul să ocupe o catedră universitară, a căzut victimă unei denigrări din partea conașionalilor săi, pe motive cu totul străine de ale științei. Arbitru în cazul acela a fost ales P. Lemerle, iar verdictul lui i-a amuțit pe denigratori, salvând, astfel, un valoros om de știință.

Datorită acestui prestigiu Lemerle a fost onorat cu titluri și distincții în Franța și în străinătate: Membru al Academiei din Dijon, membru ordinar la Académie des inscriptions et Belles Lettres, membru al Academiei din Atena, Austria, Belgia, Corfu, Palermo, Iugoslavia, British Academy, Medieval Academy of America, The American Academy of Arts and Sciences, membru al Institutului Arheologic German, al Societății arheologice din Atena, al multor societăți de studii bizantine; doctor *honoris causa* al Universității din Atena, Thessalonic, Palermo; Ofițier de la Legion d'Honneur, Ofițier d'Académie, Ofițier de l'ordre royal de Georges I-er de Grèce; Commandeur de l'ordre de Phénix.

Între 1961—1971 Paul Lemerle a fost președintele Asociației internaționale de studii bizantine, iar din 1971 până la moarte, președinte de onoare. În această calitate

a avut o serie de inițiative, care se înfăptuiesc astăzi, privind, de pildă, realizarea lucrărilor din cadrul *Instrumenta studiorum*, expresie care-i aparține.

Paul Lemerle a avut un talent deosebit pentru organizarea muncii științifice, și în acest sens am menționat deja activitatea sa depusă la Athena, ca secretar general al Școlii franceze, apoi cea de la Sorbona și mai ales la Collège de France. În calitate de director la Centre de Recherches d'Histoire et Civilisation Byzantines el a organizat o bibliotecă, lărgită astăzi în noua clădire din str. Cardinal Lemoine, nr. 52 precum și o serie de publicații: *Travaux et Mémoires*, Collection «Archives de l'Athos», Collection «Le monde byzantin», Collection «Bibliothèque byzantine», Collection «Documents et Recherches» sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age. În cadrul fiecărei serii și colecții din acestea au apărut zeci de volume, de o foarte mare valoare.

În cadrul aceluiași preocupări pentru destinul bizantinologiei în Franța, Lemerle a putut să asigure continuitatea la Collège de France prin numirea unuia din cei mai valoroși elevi ai săi, profesorul Gilbert Dagron, demn succesor de maestrul său și care dă o nouă strălucire catedrei ilustrată de atâtea personalități celebre în Franța.

Vorbind despre personalitatea și opera lui Paul Lemerle sint conștient că n-am făcut decît să schițez cîteva aspecte ale vieții unui om, care se impune de pe acum ca unul din corifeii cei mai de seamă ai Bizantinologiei contemporane. El ia loc cu cinste printre cei ca Henri Grégoire, Gabriel Millet, Louis Bréhier și mai ales Charles Diehl, aceste «mari umbre ale trecutului» (ces grandes hommes du passé), cum le numește Lemerle însuși și căroră el socotea că trebuie să le aducă «un juste hommage» la același Congres de bizantinologie de la Bûcurești.

Prof. dr. EMILIAN POPESCU



DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Cuvînt de învățătură rostit în biserica Radu Vodă,
cu prilejul deschiderii cursurilor de îndrumare misionară
și pastorală a clerului din Patriarhia Română, seria a 75-a
(9 iulie 1989)

de TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ne aflăm într-o ctitorie voievodală, Mănăstirea Radu Vodă, care ne vorbește despre frumuseți ale duhului, frumuseți nu totdeauna însă prețuite și valorificate îndeajuns de către noi, slujitorii Bisericii strămoșești. În acest duh de trăire ortodoxă și românească, prin săvîrșirea sfintei Liturghii, înconjurat de profesori și preoți din toate eparhiile, deschidem deci cea de a 75-a serie a cursurilor de îndrumare misionară și pastorală preoțească.

Sînteți foarte tineri, iubiții mei, ca vîrstă, dar suficient de maturi în privința responsabilității slujirii preoțești astăzi. Această ne bucură nespus de mult. Am putea spune că însăși Biserica s-a întinerit, atît prin slujitorii ei, cît și prin învățămîntul aflat sub oblăduirea Sfîntului Sinod, prin metodele pastorale ca și prin nivelul teologic.

Durata de o lună, a acestor cursuri, nu înseamnă mult dacă avem în vedere domeniul bogat și variat al cunoștințelor necesare unui slujitor al altarului. Oricum, este un timp de răscumpărare, un timp foarte prețios, ce trebuie folosit cu multă grijă și seriozitate. Biserica are de la noi toți o activitate vie, Sfîntul Sinod arătînd un mare interes continuu perfectiunii a preoților, neîntrepruștii lor modelări și menținerii clerului nostru la un înalt nivel teologic și pastoral. La această însemnată lucrare, au contribuit, de-a lungul timpului, profesori de teologie de la Institute și Seminarii, celebri nu numai prin formația lor intelectuală în țară și la vestitele centre universitare de peste hotare, ci și prin vocația slujirii preoțești. Unii dintre ei erau membri ai unor Societăți științifice de specialitate, iar alții autori de tratate și studii de mare valoare.

Este clar ca lumina zilei că învățătura Mîntuitorului Iisus Hristos nu se perimează în vecii vecilor, că Evanghelia și doctrina

noastră ortodoxă se reînnoiesc și se adâncesc mereu, în organismul acesta minunat, viu și unitar, din care facem parte noi toți, slujitorii și credincioși, numit Trupul cel tainic și teandric al Domnului (Colos. 1, 24), adică Biserica, al cărui Cap este însuși Mîntuitorul Iisus Hristos (Efes. 1, 22—23 ; Colos. 1, 18). El, Iisus Hristos, învață același Apostol Pavel, «a dat pe unii apostoli, pe alții proroci, pe alții evangheliști, pe alți păstori și învățători, spre desăvîrșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos» (Efes. 4, 11—12). Dacă unele trepte ale slujirii au dispărut din Biserică, încă din primele secole de evanghelizare, cea de păstor și învățător ni s-a transmis prin harul Duhului Sfînt, fiind chemați să împlinim cu vrednicie această misiune.

Astăzi am liturghisit și ne-am împărtășit, spre a adevări acest sfînt adevăr al unității noastre duhovnicești.

Ați venit la aceste cursuri din toate eparhiile Patriarhiei Române, din toate zonele țării, fiecare cu aspectele și înfăptuirile lui particulare, cu datinile și obiceiurile specifice, aducînd o bogată experiență pastorală și, din schimbul de păreri, vă dați bine seama cît de dinamic este organismul Ortodoxiei românești, alcătuit nu numai de membrii Sfîntului Sinod, nu numai de profesorii de teologie, ci de toți slujitorii și închinătorii sfîntelor altare străbune de pe întregul cuprins românesc. Din același Trup fac parte, de asemenea, și toți preoții ortodocși români cu enoriașii lor din afara fruntariilor patriei, colegii cucerniciilor voastre, și ei tineri, aflați pe toate continentele lumii, săvîrșind acolo opere mari și frumoase, parohii și biserici, adevărate chivote ale spiritualității românești. I-am vizitat, le-am sfințit altarele, le-am binecuvîntat credincioșii și m-am bucurat împreună cu ei de ceea ce poate să realizeze un slujitor al Bisericii noastre, izbutind să aducă peste mări și țări graț și gînd strămoșesc. Izvorul acesta este dăruirea cu care un preot se consacră misiunii preoțești, zelul cu care el ține trează vocația slujirii lui.

Este, deci, foarte puțin o lună de zile pentru tot ceea ce trebuie să cunoască și să învețe cineva ca «slujba să o facă deplin» (II Tim. 4, 5). A învăța nu este numai privilegiul vîrstei tinere, ci, în vremea noastră, cum vedeți, omul de toate vîrstele învață, căci viața este o carte imensă din care toți trebuie să învățăm mereu. Pentru noi, pentru Biserica Ortodoxă Română și slujitorii ei, cartea cea mare pe care trebuie s-o studiem întotdeauna, după Sfînta Scriptură și după scrierile Sfinților Părinți, sînt credincioșii, de la care avem foarte multe de învățat. De la ei învățăm stațornicia în credință, iubire de patrie, păstrarea tradiției și a dătinilor, înțelepciunea, cumințenia, echilibrul moral și armonia sufletească.

Veniți mulți din sate, iubiții mei, și ați putut vedea casele credincioșilor, pe care le vizitați, împodobite cu icoane și covoare românești, adevărate sanctuare ale culturii și tradițiilor noastre naționale. Am cercetat și eu, pe când eram episcop la Arad, unele locuințe ale credincioșilor din munții Apuseni, ai căror pereți par a fi un fel de catapetesme. Pe același perete se află icoanele pe sticlă, întotdeauna la mijloc, înconjurate de fotografiile strămoșilor, ale părinților și ale eroilor neamului. Iată cum știu ei să îmbine tradiția, cultul sfinților, cu trecutul, cultul familiei, al eroilor, deci, cu cultul neamului. Față de alte popoare, românii au poate mai presus de orice conștiința de neam, căci atunci când noi zicem la slujbă: «pomenirea lui din neam în neam», tocmai la aceasta ne referim. Tot așa scriau și Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul, ca și ceilalți voievozi, în pisanile ctitoriilor lor: «Am zidit acest altar pentru pomenirea neamului meu», adică a neamului românesc.

Această conștiință de neam foarte puternică, pe care o găsim la credincioșii ortodocși români, constituie un adevărat tezaur al simțirii românești pe care noi, cu chemarea preoțească, se cade să o promovăm, ridicându-ne totdeauna la înălțimea acestei simțiri și trăiri. Cunoașteți cât de mult se îngrijesc ei de împodobirea sfintelor lăcașuri, cât de bine știu să-i respecte pe preoți, să-i înțeleagă, să-i ajute și să nu-i lase singuri în nici o împrejurare, alcătuind împreună, așa cum a învățat Sfântul Apostol Pavel, cu adevărat «un singur trup și un singur Duh» (Efes. 4, 4). Ca și ei, fiecare dintre cucerniciile voastre trebuie să vă faceți cărămizi vii la edificiul acesta mareț al Ortodoxiei românești. Pentru aceasta vă stă la dispoziție biblioteca parohială cu mii de volume de teologie, cu reviste și studii, cu Biblia și operele Sfinților Părinți, editate de Patriarhie și eparhii, alcătuind un nesfârșit izvor pentru predică, omilie, cateheză și pentru modul de comportare și de slujire a bunilor noștri enoriași.

Sfinta Evanghelie de astăzi, exprimând cuvintele Mântuitorului Hristos în Predica de pe Munte, anume pentru noi parcă a fost aleasă. Această capodoperă literară, minunată analiză de antinomii, Predica de pe Munte ne amintește de prețul existenței omului pe pământ, de cât preț are sufletul său și cât preț poate pune omul pe una și pe alta din componentele acestei vieți. Cât de frumos rezolvă Mântuitorul Hristos în Predica aceasta de pe Munte, cuprinsă în capitolele V și VI ale Sfintei Evanghelii de la Matei, această aparentă contradicție dintre materie și spirit, dintre trup și suflet! Predica de pe Munte a Mântuitorului Hristos merită să fie citită mereu, cu tot mai atentă cugetare, căci greu se va găsi în toată literatura noastră teologică o mai fru-

mouă și mai convingătoare probă despre prezența și însemnătatea învățaturii creștine, a rostului Evangheliei în lume. Fiecare cuvânt, fiecare verset al Sfintei Evanghelii de la Matei, în care sînt prezentate Fericitările, categoriile acestea de stări sufletești, îl arată pe Mîntuitorul Hristos cu adevărat Fiul Omului, Fiul pămîntului, cunoscînd bine raporturile dintre oameni, trebuințele iubitorilor de frumos. Că poate fi mai încîntător decît un crin, cu balsamul, culorile și cu armonia lui desăvîrșită. Poate fi numai frumusețea dumnezeiască pentru izvorul acestor lucruri minunate. Teologia noastră le prețuiește și trupul și sufletul, viața de aici spre a dobîndi pe cea viitoare.

Pentru această lună aveți un program foarte frumos și interesant, elaborat de Sfîntul Sirod ca să vă ajute în lucrarea misionară și pastorală, căci sînteți chemați să îndepliniți o misiune de mare preț, dar și grea în același timp, aceea de a fi «păstori și învățători spre desăvîrșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos» (Efes. 4, 12). Înțelegem greutatea acestei misiuni, fiindcă le-am încercat și noi. Însăși metafora folosită în acest text de «zidire a trupului» ne îndreaptă luarea aminte la forma de muncă fizică, la un efort depus cu statornicie, răbdare și perseverență. Asemenea virtuți se cer sporite însă cînd este vorba de zidirea sufletelor, de călăuzirea și sfințirea lor spre a crește și a se împodobi mereu Trupul lui Hristos, Biserica Sa, ai cărei slujitori sîntem. Sfîntul Sinod nu pune în fața preoților, a călugărilor, a credincioșilor sarcini pe care noi înșine nu le-am purtat sau despre care să nu știm cît sînt de grele și cum se pot duce. Ele se pot îndeplini, iubii mei, așa cum arată faptele minunate și pline de nădejde pentru Biserică ale celor mai mulți dintre preoți, unii chiar foarte tîneri, care au schimbat cu desăvîrșire fața parohiilor. Înlăturînd mentalitatea învechită a celor ce aleargă după așa-zise parohii bune, tot mai mulți preoți cer ei înșiși să fie trimiși în locuri unde să poată să lucreze, unde să-și poată desfășura din plin activitatea. Nu avem parohii bune și parohii slabe, și e timpul să curmăm această idee preconcepută a unora, făcîndu-i să se pătrundă de însemnătatea chemării preoțești, să înțeleagă că trebuie să-și îndeplinească oriunde misiunea cu frică de Dumnezeu și folos pentru Biserică. Preotul este cel care face și desface, cum se zice, el ridică sau coboară nivelul unei parohii, dacă înțelegem bine sensul acestui termen, transformînd o parohie slabă într-una bună și invers.

Iată că nu întîmplător am dorit să deschidem aceste cursuri întîlnindu-ne la Sfînta Liturghie, căci trebuie să înviorăm foarte mult sufletul nostru, lăcașul minții noastre, să reedităm misiunea noastră euharistică. Să nu fiți numai administratori, numai organizatori, ci să cultivați toate însușirile unui bun slujitor al sfîntului Altar, de la calita-

tea de liturghisitor și stințitor pînă la aceea de predicator și chivernisitor și să nu neglijați nici cancelaria și nici biblioteca parohială.

Ortodoxia străbate astăzi oceanul lumii și valorile lui cu Sfînta Liturghie, cu învățătura Sfinților Părinți și cu Sfînta Tradiție pe care noi le-am păstrat, dintre toate ramurile creștine. Ea poartă, deci, în lume un bun autentic, un tezaur nemuritor, ceea ce înseamnă teologie adîncă, temeinică, din care nu poate să lipsească nici chipul preotului, al slujitorului sfîntului Altar.

În mijlocul credincioșilor, în fața autorităților bisericești, în întîlnirile ecumenice locale, preotul ortodox trebuie să apară îmbrăcat în veșmintele sale specifice, care sînt simbol al doctrinei noastre evanghelice, al păstrării datinilor și a tezaurului nostru de credință.

Cu aceste cerințe ale Bisericii, care au fost înscrise și în programa cursurilor, unde urmează să fie aprofundate și căroră să le acordați toată atenția, veți cîștiga foarte mult și veți face după spusa Sfîntului Apostol Pavel, ca tinerețea voastră nimeni să n-o disprețuiască (I Tim. 4, 12).

Tot de la Sfîntul Apostol Pavel vă pun la inimă îndemnuri spre a vă însoți în strădaniile căucerniciilor voastre: «Așa și noi, cei mulți, un singur trup sîntem în Hristos și fiecare sîntem mădulare unii altora; dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; Dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; Dacă unul învață, să se sîrguiască la învățatură; Dacă indeamnă, să fie la îndemnare; Dacă împarte altora, să împartă cu firească nevinovăție; Dacă stă în frunte, să fie cu tragere de inimă; Dacă miluiește, să miluiască cu voie bună! Dragostea să fie nefățarnică. Uriți răul, alipiți-vă de bine» (Romani 12, 5—9).

DESCHIDEREA OFICIALĂ A CURSURILOR DE ÎNDRUMARE MISIONARĂ ȘI PASTORALĂ A CLERULUI DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ, SERIA A 75-A. LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului din Biserica Ortodoxă Română au intrat de multă vreme în structura vieții și activității pastorale a slujitorilor, în tradiția și practica învățămîntului nostru teologic. Ele urmăresc reimprospătarea și adîncirea cunoștințelor teologice, realizarea uniformizării liturgice și muzicale în săvîrșirea serviciilor divine, cunoașterea activității interne și externe a Bisericii noastre, pe linia misiunii și ecumenismului contemporan, familiarizarea cu marile probleme care frămîntă omenirea contemporană.

Urmate de serii întregi de preoți, după cinci ani și după zece ani de activitate pastorală, ele au ajuns la cea de a 75-a serie.

Și în anul acesta, ele au fost urmate de preoți din toate eparhiile Patriarhiei Române, la cele două Institute teologice, de la București și Sibiu. La Institutul Teologic din București ele au fost urmate de 220 de preoți.

Cursurile au început luni, 3 iulie 1989, dar deschiderea oficială a avut loc în ziua de duminică, 9 iulie, în biserica «Sfânta Treime» — Radu Vodă, paraclisul Seminarului Teologic din București. Deschiderea cursurilor a fost cinstită cu prezența Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist*, care a săvârșit Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, înconjurat de un mare sobor de slujitori. Alături de *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist* a slujit P. S. Episcop Roman Ialomiteanul, vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor. Din sobor au mai făcut parte P.C. Pr. prof. dr. Dumătru Popescu, rectorul Institutului Teologic Universitar din București, P. Cuv. Arhim. Casian Crăciun, inspector general bisericesc, și asistent la Institutul Teologic din București, P.C. Diac. prof. dr. Emilian Cornițescu de la același Institut și cite un preot din fiecare eparhie din țară.

Pentru prima dată de la organizarea acestor cursuri, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române s-a aflat în mijlocul preoților cursanți, săvârșind împreună Sfânta Liturghie. Răspunsurile liturgice au fost date de preoții cursanți sub conducerea P.C. Pr. drd. Stoica Constantin și a P.C. Pr. Deheleanu Cristian.

Au fost de față membri ai corpului didactic al Institutelor teologice din București și Sibiu.

La momentul îndătinat din Sfânta Liturghie, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist* a hirotonit diacon pe absolventul de seminar Cirstina Ion-Aurelian.

După Sfânta Liturghie a luat cuvîntul P.C. Pr. prof. *Dumitru Popescu*, rectorul Institutului Teologic din București, care a arătat că Sfânta Liturghie săvârșită în biserica «Sfânta Treime» a Seminarului Teologic din București are o înțoită semnificație. Pe de-o parte ea a fost săvârșită de către *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist*, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române. Pe de altă parte, la ea au fost prezenți preoții celei de a 75-a serii de cursuri de îndrumare misionară și pastorală. În același timp această Sfântă Liturghie înseamnă și o deschidere oficială a cursurilor acestei serii. Este pentru prima dată cînd o astfel de festivitate se desfășoară în biserică și tocmai de aceea ea are o semnificație deosebită.

Apoi P.C. Părinte rector a vorbit despre însemnătatea cursurilor de îndrumare în viața preoției române, acestea fiind una dintre căile de cultivare a preotului, de reîmprospătare a cunoștințelor, de punere la curent cu problemele și metodele pastorale și misionare ale Bisericii noastre.

Mulțumind *Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist* pentru participarea la această festivitate, P.C. Părinte rector a exprimat grațitudinea față de Întâistătătorul Bisericii noastre pentru tot ceea ce face pentru buna organizare și desfășurare a învățămîntului teologic, asigurînd pe *Prea Fericea Sa* de rezultate frumoase atît la aceste cursuri, cît și în întreg învățămîntul teologic universitar din București.

A luat apoi cuvîntul *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist*, care a rostit o frumoasă și cuprinzătoare cuvîntare, urmată cu interes de către toți cei de față *. (*Pr. prof. dr. NICOLAE NECULA*).

SIMPOZIONUL ȘTIINȚIFIC DE LA VRAȚA DEDICAT ANIVERSĂRII A 250 ANI DE LA NAȘTEREA SF. SOFRONIE VRACIANSKI (1739—1813) (R. P. Bulgaria, 30 iunie — 3 iulie 1989)

Între 30 iunie—3 iulie 1989, la Vrața (R. P. Bulgaria), a avut loc Simpozionul științific dedicat aniversării a 250 de ani de la nașterea Sfîntului Sofronie, Episcop de Vrața (1739—1813), cu tema «Episcopul Sofronie — promotor al culturii, cărturar și militant pe tărîm obșteșc».

Ca urmare a invitației Sanctității Sale, Patriarhul Maxim al Bulgariei, Întâistătătorul Bisericii noastre, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist*, a delegat din partea Bisericii noastre, la lucrările acestui Simpozion — organizat de Biserica Ortodoxă Bulgară, sub egida UNESCO, cu prilejul aniversării a 250 de ani de la nașterea ilustrului ierarh cărturar și patriot, Sofronie Vracianski — doi ierarhi și doi profesori de teologie.

* Cuvîntarea se publică separat.

În dimineața zilei de 29 iunie 1989, delegația Bisericii noastre alcătuită de I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, P.S. Epifanie Norocel, Episcopul Buzăului, Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, rectorul Institutului Teologic Universitar din București, și Pr. prof. dr. Nicolae V. Dură de la același Institut a fost întâmpinată la Vidin de către Mitropolitul Domitian al Vidinului. În după-amiaza aceleiași zile delegația română a fost întâmpinată la Vrața, de către Mitropolitul locului, Calinic, însoțit de înalți ierarhi și profesori de teologie. Spiritul tutelar al Sf. Sofronie Vracianski s-a făcut simțit încă de la intrarea în orașul Vrața, unde un impozant portret al ierarhului bulgar vestea evenimentul aniversar.

Potrivit programului stabilit de gazde, în dimineața zilei de 30 iunie participanții au vizitat vestita Minăstire Cerepiș (la 25 km de Vrața), construită în secolul al XIV-lea. În această Minăstire, așezată într-un pitoresc defileu montan, pe malul râului Iskar, și-a găsit refugiul din fața prigoanei otomane și episcopul Sofronie, între anii 1798—1799.

În semn de aleasă prețuire, delegația Bisericii noastre a fost însoțită chiar de I.P.S. Sa Mitropolitul Calinic de Vrața, care — în Biserica Minăstirii Cerepiș — a spus, printre altele, că participanții Bisericii Ortodoxe Române la Simpozionul științific de la Vrața sînt priviți ca frați și nu ca oaspeți, și că relațiile frățesti stabilite de înaintașii noștri — cum a fost, de pildă, și episcopul Sofronie Vracianski — trebuie întărite și continuate. În cuvîntul său de răspuns, conducătorul delegației Bisericii noastre, I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, a evocat aceste relații și posibilitățile lor de afirmare, și a transmis obștii monahale de la Minăstirea Cerepiș salutul monahilor români.

Deschiderea oficială a Simpozionului și a ședinței plenare a avut loc în ziua de 30 iunie, între orele 16—18, în sălile special amenajate ale Muzeului Național din Vrața. La lucrările de deschidere ale Simpozionului au luat parte Sanctitatea Sa Maxim, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Bulgare, Domnul Gheorghe Liubomir Popov, adjunct al ministrului afacerilor externe și președintele Comitetului pentru problemele Bisericii ortodoxe și ale cultelor din R. P. Bulgaria, oficialități ale orașului gazdă, Mitropolitul Calinic de Vrața, Prof. dr. T. Săbev, secretarul general adjunct al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Prof. dr. Nicolae Șivarov, rectorul Academiei Teologice din Sofia ș.a.

Ședința plenară a fost condusă de rectorul Academiei Teologice «Sf. Climent Ohridski» din Sofia. În cuvîntul lor de salut, Mitropolitul Vraței, Calinic, și primarul orașului Vrața și-au exprimat, printre altele, bucuria de a găzdui acest jubileu aniversar dedicat marelui cărturar și patriot episcopul Sofronie Vracianski. Au luat apoi cuvîntul conducătorii delegațiilor participante. În cuvîntul său, conducătorul delegației noastre, I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, a învederat ajutorul pe care Sofronie Vracianski l-a primit de la Biserica și poporul român și a transmis participanților la lucrările Simpozionului, binecuvîntările Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist. Cu același prilej, I.P.S. Sa a înmînat Sanctității Sale Maxim, Patriarhul Bisericii Bulgare, un exemplar din *Biblia de la București* (1688), retipărită anul trecut în facsimil și transcriere. Festivitățile de deschidere ale Simpozionului științific și ale ședinței plenare au fost televizate.

Lucrările propriu-zise ale Simpozionului s-au desfășurat în cadrul a două secții: «Secția de Istorie bisericească», prezidată de Prof. dr. Totiu Coev, prorectorul Academiei Teologice din Sofia, și «Secția teologică-culturală», prezidată de Prof. dr. Slavcio Vilceanov, de la aceeași Academie Teologică.

I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, P.S. Epifanie al Buzăului și Pr. prof. N. Dură și-au susținut comunicările în cadrul secției de Istorie bisericească, iar Pr. prof. D. Popescu în cadrul secției teologico-culturale.

La Simpozionul de la Vrața au participat — cu comunicări și luări de cuvânt — și personalități proeminente ale vieții culturale bulgare, ca de pildă, Prof. dr. Axinia Djurova, prorectorul Universității din Sofia și directorul Institutului de cercetări Ivan Duicev din Sofia, Prof. dr. Hristo Stoianov ș.a.

Dintre participanții străini amintim, printre alții, pe cercetătorul științific doctor Constantinos Nihoritis (de la Atena), Ieromonahul prof. Inochentie Pavlov (Biserica Ortodoxă Rusă), Pr. prof. Vasiliu Stoicov (Academia Teologică de la Lenîngrad), Prof. dr. Gheorghios Stoioglu (Facultatea de Teologie din Tesalonic) ș.a.

Prin comunicările lor — de o înaltă ținută științifică — membrii delegației Bisericii noastre au adus contribuții însemnate privind reconstituirea biografiei episcopului Sofronie Vracianski.

I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu a prezentat o comunicare de un deosebit interes științific, intitulată «Despre istoria relațiilor frățești ortodoxe româno-bulgare. *Kyriakodromionul* Sf. Sofronie Vracianski, imprimat la Rîmnicu Vilcea (1806), în raport cu operele similare din sud-estul european». Deși I.P.S. Sa a prezentat doar succint conținutul celor 36 de pagini dactilografiate — pentru a se încadra în timpul disponibil afectat de altfel fiecărui participant la Sesiunea de comunicări — cei prezenți în sală au avut posibilitatea să ia pe deplin cunoștință de contribuțiile relevante ale unui istoric și cărturar de marcă. De fapt, un studiu comparativ — de asemenea anvergură — care să raporteze *Kyriakodromionul* Sf. Sofronie la lucrările similare din sud-estul european, în perspectiva examenului filologic, lingvistic, literar și teologic, nu a fost redactat pînă în prezent. Cu certitudine opera de pionierat a I.P.S. Sale va servi ca material informativ și documentar de referință pentru literatura omiletică.

Comparînd fiecare omilie din *Kyriakodromionul* lui Nichifor Theotokis — imprimat la București în anul 1803 — cu omiliile din *Kyriakodromionul* lui Sofronie, I.P.S. Sa a ajuns la concluzia că «unele asemănări se întîlnesc doar în omilia Duminicii lui Toma, a Duminicii a doua, a patra și a noua după Cincizecime. În rest, Sofronie diferă de Theotokis și diferențele sînt foarte mari. De exemplu, omiliile publicate de episcopul Sofronie au o introducere specială care nu se întîlnește decît la Theotokis; omiliile sofroniene au lungi și interesante concluzii, care nu există la Theotokis». Concluzionînd, I.P.S. Sa preciza că cele 56 de omilii duminicale ale *Kyriakodromionului* bulgar — imprimat la Rîmnicu Vilcea în anul 1806 — au corespondentul lor «în colecția de omilii a patriarhului Ioan Calecas din secolul al XIV-lea». Pentru sărbători, Sofronie s-a servit «de Proloagele tradiționale, textele hagiografice și colecțiile patristice mult folosite în sud-estul-european, în grecește, probabil... El a redactat însă omiliile ocazionale, dînd astfel exemplu preoților bulgari...».

În comunciarea sa — intitulată «Un reprezentant de seamă al Bisericii Ortodoxe Bulgare în România la începutul secolului al XIX-lea» — P.S. Epifanie Norocel, Episcopul Buzăului, a evocat personalitatea Episcopului Sofronie Vracianski, care s-a refugiat la București, pe deplin încrezător că va fi ajutat de frații săi români, care împărțeau cu multă simpatie aspirațiile de renaștere și de eliberare ale Bisericii și ale poporului bulgar. Și, într-adevăr, așa după cum îndreptățit a afirmat și Prea Sfinția Sa, la București ierarhului bulgar i s-au creat nu numai condițiile favorabile pentru a continua activitatea sa canonic-pastorală și cărturărească, ci și posibilitatea de a se manifesta ca patriot, solidar cu poporul său în eforturile sale de eliberare și independență de sub jugul otoman.

Evidențiînd faptul că Sfîntul Sofronie de Vrața reprezintă o figură marcantă a Bisericii și a poporului bulgar «în istoria relațiilor noastre de secole, relații care

se dezvoltă și astăzi pe diferite planuri, în vederea binelui comun și al instaurării bunei înțelegeri între oameni și popoare», P.S. Epifanie al Buzăului a conchis că reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române, au participat la festivitatea comemorativă «cu dragoste frățească», fiind părtași la bucuria Bisericii bulgare surori.

Bun cunoscător al limbii bulgare și al istoriei Bisericii bulgare, P.S. Sa a utilizat cele mai reprezentative lucrări ale literaturii de specialitate — de limbă bulgară — pe care le-a coroborat cu lucrările mai noi ale specialiștilor români (teologi, slavisti, istorici). Judicios întocmită, comunicarea P.S. Sale — prezentată în limba bulgară — s-a bucurat de o binemeritată apreciere din partea specialiștilor prezenți la Simpozionul științific de la Vrața.

Comunicarea Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, rectorul Institutului Teologic Universitar din București — intitulată «Sfinta Treime ca temei al cooperării între Biserici și popoare. Considerații asupra operei Sf. Sofronie Vracianski» — a trezit un viu și discutat interes printre participanții secției a II-a. Fiind de fapt unica temă cu un conținut eminamente teologic și cu referire specială la opera teologică a Sf. Sofronie, comunicarea Pr. rector D. Popescu a fost amplu comentată și dezbătută în-deosebi de teologii participanți la Simpozion. Relevînd platforma dogmatică a Consiliului Ecumenic al Bisericii, P.C. Sa a izbutit să surprindă implicațiile sociale ale acesteia ca temei al cooperării între Biserici și popoare. Raportînd acest temei la opera Sf. Sofronie, Pr. prof. dr. Dumitru Popescu a scos în evidență și aspecte mai puțin cunoscute ale acesteia. Aceste considerații asupra aspectelor respective iau adus elogiul binemeritate din partea participanților, elogiul care s-au răsfrînt în mod indirect asupra școlii de teologie românească.

La Simpozionul științific de la Vrața, Pr. prof. dr. Nicolae Dură a susținut comunicarea intitulată «Corective și precizări — pe baza materialului documentar, inedit, de arhivă — privind viața și activitatea Episcopului Sofronie Vraceanski (1739—1813) în patria sa adoptivă, Țara Românească (1802—1813). Pe baza unei informații documentare de arhivă, necunoscută cercetătorilor și istoricilor care au scris — pînă în prezent — despre Sf. Sofronie Vraceanski, Prea Cucernicia Sa a adus o contribuție de mare însemnătate la eliminarea enigmelor și lacunelor și, *ipso facto*, la reconstituirea autentică a biografiei ilustrului ierarh bulgar, patriot revoluționar și iluminator al renașterii bulgare. Corectivele aduse — privind anul în care Sofronie a venit la București (1802), data scrierii autobiografiei sale (1803—1805), pentru cîne și-a redactat autobiografia (destinatar) și unde și la ce dată a murit (septembrie 1813, în casa familiei sale din București) și descoperirile privind minăstirea în care a fost egumen (Mihai Vodă din București, 1811—1812) și biserica în care a fost înmormîntat (de la Hanul Șerban Vodă din București) au fost apreciate și receptate de istoricii și cercetătorii bulgari și străini, în ședința plenară, ca o contribuție deosebită importantă pentru istoriografia bulgară. Aprecierile făcute de Prof. dr. Axinia Djurova, Prof. dr. Hristo Stoianov și Dr. Ștefan Doinov, cercetător științific, au relevat contribuția Pr. prof. Nicolae Dură în reconstituirea autentică a biografiei Episcopului Sofronie Vracianski.

Comunicările susținute la Simpozionul de la Vrața urmează a fi publicate într-un volum omagial editat de Patriarhia Bisericii Ortodoxe Bulgare. Comunicările celor 4 membri ai delegației Bisericii noastre vor apare și în revistele din țară. Prin comunicările lor — de o înaltă valoare științifică, și cu contribuții documentare înecuate — și prin luările lor de cuvînt ei au evocat relațiile frățești dintre Bisericile și popoarele noastre și au contribuit la afirmarea acestora. (Pr. prof. NICOLAE V. DURĂ).

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățămînt teologic la Sibiu, 1786—1986*, Sibiu, 1988, 378 p.

Lectorul care ar socoti, după titlul acestei lucrări masive, că ea se reduce doar la serbede înșiruirii de date și nume, schematizate după o cronologie de ocazie, ar comite de la început o îndoită greșeală. Mai întii, se știe că o instituție a cărei activitate se măsoară cu veacurile își dovedește de la sine utilitatea. Și, unde este viață complexă, acolo se dezvoltă și sentimentul de prețuire al celor ce beneficiază de respectiva instituție. În lumina acestor stări de lucruri, autorul notat se pare că a fost cercetătorul cel mai nimerit să întocmească monografia Sibiului ortodox bisericesc și teologic. Născut în părțile Hunedoarei, Pr. Mircea Păcurariu a absolvit tocmai Institutul Teologic din amintitul centru universitar, luîndu-și drept teză de licență monografia lui istorică. De atunci a urmărit părerile altor specialiști și publicarea izvoarelor inedite corespunzătoare, completîndu-și astfel monografia de față cu acrivia, cu simțul critic și cu talentul istoricului de excepție. În al doilea rînd, o școală bisericească însoțește viața în istorie a instituției mîntuirii. Aceasta întîmpină diferite vicistitudini în veacul în care își desfășoară activitatea. Ele devin apoi un bogat material de studiu pentru cercetarea istorică.

Antecedentele învățămîntului religios modern din Transilvania le constituie, pentru români, acele școli de grămătică de pînă în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea. Cînd nu se atașau unui centru eparhial, din Bălgrad, din Iași, din București, din Rîmnic, rîvnitorii după misiunea preotească urmau un număr de săptămîni la astfel de școli de pe lîngă cutare biserică, precum Sfîntul Nicolae din Schei, sau de la vreo mănăstire, precum Putna.

Situația specială a istoriei românilor ardeleni, cu ruperea bisericească de la 1700, le producea acestora mari greutăți în comparație cu celelalte provincii, dar și silea la adoptarea mai grabnică a unor măsuri. Prima încercare de refacere organizată a vechii unități bisericești se semnalează în 1798. Beneficînd de ideile luminate ale împăratului Iosif al II-lea, românii neuniți — care dobindiseră mai înainte un conducător de legea lor — obțin aprobarea și pentru o școală de pregătire a viitorilor preoți. În fruntea ei este ales Dimitrie Eustatievici, ajutat de clericii profesori Radu Tempea V și Gheorghe Haines.

Primele decenii ale veacului trecut au moștenit, acum bine delimitate, cele două cursuri paralele de formare a preoților și a învățătorilor. Este epoca păstoririi episcopului Vasile Moga (1811—1845), cînd cursul sistematic de teologie avea o durată de șase luni. Concomitent cu acesta se semnalează activitatea de profesor la candidații pentru preoție, a lui Gheorghe Lazăr. Din păcate, între cei doi nu a putut fi nici o colaborare, poate îndeosebi din pricina nesocotirii autorității episcopale de către dascăl. După mai multe păgubitoare reclamații și anchete, cel din urmă părăsește Sibiul la sfîrșitul anului 1815. «Școala clericală» de aici urma să-și continue activitatea cu doi statornici profesori ai ei, Ioan Moga și Moise Fulea. Seminarile nou înființate dincolo de Carpați vor fi și ele mult timp în căutare de cadre didactice bine pregătite. «Este regretabil — într-un fel — că primii profesori ai acestor seminarii erau transilvăneni care ar fi putut să fie folosiți de episcopul Vasile Moga pentru propria sa școală teologică» (p. 57). Se exemplifică prin următoarele nume, devenite personalități în Țara Românească: Arhim. Nifon Bălășescu (1806—1880), Prot. Radu Tempea VI (1796—1850), Prof. Gavriil Munteanu (1812—1869), Episcop Ioan Popasu.

Sub păstoria Mitropolitului Andrei Șaguna (1846—1873), se înregistrează un salt calitativ în organizare. Durata cursurilor va fi ridicată acum la un an, obținîndu-se curînd și separarea lor. Mai tîrziu, cele teologice se vor prelungi pe

parcursul a trei ani, după un regulament școlar altfel ornduit. Marele mitropolit și-a propus îmbunătățirea lor, îngrijindu-se mai întâi de recrutarea unor profesori tineri, cum au fost Ioan Hannia (1818—1897) și Grigore Gheorghe Pantazi. În timpul activității șaguniene, alți doi dascăli de vocație — Zaharia Boiu și Ioan Popescu — își vor înveșnici numele în această școală menită unei continue îmbunătățiri. Elevilor merituosi le-a oferit burse, cultivându-li-se și verificându-li-se mai des vocația preotească printr-o activitate liturgică susținută. În vederile Mitropolitului Andrei Șaguña, fumatul era considerat — printre altele — un viciu incompatibil cu virtutea chemării la preoție. Din 1853, școala bisericească a fost separată de cea pedagogică. Printre materiile predate, economia agrară a fost o catedră nou înființată atunci. Între manualele școlare, tipărite, care atestă un alt merit al grijii acestui ierarh, se numără mai întâi *Dogmatica* Arhim. Iovan Raici († 1801) și, mai târziu, propriul *Compendiu de drept canonic*. Între timp au urmat și alte titluri pentru uzul preoților, dar și al învățătorilor.

În timpul Mitropolitului Miron Romanul, Seminarul «Andreian» a cunoscut frământări, pentru un nou regulament, căci programa lui școlară a primit oarecare îmbunătățiri.

În încheierea capitolului, autorul face constatarea semnificativă că totuși opere de teologie nu au apărut în această perioadă. O excepție onorabilă o face doar Prof. Simion Popescu ale cărui studii și-au avut o reală valoare printre contemporani. Explicația acestei stări de lucruri, datorată comenzii sociale de la sfârșitul veacului trecut, rezidă în faptul că la specializare au fost trimiși îndeosebi tineri cu preocupări științifice laice: filosofie, pedagogie, istorie, filologie. La acestea, credem că trebuie să se adauge caracterul scolastic al teologiei noastre de atunci. Din ferice, în a doua jumătate a veacului al XX-lea, tot din Transilvania s-a răspândit în toată Biserica Ortodoxă Română duhul patriotic și filocalic.

Primul Anuar al școlii este publicat de Pr. Ioan Hannia pentru anul școlar 1884—1885. Se consemnează de asemenea știrea că hramul Seminarului a continuat să fie Sfântul Niceta de Remesiana, adică Nichita Romanul, socotit de unii învățați mai vechi și mai noi ca «apostol al Daciei».

Sub îndrumarea Mitropolitului Ioan Meșianu († 1916) s-au preferat în învățământul sibian doctori în teologie ortodoxă de la Cernăuți. Influența acestora și îndeosebi a *Dogmaticii* Prof. Alexiu Comoroșan devenise evidentă și a durat mai multe decenii.

Pe câțiva dintre vechii dascăli, Pr. prof. Mircea Păcurariu îi caracterizează servindu-se de extrase din scrierile contemporanilor. Este vorba de următoarele nume: Nicolae Popea, Ioan Popescu, Zaharia Boiu, Nicolae Cristea, Danil Popovici Barcianu, Ioan Crișan, Petru Șpan, Simion Popescu, Nicolae Bălan, Ioan Lupaș. Acesta din urmă a căzut victimă a represunii maghiare, fiind întemnițat la Seghedin, pentru un articol referitor la răscoala țăranilor români din 1907.

Profesorii de acum fac epocă, trebuind să fie amintiți neapărat: Dr. Nicolae Bălan, Dr. Silviu Dragomir, Dr. Romulus Cândea. Sint propuse iarăși noi planuri de învățământ, dar vremurile tumultuoase nu au permis adoptarea lor. Să nu uităm că aceste generații de teologi au trecut și ele prin încercările primului război mondial.

Din capitolul *Academia «Andreiană», 1821—1948*, se reține ideea grijii ajunse la devoțiune a Mitropolitului Nicolae Bălan pentru această instituție. În anul 1921 se hotărăște ridicarea cursurilor ei la durata de patru ani. Pentru a se asigura un cât mai pregătit și mai selectat corp didactic, în fiecare an cei mai buni dintre studenții au luat drumul specializării, fie în centre ortodoxe, ca Atena și Varșovia, fie în cele apusene: München, Berlin, Leipzig, Jena, Tübingen, Breslau, Viena, Roma și Strasbourg.

Sub îndrumarea Mitropolitului Nicolae Bălan au apărut și cunoscutele colecții de publicații: «Seria teologică», «Seria didactică», «Popasuri duhovnicești», «Biblioteca Bunului Păstor», «Venți la Hristos», «Problemele vremii». După cât se poate vedea, enumerarea vizează toate aspectele vieții bisericești din veacul nostru: doctrinar, duhovnicesc, pastoral etc. Sub același înalt patronaj, profesorii de studii biblice de la această academie au înființat și ei colecții de specialitate: «Studii biblice», «Biblioteca biblică», «Contribuții la studiul Testamentului Nou în Biserica românească». Din transcrierea de mai sus se poate vedea că aceste inițiative editoriale completează tocmai ceea ce lipsea perioadelor anterioare. Cum atunci se

dădea o atenție mult sporită studiilor istorice și pedagogice, acum privirile oamenilor se îndreaptă asupra adâncirii revelației din Sfânta Scriptură. Totodată, teologia sistematică este cultivată în direcția ei ortodoxă și patristică. În afară de contribuțiile viitorului episcop Nicolae Popovici, aici au apărut sinteza nedepășită nici în zilele noastre a Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, traducerea *Dogmaticii* lui Hr. Andrușoș și primele patru volume ale Filocaliei. De aceea, nu va trece mult și teologii de la Sibiu se vor impune în tot cuprinsul țării.

Nenumărate discuții, cu ecouri mereu revenite în presă, s-au purtat și în aceste decenii asupra ridicării școlii la rangul de academie, și asupra dreptului de a conferi absolvenților diploma de licență.

Numărul studenților teologi a continuat să crească în această perioadă, cu excepția anilor premergători lui 1948. Printre ei se numărau și câțiva absolvenți excepționali ai Școlii Normale «Andrei Șaguna» din Sibiu. Este vorba de viitorii profesori de teologie: Nicolae Popoviciu, Spiridon Cădea, Nicolae Balcă și Dumitru Călugăr.

Cum majoritatea studenților proveneau din mediul rural, fiind fii de țărani, de preoți sau de învățători, se continuă și acum o tradiție ardelenescă. După încheierea studiilor, unii fii de preoți se întorceau la locul de baștină, pentru a înlocui pe tatăl lor în aceeași parohie. Printre cei care au absolvit sau au frecventat parțial cursurile Academiei «Andreiene» se citează și unii studenți ortodocși străini, precum și câțiva teologi proveniți din confesiunile protestante.

Perioada Institutului Teologic Universitar din Sibiu de după anul 1948 este mai bine cunoscută de noi. Ea se caracterizează, printre altele, prin integrarea unor cadre didactice provenite din alte centre universitare sau revenite în Biserica strămoșească. Au avut loc și acum mai multe schimbări de regulament, pentru introducerea unor discipline noi.

Inițierea cursurilor de doctorat la Institutul Teologic din Sibiu se asociază cu stăruințele I. P. S. Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală.

Cu nenumărate sacrificii s-a refăcut și Biblioteca Arhiepiscopiei și Institutului. Pe lângă unele achiziții de la Pesta, pe lângă unele cărți vechi trimise de parohii, noul ei fond a fost constituit din donații. Se citează acelea ale Prof. Moise Fulea, ale Pr. Ioan Hannia, ale mitropoliților Transilvaniei: Andrei Șaguna, Miron Romanul, Ioan Meșianul, Nicolae Bălan, Nicolae Colan. S-au mai primit lucrări din publicațiile Academiei Române și de la profesorii autori: Dr. Ion Matei, Dr. Ioan Lupăș, Dr. Romulus Cădea, Dr. Nicolae Cotos, Dr. Ștefan Metes, Pr. Ștefan Lupșa, Pr. Nicolae Terchilă.

La începutul anului 1986, Biblioteca dispunea «de peste 120.000 de volume uzuale, 525 de manuscrise, peste 1800 de cărți slave și românești, 4000 de cărți rare — străine și românești — 97.000 de piese de arhivă (un alt fond arhivistic mai așteptă să fie fișat)». La capitolul inventarierii întregului fond și la îmbogățirea lui trebuie să fie amintit neapărat numele Pr. Ioan Beju, cu numeroși ucenici, precum și acelea ale Pr. prof. Sofron Vlad și Arhid. prof. Constantin Voicu.

Ca piese deosebite în această bibliotecă pot fi enumerate: Origen, *Philocalia de obscuris S. Scripturae...*, Paris, 1618; *Biblia*, București, 1688; *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* (Aldhèmar d'Alès, 6 vol.), *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux, 17 vol.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 vol.), *New Catholic Encyclopedia* (15 vol.).

Partea a doua a monografiei Pr. prof. Mircea Păcurariu cuprinde *Bibliografiile profesorilor* (p. 269—378), *Indici* de nume, de localități, de lucrări, un *Rezumat* în limbile franceză și engleză, precum și mai multe etichete în Anexă.

Din schița noastră de mai sus, oarecum incompletă față de bogăția cărții, se poate vedea că Institutului Teologic Universitar din Sibiu i-a trebuit o istorie de aproape două veacuri pentru recunoașterea și organizarea lui în forma de astăzi.

În fața vicisitudinilor pe care le-a întâmpinat în amintitul răstimp, clarviziunea, dragostea și perseverența ierarhilor au avut de partea lor și entuziasmul și activitatea dașcărilor, precum și receptivitatea studenților. De aceea, pe lângă recunoașterea muncii autorului pentru stringerea în mai multe decenii a materialului, a sistematizării și redactării lui, trebuie să i se recunoască și meritul completării unui gol, abia sesizabil în mod obișnuit. Prin lucrarea de față, Pr. prof. Mircea Păcurariu a împlinit insuficiențele unei anumite documentări doar «la centru»: Cu migală și dragoste P.C. Sa a evidențiat și atâtea dintre strădaniile teologilor ardeleni pentru păstrarea și adâncirea credinței ortodoxe. Pe de altă parte, biografiile profesorilor de excepție ajunși la București — precum Pr. Dumitru Stăniloae, Pr. Liviu Stan, Pr. Grigorie Cristescu, Diac. Emilian Vasilescu — pot dobîndi un relief și mai clar, cunoscîndu-se și «perioada sibiană» a activității lor.

Afirmarea noastră din urmă este valabilă și în cazul unor teologi ardeleni din veacul trecut. Aprecierile distinsului autor fac dreptate și în ora a căror perioadă bucureșteană a minimalizat pe nedrept munca și faima lor de la Sibiu. «Singurul profesor din a doua jumătate a secolului trecut care s-a preocupat de probleme strict teologice a fost Simion Popescu, cu o serie de lucrări de înalt nivel științific pentru timpul său» (p. 99) — conchide autorul caracterizînd prima etapă de activitate a acestuia. Iar în altă parte — pentru cea de a doua etapă — se conchide de asemenea: «A fost un excelent profesor, impresionînd pe foștii lui elevi prin cunoștințele sale și prin talentul oratoric... Om de alcașă culturală, cunoscător al mai multor limbi străine, a scris mai multe lucrări de teologie, de pedagogie și manuale» (p. 285). Din bibliografia respectivă lipsește studiul despre *Evangheliile apocrife*, București, 1921. Mai mult, cum între lucrările Prot. Simion Popescu figurează o cercetare istorică asupra dezvoltării primatului papal, s-ar putea ca în această să rezide una dintre cauzele marginalizării sale de mai târziu la București.

Aceeași reabilitare se pare că a încercat-o autorul, cu dreptate, și în cazul Prot. prof. Ilie Beleuță. Nebeneficiînd de specializare în străinătate, el a muncit totuși mai mult decît unii privilegiați ai generației. În strădaniile sale istorice și-a ales drept călăuze sigure pe Dr. Vladimir Guettée și pe Alexandru Sturdza. Cum o parte dintre acestea privește o contribuție ortodoxă de seamă la începuturile orientărilor ecumeniste, desigur că o mai bună cunoaștere a activității amintitului cadru didactic și a mentorilor săi în teologie este folositoare. Următoarele articole necitate în monografie, credem că pot îndeplini acest rol: Pr. Gheorghe I. Drăgulin, *Wladimir Guettée și Ortodoxia*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 381—397; idem, *Din contribuția Bisericii Ortodoxe la Mișcarea Ecumenică*, Wladimir Guettée și revista «L'Union chrétienne», în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 5—6, p. 445—458. Același cercetător este în posesia mai multor scrisori de consultare științifică, din anii doctoratului, distinsul profesor onorar cinstindu-l prompt și competent cu răspunsurile solicitate.

O atenție mai mare s-ar fi cuvenit, poate, și Pr. Simion Radu, doctor în teologie și în sociologie, cu o prezență publicistică meritorie.

Îngăduința autorului se arată foarte mare în cazul Pr. prof. Aurel Crăciunescu. Foarte prezent în epocă, el a lăsat drept studii tipărite doar cîteva articole, o «dizertație» aniversară și mai multe predici.

În Calendarul Arhiepiscopiei Bucureștilor pe anul 1936, p. 48, se află o fotografie a sa. De asemenea, parohia Ceauș Radu din Capitală, unde a locuit multă vreme, păstrează cîteva scrisori semnate de el.

Este regretabil, pe de altă parte, că nu s-a insistat și asupra preocupărilor apologetice ale Prof. Nicolae Bălan («Telegraful român» din anul 1906, cu începere de la nr. 65).

Cît privește imaginea de preot-paroh a Dr. Vasile Saftu la biserica din Scheii Brașovului, ea poate fi completată cu menționarea activității de colectare a fondurilor școlare de la proprietățile din județul Buzău. Bineînțeles că această acțiune era îndreptată împotriva unor legi opresive maghiare și se desfășura în mare tăină și pe căi ilegale (vezi Preot Gheorghe I. Drăgulin, *Mărturie despre unitatea națională a poporului român*, în «Biserica Ortodoxă Română», CI (1983), nr. 5—6, p. 401—415).

În cuprinsul monografiei, la pagina 167, se atribuie în mod greșit lui George Călinescu o bucată muzicală, ea fiind în realitate a lui Gavriil Galinescu de la Conservatorul din Iași.

Cercetarea de față a Pr. prof. Mircea Păcurariu are darul să noteze sau uneori să sugereze și prelungirea influenței Institutului Teologic din Sibiu în sferele îndepărtate ale culturii românești. Anumite personalități au activat o vreme aici, pentru ca în urmă să se distingă în alte domenii. Avem în vedere nume ca acestea: I. Molnar, Gh. Lazăr, Bartolomeu Baiulescu, Lucian Blaga, Dimitrie Cunțan, Vasile Bologa, Virgil Ciobanu, Andrei Oțetea, D. D. Roșca, Emil Pop. etc.

Pe lângă contribuția directă la evenimentele politice de la 1848, de la 1877, de la 1916, profesorii Institutului sibian au activat neobosit în largul societății, pentru dezvoltarea ei culturală, socială și economică. Periodicul «Telegraful român» și inițiativele din cadrul Asteii vorbesc de la sine despre activitatea în discuție. Cît despre preocupările literar artistice ale studenților, un întreg capitol al cărții se intitulează *Societatea de lectură «Andrei Șaguna»*, p. 209—236.

Zestrea foto a volumului întregeste în mod fericit cunoașterea dascălilor sibieni de Teologie, care s-au impus ca personalități departe de zidurile școlii în care au activat.

Cine va zăbovi asupra monografiei pe care Pr. prof. Mircea Păcurariu a înlocmit-o cu dragoste, cu știință și cu pricepere, va afla din paginile ei istoria unei instituții și a unei Biserici biruitoare asupra vicisitudinilor și prin aceasta menite unui îndelungat și strălucit viitor. (Pr. Gheorghe I. DRĂGULIN).

Cîteva precizări în legătură cu continuitatea urbană între Antichitate și Evul Mediu.

În «Revista de istorie», tomul 41, nr. 3, 1988, p. 257—273, Mircea D. Matei, arheolog al epocii medievale, cunoscut mai cu seamă prin cercetările arheologice de la Suceava, publică un articol intitulat *Aspecte ale problemei continuității urbane între Antichitatea sclavagistă și Evul Mediu*. Așa intitulat, articolul ar părea că abordează un subiect de istorie generală, deși el este încadrat în cuprinsul revistei la rubrica: «Istoria României». Ceea ce a determinat pe editori revistei să-l încadreze în rubrica «Istoria României» a fost, probabil, precizarea pe care Mircea D. Matei o face la p. 259—260 că «discuția generală a problemei poate deveni foarte utilă pentru analiza unor realități românești, ceea ce și constituie principala scop al studiului de față». Din păcate, așa cum se va vedea mai departe, autorul consacră cea mai mare parte a considerațiilor sale unor probleme de trecere de la Antichitate la Evul Mediu, în mediul urban din spațiul franco-german. Bibliografia se bazează, cu câteva excepții, pe lucrări minore și uneori nepertinente, chiar pentru spațiul asupra căruia el își concentrează atenția. Lipsesc lucrări importante pentru trecerea de la Antichitate la Evul Mediu și pentru soarta orașelor, alții în ce privește spațiul franco-german, cit și acela mai larg al fostului Imperiu roman: Cît toate că nu este în intenția mea să indic autorului bibliografia, pe care el trebuia să o aibă în vedere, totuși nu pot să nu remarc că lipsa unor lucrări ca a lui Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776—1778 (ediție nouă J. B. Bury, 1896—1914, tradusă și în românește sub titlul: *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului roman*. Antologie, trad. și prefață de Dan Hurmuzescu, vol. I—IV, București, 1976), Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart, 1921 (= Darmstadt, 1966), Friedrich Stoheker, *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart, 1955, A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. I—III + 1 vol. pl., Oxford, 1964, ori rezumatul: *The Decline of the Ancient World*, London, 1966 și traducerea franceză: *Le declin du monde antique* (284—610), Paris, 1970), André Piganiol, *L'Empire chrétien* (325—395), mis à jour par André Chastagnol, Paris, 1972, și altele, constituie o lacună gravă în economia studiului său. Ele l-ar fi informat asupra complexității problematice și i-ar fi clarificat ideile, altfel imbrăcate într-o frazeologie fără conținut, pe alocuri chiar confuză, greu de urmărit chiar și pentru cititorul cel mai răbdător. Surprinzătoare este și lipsa din bibliografia autorului a studiului lui Ion Nestor, *Sfîrșitul lumii antice și «barbarii»*, publicat în «Aluta» (Muzeul Sf. Gheorghe), 1971, p. 119—127, care i-ar fi arătat cam cum se abordează o asemenea problemă și l-ar fi introdus în bibliografia destul de recentă.

O altă greșeală metodologică comisă de autorul nostru este aceea că voind să aducă lumini asupra realităților de pe teritoriul României, nu le încadrează în spațiul mai larg al sud-estului european, adică ale Imperiului roman de răsărit (bizantin),

care, se știe, a avut o soartă diferită de a aceluia din apus, după împărțirea în două a Imperiului roman, la moartea lui Theodosie I (395). Moștenirea tradițiilor romane de pe teritoriul României trebuie înțeleasă, așadar, în contextul istoric, politic, economic, cultural și religios al lumii bizantine. Dacă autorul s-ar fi orientat așa, ar fi găsit și o amplă bibliografie privind orașul bizantin, căci această temă a preocupat pe istorici. De pildă, la congresele internaționale de bizantinologie de la München (1958) și de la Ohrida (1961) orașul bizantin a făcut obiectul unor cercetări amănunțite; v. de ex.: Ernst Kirsten, *Die byzantinische Stadt, in Berichte zum 11. internationalen Byzantinistenkongress*, München, 1958, Bd. 1, p. 1—48 și N. V. Pigulevskaia, E. E. Lipsiș, M. J. Siuzumov, A. P. Kajdan, *Gorod i derevnia v Vizantii v IV—XII vv*, în *Actes du XII-e Congrès international des Etudes byzantines*, Ochrde, 1961, Belgrad, 1963, vol. 1, p. 1—44 și luările de cuvânt pe marginea acestor rapoarte. Dar și în alte împrejurări istorici au abordat aceste probleme. Iată, de exemplu, câteva studii care privesc spațiul sud-est european: V. Beșevliev, *Les cités antiques en Mésie et en Thrace et leur sort à l'époque du Haut Moyen Age*, în *Études Balkaniques*, 5, 1966, p. 207—220; Georg Ostrogorsky, *Cities in the Early Middle Ages*, în *Dumbarton Oaks Papers*, 13, 1959, p. 44—66, reluat de autor în lucrarea *Zur byzantinischen Geschichte*, Darmstadt, 1973, p. 99—118; Dietrich Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jh*, München, 1969; Em. Popescu, *Zur Geschichte der Stadt in Kleinskythien in der Spätantike. Ein epigraphischer Beitrag*, Dacia N.S. 19, 1975, p. 173—182; V. Velkov, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity*, Amsterdam, 1977. Ne limităm doar la indicarea acestor lucrări, deoarece în ele autorul poate găsi și restul bibliografiei.

Înainte de a trece la alte probleme, aș vrea să mă refer la unele scăpări în modul de citare în textul propriu-zis al autorului și la notele bibliografice. De pildă, la p. 261, când se enumeră orașele Metz, Köln, Milano, presupun că autorul a avut în vedere denumirile actuale din țările respective, dar acest procedeu nu se aplică la Trêves, care, aflându-se în R.F.G., la granița cu Franța, el se cheamă Trier, fiind, de fapt, Augusta Treverorum din antichitatea târzie. Trêves este denumirea franceză. În alt caz (p. 263), autorul vorbește de Sena, dar nu de Mosella, ci de Moselle (mai potrivit ar fi fost Mosel). La nota 2 nu se citează titlul studiului din *Zeitschrift der Archäologie des Mittelalters*, I, 12.

Un alt element care îngreuiază înțelegerea și urmărirea expunerii lui Mircea D. Matei este faptul că autorul nu definește clar ce înțelege prin oraș, viață urbană și ruralizare în perioada de trecere de la Antichitate la Evul Mediu. Se știe că în antichitatea târzie izvoarele din secolele VI—VII devin mai nuanțate atunci când vorbesc de orașe (cetăți) și medii rural și aceasta chiar pe teritoriul rămas fără întreprindere sub autoritate imperială. Apar așezări intermediare între oraș și sat, de pildă acele târgușoare (în fr. *bourgades*), uneori mai populate decât vechile cetăți și cu o activitate meșteșugărească bogată. Ele sînt cunoscute în Thracia, Cilicia, și Siria, dar și în alte părți (v. Gilbert Dagron, *Entre village et cité: la bourgade rurale des IV-e—VII-e siècles en Orient*, în *KOINONIA*, 3, 1979, p. 29—52). Uneori sînt considerate orașe ori burguri așezările înconjurate de incinte, care permit gruparea laolaltă a unei populații, orașenești ori rurale prin modul său de viață, numeroase sau nu, posedînd sau nu instituții municipale. Criteriul cel mai important în definirea caracterului așezării urbane este acela al apărării, adică existența zidurilor de incintă. Funcția defensivă a cetății transpare chiar și în numele ei însăși, fiindcă acum se va cheama mai frecvent: *kastron*, termen care definește capacitatea de a rezista unui atac, asigurată de zidurile sale de incintă. Acest rol militar al cetăților, mari și mici, duce la distincția mai multor tipuri (v. Gilbert Dagron, *La città bizantina*, în vol. *Modelli di città*. Strutture e funzioni politiche. A cura di Pietro Rossi, Giulio Einaudi editore, Torino, 1987, p. 153—174).

Procopius de Cezareea folosește în lucrarea *De aedificiis* o multitudine de termeni, când vorbește de așezările urbane ori rurale: πόλις = oraș propriu-zis, care primește sau păstrează de la împărat un statut special; πολιχνιον = cetate de importanță secundară; φρούριον = sat fortificat cu ziduri ori alte lucrări de apărare, care poate servi de refugiu și țăranilor dispersați mai departe; πύργος (turn), mică așezare patruleteră cu turnuri de apărare la colțuri (pentru Illyricum, v. Gilbert Dagron, *Les villes dans l'Illyricum proto-byzantin*, în vol. *Villes et peuplement dans l'Illyricum proto-byzantin*. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome. Rome 12—14 mai 1982. Ecole Française de Rome, Palais Farnese, 1984, p. 1—19 și intervenția lui Noël Duval, p. 20).

Există și alte denumiri ($\delta\chi\acute{o}\rho\omega\mu\alpha$ = fortăreață, $\epsilon\rho\upsilon\mu\alpha$ = întăritură). Unele din aceste denumiri ($\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, $\phi\rho\acute{o}\upsilon\rho\iota\omicron\nu$, $\delta\chi\acute{o}\rho\omega\mu\alpha$, $\epsilon\rho\upsilon\mu\alpha$) sînt aplicate de Procopius și așezărilor de pe teritoriul țării noastre (FHDR, II, 1970, p. 467—475). În ele era prezentă o autoritate politică, militară și religioasă și se desfășura o activitate economică, așa cum ne dovedesc descoperirile arheologice. Această autoritate reprezenta fie puterea centrală ori numai pe cea locală, în regiunile unde imperiul nu-și mai putea menține controlul asupra populațiilor migratoare. În zonele dominate ori ocupate de barbari autoritatea cea mai durabilă pentru populația locală a reprezentat-o *Biserica* și acesta a fost cazul mai ales în teritoriul nord-dunărean al țării noastre.

Este incontestabil că în perioada de trecere de la Antichitate la Evul Mediu centrele urbane au evoluat spre o ruralizare, adică spre o sărăcire a vieții sub toate aspectele și la baza acestui proces stau cauze interne, dar mai ales externe. Cetățile; în măsura în care puteau rezista invaziilor, trebuiau să primească între ziduri o populație mai numeroasă și în mare parte țărănească; aici se puneau grave probleme în legătură cu aprovizionarea în condițiile întreruperii comunicațiilor și a continuii amenințări barbare. De aceea, s-a trecut la economia tipic rurală și anume la transformarea terenurilor libere *intra muros* în grădini și la cultivarea celor care se aflau la mică distanță de zidurile de incintă, căci numai acestea prezentau siguranță. Procesul acesta n-a avut însă aceeași intensitate în toate zonele geografice și nici în toate perioadele. Centrele urbane din inima imperiului au rezistat mai bine, fiindcă ele au beneficiat de o viață pașnică mai îndelungată. Denumirile pentru așezările urbane din aceste regiuni nu sînt nici atît de variate precum cele din regiunile de margine. De fapt, în regiunile de margine trebuie incluse în rîndul centrelor urbane și fortărețele.

O întrebare care se ridică acum este aceea dacă existența orașelor (așezărilor cu aspect urban) depinde nămaidecît de apartenența la Imperiul roman sau nu? Însemnează oare că o dată cu dispariția autorității romane încetează să mai existe orice formă de oraș? Analizele care s-au făcut au dus la concluzia că, deși multe orașe au fost ruinate și părăsite, totuși altele au continuat să dăinuie. Ele au rămas centre de viață urbană, cu activitate economică și religioasă, dar de o intensitate redusă. În unele s-au instalat chiar șefii barbari, care au încercat să se acomodeze modului de viață roman (de pildă, la Sirmium și Thessalonice). Ruralizarea orașelor, adică sărăcirea lor și transformarea în sate n-a avut loc dintr-o dată peste tot, ci a fost lentă, îndelungată și a depins de condițiile politice și economice locale. Drumul spre ruralizarea completă cunoaște și trepte intermediare, or una dintre aceste trepte au reprezentat-o țîrgurile. Aceste țîrguri puteau proveni fie din orașe (fortărețe) ruralizate, fie dezvoltate din comune rurale bogate.

Numărul mare de cetăți (= centre urbane) așezate pe malul stîng al Dunării, în special în Banat și Oltenia, mă face să cred că măcar în unele viață de caracter urban a continuat să dăinuie în vremea tulbure a invaziilor barbare, chiar și a celor hunice. Diplomatul bizantin Priscus din Panion (Panites) ne atestă existența unui oraș în Banat numit *Constantia*, aflat în fața cetății Margum. În ea se adunaseră «scitii regali» βασιλικοὶ Σκύθαι și în afara zidurilor cetății (numită o dată $\phi\rho\acute{o}\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ altă dată $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$) s-au înfîlțit solii bizanțini cu cei barbari. Același diplomat vorbește de *țîrguri πανηγύρεις* care, potrivit cererii solilor lui Attila, ar trebui să fie deschise pentru comerț atît romanilor (bizanținilor), cît și hunilor (FHDR, II, 1970, p. 246—249). O continuare a vieții urbane trebuie admisă pentru orașele Drobeta-Turnu Severin și Dierna-Orșova. În ce măsură această situație este valabilă și pentru cîteva orașe importante de pe teritoriul fostei Dacii Superior ca Tibiscum (Jupa), Ulpia Traiana Sarmizegetusa (Hateg), Apulum (Alba Iulia), Napoca (Cluj), Potaissa (Turda) și Porolissum rămîne să fie stabilit. Mircea D. Matei vorbește de o *dispariție totală și bruscă a centrelor urbane în Dacia Superior* ca urmare a *retragerii sistematice a autorităților imperiale în vremea lui Aurelian (anul 275)* (p. 267, 270). Cred că această exprimare este prea categorică, mai întîi, pentru că cercetările recente au arătat că retragerea autorităților romane a fost mai lentă, ea începînd, de fapt, în timpul împăratului Gallienus (v. C. C. Petolescu, *Varia Daco-romana VIII*, în *Thraco-dacica V*, 1—2, 1981, p. 188—193), apoi, fiindcă descoperirile arheologice au indicat că în unele așezări menționate mai sus viața nu a încetat, ci a continuat chiar în unele forme de caracter urban: centre de producție meșteșugărească, de viață economică și religioasă, înconjurate cu ziduri de incintă (ca la Sarmizegetusa romană) și, eventual, cu unele rudimente de organizare (pentru Potaissa, v. Mihai Bărbulescu, *Potaissa după mijlo-*

cul secolului al III-lea, în Potaissa. Studii și comunicări, 2, 1980, p. 161--187). Interesant de subliniat este, de asemenea, faptul că unele cetăți romane sînt și azi centre urbane importante (Napoca-Cluj, Potaissa-Turda, Apulum-Alba Iulia ș.a.) și ar fi de cercetat care sînt verigile de legătură între orașul antic și cel medieval.

Afirmația lui M. D. Matei că «civilizația urbană romană în Dacia și-a încetat existența brusc în condițiile *tetraquerii* sistematice a tot ce reprezenta autoritate organizată» pare prea categorică. Dacă pentru alte părți ale lumii sud-estul europene (de pildă Illyricum) sînt considerate orașe ori burguri așezările înconjurare de incinte, în cadrul cărora trăia o populație orășenească ori rurală prin modul său de viață, numeroasă sau nu, cu sau fără instituții municipale, de ce nu putem numi și noi «orașe» unele așezări de pe teritoriul nord-dunărean al României? O ierarhizare a centrelor urbane a existat și în epoca romană și romană tîrzie, fiindcă se făcea deosebire între *colonia, municipium, civitas, oppidum*, ori între πόλις, πολιχμιον, φρούριον, ὄχυρωμα etc. Mi se pare, deci, excesiv să vorbim de dispariția dintr-o dată, pe teritoriul Daciei, a oricărei forme de viață urbană. Dănuirea în continuare a centrelor urbane depindea și de stabilitatea politică, asigurată fie direct de șefii barbari, fie, de la distanță, de Imperiul bizantin.

O altă problemă este organizarea religioasă a populației autohtone de după secolul al III-lea. M. D. Matei contestă existența unor centre organizate creștine atunci cînd scrie: «Cu toate că, în teritoriul nord-dunărean, există suficiente dovezi arheologice cu privire la larga răspîndire a creștinismului în sinul populației dacoromane locale, pînă în momentul de față lipsesc date care să pună în lumină conștientă organizarea religioasă a acestei populații și cu atît mai puțin existența unor centre eclesiastice organizate, în perioada de după secolul al III-lea» (p. 270).

Realitatea este cu totul alta și anume că, chiar de la mijlocul secolului al III-lea, exista în regiunea Buzăului, unde pare să fi fost centrul puterii gotice, o comunitate de creștini, înființată de prizonierii luați de goți din Asia Mică, mai cu seamă din Cappadocia, cu prilejul unei expediții efectuate în timpul împăraților Valerian și Gallienus (pe la 257). Printre acești prizonieri se aflau și strămoșii lui Ulfila. Istoricul bisericesc Filostorgius ne arată clar acest lucru (*Hist. eccl.* II, 5) și textul său de mare importanță se află tradus în FHDR, II, p. 201. Prezența creștinilor în teritoriul nord-dunărean în a doua jumătate a secolului al III-lea este arătată și de poetul Commodian (*Carmen apologeticum*, versurile 809—820). În secolul al IV-lea în Gothia, adică în regiunea din sudul Moldovei și nord-estul Munteniei, locuită de autohtoni, dar dominată de goți, apar nume de episcopi ca *Theophilus*, participant la primul Sinod ecumenic de la Niceea (325), *Ulfila*, *Goddas*, *Uranius* și *Silvanus*, (despre *Theophilus*, v. A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Massachusetts, 1936, p. 11—21 și studiul nostru: *Theophilus Gothiae, episcop în Crimeea ori la Dunărea de jos?*, în «Studii teol.», 39 (1987), p. 73—81). Prezența lor presupune, deci, existența unor «centre eclesiastice organizate», iar unul dintre acestea trebuie să fi fost chiar la cetatea de la Pietroasele, cercetată recent prin săpături arheologice. În *Actul martiric* al Sfîntului Sava (H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în *Anal. Boll.* XXXI, 1912, p. 216—221 = FHDR, II, p. 710—714) avem chiar denumirea oficială a acestei organizări eclesiastice: *Biserica sfîntă care se allă în Gothia*. Ea poartă corespondență cu *Biserica sfîntă și ortodoxă din Cappadocia* care, la vremea respectivă, era condusă de Sfîntul Vasile cel Mare. *Actul martiric* al Sfîntului Sava este important și pentru problema orașului în teritoriul nord-dunărean, fiindcă în el se vorbește de un oraș (πόλις), unde a mers Sfîntul Sava să petreacă Paștile. Textul lasă să se înțeleagă că existau și alte orașe, fiindcă folosește formula ἐβουλήθη ἀπελθεῖν εἰς ἑτέραν πόλιν — a voință să meargă în alt oraș (cetate). Cunoaștem, de asemenea, din același *Act martiric* și din alte documente că în cadrul clerului funcționau, în afară de episcopi, preoți și citeii (*lectores*) (mai amănunțit despre toate acestea, v. Emilian Popescu, *Creștinismul în eparchia Buzăului pînă în secolul al VII-lea*, în vol. *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, I, Buzău, 1983, p. 259—277).

În restul teritoriului nord-dunărean, care a făcut parte din provincia Dacia, n-au lipsit, de asemenea, «centrele eclesiastice organizate». Bazilicile descoperite în vechi așezări romane, precum cele de la Slăveni, com. Gostavăț, jud. Olt, Sucidava-Corabia, Morisena-Cenad, Porolissum-Moigrad, precum și vasele cu inscripții creștine la Ulpia Traiana Sarmizegetusa și Porolissum, ori *donarium*-ul de la Biertan arată comunități

creștine organizate și latinofone. Novella 11-a a lui Justinian (FHDR, II, 376—379) ne vorbește chiar de două episcopate în Banat, la Lederata și Ricidiva, care depindeau de Iustiniana Prima, înființată în anul 535. Episcopii trebuie să fi existat nu numai la Lederata și Ricidiva, ci și în alte cetăți de pe malul stîng al Dunării la Dierna, Drobeta, Sucidava, Daphne și chiar mai departe de fluviu la Tibiscum și Morisena (poate și în alte părți). De aceste episcopii principale trebuie să fi depins acei *horepiscopi* (episcopi de țară, cu sediul în comunele mai importante) sau itineranți (*periodeutai*), care, cu foarte multă probabilitate, au fost presupuși că au existat pe teritoriul Daciei. Confirmarea acestor presupuneri o avem atestată într-o perioadă mai târzie, de pildă în secolul al XI-lea, pentru Tibiscum (Jupa), unde exista o episcopie (Dibiscos) dependentă de Branitza (azi Branicevo, la răsărit de Belgrad, pe malul drept al Dunării) (v. M. Gyóny, *L'église orientale dans la Hongrie du XI-e siècle*, în *Revue d'histoire comparée*, 25, 3, 1947, p. 42—49; Gyula Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Budapesta, 1970) și în secolul al XIII-lea pentru Transilvania și Moldova (v. scrisorile papilor Inocențiu al III-lea și Grigorie al IX-lea, din 1204 și, respectiv, 1234, în DIR, C, Transilvania, vol. I, p. 28, nr. 45 și p. 275—276, nr. 230). Știrile se înmulțesc pentru secolele următoare și, pentru ele ca și pentru perioada anterioară, autorul nostru ar fi găsit documentarea necesară dacă ar fi consultat studiile: Aurelian Sacerdoteanu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în secolele IX—XIII*, în *Studii teol.* 20, 3—4, 1968, p. 242—247 și A. A. Boșacov-Ghimpu, *Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII-lea*, în *Glăsurile Bisericii*, 30, 1—2, 1971, p. 118—129, ori lucrarea prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980; unele lămuriri le-ar fi căpătat M. D. Matei și din articolul nostru *Creștinismul pe teritoriul României în lumina noilor cercetări*, în *Mitropolia Banatului*, 37, 4, 1987, p. 34—49.

Deși M. D. Matei nu se ocupă de Dobrogea, găsim potrivit să precizăm că în această provincie românească a existat o amplă organizare bisericească, mai întîi o episcopie la Tomis (sec. IV), arhiepiscopie autocefală (sec. V) și în fine mitropolie cu 14 scaune sufragane (sec. VI). Organizarea bisericească are o deosebită semnificație pentru viața urbană, căci în orașe își aveau reședința episcopii. Nici în secolele următoare această organizare bisericească în Dobrogea nu s-a destrămat cu totul, în timpurile neprielnice, căci avem dovezi despre ea în secolul al XI-lea, cînd mișunau pe la noi popoare barbare ca acela al pecenegilor ori al cumanilor. Organizarea bisericească atât de complexă în Dobrogea nu putea să nu influențeze teritoriul nord-dunărean și, în această privință, este semnificativ faptul că 8 din cele 15 episcopate ale provinciei Scythia se aflau pe malul drept al Dunării, cu scopul vădit de a se ocupa și de populația autohtonă ori migratoare din acel spațiu. (V. despre acestea: Emilian Popescu, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV—VI*, în *Studii teol.*, 32, 7—10, 1980, p. 590—605; idem, *Știri noi despre istoria Dobrogei în secolul al XI-lea: Episcopia de Axiopolis*, în vol. *Monumente istorice și izvoare creștine*, Edit. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1987, p. 127—147; idem, *Începuturile îndepărtate ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române: Tomis-ul, arhiepiscopie autocefală*, în vol. *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, 1885—1985*, București, 1987, p. 327—353.

Am ținut să facem aceste «Precizări» pentru a-i oferi autorului posibilitatea să se documenteze mai ușor și mai repede în probleme care sînt mai îndepărtate de preocupările sale. (Prof. dr. EMILIAN POPESCU)

Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească*, Editura Minerva, București, 1984, 220 p.

Plecată mereu cu pasiune asupra valorilor culturale românești și a izvoarelor lor — așa cum o știm din studiile publicate pînă acum — Cătălina Velculescu a dăruit literaturii noastre de specialitate, prin cartea pe care o înfățișăm, o lucrare de mare competență.

În introducere — ca un adevărat motto al lucrării — autoarea, ține să sublinieze concluzia la care ajunsese Nicolae Cartoian cu privire la strînsa legătură între «literatura veche poporană, folclorul, iconografia religioasă și arta noastră populară», a căror separare în chip arbitrar înseamnă tăierea firelor «care leagă organele de viață

ale aceleiași entități sufletești: cultura română». La aceasta adaugă și formularea mai concisă a aceluiași principii, exprimată cu douăsprezece veacuri înainte de Sfântul Ioan Damaschin: «Ceea ce este cartea pentru cei care știu să citească, e imaginea (oikón) pentru aceia care nu știu; ce e cuvântul pentru auz este icoana pentru văz» (p. 6).

În lumina acestor principii, autoarea prezintă cărțile populare românești — printr-un număr voit limitat de exemplare, ca să illustreze o modalitate de lucru —, apărându-se nu numai asupra textelor scrise, ci și, mai ales, asupra integrării lor în complexul vieții sociale, istorice și culturale.

Lucrarea are trei mari capitole: I. *Artă plastică și cărți populare*; II. *Între literatură scrisă și cultură orală* și III. *O sociologie a publicului*, cuprinzând un material deosebit de bogat, pe care îl vom înfățișa, subliniind mai ales aspectele care privesc cultura și spiritualitatea creștină.

Din primul capitol, semnalăm frumusețea analizei în legătură cu parabola inorogului, pătrunsă din Orient în Europa Evului Mediu, încorporată romanului *Varlaam și Ioasaf* sau independent de el. Elementele analizei — texte din Pateric, Scara Sfântului Ioan Sinaitul, literatura bizantină, Gesla Romanorum, Pfoolage, ca și picturile murale cu motivul scării de la Sucevița, Hurez etc. — dau sugestii pentru a înțelege cum parabola inorogului a trecut, de la semnificația unei prăbușiri sufletești, la îndemnul de a afla salvarea prin strădania urcușului, a desăvârșirii morale și spirituale.

Încă din sec. al XV-lea, imagini zugrăvite din romanul *Varlaam și Ioasaf* se puteau întâlni la Mănăstirea Neamț și la ctitoria lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș, iar după ce Udriște Năsturel a dat formă românească, în 1649, acestui îndrăgii roman, cele două personaje aveau să intre în repertoriul obișnuit al picturii bisericești din Țara Românească, alături de Sfântul Nicodim de la Tismana și Sfântul Grigorie Decapolitul. Din secolul al XVI-lea, a fost zugrăvită și pilda inorogului, mai întâi în interiorul, apoi migrând spre exteriorul bisericilor. Autoarea întreprinde o minuțioasă cercetare a simbolurilor care însoțesc făptura imaginară a inorogului, arătând că «românii au cunoscut alt echivalență lui cu Moartea, cât și identificarea antinomică, cu *Viața sau Binele*» (p. 22).

Capitolul al II-lea al lucrării are cea mai mare întindere, constituind, de fapt, miezul cărții. Pentru alcătuirea *Învățăturilor* către fiul său, voievodul cărturar Neagoe Basarab a folosit scrieri filocalice, precum cele ale Sfântilor Ioan Scărarul, Eftrem Sirul, Ioan Gură de Aur etc. sau eulegeri de scrieri sapiențiale și duhovnicești, dar nu a ocolit nici *Alexandria*, *Fiziologul*, *Varlaam și Ioasaf*, «cărți care atunci făceau parte din cultura comună, nu doar din cea populară» (p. 36). Între figurile istorice demne de urmat, pe care Neagoe le indică fiului său, este și aceea a lui Alexandru Macedon, ca model de vitejie, dar și de dărnicie, de înțelepciune și de prețuire a cărților și filosofilor. Se remarcă faptul că romanul *Varlaam și Ioasaf* se reflectă și în *Viața patriarhului Nilon*, scrisă de către Gavriil Protul, din dorința lui Neagoe Basarab de a-și cinși educatorul. Patriarhul Nifon apare în această operă ca un alt *Varlaam*, care, ca părinte duhovnicesc, îl formează pe Neagoe pentru a deveni un *Ioasaf*, a cărui lucrare se va manifesta nu în călugărie, ci în viața laică, prin ctitorii și acțiuni culturale menite să fie adevărate stăvile în calea expansiunii otomane. În *Învățăturile sale*, Neagoe a reproduș numeroase pilde și din *Fiziolog*: pilda șarpelui, a porumbelului, a stratocamilului, precum și a albinei. Analizând valorile simbolice ale cuvântului albină, cum le găsim în *Învățăturile*, autoarea atrage atenția asupra asemănării cu omilia Sfântului Vasile, *Cuvânt către tineri*, subliniind că «în această silva allegoriarum, domniitorul Țării Românești se descurcă bine, ca în propria lui pădure valahă» (p. 42). În același context, cercetătoarea semnalează, într-un subcapitol, problema posibilelor puncte de pornire ale *Istoriei ieroglifice* a lui Dimitrie Cantemir, voievodul care s-a identificat pe sine cu inorogul.

Arătând că «folclorul face parte din substanța literaturii române vechi», autoarea lucrării subliniază faptul că mentalitatea rurală acționează și asupra celor din mediul «urban», ca și asupra cărturarilor boieri, cultura rurală neintrând în conflict nici cu cea bisericească, nici cu cea nobiliară» (p. 56). Nu e vorba doar de influențe ale folclorului asupra culturii scrise în limba română, ci de o structurare a acesteia după legile celei orale. *Alexandria*, «povestea felei cu miinile tăiate», *Floarea darurilor*, *Varlaam și Ioasaf*, cronicile și cronografele, *Sindipa*, *Arhirie și Anadan*, *Bertoldo*, *Till Buhoglundă*, literatura astrologică etc. perpetuau mentalitatea populară care era pre-

zentă, firesc, în scrierile autorilor renumiți ai vremii. Mihai Eminescu însuși a intuit «rolul decisiv» jucat de mentalitatea populară în formarea culturii noastre moderne (p. 62).

Asupra raportului dintre cultura orală și cea scrisă, autoarea scotește că scrisul și oralul sînt «moduri inseparabile de existență și comunicare ale unei anumite mentalități, ponderea acordată fiecăruia în parte de diverse societăți variînd de-a lungul timpului» (p. 70). În lumina acestei afirmații, sînt prezentate mărturiile unor copii în legătură cu menirea textelor pe care le difuzau: înmulțirea cunoștințelor, edificarea spirituală și aplicarea lor («dar însă nu numai să cetesti, ce să înțelegi și cu fapta să urmezi»). Se fac apoi considerații asupra criteriilor după care se orientau copiii în alegerea textelor transmise (selectivitatea scrierilor «de treabă»; redarea, cu toleranță, a punctelor de vedere felurite; prezentarea după poruncă: «De aicea înainte scriu ce mi-au poruncit, iar nu ce am crezut»). Se subliniază, tot pe bază de mărturii, ca fiind greșită părerea «că între lumea oamenilor simpli și lumea cărții ar exista la noi o tenace relație de respingere», dat fiind unitatea de atitudine, în medii sociale diferite, față de carte, plătită scump, păzită cu grijă și disputată cu îndrjire, ca și viața similară a copiiișor laici sau clerici cu a citorilor pentru care scriau.

Un subcapitol care ne interesează în mod deosebit este acela intitulat *Soarta unei culegeri bizantine de literatură*. Este vorba de *Prolog*, o carte deopotrivă filocalică și aghiografică, un florilegiu cuprinzînd vieți de sfinți, pe scurt, în fiecare zi a anului, însoțite de istorisirii și «cuvinte» de folos duhovnicesc de la Sfinții Părinți sau din *Pateric*, *Limonar*, *Lavsaicon*, *Everghetinos* etc.

Culegerea aceasta își are originea în Bizanț, probabil la minăstirea Studion, și s-a efectuat prin secolul al XII-lea. Traducătorul în slavonă ar fi dat întregii culegeri numele grecesc al Cuvîntului înainte: *πρόλογος*. Socotim că e mai aproape de adevăr explicația că titlul se datorează faptului că aceste texte țineau locul unui *cuvînt* de învățătură ce trebuia ținut ca o lecție sau cateheză, în cursul unei slujbe sau cu alte prilejuri. De altfel, *Dia-logul* Sfințului Grigorie (Dialogul) nu cuprinde convorbiri (dialoguri), ci vieți de sfinți, ca și *Pro-logul*.

Prologul a avut o mare circulație în sud-estul și răsăritul Europei, fiind cunoscut în două variante: una scurtă, originală, și alta dezvoltată, prin adaosuri și prelucrări ulterioare.

Variantele dezvoltate ale Prologului au avut o mare răspindire în Rusia (încă din sec. XII—XIII), unde, începînd din 1641, s-au tipărit numeroase ediții, asupra fiecăreia operîndu-se modificări și îmbunătățiri.

La noi în țară a pătruns inițial varianta scurtă a Prologului, pe calea slavonei de sud, cum dovedesc manuscrisele slavone de redacție românească din secolele XIV și XV de la Șchei și Cluj, Prologul aparținînd minăstirii Bistrița din Oltenia, pe care l-a folosit Neagoe Basarab în alcătuirea *Învățăturilor sale*, sau Prologul dăruit de Mitropolitul Anastasie Crîmca, la începutul secolului al XVI-lea, Mitropoliei Țării Românești ș.a. S-ar putea ca — ne atenționează autoarea — cele 1940 de manuscrise slavone din țara noastră, care nu sînt catalogate integral, să cuprindă și alte fragmente de prologe.

Cea mai veche traducere românească — de care știm pînă acum — a Prologului, în varianta lui scurtă, este o copie executată la minăstirea Cozia, în anul 1675, copie care reflectă o traducere românească mai veche.

Prima ediție tipărită, în românește, a Prologului a fost cea a Mitropolitului Dosoftei — *Viața și petrecerea svinților, Prologariu* —, între anii 1682—1686, cu «ajutorul și binecuvîntarea» patriarhului Ioachim din Rusia, cel prin grija căruia a apărut, în 1685, a șasea ediție a Prologului rusesc. Pentru alcătuirea Prologului său, Mitropolitul Dosoftei a folosit, pe lîngă izvoarele grecești, și pe cele slavone și rusești. Faptul că varianta lui Dosoftei este apropiată nu numai de cea din manuscrisul slavon de la Bistrița, dar și de manuscrisul românesc de la Cozia, ne îndreptățește să socotim că nu ar fi exclus ca învățatul mitropolit să fi cunoscut și acel manuscris românesc sau altele, încă neștimate nouă. Proloagele Mitropolitului Dosoftei au avut o mare răspindire pe tot cuprinsul țărilor române. Faptul că ele au pătruns din nou în Mînee (din care se desprinseseră la început), prin tipăriturile episcopilor Mitrofan al Buzăului și Chesarie al Rîmnîcului, a făcut ca ele să aibă o circulație și mai mare.

De la sfîrșitul secolului al XVII-lea, începutul celui de al XVIII-lea, Proloagele au fost traduse în românește și după variantele dezvoltate, tipărite, în diferite ediții la Moscova, de unde ajunseseră și în țara noastră, pe diferite căi. Sînt amintite tra-

ducerile lui Serafim de la Bistrița, înainte de 1713, și copiile transilvănene din secolul al XVIII-lea, «prescrise», printre alții de logofătul Matei Voileanu, preotul Bucur Pușcaș, Dumitru Popovici, Ioan Ivanovici. Se remarcă faptul că aceste copii rețin din edițiile «moschiceste», de cele mai multe ori, numai «cuvintele» și istorisirile, nemaiindicându-se, decât foarte rar, data calendaristică din Prolog. Manuscrisele moldovenești ale Prologului reflectă și ele prototipul manuscrisului de la Bistrița. Așa este Prologul copiat, între 1798—1799, de către Sofronie ieromonahul, la îndemnul și cu cheltuiala lui Veniamin Costache, atunci episcop de Roman, care a dăruit această carte, în 1803, seminarului de la Socola.

Aceeași veche traducere românească pe care a cunoscut-o Sofronie transpăre și în ediția tipărită a Prologului de la Mănăstirea Neamț, în 1854—1855. Această ediție are schema de organizare a proloagelor moscovite, dar alcătuitoarii ei au valorificat materialul oferit de ele într-un mod specific, după anumite principii, eliminând unele biografii și întâmplări care interesau spațiul geografic rusec, adăugând alte vieți de sfinți care nu sînt în ediția rusă (Sfinții Nicodim de la Tismana, Ioan cel Nou, Dimitrie din Basarabi), precum și istorisiri, pilde și cuvinte de învățătură din alte izvoare. De altfel, este în tradiția Prologului să i se aducă îmbunătățiri de la o ediție la alta, pentru a-și împlini cât mai bine rostul său de carte de zidire sufletească. Cercetătoarea remarcă și faptul că în vremea aceea, cînd se încerca împiedicarea Unirii, care se profila la orizont, alcătuitoarii Prologului de la Neamț vorbeau despre «pămîntul lărit noastre», ca de un întreg ce nu poate fi despărțit de granițe vremelnice. La unitatea aceasta a contribuit din plin unitatea culturii noastre, structurată după elementul popular. În acest sens afirmă autoarea: «Prezența activă și continuă a elementului popular în constituirea culturii române i-a asigurat acesteia unitatea și rezistența, în condiții de existență neprielnică, chiar vrăjmașe» (p. 90).

Ultima parte a lucrării cuprinde interesante considerente privind sociologia publicului cititor. Este vorba de o analiză asupra cărților românești cu liste de prenumerați (persoane care au sprijinit apariția unor cărți, plătind autorului un număr de exemplare înainte sau în timp ce se tipăreau). Perioada asupra căreia s-a făcut studiul este prima jumătate a secolului al XIX-lea (1815—1853). Listele de prenumerați cuprind, de cele mai multe ori și date despre starea socială, ocupația, rangul, precum și locul de origine al acestora. Analizarea lor, după o anumită metodă, riguros științific, duce la concluzii deosebit de utile asupra ambiției social-culturale cercetate.

În *Anexe* sînt reproduse «cuvinte» și pilde, de o mare frumusețe literară și etică, din *Fiziolog*, care reprezintă un «scurt manual de simbolică (nu de zoologie)», despre care autoarea socotește că nu a fost studiat îndeajuns în ce privește rolul lui în cultura noastră.

Cercetătorul problemelor de cultură românească găsește la sfîrșitul lucrării o bibliografie (selectivă) de mare utilitate. Indicii de nume și de titluri, lista de abrevieri și tabelul de manuscrise folosite se adaugă la minuțiosul aparat critic, pus în evidență îndeosebi de notele bogate care însoțesc capitolele acestei cărți dense, în care fiecare frază este, de sinteză. Este o carte care poartă pețea studiului cu adevărat științific.

Incheind, vom scoate în relief faptul că, cercetînd și prezentînd în cuprinsul lucrării cartea veche românească numită Prolog, Cătălina Velculescu contribuie substanțial la actul de *restituire* față de literatura aghiografică și filocalică, față de literatura românească veche. De altfel, interesul pentru Prolog rezultă și din preocupările recente ale literaturii străine de specialitate, în legătură cu această carte, cum reiese din bibliografia prezentată de autoare. Mai mult, de curînd, Prologul a fost tradus și în limba engleză («Glasul Bisericii», 1986, p. 53), iar la noi, o nouă ediție a Prologului, alcătuită de P. C. Arhim. Benedict Ghiuș, avînd ca bază ediția de la Mănăstirea Neamț, așteaptă lumina tiparului.

Recomandăm cu căldură volumul pe care l-am prezentat — care, mai puțin ultimul capitol, reprezintă lucrarea de doctorat a cercetătoarei Cătălina Velculescu —, așteptînd ca autoarea să mai dea la lumină și alte studii, care, sîntem convinși, vor bucura nu numai pe specialiști, ci și pe toți iubitorii de cultură și spiritualitate românească. (Pr. CONSTANTIN VOICESCU)

RÉSUMÉS

La christologie cosmique selon la doctrine du Saint Maxime le Confesseur, par l'Archid. prof. dr. Constantin Voicu

L'étude relève l'unité, l'interpénétration et l'intégration réciproque existentes, chez Saint Maxime le Confesseur, entre la christologie (la sotériologie), l'anthropologie et la cosmologie, unité qui trouve chez lui l'expression philosophique, théologique et mystique la plus grandiose de toute la pensée patristique. La christologie cosmique maximienne a comme fondement et comme prémisse ontologique une anthropologie cosmique et une cosmologie anthropique. L'auteur souligne que les deux aspects, christologique et cosmo-anthropologique, convergent et coïncident dans la réalité omnicontenantante d'une ecclésiologie cosmique et d'une cosmologie ecclésiale, magistralement décrite dans la «Mystagogie» du Saint Maxime. Le sens cosmique ne fut jamais étranger à la spiritualité orientale; il se manifeste tant dans la théologie que dans la poésie liturgique, l'iconographie et surtout dans les écrits ascétiques des maîtres de la vie spirituelle de l'Eglise Orthodoxe.

L'homme nouveau et l'humanité en Jésus Christ par l'oeuvre du Saint Esprit, par le Protos. Irineu Pop, candidat au doctorat

Liées à la Résurrection et expliquables seulement par le Christ ressuscité, l'Ascension du Seigneur et la Pentecôte ont leur signification distincte et une place à part dans l'économie de notre salut. L'auteur relève le fait que par l'Ascension, notre nature a été glorifiée, car le Christ est monté aux cieux non seulement en tant que Dieu, mais aussi en tant qu'homme, remplissant Son corps de l'infinité divine de manière plénière. A la Pentecôte, l'Esprit Saint qui est l'Esprit du Christ, reposant pleinement sur Lui, est descendu sous la forme des langues de feu sur les Apôtres et sur ceux qui avaient écouté la prédication de ceux-ci. Ensuite, il question de l'homme nouveau, dans le Christ et dans l'Eglise — Son Corps mystique — où l'on vit la vie selon le Christ, dans le Saint Esprit. Ainsi, montre l'auteur, on peut participer à la vie en Christ dès ici-bas, durant notre existence terrestre, mais seulement dans la communauté ecclésiale, dans l'Eglise, dont le Chef est le Christ, étendu par le Saint Esprit en tous ceux qui croient et s'ouvrent à Lui.

L'Unité et l'intégrité de la création dans les écrits de l'Apôtre Saint Paul, par le P. Remus Onisor, candidat au doctorat

La création comme réalité «bonne», c'est-à-dire intègre, belle, unitaire, a été offerte par Dieu à l'homme, comme don. Mais, par la chute des premiers hommes la nature est tombée elle aussi dans l'esclavage de la corruption, fait souligné instamment par Saint Paul. Après avoir présenté l'enseignement de Saint Paul au sujet de l'universalité du péché et de ses conséquences, l'auteur s'occupe du problème de la restauration de l'homme et de la création, telle qu'elle apparaît dans la vision de l'Apôtre des Gentils. Il commente le passage de Col. 1, 15—20, mettant en évidence la relation organique existente entre la création et le salut par et dans le Christ, «premier-né de toute créature». En conclusion, l'auteur montre que, selon Saint Paul, l'événement du renouvellement a eu lieu une fois pour toutes par la mort et la résurrection du Verbe fait chair, depuis lors faisant son apparition dans l'histoire la nouvelle création.

La relation entre la connaissance et la foi dans la doctrine orthodoxe, par le P. Nicolae Achimescu, candidat au doctorat

L'auteur de cet article souligne que la doctrine orthodoxe a toujours accentué le caractère de Réalité personnelle suprême de Dieu. En tant que Personne absolue, Dieu ne peut être connu par nous que dans une communion personnelle vécue. Cette communion entre nous et Dieu signifie une connaissance dans et par la foi.

La foi devient elle-même connaissance — montre l'auteur, citant des passages éloquents des Saints Maxime le Confesseur, Isaac le Syrien, Grégoire Palamas —, une connaissance issue de la communion et vécue en communion, tout comme la connaissance, à son tour, devient foi, une foi en tant que source de connaissance et de communion. Ce qui en résulte, c'est la relation de complémentarité existante entre la connaissance et la foi, relation qui rend la doctrine orthodoxe vivante, dynamique, source de vie spirituelle profonde pour tout fidèle.

Martyrs et saints en Dobrogea (II), par le Prof. Dr. Emilian Popescu

Dans cette seconde partie de l'étude sont présentes des martyrs et des saints des localités situées sur le limes danubien : Axiopolis, Dinogetia, Noviodunum et Durostorum. Le matériel hagiographique proprement-dit est précédé par de brèves présentations historiques pour chaque localité à part.

A Axiopolis est mentionné Saint Dasius par le Martyrologium Hieronymianum, le 4 octobre seul, le 18 octobre et le 5 août, avec d'autres martyrs, et le 20 novembre, sans préciser la localité. Toujours le 20 novembre, son Acte du martyre mentionne que Dasius est mort à Durostorum. L'auteur discute la question si est le même que Dasius, pour établir le lieu de son martyre. D'autres martyrs Taseios (Τάσειος) mentionné par une inscription grecque découverte à Axiopolis mentionnés à Axiopolis sont : *Hermes, Chiril, Chindeas, Zenon, Dion, Acacius, Crispus, Irineu, Heraclius* et six autres encore, qui ne sont pas mentionnés par leurs noms.

A Dinogetia, on connaît les saints : *Faustinus, Marcialis, Ianuarius, Alexandre, Euprepius, Maximian, Alexandre, Proculus* et *Afranus*, mentionnés toujours par le Martyrologe Hiéronymien.

A Noviodunum, lieu de martyre de nombreux chrétiens, une mention spéciale doit être faite pour les saints : *Zoticos, Attalos, Philippos* et *Camasis*, dont les reliques ont été découvertes en 1971 dans la crypte d'une basilique du village Niculițel, dép. Tulcea, à 8—10 km au Sud de Noviodunum. Les inscriptions sur le mur de la crypte certifient l'identité des martyrs. La découverte est extrêmement importante et vient confirmer, comme à Axiopolis, l'authenticité des renseignements offerts par les martyrologes.

En ce qui concerne Durostorum, l'auteur présente la vie de saint Emilian, mort le 18 juillet 362, suite à la persécution déclanchée par Julien l'Apostat. Le fondement de l'information se trouve dans son Acte de martyrs.

Quelques termes canoniques. Leur sens et leur explication dans le Droit ecclésiastique orthodoxe, par Prof. Dr. Iorgu D. Ivan

Le droit ecclésiastique orthodoxe — en tant que science théologique, par son contenu, et juridique, par le système d'exposition et par la méthode d'interprétation des normes canoniques qui se trouvent à la base de l'organisation, de l'administration et de la discipline de l'Eglise — se sert d'un certain nombre de termes spécifiques. Après avoir souligné la nécessité d'une compréhension correcte de ces termes, tant pour le bon déroulement de toute l'activité d'une Eglise autocéphale nationale, que des rapports entre les différentes Eglises, l'auteur fait une présentation détaillée, en perspective orthodoxe, de certains termes fréquemment employés par le Droit ecclésiastique : abjuration, absolution, adultère, afinité, excommunication, anathème, appel, apostasie, autocéphalie, autonomie, consanguinité, filiation, parenté spirituelle, hiérarchie ecclésiastique, pouvoir ecclésiastique, offices ecclésiastiques.