



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A, ANUL XLII, NR. 2, MARTIE—APRILIE, 1990

# CUPRINSUL

Demnitatea omului, de Pr. prof. dr. Ion Bria . . . . .	3
--	---

## ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. prof. dr. Emilian Cornițescu, <i>Mesia — Domn al păcii și al dreptății</i> .	5
Prof. dr. Constantin C. Pavel, <i>Creștinismul și filosofia antică în gândirea Feri- citolui Augustin (I)</i> .	20
Pr. dr. Sabin Verzan, <i>Faptele Apostolilor — o carte a prototipurilor (II)</i> .	42
Pr. drd. Ioan Andreicuț, <i>Interpretări greșite ale unor texte din Apocalipsă și combaterea lor</i> . . . . .	84
Arhim. Grigorie Băbuș, <i>Norme de organizare a monahismului în secolele 5 și 133 ale împăratului Justinian</i> . . . . .	98
Drd. Adrian Alexandrescu, <i>Versiunile românești ale Erminiei — măturii ale tradiției bizantine în pictura bisericească</i> . . . . .	112
Prof. Maria Munteanu-Breasta, <i>Profesorul Petre Gârboviceanu, primul organizator al învățământului normal și clerical și al Casei Bisericii</i> .	121

## PUNCTE DE VEDERE

Pr. asist. dr. Constantin Coman, <i>Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi</i>	130
---	-----

## RECENZII

Jean Meyendorff, <i>Căsătoria în perspectivă ortodoxă, traducere din limba engleză de Lucette Marçais, colecția «L'Echelle de Jacob», Ymca-Press, Paris, 1986 (Diac. asist. dr. V. Răducă)</i> . . . . .	138
--	-----

RESUMÉS . . . . .	142
-------------------	-----

# ✻ STUDII ✻ TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLII, Nr. 2, MARTIE—APRILIE, 1990

BUCUREȘTI

---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii 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 Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.*

---



## DEMNITATEA OMULUI

Nici Sfinta Scriptură, nici Tradiția nu prezintă o antropologie creștină sistematică. Părinții Bisericii înșiși n-au urmărit să sintetizeze propria lor teologie despre natura și persoana umană; de aceea este nevoie să fie mereu actualizată și reconstituită gândirea lor dispersată și uneori difuză. Există totuși o revelație creștină despre persoana umană, despre valoarea sacră a vieții omului, despre caracterul unic, incomparabil, al demnității acestuia. Să rezumăm aspectele principale ale acestei revelații :

Omul este ființa creată care redă în mod fizic, immanent, imaginea, comuniunea și prezența lui Dumnezeu, Autorul și Creatorul vieții. După cartea *Facerii*, omul este chipul lui Dumnezeu (Fac., 1, 27). După chipul Său l-a creat (cf. Sirah, 17, 3). Pentru Psalmist, omul este opera mîinilor lui Dumnezeu (cf. Ps., 137, 8) : «*Mîinile Tale m-au făcut și m-au zidit*» (Ps., 118, 73). Măreția omului este comparată cu cea a îngerilor, fiind încununat cu slavă și cinste (Ps., 8, 4—5). «Chipul» constă anume în faptul că el redă în mod văzut originea sa, cea de sus, nu cea de pe pămînt, comuniunea sa cu Dumnezeu. Fără Dumnezeu, omul simte un gol imens în existența sa personală, fiind rupt de principiul vieții sale. Căci viața sa este ascunsă în Dumnezeu (cf. Col., 3, 4).

Omul este subiectul personal care are o viziune, adică o credință despre istorie și despre lume. Și aceasta este credința sa : a purta cu sine o altă viziune despre lume. Omul are acum o altă perspectivă, anume credința lui Hristos cel înviat, Noul Adam, prototipul noului om, care crește și se înnoiește «*după chipul Celui ce l-a creat*» (Col., 3, 9—10). Omul este destinat acum să aproprieze «credința lui Hristos», să devină asemenea cu chipul autentic al lui Dumnezeu, care este Fiul Său întrupat «de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria». Demnitatea sa constă în aceea că privește în sus, că este întors spre cer ca o «plantă cerească». El caută acum cele de sus și cugetă cele de sus (cf. Col., 3, 1—2), numele lui fiind înscris în ceruri (cf. Evrei, 12, 22—23), iar cetatea lui veșnică fiind lumea viitoare, împărăția lui Dumnezeu (cf. Filip., 4, 20).

Omul este chemat să realizeze această viziune despre lume, ca «împreună-lucrător» cu Dumnezeu. Și aceasta este mîntuirea sa : să transforme viziunea sa în istorie, să dezvolte «credința lui Hristos» în fapte și roade, să introducă harul lui Dumnezeu în situații personale și soci-

ale. El poate eșua în realizarea acestei viziuni, dar el caută mereu să facă un spațiu istoric acestei credințe, fie pe plan personal, fie pe cel comunitar. Păcatul, care «a intrat în lume» (Rom., 5, 12), deci n-a fost creat de Dumnezeu, n-a distrus în om vocația sa de a face voia lui Dumnezeu, astfel ca să fie «precum în cer, așa și pe pământ». Păcatul a îmbrăcat chipul într-o «haină murdară» (cf. Iuda, 23), dar, prin Botez, Hristos îi redă «haina luminoasă». Păcatul a învăluit viziunea sa într-o ceață cumplită, dar lumina lui Hristos luminează chiar în întuneric, iar întunericul nu va putea niciodată să o acopere (cf. Ioan, 1, 5). Tragedia centrală a omului se vedește atunci când, în loc să convertească această viziune în putere de speranță și de viață, o pervertește în forță de distrugere și de moarte.

Care este funcția critică și etică a acestei revelații?

Omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine. Tocmai pentru că redă istoric chipul lui Dumnezeu, că revelează lumii planul pe care Dumnezeu îl are cu ea, forțele răului imaginează diverse forme de tiranie împotriva libertății și demnității lui. Oricine poate să fie ispitit sau împins să abdice de la demnitatea sa, să-și facă libertatea dependentă, să fie complice la acte de tiranie. În acest caz, omul trebuie să devină responsabil de propria-i biografie, cunoscând dificultățile acestei răspunderi. Constrîngerile existențiale la care poate fi supusă persoana — lacrimile, doliul, moartea, amenințarea, restricțiile materiale și spirituale, nedreptatea, represiunea, izolarea, violența — toate acestea nu pot fi ușor evitate sau depășite. Morala creștină nu este pesimistă, dar, cu simțul ei realist, înscrie toate acestea în urmarea lui Hristos, în acest timp istoric în care puterile sînt amestecate. De aici, angajarea totală a persoanei în etică și spiritualitate.

Violența și tirania împotriva omului sînt o ofensă contra lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși este atins atunci când omul este tratat în mod abominabil. Omul suferind este imaginea lui Dumnezeu: «Nu ți-è milă de Dumnezeu», astfel sînt apostrofați călăul și tiranul de către poporul credincios. În fiecare moment, umilirea lui Hristos, El însuși «batjocorit, biciuit, răstignit» (cf. Matei, 20, 19), este re trăită de persoane și comunități în trupul și în sufletul lor. Sfîntul Apostol Pavel descrie viața sa ca o permanentă participare la suferințele lui Hristos: «Împlinesc, în trupul meu, lipsurile patimilor lui Hristos, pentru trupul Lui care este Biserica» (Col., 1, 24).

Răul pe care oamenii îl fac unii altora nu este abstract, ci atinge uneori mijloacele lor de existență, are consecințe grave pentru libertatea și demnitatea lor, pentru modul lor de a gândi și trăi. Problemele umane, personale sau comune, chiar cele mai mici nu sînt derizorii. De

aceea, Dumnezeu nu numai că iubește omul, ci, mai mult, îi poartă de grijă, intervine în favoarea lui, îl apără și îl mîngîie. Profeții sînt cei dintîi mari apărători și mîngîietori ai săracilor, orfanilor, văduvelor, oprimaților, ai celor fără libertate.

Omul este singura ființă care are o viziune — credință, despre lume — firește, din credința lui Hristos și revelația Acestuia, de care face dependente vocația și misiunea sa și care-i conferă demnitatea sa. Care este atitudinea pastorală a preotului, a Bisericii în fața acestei realități ?

Orice formă de violență și de degradare a demnității omului trebuie să fie identificată și demascată. Aceasta face parte din corectitudinea morală a preotului și a Bisericii. Biserica nu numai că nu poate legitima violarea demnității și libertății omului, ci ea nu trebuie să stea la distanță de victime, sau să intimideze prin tăcerea ei pe cei ce sînt angajați în discutarea și rezolvarea problemelor existențiale. Pasivitatea față de aceste chestiuni de viață și de moarte ruinează autoritatea morală și spirituală a Bisericii, duce la alienarea pastorală a preotului. Problemele drepturilor omului creează adesea situații de tensiune și conflict nu numai cu semenii, ci și cu autoritățile civile. Aici este nevoie de un cuvînt clar al Bisericii în favoarea restabilirii dreptății.

Preotul trebuie să facă probă de o mare compasiune și solitudine față de cei ce se zbat în constrîngerii materiale și spirituale, mai ales cele care țin de demnitatea persoanei. El trebuie să facă orice efort pentru a învigoră încrederea și speranța celor ce suferă. Spiritualitatea creștină nu este o mistică falsă a resemnării și disperării, ci o morală evanghelică a încrederii și nădejdi: *«Prindeți curaj și înălțați capetele voastre»* (cf. Luca, 21, 28).

În fine, credinciosul și orice persoană care suferă trebuie să găsească în comunitatea creștină o adevărată comuniune de sprijin și de referință. Indiferent dacă este membru nominal al parohiei sau nu este, cel care suferă nedreptatea și cruzimea aparține Bisericii. Există cazuri în istorie cînd Biserica n-a reușit să apere și să primească pe cei ce erau victimele persecuției și opresiunii. Astăzi parohiile au devenit mult mai solidare cu martirii și mărturisitorii care poartă în trupul lor «semnele» lui Hristos. Preotul este dator să aducă în centrul rugăciunilor și mijlocirilor liturgice numele acestora, precum și problemele reale, concrete, ale credincioșilor pe care lumea îi urăște, îi urăște pe nedrept (cf. Ioan, 15, 19, 25).

Pr. prof. dr. ION BRIA

## MESIA — DOMN AL PĂCII ȘI AL DREPTĂȚII

Pr. prof. dr. EMILIAN CORNIȚESCU

Legătura organică dintre Vechiul și Noul Testament își găsește cea mai potrivită definiție în cele afirmate de Fer. Augustin : «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*». Aceste cuvinte au în vedere cel mai mult profețiile mesianice: La baza acestei legături se află nenumăratele texte mesianice care se încadrează perfect în istoria economiei mântuirii pregătită de Dumnezeu în perioada Vechiului Testament și realizată în Noul Testament, prin Fiul Său, pentru renașterea omului la o nouă viață spirituală și pentru eliberarea lui de urmările păcatului originar.

În centrul tuturor descoperirilor divine se află ideea mesianică sau nucleul învățăturilor cu profil religios-moral. Originea ei dumnezeiască stă în relație cu căderea în păcat a protopărinților noștri, ea constituind cea mai elocventă mărturie a iubirii lui Dumnezeu față de creatura sa rațională chemată de Creator spre o stare mai bună și sfântă. Din cărțile Vechiului Testament aflăm că toate profețiile mesianice vin de la Dumnezeu, că vechimea lor depășește istoria poporului evreu, ales de Dumnezeu pentru a păstra nealterată credința monoteistă și nădejdea venirii lui Mesia în lume, singurul Mijlocitor Care putea să împace pe om cu Dumnezeu și să refacă legătura întreruptă dintre ei, din cauza păcatului.

Primele profeții mesianice, începînd cu Protoevanghelia (Fac. 3, 15), continuînd cu binecuvîntarea lui Noe (Fac. 9, 25—27) și încheind cu făgăduințele divine făcute patriarhilor biblici (Fac. 12, 2—3 ; 18, 18 ; 22, 17—18 ; 26, 4 ; 28, 14 ; 32, 13) au un caracter general. Prin ele Dumnezeu anunță omenirea că Izbăvitorul ei se va naște dintr-o urmașă a femeii, va fi din seminția lui Sem și din familia lui Avraam, Isaac și Iacob. După aceea, această persoană deosebită va purta felurite nume, precum cel de *Împăciuitor* (Fac. 49, 10), *Stea* (Num. 24, 17), *Profet* (Deut. 18, 15, 18), cel mai reprezentativ fiind cel de *Mesia* (I Regi 2, 10), despre persoana și activitatea Căruia vor vorbi neîncetat profeții Vechiului Testament. Prevestirile lor mesianice alcătuiesc cu celelalte rînduiri ale legii vechi, călăuză spre Hristos (Gal. 3, 24).

Profețiile mesianice privesc persoana, activitatea și împărăția lui Mesia. Ele, profețiile s-au realizat în persoana Mîntuitorului Hristos prevestit de aghiografii Legii vechi ca un Principe ideal, cu calități excepționale și demn de a fi reprezentantul direct al lui Dumnezeu pe pămînt.

mint. Spre acest Prinț ideal profeții își îndreaptă toate speranțele lor întrucât în viitor numai El poate să fie un adevărat conducător pașnic și drept cu toți oamenii, indiferent de starea lor socială. Cugetele lor sînt pătrunse de credința că Dumnezeu, ca Stăpîn al întregii lumi, va veni în ajutorul poporului Său. Acest lucru se va adevăra în momentul sosirii «zilei Domnului» (*Yom Iahve*) cînd vor fi pedepsiți toți cei răi: (Amos 8, 9—10; Sof. 1, 12) și va fi întemeiată împărăția dumnezeiască care va înlocui orice împărăție văzută (Dan. 2, 44).

Pentru profeții din perioada exilică și postexilică, în ziua aceea Dumnezeu va veni ca un adevărat păstor, ca să poarte de grijă și să cerceteze pe israeliții împrăștiați, asigurîndu-le cele necesare vieții materiale (Iez. 34, 10—14). Mesia Se va purta față de poporul Său ca un păstor bun și cu toate acestea El va fi respins de ai Săi și vîndut pe 30 de arginți (Zah. 11, 13; 13, 7).

Varietatea profețiilor mesianice are în vedere nu numai persoana și activitatea lui Mesia, ci și timpul venirii Sale (Dan. 9, 24—27), cînd El va întemeia un nou Legămînt (*berith chadașa*, Ier. 31, 31). Unele din profețiile mesianice vorbesc despre nașterea lui Mesia — Immanuel dintr-o fecioară (Isaia 7, 14) sau despre descendența sa din neamul lui David (II Regi 7, 14—16) și misiunea sa de «*Rob al Domnului*» (*Ebed Iahve*) (Isaia 42, 1—4; 49, 1—9; 50, 4—9; 52, 13; 53, 12). În viziunea profetului Daniel, Mesia poartă numele de Fiul Omului, venind pe norii cerului în fața Celui vechi de zile, Lui I se dau stăpînirea, slava și împărăția (7, 13—14). Conform textelor mesianice, persoana divino-umană a lui Mesia este bine conturată. Prin ele se prevestește instaurarea unei noi ordini morale potrivită cerințelor împărăției mesianice în care viața este pătrunsă de duhul sfințeniei și de fericire, ca urmare a lipsei păcatului — aducător de neputințe firești (Isaia 33, 24). De această fericire mesianică se bucură mai întîi cei vii care așteaptă ca Dumnezeu să o inaugureze cît mai curînd, înlăturînd toate opreliștile care se ridică în fața ei, din cauza neamurilor idolatre. Alături de cei vii se vor bucura și cei care vor învia din morți (Iez. 37). De aceea, împărăția mesianică are un înțeles mult mai larg și profund și de bunurile sale se vor învrednici numai cei ce au avut o viață neprihănită, demnă de înnoirile lumii cînd vor fi create «*ceruri noi și pămînt nou*» (Isaia 65, 17). Adevărata fericire este dependentă de instaurarea epocii mesianice pe care profeții o prevestesc, în general, după sfîrșitul exilului babilonian (Isaia 40—55), sau după zidirea celui de al doilea templu din Ierusalim (Agheu, Zaharia). Pentru profeți orice dezastru venit asupra acelor popoare care au cauzat multe nenorociri israeliților marchează sfîrșitul suferințelor și inaugurarea împărăției mesianice. Spre Iahve se vor îndrepta toate neamurile, deoarece vor îmbrățișa credința cea adevărată (Ier. 16, 19). Ele vor veni la muntele Sionului, locul de unde Iahve va da Legea Sa (Isaia 2, 3). Aici va avea loc un ospăț, mare pentru ele (Isaia 25, 6). Afluența popoarelor este determinată de dorința lor de a se ruga lui Dumnezeu, ca să le vină în ajutor așa cum Se manifestă către poporul Israel (Zah. 8, 20—23). În timpurile mesianice Ierusalimul va deveni centrul spiritual al întregii lumi, întrucît din el va ieși



cuvîntul lui Dumnezeu (Isaia 2, 3) și în apropierea lui, în valea Iosafat, Dumnezeu va aduna toate neamurile ca să le judece (Ioel 4, 2). Robul lui Dumnezeu — Mesia — va propovădui popoarelor Legea divină pe care ele o așteaptă, El va fi lumina lor și va duce mîntuirea pînă la marginile pămîntului (Isaia 42, 1—4 ; 49, 6).

Numele Izbăvitorului omenirii de sub osînda păcatului strămoșesc este însoțit de adjectivul «Mașiach» care derivă din verbul *masach* — a unge. Pe lîngă înțelesul său obișnuit, acela de ungere a unui lucru sau persoane, acest cuvînt ebraic mai are și sensul de consacrare a obiectelor și oamenilor chemați să slujească lui Dumnezeu — profeți, preoți și regi. Prin actul ungerii cu untdelemn sfințit se împărtășea «duhul lui Dumnezeu» (Ruach Iahve) tuturor celor aleși ca să fie slujitori și mesageri ai Domnului și aceștia vor prooroci și vor deveni alți oameni (I Regi 10, 6 ; 16, 13). Împlinirea acestui act duce la pogorirea Duhului lui Iahve asupra unei persoane care devine astfel crainicul lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. Aceeași ungere sfîntă va primi de la Dumnezeu și Mîntuitorul Hristos (Isaia 61, 1). De la această acțiune de sfințire vine și numele Său de Mesia pe care profeții îl folosesc atunci cînd prevestesc venirea Lui în lume. Unele din profețiile lor, avînd în vedere întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, au un sens larg, iar altele care se referă la venirea lui Mesia ca reprezentant al lui Dumnezeu și conducătorul lumii au un înțeles restrîns. Din rîndul acestor profeții vom reține pe cele ce vorbesc despre Mesia ca «Domn al păcii și al dreptății».

### 1. Mesia — domn al păcii

Ceea ce caracterizează profețiile mesianice din Vechiul Testament este înalta concepție despre pace ce va fi instaurată de Mesia în împărăția întemeiată de el și pe care o va conduce în calitate de «Domn al păcii» (*Sar Șalom*, Isaia 9, 5). Efectele ei binefăcătoare asupra dezvoltării spirituale și materiale a umanității au făcut pe oameni în antichitate să o caute și să o aprecieze în defavoarea războiului, deoarece acesta periclitează viața pe pămînt și anulează colaborarea și eforturile pentru propășirea speciei umane. O atenție deosebită au acordat aghiografii, ideii de pace, redată în limba ebraică prin termenul *șalom*, derivat din verbul *șalem*, care se traduce prin : a fi nevătămat, a fi intact, a fi bine păstrat, a fi încă tînăr, a fi sănătos, a fi desăvîrșit, a fi integru, a avea suficient, a fi complet, a fi pașnic, a ține pace<sup>1</sup>. Sensurile multiple ale acestui verb intransitiv la forma 3al sînt în strînsă legătură cu substantivul masculin *șalom* a cărui formă este de fapt un infinitiv absolut și care are următoarele înțelesuri : bunăstare, sănătate, mîntuire, salvare, pace, părere, stare a sănătății, prietenie, nevătămare, bunăstare, cinste, puritate. Pentru prima dată substantivul «pace» apare în cartea Facerii, atunci cînd Dumnezeu îi spune lui Avraam în vis că el va trece la părinții săi în pace (Fac. 15, 15). Acest termen semit are un înțeles bo-

1. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, ed. II, Stuttgart, 1958, p. 1449 ; Dr. Karl Feyerabend, *Taschenwörterbuch der hebraischen und deutschen Sprache*, Berlin, 1912, p. 274 ; E. Jenni — Cl. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, Zürrich, 1976, col. 919.

gat și el se referă la binele și sănătatea omului care trebuie să se bucure de cinste și să rămână într-o stare de curăție morală. Înrudit ca sens cu ebraicul *shalom* este și latinescul *pax* care se traduce prin : pace, liniște, calm, liniște sufletească, bunătate, prietenie, bunăvoință, ajutor, permisiune, voie<sup>2</sup>. Lor li se alătură cu același sens și cuvântul românesc «pace» al cărui prim sens se referă la lipsa unui conflict armat, având însă și înțelesul de armonie, bunăînțelegere, liniște, tăcere, calm, seninătate sufletească<sup>3</sup>.

Cunoscând toate aspectele pe care le implică cuvântul «pace» ne dăm seama că el nu este o noțiune abstractă, ci exprimă o realitate pe care omul trebuie să o urmeze, deoarece, numai în felul acesta, va sluji viața, al cărei izvor este în Dumnezeu (Ioan 11, 25). Valoarea și importanța ei sînt puse în lumină de profețiile mesianice în care Mesia este numit «Domnul păcii» (*Sar Shalom*, Isaia 11, 5) sau «Împăciuitorul» (Fac. 49, 10) care va încheia în zilele din urmă un «legământ de pace» (*Berith Shalom*, Iez. 34, 25). Numele pe care patriarhul Iacob îl va da lui Mesia are în vedere menirea Fiului lui Dumnezeu de a împăca pe om cu Dumnezeu, de a-l readuce la acea stare paradisiacă în care se afla înainte de căderea lui în păcat, starea lui sufletească și trupească necunoscînd suferința, ci liniștea, sănătatea și puritatea morală. Adevăratul împăciuator dintre om și Dumnezeu va fi Iisus Hristos care va pecetlui pacea dintre Creator și creatura Sa prin jertfa Sa de pe Golgota (Isaia 53)<sup>4</sup>. De el depinde restabilirea bunelor raporturi dintre om și Dumnezeu și acest lucru îl confirmă numele Său simbolic de «Împăciuatorul», textele scripturistice făcînd referiri la puterea Sa de a revărsa pacea peste oameni.

În legătură cu numele propriu *Syloh*, unii teologi moderni, neținînd seama de spiritul general al Sf. Scripturi, acela de a desemna prin acest termen pe «Împăciuatorul» omenirii, l-au tradus cu «acela căruia aparține» considerînd că forma originală ebraică este incertă<sup>5</sup>, iar alții au văzut în el referiri la vechea denumire a Ierusalimului — Salem, la Șela fiul lui Iuda sau la orașul Șiló. Aceste interpretări sînt nepotrivite sensului general al profeției și al textelor mesianice din Vechiul Testament și, de aceea nu se pot încadra într-o exegeză corectă. Termenul *Șilo* este un *hapax legomenon* și el reprezintă un nume sfînt dat Mintuitorului Hristos. De aceea, sensul mesianic al profeției lui Iacob a fost remarcat de exegeza patristică<sup>6</sup>.

Cuvîntul «Împăciuatorul» derivă de la verbul *șala(h)* care se traduce prin «a trăi în pace», de aceea ebraicul «*Șyloh*» deși nu este înrudit ca formă cu verbul *șalem* se identifică cu acesta ca sens<sup>7</sup>. Prin această profeție se anunță descendența lui Mesia din neamul lui Iuda.

2. M. Stăureanu, *Dicționar latin român*, Craiova, 1913, p. 278.

3. *Mic dicționar enciclopedic*, București, 1972, p. 668.

4. Pr. prof. C. Cornițescu, *Pacea după Sf. Scriptură și Scrierile Sf. Părinți*, în «B.O.R.», an. CI (1982), nr. 11—12, p. 819.

5. *Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, 1977, p. 78.

6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil. LXVII la Geneză*, P.G., t. LIV, col. 574; Origen, *Omil. XVII la Geneză*, P.G., t. XII, col. 258; Teodoret de Cir, *Quaest. in Gen.*, P.G., t. LXXX, col. 217.

7. Pr. dr. Nic. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 18; verbul *șala(h)* — a fi liniștit, of. L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris, 1929, p. 27.

Misiunea Sa va fi aceea de a restabili, prin întrupare, atmosfera de liniște în lumea afectată de urmările păcatului. Textul profeției se înscrie perfect în cadrul celorlalte promisiuni divine referitoare la pacea mesianică și din cuprinsul lor se desprind nenumărate temeuri despre pace în Vechiul Testament. Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu va restabili, în Sine Însuși, puritatea și frumusețea create la început în firea omenească cea fără de păcat. El va aduce înșănătoșirea lumii prin zdrobirea păcatului și aceasta se va bucura de siguranță și viață pașnică<sup>8</sup>.

Având în vedere textele mesianice, putem spune că ele sînt cele mai elocvente mărturii despre pace în perioada Vechiului Testament în care se fac mențiuni și despre război, considerat de vechii orientali ca judecată divină împotriva nedreptății. Legile pentru război (Deut. 20) și deseale consemnări ale luptelor purtate de israeliți împotriva celor 7 popoare canaaneice idolatre și a altor neamuri nu umbresc învățătura Vechiului Testament despre pace, ci «scot în relief neputința omului de a urma și de a răsplăti potrivit legii talionului» răul cu rău și nu răul cu bine. Înainte de a porni la cucerirea unei cetăți dușmane Legea poruncește israeliților să-i propună mai întii pace și să nu o distrugă (Deut. 20, 10—11), prescripție care nu a fost respectată, mai ales în vremea regelui David. Acesta a vărsat mult sînge omenesc. Din cauza aceasta Dumnezeu l-a oprit să zidească o casă numelui Său (II Paral. 22, 8). În antichitate o astfel de prescripție avea o evidentă notă de umanitarism față de legile crude ale altor popoare<sup>9</sup>. Cu toată această superioritate, ea se încadrează în spiritul imperfecțiunii Legii vechi care nu a adus pacea dintre om și Dumnezeu și nici n-a distrus răul din lume.

Cele 221 texte despre «pace» cuprinse în scrierile Vechiului Testament vorbesc de la sine despre valoarea acestora în preocupările aghiografilor care, în numele lui Dumnezeu, arată că viața, ca dar al divinității (Fac. 2, 7), trebuie apărută. În cărțile sfinte, cuvîntul «pace» echivalează cu noțiunea de liniște (Fac. 43, 23), sănătate (Fac. 29, 6), bună-înțelegere (Fac. 43, 27), ceea ce înseamnă că Vechiul Testament vede în ea o condiție primordială a vieții și existenței umane și o consideră ca sursă a tuturor bunurilor fizice și spirituale care asigură dezvoltarea deplină a vieții. Lipsa ei pune în pericol dezvoltarea normală a vieții. De aceea, Dumnezeu, izvorul vieții și al păcii, va încheia un «legămînt de pace» (Num. 25, 10—13) care este parte integrantă din Legămîntul veșnic al preoției, sinteza Legămîntului dintre Dumnezeu și om. Ceea ce profetul Iezechiel profetește despre Legămîntul păcii (Iez. 34, 25 ; 37, 26) constituie un ecou al Legămîntului veșnic al preoției încheiat de Dumnezeu cu seminția lui Levi, pentru dobîndirea vieții și păcii, pe care preoții leviți l-au încălcat (Mal. 2, 5—8). El se va împlini în Noul Testament prin Iisus Hristos, Mijlocitorul unui nou așezămînt și Arhiereul desăvîrșit (Evr. 7—8)<sup>10</sup>.

8. Ion V. Georgescu, *Teologia păcii*, în «Glasul Bisericii», an. XXIV (1965), nr. 5—6, p. 458.

9. Dr. V. Tarnavski, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1930, p. 367—369.

10. Ion V. Georgescu, *Legămîntul meu este un legămînt de viață și de pace. Legămîntul veșnic al preoției*, în «B.O.R.», an. LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 474—475, 492—494.

Profeticele cuvinte ale Evanghelistului Vechiului Testament : «*Domn al păcii*» (Isaia 9, 5) ne arată că pacea este caracteristica misiunii lui Mesia, izvorul acesteia. De aceea, Sf. Vasile cel Mare zice că «pacea este darul ceresc și de mintuire adus de Hristos»<sup>11</sup>.

Același Sfânt Părinte, ca și alți Părinți ai Bisericii, laudă pacea, deoarece ea este, alături de viață, cel mai mare dar ceresc și o desăvârșită binecuvântare divină<sup>12</sup>. Tot cuvinte de apreciere în numele păcii adevărate adusă de Iisus Hristos rostește și Sf. Ioan Gură de Aur. El o consideră drept «mama tuturor bunurilor, temei al bucuriei»<sup>13</sup>.

Profetul Isaia este un mesager al păcii universale pe care o va înstaura Mesia în împărăția Sa. El prevestește sosirea timpurilor mesianice când oamenii nu vor mai cunoaște distrugerile războiului, vor trăi cu adevărat în armonie și uneltele de distrugere le vor transforma în instrumente de muncă și de apărare a vieții (Isaia 2, 4). Prezicerile sale au în vedere vremurile mesianice când Mintuitorul Hristos va aduce adevărata învățătură despre lume și viață, Evanghelia Sa conținând în germen împărăția păcii. Unicul și adevăratul rege va fi Iisus Hristos care va pune capăt vrajbei dintre oameni și pretutindeni va stăpîni duhul păcii și bune înțelegeri. Aceste texte isaianice privesc viitoarea împărăție a lui Dumnezeu în care cel rău nu va avea nici o putere asupra oamenilor și ei se vor bucura de viață pașnică desăvârșită și prosperă<sup>14</sup>.

Atmosfera de pace este descrisă de profetul Isaia cu exemple din viața animalelor (Is. 11, 6—8), pentru a sublinia adevărul că în epoca mesianică vor lipsi nenorocirile și suferințele, întrucît «*tot pămîntul este plin de cunoștință și de temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape*» (Isaia 11, 9). Venirea pe pămînt a lui Mesia va îmbunătăți viața oamenilor încît și cei răi care dovedesc comportări inumane față de semenii lor, vor renunța la obiceiurile lor păcătoase și se vor alătura celor buni. În aceste condiții pacea mesianică nu va avea hotar și va fi dominată de duhul sfînteniei și bucuriei în Sfîntul Duh (Rom. 14, 17)<sup>15</sup>.

Prin glasul profetilor Dumnezeu își descoperă voia Sa, pentru ca poporul Israel să vadă calea păcii (Isaia 59, 8), să nu uite că se află în pămîntul păcii (Ieremia 12, 5), să asculte de poruncile Sale ca să-i descopere belșugul de pace și de adevăr (Ieremia 33, 6) și să știe că El este pacea (Ps. 119, 7) pe care o va vărsa peste el ca un rîu (Isaia 66, 12). Vorbînd de strălucirea celui de al doilea templu, profetul Agheu spune că slava lui va fi mai mare decît a celui dintîi, deoarece Dumnezeu va pune în el pacea (Agheu 2, 9). Aceste texte scripturistice pun în lumină bogata semnificație a păcii în perspectiva mesianică, plenitudinea ei fi-

11. Sf. Vasile cel Mare, *Epist. 70*, P.G., t. XXXII, col. 433.

12. Idem, *Lauda păcii*, trad. și comentariu de Pr. prof. Nic. Petrescu, în «B.O.R.», an. CII (1984), nr. 11—12, p. 773.

13. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a la Epistola către Coloseni*, P.G., t. LXII, col. 322.

14. Pr. prof. Nic. Neaga, *Pentru pace și înțelegere*, în «Mitropolia Ardealului», an. XXVIII (1983), nr. 9—10, p. 33 ; idem, *Împărăția păcii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» an. XXXIII (1957), nr. 8—9, p. 572—573.

15. L., Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, t. II, Paris, 1925, p. 321 ; Pr. I. Popescu Mă-lăești, *Studii și comentarii*, fasc. 4, Buc., 1927, p. 178.

ind garantată de Mîntuitorul Hristos. Cu alte cuvinte, «pacea», în spiritul Sf. Scripturi, înseamnă mîntuire. De aceea, în diferite perioade de timp, Dumnezeu cheamă și pregătește pe poporul său în vederea dobîndirii mîntuirii. Ea are în vedere viitorul israeliților și al întregii umanități <sup>16</sup>.

Pacea este un dar divin și universal de care se împărtășesc toate popoarele. Ele se vor îndrepta spre muntele Domnului (Isaia 2, 3) ca să primească de la Domnul păcii învățătura cea adevărată care-i duce la fericirea paradisiacă. Participarea neamurilor la «împărăția păcii» s-a adevărit în Noul Testament, cînd Mîntuitorul Hristos trimite pe Sf. Apostoli să boteze pe toți care vor crede în numele Sf. Treimi și-i vor învăța să păzească toate poruncile Sale (Matei 28, 19—20) <sup>17</sup>.

Indemnurile repetate ale profeților la pace constituie o permanentă chemare a poporului de a căuta să facă binele și nu răul, ca să fie viu (Amos 5, 14) și Dumnezeu să se milostivească de el (Amos 5, 15). După cuvîntul psalmistului, omul credincios trebuie să caute pacea și s-o urmeze (Ps. 33, 15). În spirit creștin, cel ce caută pacea acela caută pe Hristos, dobîndind un echilibru sufletesc care-l ferește de zgomotele trecătoare ale lumii văzute și așa cum zice Sf. Ignatie Teoforul, scapă de războiul celor cerești și al celor pămîntești <sup>18</sup>. Mîntuitorul Hristos, în Predica de pe Munte, ferește pe «*încălătorii de pace*» și-i numește fii ai lui Dumnezeu (Mat. 5, 9). Comentînd această fericire, Sf. Grigorie de Nyssa face o analogie între sănătate și pace care au un efect benign asupra trupului, prima alungînd boala, cea de a doua destrămind patimile <sup>19</sup>.

Fiind de origine divină, «pacea» este o temă centrală și primordială în paginile Vechiului și Noului Testament și ea are un întreg aspect, deoarece se cere împlinită de om în raportul său cu Dumnezeu, cu semenii și cu sine. Atît în Vechiul, cît și în Noul Testament, ea este legată de numele Mîntuitorului Hristos — «*Domn al păcii*» — pe care o încredințează Bisericii, Trupul Său (Ef. 1, 22—23), spre a fi propovăduită, devenind astfel unul din obiectivele majore ale misiunii sale în lume <sup>20</sup>.

Împăcarea omenirii cu Dumnezeu era irealizabilă dacă Dumnezeu, din nemăsurata Sa iubire și milostivire față de om, nu promitea venirea Fiului Său în lume ca să aducă jertfa cea mîntuitoare. Jertfa Sa pacificatoare a fost prefigurată de sacrificiile de pace sau euharistice, ce se aduceau pentru dobîndirea binecuvîntării divine și pentru întărirea raportului de comunitate cu Dumnezeu. Aceste jertfe, prin ospețele lor

16. René Carte, *Paix*, în *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXXV—LXXVII, Paris, 1983, col. 41—42.

17. L. Dennefelcl, *Messianisme*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 2, Paris, 1928, col. 1442—1444.

18. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, trad. de Pr. O. Căciulă, București, 1939, p. 192; cf. Pr. dr. Gh. Paschia, *Din cugetările și slaturile morale ale Sf. Părinți și ale unor scriitori clasici români despre pace*, în «B.O.R.», an. CIV (1986), nr. 1—2, p. 39.

19. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrisori*, p. I, trad. de Pr. D. Stăniloae și I. Buța, București, 1982, p. 390.

20. A se vedea pe larg: Diac. prof. Orest Bucevschi, *Pacea — obiectiv al misiunii Bisericii Ortodoxe în lume*, în «Studii teologice», an. IV (1952), nr. 1—2; Pr. prof. C. Galeriu, *Pacea — temă a propovăduirii Bisericii*, în «B.O.R.», an. CIV (1936), nr. 1—2.



sacrificiale, au prefigurat unirea spirituală a omului cu Dumnezeu care se va realiza prin Sf. Euharistie<sup>21</sup>. Ca o referință indirectă în acest sens menționăm textul scripturistic în care judecătorul Ghedeon a ridicat un jertfelnic și i-a pus numele de *Iahve Șalom*, adică «Domnul păcii» (Jud. 6, 24). Numele simbolic al jertfelnicului exprimă prezența lui Dumnezeu în lume la al cărui altar trebuie să-L invocăm cu pace<sup>22</sup>.

Vestirea păcii în mijlocul poporului este unul din criteriile de a identifica pe adevăratul profet care vorbește în numele lui Dumnezeu (Ier. 28, 9). De aceea, ca trimis al divinității, el îndeamnă pe conaționali săi la păstrarea ei (Ier. 14, 19). Ca vestitor al voii divine, el anunță pedepsirea celor răi, iar cei buni să caute ocrotirea dumnezeiască și să fie în pace cu Dumnezeu (Isaia 27, 1, 5). Judecătorul cel pașnic în lumina Noului Testament este Mântuitorul Hristos, realizatorul «păcii» depline cu care El se identifică (Ioan 14, 29)<sup>23</sup>.

În diferite perioade de timp, profeții au subliniat importanța păcii în viața religios-morală a poporului Israel care o încalcă (Ier. 8, 11; Iez. 13, 10) și în felul acesta întinează Legământul dintre el și Iahve. Conducătorii spirituali au neglijat îndatorirea de a chema poporul la ascultarea de Dumnezeu în duhul păcii (Ier. 6, 14; Mal. 2, 8). De aceea, pentru continuarea legăturii dintre el și Iahve va fi nevoie de încheierea unui nou legământ care să-l facă să trăiască în siguranță și să se bucure pe deplin de roadele pământului (Iezec. 34, 25—30). În raportul dintre Iahve și poporul Său trebuia mereu respectată pacea, deoarece prin ea se cultiva și întreținea sentimentul de dragoste dintre creatură și Creator<sup>24</sup>. Din cauza imperfecțiunii omului, legământul de viață și de pace cu divinitatea nu a fost respectat, de aceea a fost nevoie ca Fiul lui Dumnezeu (Ps. 2, 7) să încheie un alt legământ, prin care să fie asigurată pacea cu Dumnezeu și să împace cele cerești și pe cele pămîntești cu Ziditorul lor<sup>25</sup>. Durabilitatea Noului Legământ se datorează faptului că autorul său este Dumnezeu-Fiul, pe care psalmistul îl numește Împărat (Ps. 45, 16). El va milui pe săraci și va umili pe clevetitor (Ps. 71, 4), va avea o domnie universală în care va fi pace din belșug (Ps. 71, 7—8). În împărăția Sa vor fi binecuvîntate toate semințiile care îl vor ferici pentru belșugul oferit lor și tot pământul se va umple de slava Lui (Ps. 75, 16—21)<sup>26</sup>.

Demnitatea împărătească a Mântuitorului Hristos a fost preînchipuită de personalități din istoria Vechiului Testament, cum au fost regele Melchisedec al Salemului și înțeleptul rege Solomon al statului Is-

21. Dr. V. Tarnavski, *op. cit.*, p. 552—554.

22. Procopie al Gazei, *Comentarii în Iudices*, P.G., t. LXXXVII, col. 1065.

23. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Pentru pacea a toată lumea, Domnului să ne rugăm*, în «Ortodoxia», an. XXXV (1983), nr. 4, p. 549.

24. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil. a III-a, la Epist. către Coloseni*, apud Pr. dr. Gh. Paschia, *op. cit.*, p. 40.

25. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil. a III-a la Coloseni*, trad. Arhim. Th. Atanasie, Buc. 1962, p. 38; Pr. I. Mircea, *Hristos este pacea noastră*, în «B.O.R.», an. CI (1983), nr. 11—12, p. 832.

26. Origen, *Selecta in Psalmos*, P.G., t. XII, col. 1524; Pr. prof. Nic. Neaga, *Textele Psalmilor mesianici în lumina Sf. Părinți*, în «Mitropolia Ardealului», an. 1956, nr. 3—4, p. 232; Magistrand D. Abrudan, *Dreptatea și pacea în Cartea Psalmilor*, în «Studii teologice», an. XV (1963), nr. 7—8, p. 424.

rael. Despre primul, autorul Pentateuhului ne spune că el era preot al Dumnezeului Celui Preaînalt și rege al Salemului. El a întâmpinat cu pîine și vin pe patriarhul Avraam, binecuvîntîndu-l în numele Dumnezeului celui adevărat, iar acesta i-a dat zeciuială din toate (Fac. 14, 18—20). Asemănarea dintre el și Mîntuitorul Hristos constă în faptul că, potrivit demnității lor împărătești, ei sînt niște conducători pașnici și lucrul acesta îl sugerează chiar numele cetăților lor: Salem și Ierusalim<sup>27</sup>. Acest adevăr este confirmat și de profetia mesianică rostită de împăratul David în care Dumnezeu, cu jurămint, descoperă demnitatea preoțească a Mîntuitorului Hristos, descendent din neamul lui David și care va fi după rînduiala lui Melchisedec (Ps. 109, 4)<sup>28</sup>. Împlinirea ei în Noul Testament este subliniată de Apostolul neamurilor cînd vorbește de arhieria Mîntuitorului după rînduiala lui Melchisedec (Evr. 5, 6; 7, 11).

Inspirat de Dumnezeu, psalmistul David, înainte de a prevesti demnitatea arhierească a lui Mesia arată mai întîi pe cea împărătească prin cuvintele: «*Zis-a Domnul Domnului meu: șezi de-a dreapta mea, pînă ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor tale*» (Ps. 109, 1). Tilcuind aceste cuvinte profetice, Sf. Ioan Gură de Aur arată că biruința asupra dușmanilor este un act săvîrșit nu numai de Tatăl ci și de Fiul, pentru a preveni orice presupunere că cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi ar fi străină de îndeplinirea acestui act. O astfel de interpretare ar duce la concluzia falsă că Fiul n-ar fi de o ființă cu Tatăl și pentru a infirma această rătăcire, Sfîntul Părinte spune că lucrările lor sînt comune, învățătură care din punct de vedere dogmatic este corectă<sup>29</sup>.

Ca tip al regelui mesianic, Solomon a fost prezis de profetul Natan atunci cînd, în numele lui Dumnezeu, s-a adresat lui David și i-a vestit că urmașul său, descendent din coapsele sale, va zidi templul sfînt și va întări stăpînirea sa (II Regi 7, 12). Înțelesul mesianic al profetiei îl marchează cuvintele despre întărirea în veci a tronului și regatului său (II Regi 7, 16) care nu puteau să aibă în vedere stăpînirea și continuitatea unei persoane și familiei regale, ci pe Mesia, descendent din casa davidică, așa cum a prezis profetul Isaia (11, 1). Fiul regelui David a devenit tipul regelui mesianic pentru faptul că Dumnezeu a hotărît ca acesta să ridice lokașul sfînt și acesta prefigurează Biserica creștină. Apoi el s-a dovedit un conducător înțelept și pașnic, calitate pe care o sugerează chiar numele său de Împăciuitoare<sup>30</sup>, derivat din același radical cu termenul «pace» și înrudit ca sens cu substantivul *Șilo*, din binecuvîntarea patriarhului Iacob (Fac. 49, 10).

Deși nu este vorba de texte mesianice, în contextul persoanelor care au prefigurat demnitatea împărătească a Mîntuitorului Hristos, mai menționăm pe Moise și Iosua. Cei doi conducători ai statului teocratic israelit au fost aleși de Dumnezeu ca să elibereze pe poporul Său din robie și să-l conducă la pămîntul promis patriarhilor. În vederea con-

27. *The Family Bible Dictionnary*, New York, 1958, p. 53, 81.

28. Fer. Augustin, *Ennarationes in Psalmos*, P.L. t. XXXVII, col. 1417—1418.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Oeuvres complètes*, t. 9, trad. franc. de J. Bareille, Paris, 1868, p. 332, 337.

30. Origen, *op. cit.*, col. 1524.

clucerii poporului, Dumnezeu le-a descoperit legi pentru organizarea vieții sale religios-morale (Iosua 1, 7—8 ; 24, 26). Aceste legi erau pătrunse de un spirit de înalt umanism care duce la iubirea dintre frați și prevestește legea iubirii aproapelui în înțeles evanghelic<sup>31</sup>. Cele două personalități biblice sînt doar niște imagini palide ale adevăratului conducător Mesia care va da legi de la Sine pentru cei ce vor intra în împărăția Sa, ceea ce n-au putut face Moise și Iosua în comunitatea teocratică.

Cel de al treilea personaj biblic care a preînchipuit demnitatea împărătească a lui Mesia a fost Zorobabel, «sluga Domnului» (Agheu 2, 23), care împreună cu marele preot Iosua a venit cu primul lot de israeliți în Țara Sfîntă și au ridicat jertfelnic pe locul celui înălțat de Solomon la Ierusalim, prăznuind apoi sărbătoarea Corturilor. La îndemnul profeților Agheu și Zaharia, cei doi conducători ai israeliților au pus temelia noului templu în anul 536 î.Hr. (Agheu 1, 15). Despre Zorobabel se arată că este ocirmuitorul lui Iuda (Agheu 2, 22) și el mai poartă și denumirea de «vlăstar» (*temach-Zah.* 3, 8). Acest nume se referă indirect la Mesia. Avînd în vedere calitatea sa de conducător al primului grup de israeliți eliberați din robia babiloniană, Zorobabel poate fi socotit tipul lui Mesia care descinde, după trup, din familia acestuia (Matei 1, 12)<sup>32</sup>. Asemănarea dintre el și Mesia se desprinde și din faptul că acesta a zidit casă Domnului (Zah. 6, 12—13) și construirea celui de al doilea templu premerge timpul sosirii păcii desăvîrșite (Zah. 6, 13)<sup>33</sup>.

Pe lîngă Moise, Iosua și Zorobabel, ca tip al Mîntuitorului Hristos a fost considerat și regele perșilor, Cyrus, pe care Dumnezeu, prin glasul profetului Isaia, îl numește chiar «unsul Său» (Isaia 45, 1). Regele perșilor mai primește și numele de «păstor» care va împlini toată voia divină (Isaia 44, 28), ceea ce înseamnă că printre aleșii lui Dumnezeu se află toți cei ce urmează legea morală naturală, săvîrșind binele și evitînd răul. După cum se știe, numitul rege persan a dat în anul 538 î.Hr. decretul de repatriere a israeliților în țara lor și aceștia s-au bucurat pentru a doua oară de dreptul la libertate. Istoria biblică îl consemnează ca pe un rege eliberator al poporului ales. De aceea, el preînchipuie, în acest sens pe Unsul lui Dumnezeu, izbăvitorul omenirii din robia spirituală<sup>34</sup>.

Prefigurarea demnității împărătești a lui Mesia în diferite perioade de timp din istoria biblică vechitestamentară păstrează neîntrerupt credința în venirea Mîntuitorului Hristos care va întemeia împărăția mesianică, avînd un caracter văzut și altul nevăzut. Realitatea acestei împărății este marcată de intrarea triumfală a Mîntuitorului Hristos în Ierusalim. Pe străzile înguste ale orașului sfînt își va face intrarea Sa triumfală regele mesianic, Cel prezis de profeți<sup>35</sup>, multimile ovaționîndu-L cu strigăte de bucurie. Profecția mesianică s-a împlinit în persoana Mîn-

31. Pr. prof. VI. Prelipcean, Pr. prof. Nic. Neaga, Pr. prof. Gh. Barna și Pr. prof. M. Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, ed. 2, Buc., 1985, p. 139—141.

32. Teodoret de Cir, *Introd. la Zah.*, P.G. t. LXXXI, col. 1896; Teodor de Mopsues-tia, *Introd. la Zah.*, P.G. t. LXVI, col. 525.

33. Pr. prof. Nic. Neaga, *Hristos...*, p. 126.

34. Pr. prof. VI. Prelipcean, e.a., *op. cit.*, p. 252.

35. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1921.

tuitorului Hristos, care intră cu 6 zile înainte de Paști în cetatea sfântă călare pe asin, adică pe «*mînzul asinei*», nepus la jug (Zah. 9, 9). Față de regii din trecut, Mesia Se arată drept și mîntuitor, blînd și smerit, împărăția Sa pașnică întinzîndu-se «*de la Eufrat și pînă la marginile pămîntului*» (Zah 9, 10). Aceste calități pun în lumină personalitatea spirituală a Mîntuitorului a cărui Împărăție nu este din lumea aceasta. Ierusalimul pămîntesc este imaginea celui ceresc în care are loc intrarea triumfală a lui Mesia<sup>36</sup>. Din parabolele rostite de Mîntuitorul Hristos rezultă adevărul că El este conducătorul împărăției cerurilor spre care sînt chemați să o moștenească toți oamenii iubitori de adevăr, smerenie, dreptate, pace și libertate. Urmînd aceste virtuți, credinciosul ascultă de Domnul păcii și contribuie la realizarea împărăției mesianice în lume, împlinire ce se arată mai întii printr-o transformare lăuntrică a omului, de aceasta depinzînd schimbarea stării sociale și a mediului înconjurător, spre folosul său. Mesajul profetic de «Domn al păcii» a devenit realitate o dată cu întruparea Mîntuitorului Hristos care S-a jertfit pentru împăcarea lumii cu Dumnezeu, izvorul vieții veșnice. Spre această pace tinde orice creștin, intrucît el știe că urmarea ei îi aduce mîntuirea.

## 2. Mesia — Domn (odraslă) al dreptății

În lumina textelor vechite testamentare, Mesia este prezis nu numai ca «Domn al păcii», ci și al dreptății sau în limbaj profetic «odraslă» a dreptății. Cele două noțiuni sînt într-o strînsă legătură și prin ele se conturează cel mai bine persoana și activitatea lui Mesia în lume. Pacea și dreptatea sînt două dintre atributele divinității elogiata de profeți și recomandate omului ca mijloace sigure de slujire a binelui și de a dobîndi desăvîrșirea religioasă-morală.

Printre denumirile semnificative date de profeți Mîntuitorului Hristos se includ și cele de «*odraslă a dreptății*» (*temach tēdaqa* — Ier. 33, 15) sau «*odraslă dreaptă*» (*temach taddiq* — Ier. 23, 5) ori «*odrasla Domnului*» (*temach lahve* — Isaia 4, 2). Această «odraslă» va crește din seminția lui David (Ier. 33, 15) și față de ceilalți descendenți ai familiei davidice se afirmă prin dreptate, ceea ce face ca Mesia să fie și un domn al dreptății. Noțiunea ebraică de «dreptate» sau de «drept» derivă de la radicalul *ṭadaq* care înseamnă : a fi drept, a fi potrivit, a fi adevărat, a fi mare, a fi corect, a fi constant, a fi legitim, a fi priceput, a fi desăvîrșit. Pluralitatea sensurilor derivate din acest radical are ca numitor comun ideea de a urma binele, temelia dreptății și a păcii, ceea ce înseamnă că dreptatea este unul din atributele dumnezeirii pe care profeții o subliniază în scrierile lor. Urmarea dreptății înseamnă ascultarea de poruncile lui Dumnezeu și rămînerea în spiritul uneia dintre cele 4 virtuți cardinale<sup>37</sup>. Prin ea se reglementează raporturile dintre om și Dumnezeu, precum și cele față de semenii săi și față de sine însuși. În împărăția mesianică ea are un rol important (Isaia 9, 5), deoarece Dumnezeu cel drept iubește dreptatea (Ps. 10, 7) și cei ce o împlinesc vor fi binecuvîntați cu fericire (Ps. 105, 3).

36. Pr. prof. N. Neaga, *op. cit.*, p. 127.

37. Paul Six, *Justice*, în *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 4, Paris, 1926, col. 173.

Legea mozaică este pătrunsă de spiritul dreptății, virtute prețuită și de lumea antică care o considera drept temelie a oricărei orînduiri sociale statornice. Acest adevăr îl exprimă dictonul latin *justitia est fundamentum regnorum* <sup>38</sup>. În Pentateuh, ca și în celelalte cărți canonice ale Vechiului Testament, se accentuează îndatorirea omului de a urma dreptatea ca să se pogoare binecuvîntarea divină peste el și să fie capabil să lupte împotriva celui nedrept (Pilde 10, 6). Legislația mozaică apare ca o măreață încercare de a menține egalitatea socială prin îndeplinirea idealului de dreptate care este izvor de viață pentru cel ce o urmează (Prov. 10, 11) <sup>39</sup>.

Dacă la popoarele antice noțiunea de dreptate era relativă, în viziunea profetilor ea apare ca o forță ce depășește sfera abstractului și angajează pe om la acțiune. În înțeles biblic, ea are o origine divină (Ps. 10, 7), de aceea este considerată drept farul călăuzitor al celor neprihăniți și numai ea îi poate izbăvi de moarte (Pilde 11, 4—6). Prin judecată și dreptate Dumnezeu urmărește nimicirea răului aducător de moarte și aducerea celor răătăciți la calea dreptății, la făgașul vieții pe care merg cei drepti (Pilde 11, 19). Realizarea dreptății echivalează cu manifestarea sfînteniei și justiției divine în lume <sup>40</sup>.

Desele referiri și înalta concepție despre «dreptate» a aghiografilor Vechiului Testament subliniază pe deplin valoarea ei în desfășurarea unei vieți religioase curate, adevăr confirmat și de profețiile mesianice care numesc pe Mesia drept «*Odraslă dreaptă*», descendentă din familia davidică. Potrivit acestei denumiri și avînd în vedere faptul că noțiunea de «dreptate» include și sensul de îndreptare, Mîntuitorul Hristos va avea misiunea de a răscumpăra omenirea de sub jugul păcatului și de a nimici toate actele de nedreptate prin care erau încălcate poruncile divine. Pînă la venirea lui Mesia în lume, Dumnezeu a cerut respectarea dreptății față de aproapele care trebuie tratat cu iubire și nu cu răzbunare (Lev. 19, 18). Încălcarea acestei porunci paralizează bunele relații dintre oameni și duce la săvîrșirea păcatului, de aceea cei ce-și manifestă sentimentele religioase față de Dumnezeu trebuie mai întîi să aibă în vedere împlinirea dreptății față de orfani și văduve (Isaia 1, 17). Îndeplinind această poruncă divină adevărații închinători vor dovedi sentimente de dragoste unite cu acte de dreptate bineplăcute înaintea lui Dumnezeu și vor sluji dreptatea absolută asemănată de psalmist cu munții (Ps. 35, 6) <sup>41</sup>.

Readucerea omului la starea lui paradisiacă impune realizarea unui act de dreptate pe care numai Fiul lui Dumnezeu, numit în chip figurativ «*Odraslă dreaptă*» putea să-l îndeplinească. Pentru ca omul, să fie conștient de această îndreptare a sa, în istoria vechitestamentară, Legea mozaică a pus în lumină valoarea dreptății ca mijloc de asigurare a

38. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *Morala creștină*, ed. 2, Buc. 1985, p. 129.

39. Pr. prof. Vl. Prelipcean, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii teologice», an. 1943, nr. 1—2, p. 60.

40. Magistrand D. Abrudan, *op. cit.*, p. 418—421.

41. Pr. prof. Nic. Neaga, *Primatul dreptății*, în «Mitropolia Ardealului», an. XXVIII (1983), nr. 9—10, p. 548—551.



unității dintre oamenii chemați de Dumnezeu să slujească viața și să se conducă după nobilul ideal de pace, libertate, frățietate, valori care înlesnesc dezvoltarea plenară a firii umane. Garanția îndreptării omului sînt profețiile mesianice despre «*Odrasla dreaptă*» sau «*Soarele dreptății*» (Mal: 3, 20) Care, după întruparea Sa, îi va cere împlinirea tuturor datoriilor ce-i revin față de Dumnezeu și semenii săi (Matei 22, 21). În acest sens Sf. Ap. Pavel zice: «*dați dar tuturor cele cu care sînteți datori*» (Rom. 13, 7), cuvinte care arată valoarea dreptății în creștinism, atunci cînd este vorba de reglementarea relațiilor creștinului față de Dumnezeu și față de semenii săi. Dreptatea creștină presupune armonie, bunăvoință și ea se extinde deopotrivă asupra tuturor oamenilor, deoarece toți sînt fii ai aceluiași Părinte ceresc Care a trimis pe Fiul Său în lume ca să-i readucă la acea stare de dinainte de căderea în păcat a primilor oameni în rai. Specificul acestei dreptăți este învingerea răului cu bine, așa cum a învățat Mîntuitorul Hristos în Predica de pe Munte (Matei 5, 38—39)<sup>42</sup>.

În Împărăția mesianică dreptatea cunoaște desăvîrșirea, după cum desăvîrșită este și persoana de la care ea provine. Potrivit profeției lui Isaia «*roada dreptății va fi liniștea și nădejdea în veci de veci*» (Isaia 32, 17), iar Psalmistul prevestește că «*dreptatea și pacea s-au sărutat, iar adevărul din pămînt a răsărit*» (Ps. 84, 12). Dreptatea va fi obiectivul învățaturii pe care o așteaptă toate neamurile de la «*Robul Domnului*» chemat de Dumnezeu să o desăvîrșască (Isaia 42, 1—6)<sup>43</sup>.

Strîns legată de dreptatea Domnului este și judecata (Deut. 33, 21). Regele David le-a împlinit prin calitatea sa de conducător al lui Israel (II Regi 8, 15). De aceea, o dată cu vestirea mîntuirii prin Mesia, «*Dumnezeu va face ca dreptatea să răsară și înaintea tuturor neamurilor*» (Isaia 61, 11). Aghiografii numesc pe cei ce fac dreptate oameni drepti, slujitori ai vieții (Pilde 10, 16), sufletul lor fiind pe calea cea dreaptă (Avacum 8, 4). Ei se îndură de semenii lor (Ps. 36, 21; Pilde 29, 7) și comportarea lor umană va fi depășită de Mesia care va îndrepta pe mulți, luînd asupra Sa fărădelegile lor și pentru cei păcătoși sacrificîndu-și viața Sa (Isaia 53, 11—12). În persoana lui Mesia au îmbinat armonios dreptatea cu iubirea jertfelnică.

Mărturisitorii adevărați ai credinței vorbesc de dreptatea dumnezeiască și ei caută să ducă o viață neprihănită conformă cu poruncile divine care-i conduc spre sfințenie. De aceea, ei se apropie mult de starea de sfințenie și lucrul acesta îl indică și înțelesul termenului «drept», care este sinonim cu «sfînt». Atributul de «drept» acordat unei persoane are înțelesul mai apropiat de cel de «sfînt» și cu acest apelativ au fost numiți Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare, și bătrînul Simeon (Matei 1, 13, Luca 2, 25)<sup>44</sup>. În teologia iudaică, adjectivul *ḥadiq* (drept) este utilizat pentru acele persoane care dau dovadă de spirit de dreptate, săvîrșesc fapte bune, păstrează credința neștirbită și sînt binecuvîntați cu puteri supranaturale<sup>45</sup>.

42. Arhid. prof. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 129—130.

43. Pr. prof. Nic. Neaga, *op. cit.*, p. 552.

44. Arhid. prof. I. Zăgrean, *op. cit.*, p. 130.

45. Ș. Laiș, M. Maur, *Lexicon*, ed. II, Tel Aviv, 1974, p. 291.

Din cele prezentate pînă acum s-a putut constata adevărul că ceea ce unește cele două Testamente este persoana Mîntuitorului Hristos, numit de aghiografii vechitestamentari «*Domn al păcii și al dreptății*». Prin aceste profeții mesianice s-a anticipat rolul Său în opera de mîntuire a lumii care pînă la întruparea Sa, nefiind ajutată de harul dumnezeiesc, n-a putut realiza adevărata pace și dreptate în raporturile ei cu Dumnezeu. Legea veche, prin prefigurările sale, a vorbit mereu de Iisus Hristos, motiv pentru care își păstrează mereu valoarea sa pedagogică, rămînînd permanent martorul Cuvîntului devenit trup. Rolul său pedagogic îl arată caracterul său tipologic desprins din evenimente, persoane, ființe și obiecte care, în afară de semnificația lor proprie, au în vedere și realități viitoare ce se vor împlini în Noul Testament. Aceste prefigurări fac ca Vechiul Testament să fie umbra celor viitoare (Evrei 10, 1), referindu-se la persoana și activitatea lui Mesia. Cel ce la plinirea vremii, se va întrupa și va încheia Legămîntul cel nou, de viață și pace, în spiritul dreptății desăvîrșite. Prin ele se sesizează continuu prezența misterului descoperit în Noul Testament în formă deplină.

Cuvintele profeților despre Mesia ca «*Domn al păcii și al dreptății*» prevestesc rolul Mîntuitorului Hristos în realizarea mîntuirii lumii și, totodată, ele sînt un permanent îndemn pentru creștini ca să fie ascultători și mesageri pașnici și cinstiți ai învățăturii Sale în vederea dobîndirii Împărăției cerurilor, întemeiată de El. Profețiile lor mesianice s-au adevărit în Noul Testament unde pacea și dreptatea rămîn ca doi stâlpi de bază ai mesajului evanghelic, de respectarea lor depinzînd obținerea mîntuirii.

Avînd în vedere împlinirea profețiilor mesianice în Iisus Hristos, cei ce poartă numele Său, în mod firesc trebuie să-L urmeze, propovăduind prin cuvînt și faptă pacea și dreptatea. Urmarea lui Hristos îndatorează pe orice creștin să nu uite niciodată sau să fie indiferent față de îndatorirea sa de a sprijini promovarea și apărarea păcii și a dreptății în lume.

Rostul întrupării Mîntuitorului Hristos a fost ca lumii, amenințată de urmările păcatului, să i se asigure prin jertfa Sa mîntuitoare viață din belșug (Ioan 10, 10). Propășirea și menținerea vieții fizice și spirituale au nevoie de liniște. De aceea, la Cina cea de Taină, Fiul lui Dumnezeu spune Sfinților Apostoli «*pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu...*» (Ioan 14, 27). Triumful vieții asupra morții a fost vestit de Mîntuitorul Hristos, Sfinților Apostoli în seara Sfintei Învieri, prin cuvintele «*Pace vouă*» (Ioan 20, 19).

Pacea și dreptatea ocupă un loc important în viața și activitatea Mîntuitorului Hristos, care ne învață că cel ce păzește cuvîntul Său nu va vedea moartea în veac (Ioan 8, 51). El fericește atît pe «*făcătorii de pace*» (Matei 5, 9), cît și pe cei «*prigoniți pentru dreptate*» (Matei 5, 10) și atrage atenția celor ce-L ascultau, pe Muntele «*fericirilor*», ca faptele dreptății lor să nu le facă pentru a fi văzuți de oameni, ci cu frică de Dumnezeu (Matei 6, 1). Judecata Sa este adevărată (Ioan 8, 16) și nepărtinitoare.

Prin natura sa, creștinismul este religia păcii și dreptății. Biserica a sprijinit totdeauna și a luat parte la promovarea nobilelor idealuri ale omenirii, dornică de viață pașnică și dreaptă pe planeta noastră. De asemenea, creștinii trebuie să împlinească porunca păcii drepte care ocrotește viața, darul lui Dumnezeu, și creează un climat de liniște și siguranță în lume, de cunoaștere și de respect reciproc între toți viețuitorii planetei noastre. Ei trebuie să fie convinși de crezul păcii fără hotar, universală, care trebuie să devină realitate, așa cum au profetizat profeții Vechiului Testament și s-a adeverit de Iisus Hristos prin Învierea Sa.

## CREȘTINISMUL ȘI FILOSOFIA ANTICĂ ÎN GÎNDIREA FERICITULUI AUGUSTIN (I)

Prof. dr. CONSTANTIN C. PAVEL

### I N T R O D U C E R E

Opera Fericitului Augustin este cea dintâi lucrare mai vastă de confruntare a creștinismului cu filosofia antică și cea mai impunătoare.

Ținem să precizăm de la început, că, în imensa operă a Fericitului Augustin, nu găsim un sistem deplin încheiat de filosofie creștină, întocmit potrivit regulilor, pe care, în mod obișnuit, le observă filosofi cînd își alcătuiesc sistemele. De altfel, Augustin nici n-a avut gîndul să-l creeze într-o formă definitivă și în anumite cărți. Opera Fericitului Augustin cuprinde altceva decît un sistem rigid și scolastic; ea nu face decît să însemne fidel toată frămîntarea minții sale și tot zăbuciumul inimii, pe care le trăia, așa cum le trăia, fără preocupare de a le elabora într-un sistem de ultimă redactare.

Totuși, cum, în calitate de creștin, avea exigențe care nu-i îngăduiau odihnă pînă nu dobîndea limpezirea minții și potolirea inimii, orice demers al gîndirii sale se orînduia de la sine pe linia dreaptă a unei concepții în armonie cu creștinismul. De aceea, atitudinea sa față de filosofia antică a putut, pe alocuri și cîteodată, varia și oscila după prilejurile care o dictau, sau după nevoile polemicii, dar întotdeauna în mers ascendent spre tot mai multă lumină, spre o atitudine definitivă și în acord cu creștinismul.

Cu toate aceste mici neajunsuri, însemnătatea operei Fericitului Augustin pentru filosofie în genere este covîrșitoare. Comoara intelectuală a lumii antice este transmisă epocilor următoare prin intermediul operei sale. Fericitul Augustin formează epoca de tranziție dintre filosofia antică și filosofia Evului mediu. Prin aceasta, el poate fi considerat, pe drept cuvînt, ca «unul din cei mai mari maeștri ai Evului mediu»<sup>1</sup>.

Fără Augustin n-ar fi existat filosofia Evului mediu; multe din sistemele de filosofie mai tîrzii poate că nici n-ar fi apărut fără hrana substanțială pe care mulți gînditori au aflat-o în opera lui. Nu numai

1. Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, p. 3.

un Thomas de Aquino, un Descartes, un Malebranche, un Leibniz, că unii ce și-au clădit sistemele pe temeliile gândirii lui Augustin, dar nici chiar cei cu sisteme opuse n-ar fi gândit poate așa cum au gândit, dacă n-ar fi folosit, direct sau indirect, adoptînd sau respingînd elementele gândirii sale.

Meritul lui Augustin nu constă numai în simpla transmitere a tezaurului filosofic al lumii vechi; el nu rezumă în felul eclecticilor pentru a construi un mozaic de elemente eterogene, ci asimilează ca o albină numai nectarul elementelor permanent valabile din gândirea celor trei lumi: greacă, latină și orientală, pentru a ne da mierea, ceva mai bun și mai trainic. Față de mulțimea variată a sistemelor vremii, care solicitau deopotrivă adeziunea minții sale, Augustin, trebuind să ia o atitudine personală, era firesc să adopte o poziție critică, iar lucrul acesta nu era ușor deloc, pentru că nu era vorba numai de împăcarea exigențelor minții, ci și de armonizarea ideilor filosofice cu elementele doctrinei creștine.

În noua concepție, elementul creștin devine criteriu de bază și trebuie să domine. După multe străduințe, Augustin izbutește să închege o sinteză puternică, în care se găsesc întim contopite aportul religiei creștine și achizițiile filosofiei antice. Acest efort intelectual gigantic, încununat cu o operă grandioasă și luminoasă, nu trebuie oare socotit ca al unui filosof și încă al unuia de largi orizonturi, de adînci viziuni, și de o inteligență pătrunzătoare?

Nimeni nu ar fi întemeiat s-o tăgăduiască, mai ales dacă avem în vedere și faptul că el este cel care sapă primele brazde în ogorul înțelenit de buruienile atîtor contraziceri, ogorul încercărilor de armonizare a filosofiei cu creștinismul.

Ceea ce Augustin transmite lumii noi nu este o puzderie de idei încurcate, ci o măiestră sinteză de elemente filosofice conciliate cu învățătura creștină. Prin aceasta, el merită numele de salvator al filosofiei antice, care, altfel, încontinuu suspectată de creștini, ar fi căzut în uitare, după ce, la început, căzuse în dizgrație. Împăcată cu creștinismul, filosofia antică va putea dăinui chiar în creștinism cu ceea ce avea ea mai bun, va fecunda mințile veacurilor următoare, rodind nu numai *summae-le theologicae* ale Evului mediu, dar și strălucitele sisteme ale lui Descartes, Leibniz, Kant.

Problema raportului dintre filosofia antică și Augustin se impune cercetării noastre, de asemenea, și pentru a stabili măsura în care Augustin suferă influența acestei filosofii, în scopul de a pune capăt unei controverse. Este vorba de unii cercetători, care, ca Prosper Alfarc<sup>2</sup>, susțin o influență exagerată, făcîndu-l pe Augustin tributار acestei filosofii în chestiuni esențiale.

Fără a contesta orice influență, noi vom determina cît mai riguros în ce măsură el a aprobat, combătut sau depășit această filosofie. De altfel, înfrîurirea filosofiei antice nici n-a putut fi esențială și decisivă, pentru că nu era unificată și nici singura care să-și dispute

2. P. Alfarc, *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, vol. I, Paris, E. Nourry, 1918.

întîietatea în mintea lui Augustin. Varietatea și mulțimea sistemelor, deseori contradictorii, pe care le cuprindea atunci filosofia, îi impuneau un ascuțit spirit critic și-l fereau de adeziuni unilaterale și neîntemeiate. O influență exagerată nu a suferit, mai cu seamă pentru că, în mintea lui Augustin, erau întotdeauna prezente, ca niște norme ideale, dogmele creștine, împotriva cărora nu putea adera la nici o teorie.

Fericitul Augustin «a știut — afirmă Nourrisson — fără să denatureze filosofiile păgîne și fără să compromită dogmele creștine, să le reducă pe toate, conciliindu-le, la un tot omogen»<sup>3</sup>. Înfăptuind această operă, tot atît de importantă, pe cît de dificilă, Augustin își cîștigă incontestabile merite nu numai în domeniul teologiei, dar și în cîmpul filosofiei.

Vom consacra un capitol contribuției pe care o aduce el la progresul gîndirii filosofice în anumite probleme, pe care le-a pus și dezlegat cu atîtea secole înaintea altor filosofi renumiți de mai tîrziu, cum este, bunăoară, fundamentarea certitudinii pe analiza psihologică a îndoielii, care avea să revoluționeze filosofia cu mult mai tîrziu, prin acel «cogito» cartezian.

Pentru teologi, mai ales, opera Fericitului Augustin are o valoare neprețuită. Exceptînd teoria predestinaționistă și teoria monergistă, la care aderase către sfîrșitul vieții și al operei, din pricina polemicii arzătoare, împotriva pelagianismului, care-l împingea la excese și prin care se abate de la linia ortodoxă, opera Fericitului Augustin poate fi socotită în multe privințe ca normă pentru gîndirea creștină.

Fericitul Augustin oferă teologilor o înfățișare limpede și critică a tuturor problemelor mai însemnate privind raportul creștinismului cu filosofia și o comoară de idei prețioase pururea actuale, ca fiind creația unui geniu, care a gîndit *sub specie aeternitatis*.

## I

### 1. Evoluția intelectuală a Fericitului Augustin

Pentru o înțelegere justă a atitudinii Fericitului Augustin față de filosofia antică, socotim necesară o înfățișare sinoptică a chipului în care și-a desfășurat gîndirea lui în decursul timpului, o expunere succintă a etapelor pe care le-a parcurs succesiv pînă să se oprească definitiv la concepția creștină.

Soarta a hotărît ca, încă dintru începutul vieții sale, Augustin să fie pus în împrejurări care îi produceau o stare de nesiguranță, lucru care va avea răsunset puternic asupra întregii sale vieți. Dualitatea credințelor din familie — Monica, mama sa, era creștină, iar Patricius, tatăl său, păgîn —, varietatea sistemelor de filosofie ale vremii, dintre care multe se băteau cap în cap, instabilitatea filosofică a secolului, lipsa unui sistem de armonizare a creștinismului cu filosofia și caracterul dinamic, iscoditor și stăruitor al lui Augustin,

3. Nourrisson, (N.F.), *La philosophie de St. Augustin*, t. II, Didier, Paris, 1866, p. 91.



toate acestea își dau mîna pentru a face din Augustin o persoană în care se concentrează parcă toate frământările gîndirii creștine în căutarea unei poziții limpezi față de filosofia antică.

Deasupra tuturor îndoielilor prin care va trece în căutarea unei concepții satisfăcătoare, credința sădită în sufletul său încă din copilărie de mama sa îi va rămîne punctul de reazem pe care își va sprijini convingerile de mai tîrziu.

După o viață obișnuită de școlar cu apucături rele, Augustin are norocul să dea peste o carte care-i va deschide gustul și interesul pentru filosofie. Este *Hortensius sive de philosophia*<sup>4</sup> a lui Cicero, pe care o citește în anul 373, pe cînd avea 19 ani. Prilejul acesta îi trezește aptitudinile pentru filosofie, îi aprinde dorința de cunoaștere. Hortensius îi oferea un fel de istorie a filosofiei și o exhortație la filosofie. Prin această lectură, Augustin se inițiază în filosofie și dobîndește convingerea că fericirea stă în căutarea adevărului<sup>5</sup>.

La vîrsta de 20 de ani, Augustin a putut citi și înțelege pe Aristotel<sup>6</sup> și anume cele 10 categorii, care făceau parte probabil din lista artelor liberale, dar care — declară el — în loc să-i folosească; mai mult l-au abătut de la calea adevărului<sup>7</sup>. În același an este sedus de manihei, care-l ținură în vraja sectei lor timp de 9 ani<sup>8</sup>. Ceea ce l-a atras îndeosebi spre maniheism a fost făgăduința cu care se lăudau partizanii lui de a soluționa problema răului și principiul, cu care și făceau mare reclamă, de a nu cere adeziune la adevărurile creștine, decît după o prealabilă discuție și lămurire, spre deosebire de catolici, care — susțineau maniheii — te osîndesc să crezi înainte de a cunoaște motivele<sup>9</sup>.

Faptul că întîlnește aici numele Mîntuitorului Hristos îi dă iluzia că se află încă pe terenul creștinismului autentic, iluzie a cărei lipsă de temei o va descoperi abia peste nouă ani.

Dacă adăugăm la acestea ignoranța catolicilor cunoscuți de Augustin, în contrast izbitor cu maniheii, care treceau drept abili gînditori și oratori străluciți, știind să minuiască cu multă îndemîinare dialectica în sprijinul concepției lor, avem toate motivele și cauzele care l-au împins pe Augustin spre maniheism. Dar, cu toată atracția aproape irezistibilă spre această sectă și deși a rămas adept al ei vreme de 9 ani, este important să remarcăm că Augustin nu i-a acordat niciodată o adeziune totală.

De altfel, ca adept al maniheilor, el n-a dorit să depășească treapta de auditor și catehumen; chiar de la început își arată nemulțumirea pentru unele abateri de la doctrină și morală.

4. Alfarc, *cit.*, p. 65.

5. *Confessiones*, III, 7—8, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. XXXIII, I, 1, p. 48—50.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*.

8. *De moribus Manichaeorum*, II, 19, 68, în P.L., XXXII, col. 1374.

9. *De utilitate credendi*, II, în P.L., XLII, col. 66.

Augustin singur mărturisește<sup>10</sup> cum conduita scandaloaasă a maniheilor, predicatori ai moralismului prin dualismul concepției lor, întrucât socoteau răul ca o substanță imuabilă, îl îndepărta din ce în ce mai mult de secta lor.

O dată cu prestigiul moralității se evaporă și faima științei. Faustus, maniheul altădată atât de apreciat, îl dezamăgește curînd prin faptul că îmbrăca cu veșmintele strălucitoare ale elocinței o gîndire pustie de idei. N-o rupe totuși definitiv cu maniheii, întrucît nu se simte încă în stare de a exercita o activitate intelectuală independentă. Ceea ce-l conduce încă este tot partea inferioară a ființei lui. La Roma frecventează pe manihei numai pentru că-i convenea părerea lor că păcatul nu-i opera omului<sup>11</sup>, fără ca prin aceasta să fie a lui Dumnezeu, care i se părea că ar decurge din concepția creștină.

În plină criză intelectuală, se întreabă dacă scepticismul nu-i de preferat<sup>12</sup>. Nefiind în stare să conceapă pe Dumnezeu nici intelectual, nici antropomorfic, ca maniheii<sup>13</sup>, pare să admită scepticismul. Este pătruns de mentalitatea sceptică a Noii Academii, dar nu-i acceptă cu totul doctrina.

Între timp își amintește de Helpidius, creștinul care la Cartagina rostea învinuiri aspre la adresa maniheilor și cu aceasta păreriile sale asupra doctrinei maniheice încep să se clatine.

La Milan, auzind de faima oratorică a episcopului Ambrosius, merge să-l asculte, dar nu pentru a se instrui, ci mînat numai de curiozitate profesională, de dorința de a-i aprecia măsura talentului său oratoric. Totuși, fără știrea și voința sa, încep să-l preocupe și ideile lui Ambrosius<sup>14</sup>.

Doctrina creștină nu-i mai pare ridicolă<sup>15</sup>. Ceea ce îl mai ține pe loc este imposibilitatea de a concepe intelectualul<sup>16</sup>. Acum intervine la vreme neoplatonismul. Augustin părăsește scepticismul și se simte atras de neoplatonism<sup>17</sup>, pe care-l cunoaște mai întîi din sumarele cunoștințe aflate în cartea *Hortensius* a lui Cicero și apoi din traducerile retorului Marius Victorinus.

Cu toată această atracție către neoplatonism, Augustin nu îmbrățișează această filosofie, cum afirmă singur: «Pentru că această filosofie nu cunoaște numele lui Iisus Hristos, nu voiam să-mi încredințez sufletul meu. Mă hotărîi deci să rămîn catehumen al Bisericii»<sup>18</sup>.

La vîrsta de 30 de ani, prin urmare, Augustin părăsește maniheismul, simte o tainică atracție pentru numele Mintuitorului și începe să-și descopere și să-și exercite aptitudinile sale intelectuale.

10. V. *De Moribus Manichaeorum*, XIX, 67 in P.L., 32, col. 1373 sq. și *Contra Secundinum*, II, CSEL, XXV, 6, 2, p. 906, sq.

11. *Confessiones*, V, X, 18, p. 105.

12. *Ibidem*, V, X, 19, p. 106.

13. *Ibidem*, p. 107.

14. *Ibidem*, X, XIV, 24, p. 111.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, V, XIV, 25, p. 112.

17. Vezi analiza detaliată a acestei faze la Alfaric, *op. cit.*, p. 372—382.

18. *Confessiones*, V, XIV, 25, in CSEL, XXXIII, I, 1, p. 112.

Între timp, mama sa, Monica, vine la Milan spre a-i mărturisi speranța ei că Augustin, fiul său, se va mîntui. Era peste putință ca atîtea lacrimi, pe care această mamă le-a vărsat în rugăciuni fierbinți și stăruitoare să rămină zadarnice<sup>19</sup>. Augustin însă mai întîrzie. În loc de a se ruga, ia atitudinea filosofului, care se bizuie numai pe forțele proprii<sup>20</sup>. Din fericire, în scurt timp cunoaște pe Ambrosius și, din clipa aceea, în sufletul său lucrează cu putere influența acestui mare ierarh. Augustin merge la dînsul acasă și cu vremea se leapădă de concepția antropomorfică asupra lui Dumnezeu și nu mai pune la îndoială substanțialitatea intelectului<sup>21</sup>.

I-a trebuit însă un nou efort pînă a se simți mulțumit cu certitudinea pe care o dă credința, întrucît aceasta era într-alt chip demonstrată și întemeiată decît aceea a științelor exacte, cu care era deprins<sup>22</sup>.

Ceea ce-l sprijină în toată această frămîntare și-l ajută să înainteze spre creștinism, este îndeosebi credința în viața viitoare și în judecata de apoi, pe care n-a părăsit-o niciodată. Fără această credință, singur spune că ar fi trecut la epicureism<sup>23</sup>. Iată că se declară acum gata de a primi tot ceea ce i se va prezenta limpede<sup>24</sup>.

Dar imaginația îi tiranizează încă inteligența; de aceea, concepe pe Dumnezeu tot sub formă sensibilă, ca un fluid în masa universului<sup>25</sup>, ca un imens ocean, în care universul stă ca un burete. Meditînd mai adînc, se convinge pe deplin de existența lui Dumnezeu, de providența și de mîntuirea neamului omenesc, prin Iisus Hristos<sup>26</sup>. Îl mai frămîntă încă problema originii răului; însă, prin dezlegarea ei, se apropie tot mai mult de creștinism. Cînd, datorită meditațiilor sale profunde, ajunge să conceapă existența incorporalului<sup>27</sup>, simte că a înlăturat un mare obstacol, care-i închisese calea spre spiritualismul creștin.

Cît despre dogma întrupării, deocamdată n-o poate înțelege<sup>28</sup>. Studiul cărților neoplatonice, după ce l-a ajutat să se ridice de la o concepție materialistă, la una spiritualistă, prezintă acum alte riscuri. Se molipsește de orgoliul filosofic<sup>29</sup>, care-l ține departe de spiritul creștin și cu aceasta în primejdia de a dărîma dintr-o singură lovitură tot ceea ce zidise cu atîta trudă în sufletul său.

Se apucă să citească cu lăcomie Sfînta Scriptură, din care prinde sensul și înțelepciunea creștinismului<sup>30</sup>. Acum nu mai găsește absurd

19. *Ibidem*, VI, I (p. 113—114).

20. *Ibidem*, VI, III, 3 (p. 116—117).

21. *Ibidem*, VI, III, 4 (p. 117).

22. «Voiam pentru lucrurile intelectuale pe care nu le vedem — spune el — să fiu tot atît de sigur cum sînt sigur că 7+3 fac 10» (*Confessiones*, VI, IV, 6, p. 119).

23. *Ibidem*, VI, XIV, 26, p. 138 sq.

24. *Ibidem*, VI, IV, 6, p. 119.

25. *Ibidem*, VI, I, 1, p. 140—141.

26. *Ibidem*, VII, II, p. 142.

27. *Ibidem*, VII, X, 16, p. 157.

28. *Ibidem*, VII, XIX, 25, p. 164.

29. *Ibidem*, VII, XVIII, p. 163.

30. *Ibidem*, VII, XXI, 27, p. 166—167.

ca Biserica să-i ceară mai întii credință<sup>31</sup>. Convorbirile pe care Augustin le întreține cu Victorinus, retorul convertit la creștinism, își au și ele partea lor de contribuție la convertirea sa. Pentru Victorinus, nici inteligența, nici voința nu mai sînt aceleași după convertire<sup>32</sup>.

Dar mai mult decît toate aceste împrejurări exterioare îl ajută Dumnezeu<sup>33</sup>. Intervenția harului divin se arată mai direct prin întimplarea din grădina de la Milan, unde, tocmai în clipa cînd trăia punctul cel mai critic al frămîntărilor sale, auzi o voce de copil rostind: *tolle lege; tolle lege*. Această minune îi hotărăște definitiv convertirea integrală. Pînă atunci nu fusese convertit deplin; nu simțea încă acea liniște pe care o aduce numai o viață trăită creștinește; acum se decide s-o rupă pentru totdeauna cu trecutul său plin de păcate.

Curînd după aceea se retrage la Cassiciacum, la vila prietenului său, Verecundus, spre a se pregăti pentru botez; aici stă pînă în toamna anului 387, la începutul postului. La Cassiciacum citește pe neoplatonici, sub influența cărora scrie: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* și *Soliloquia*.

Constatăm împreună cu Ch. Boyer<sup>34</sup> și împotriva aserțiunilor lui Prosper Alfarcic<sup>35</sup>, că Fericitul Augustin s-a convertit la creștinism înainte de a citi operele lui Plotin. Convertirea sa a avut loc la anul 386, iar botezul la 24—26 aprilie în anul 387<sup>36</sup>. Este adevărat că și formase gîndirea în contactul cu cărțile neoplatonice; credința însă și-o dobîndise cu mult mai înainte.

Nu se poate susține apoi că ar fi devenit neoplatonic pîr, ci, se poate spune cel mult că, în acest timp era un creștin neoplatonic.

Cu vremea spiritul său va evolua spre o purificare a neoplatonismului de tot ceea ce nu convenea creștinismului și va ajunge pînă la o completă independență intelectuală, ba chiar pînă la considerarea neoplatonismului ca un auxiliar perimat și depășit. Încetul cu încetul, Fericitul Augustin își formează cu multă trudă o concepție personală, centrată pe Iisus Hristos și întemeiată pe Sfînta Scriptură.

Încheierea ce se desprinde din înfățișarea evoluției intelectuale a Fericitului Augustin și pe care o impun faptele este că el a traversat numai influențe variate, fără să adere complet la vreuna din acestea.

31. *Ibidem*, VI, V, 7, p. 120.

32. *Ibidem*, VIII, II, 4, p. 171—174.

33. *De utilitate credendi*, în CSEL, 25, I, p. 10 sq.

34. V. *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, p. 68, 119 și 194.

35. V. *op. cit.*, vol. I, p. 399, unde Alfarcic afirmă: «Moralement comme intellectuellement c'est au néoplatonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Evangile». În altă parte (p. 432—433) același susține că chiar rugăciunea lui Augustin la Cassiciacum era neoplatonică. (Vezi lucrarea lui Henri-Irénée Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. de Boccard, 1938, Paris, p. 177—178, mai ales nota 6, unde se deosebește contrariul).

36. Ch. Boyer afirmă: «Il serait plus vrai qu'il est devenu néoplatonicien puisqu'il était chrétien» (*op. cit.*, p. 119).

Deplina azeziune și-o dă numai învățături creștine, pe care după atâtea peregrinări prin cîmpul variat al filosofiei vremii, o îmbrățișează cu toată puterea sufletului său și pentru totdeauna.

## 2. Erudiția Fericitului Augustin

Mediul intelectual în care Augustin a văzut lumina zilei și a trăit o mare parte din viața sa era destul de elevat. Din Africa nordică au ieșit Tertulian, Minuciu Felix, Ciprian, Arnobiu, Lactanțiu, precum și renumiți cărturari păgîni, ca Salvius, Nemesianus și Macrinus<sup>37</sup>.

Deși străină de ideile și moravurile eline<sup>38</sup>, Cartagina nu era totuși numai orașul luxului, dar și al studiilor serioase.

Pe vremea lui Augustin, Roma poseda numeroase școli, adevărate focare de păgînism, în care se comentau poemele mitologice grecești și se predau cele 7 arte liberale: gramatica, retorica, dialectica, geometria, aritmetica, astronomia și muzica<sup>39</sup>.

Cît despre filosofie, nu exista școală filosofică, fără să-și aibă la Roma dascăli și discipoli. Peripatetismul, platonismul, neoplatonismul, stoicismul, epicureismul, gnosticismul și maniheismul<sup>40</sup>, toate aceste sisteme erau reprezentate acolo.

Grecia își impusese de mult tradiția sa în cultură, rămînînd ca numai educația să fie romană.

Într-o vreme în care cultura era atît de bine reprezentată în orașele în care trăiește Augustin, ne putem lesne explica erudiția acestuia. Opera lui Augustin abundă în idei, date, nume filosofice și istorice etc. Adesea, Augustin citează din anumite scrieri. În general, constatăm că în opera lui Augustin se află rezumată întreaga comoară intelectuală a lumii antice.

Erudiția Fericitului Augustin a fost aproape exclusiv latină. Întrebarea dacă a cunoscut sau nu limba greacă a stîrnit multe discuții<sup>41</sup>.

Întemeiați pe faptul că Augustin înțelege bine pe Plotin, din care redă numeroase pasaje<sup>42</sup>, după cum, de asemeni, introduce texte și expresii grecești, cu deosebire în comentarii, Anselm, Benedictinii și Bossuet susțin că Fericitul Augustin ar fi învățat limba greacă la bătrînețe și că ar fi cunoscut-o chiar foarte bine.

Împotriva acestei aserțiuni se ridică însă chiar Augustin, cînd declară că n-a știut niciodată așa de bine limba greacă, încît să poată citi în original<sup>43</sup>, că întîmpină multe dificultăți din această pricină și că simte o mare amărăciune că nu poate folosi limba greacă<sup>44</sup>. O

37. Nourrisson, *op. cit.*, p. 92.

38. Girardin, *L'Afrique au temps de St. Augustin*, *Révue des deux mondes*, 1892, p. 51, apud Nourrisson, *op. cit.*, p. 93.

39. Nourrisson, *op. cit.*, p. 93.

40. *Ibidem*, p. 94.

41. Vezi această chestiune în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. I, col. 2325 sq. și Nourrisson, *op. cit.*, p. 94 sq.

42. Vezi *De civitate Dei*, XIX, XXIII, CSEL, XL, 2, p. 411 sq.; *Epistula CXLIX*, și CSEL, XI, IV, II, 3, p. 348 sq.

43. *Confessiones*, I, XIII, CSEL, I, 1, p. 18.

44. *Ibidem*, I, XIV, p. 20—21, vezi și *De trinitate*, III, proemium, P.L., XXXII, col. 868, unde spune același lucru, prin cuvintele: *Grecae autem linguae non sit nobis tantus habitus*.

cunoaștere atât de modestă a limbii grecești neîngăduindu-i să citească direct în original, face să rămână sigur că Fericitul Augustin a cunoscut filosofia greacă indirect, prin traduceri în latinește, fragmentar și în general.

În filosofia platonice a fost inițiat de scrierile lui Cicero, îndeosebi de *Hortensius sive de Philosophia*<sup>45</sup>. Tot prin intermediul acestei cărți face cunoștință în general cu mai toate sistemele filosofice ale gânditorilor: Tales, Democrit, Socrate, Platon, Aristotel, Epicur, Zenon, Posidonius, Nicomach<sup>46</sup>. Mai târziu citește și cărți ale «platoncilor»<sup>47</sup>. Este vorba de *Enneadele* lui Plotin, traduse de Marius Victorinus, fost profesor de retorică la Roma. Augustin se bucură că n-a dat peste scrierile altor filosofi «plini de minciuni și dezamăgiri». Cărțile platonice, dimpotrivă, «fac să pătrundă în spiritul tău, în mii de chipuri, cunoașterea lui Dumnezeu și a Cuvîntului său»<sup>48</sup>.

Mai existau și alte traduceri. Astfel, Apuleius, originar din Madaura, a tradus: *De Deo Socratis*, *De dogmate Platonis*, *De mundo*, fragmentele IX—X din *Phaedon* și *De Republica* (XII)<sup>49</sup>. Aceste cărți au putut fi cunoscute de Augustin.

Augustin cunoaște și citează dialogul *Timaios*, tradus și comentat de Calcidius<sup>50</sup>. Se pare că nu a cunoscut toate «dialogurile» lui Platon, ca *Protagoras* și *Parmenide*, consacrate metodei dialectice, dar pare să fi cunoscut *Phaidon*, *Phaidras*, *Republica* și *Gorgias*, cu ideea raportului dintre greșală și pedeapsă și cu accentul pus pe răul moral. Prin *Timaios* cu teoria ideilor, doctrina providenței, formarea sufletului și sistemul lumii, Augustin se familiarizează cu metafizica lui Platon<sup>51</sup>.

Augustin a cunoscut, fără îndoială, *Banchetul* lui Platon, a cărui teorie a iubirii o adoptă<sup>52</sup>. Nici *Lysis* — despre prietenie — nu poate să-i fi fost necunoscut, avînd în vedere asemănările izbitoare în conceperea prieteniei și a iubirii. Augustin citează dialogul *Traitetos* despre știință.

Dorința tuturor oamenilor de a fi fericiți și fericirea constînd în arta de a folosi bunurile, nu bunurile în sine, sînt idei din opera lui Augustin, pe care le-am găsit și în *Euthidemos*.

Teoria predestinației pare, apoi, să aibă legătură cu ideea lui Platon din *Menon*, unde acesta socotește virtutea ca o favoare divină.

45. *Confessiones*, III, IV, CSEL, XXXIII, I, 1, p. 43.

46. Vezi și Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 31.

47. «Ai făcut să-mi cadă în mîni, Doamne, prin mijlocirea unui om plin de un imens orgoliu, cîteva cărți de ale platoncilor, traduse din grecește în latinește» (*Confessiones*, VII, IX, în CSEL, XXXIII, I, 1, p. 154).

48. *Confessiones*, VIII, II, p. 171. Tot Marius Victorinus a tradus și lucrarea *Εισαγωγή* a lui Porfirius (Vezi Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Heinze, Berlin, 1898, p. 117).

49. P. Pichon, *Histoire de la littérature latine*, Paris, Hachette, 1916, p. 125.

50. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 103.

51. Cf. Saisset, *Traduction de la Cité de Dieu*, apud Nourrisson, *op. cit.*, p. 102.

52. Vezi *De civitate Dei*, XIV, VII, în CSEL, XL, II, p. 12 sq.

Se poate spune, așadar, că pe unele din dialogurile platoniciene le-a cunoscut fragmentar și indirect, din alte cărți, iar pe altele nu le-a cunoscut deloc, deoarece, neștiind bine grecește, nu-i erau ușor accesibile. Mai și, ur putem afirma că Augustin a cunoscut filosofia lui Platon prin intermediul lui Plotin, a cărui operă capitală, *Enneadele*, era tradusă de Marius Victorinus.

Augustin confundă adesea pe Platon cu Plotin. Este influențat mai mult de neoplatonism, decât de Platon. Totuși, în sufletul său pare să aibă mai multă afinitate de gândire și simțire cu Platon și reține mai mult din fondul platonice, decât din ideile neoplatonice<sup>53</sup>. Pe Aristotel l-a cunoscut și folosit puțin. A cunoscut rudimentar, pe cînd avea 20 de ani, cele 10 categorii ale lui Aristotel. Probabil că a citit și *Comentariile asupra lui Aristotel*, scrise de Temeistius<sup>54</sup>; la acestea adăugăm informațiile generale luate din cărțile lui Cicero și Plotin.

Augustin cunoaște scrierile lui Porfiriu : *Tratat despre întoarcerea sufletului*, *Principiul teoriei inteligibilelor*, *Contra creștinilor*, cărți traduse de Marius Victorinus<sup>55</sup>.

Pe Seneca, moralistul stoic, l-a cunoscut desigur, mai ales că, fiind scris în latinește, îi era accesibili<sup>56</sup>. Prin Seneca, Augustin cunoaște stoicismul.

În epistola 199, către Hesichio<sup>57</sup>, Augustin citează pe Iosif Flaviu ; Norrisson<sup>58</sup> crede că, în ce privește ideile generale, *De civitate Dei* este influențată de Iosif Flaviu, ale cărui cărți — deși scrise în grecește — erau, bine cunoscute de latini. Părerea noastră este că Augustin a folosit din Iosif Flaviu numai informațiile.

*Istoriile filipine*, în 44 de cărți, ale lui Pompeius-Trogus, rezumate de Justin, în care se descrie soarta tuturor popoarelor cunoscute, de la fondarea împărăției babilonice, pînă la căderea Imperiului roman, fiind scrisă în latinește și fiind singura istorie universală afară de cea a lui Herodot, i-a fost cunoscută, fără îndoială<sup>59</sup>.

Pe eruditul Marcus Varro, care expune filosofia greacă, îndeosebi scepticismul Noii Academii, Augustin îl folosește în largă măsură<sup>60</sup>, dar nu direct, ci prin intermediul lui Cicero, care-l citează deseori. De altfel, numai datorită lui Cicero cunoaștem ceva din *De Philosophia* lui Varro, lucrare pierdută și amintită de Augustin<sup>61</sup>. Augustin cunoaște, tot prin Cicero, pe Aulus Gellius, pe care-l laudă<sup>62</sup>.

53. Cf. Portalié, St. Augustin, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 2325.

54. Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 127.

55. *De civitate Dei*, X, XXIII—XXIX, în CSEL, XL, 1, p. 484—500, cf. Nourrisson, *op. cit.*, p. 133.

56. Probabil că a cunoscut: *De ira*, *De clementia*, *De vita beata*, *De amicitia*.

57. *Epistola 199*, IX, în CSEL, L, VII, 4, 270.

58. *Op. cit.*, p. 143.

59. *Ibidem*.

60. *De civitate Dei*, XIX, în CSEL, 40, 1, 2, p. 362 sq.

61. *Ibidem*, XIX, în CSEL, 40, 2, p. 363.

62. *Ibidem*, IX, IV, în CSEL, 40, 1, p. 411 sq. Asupra lui Aulus Gellius, vezi Pichon, *op. cit.*, p. 130.

În afară de *Hortensius*, Augustin pare să cunoască și alte opere ale lui Cicero<sup>63</sup>, anume: *De oratore* (în *Contra Gressonum*), *De inventione* (în *De diversis quaestionibus*, 83), *Tusculanae* (Epistula 115), *De officiis* (Epistula 115), *De Republica* — cartea IV, citată aproape mot-à-mot în *De Civitate Dei*<sup>64</sup> și *De natura deorum* (Epistula 118, *Ad Dioscorum*).

Cît despre stoicism și epicureism, socotim că Augustin i-a cunoscut prin latini: stoicismul, prin Seneca, iar epicureismul prin Lucretius. De altfel, pe amîndouă le-a putut cunoaște, în general, prin Cicero.

Vorbînd de Faustus, maniheul, Augustin îi identifică erudiția, precizînd că a citit pe Cicero, Seneca și pe poeți, ceea ce înseamnă că și Augustin i-a cunoscut pe aceștia. Augustin a citit desigur pe Virgilius<sup>65</sup>, Horatius, Juvenal, care erau cunoscuți de toți intelectualii de atunci. La această listă, deja foarte lungă, nu trebuie să uităm a adăuga Sfînta Scriptură, ce a fost pentru Augustin cartea de căpătîi, pe Sfîntul Ambrosius, care a avut asupra lui o influență directă, atît verbală, cît și în scris.

Am arătat într-altă parte<sup>66</sup> că Augustin a citit *Hexaemeron*-ul lui Ambrosius, care nu era decît o reproducere a unei cărți cu același titlu, scrisă de Sfîntul Vasile și în care reda și cîteva idei ale lui Origen<sup>67</sup>. Augustin citează și pe Sfîntul Ioan Hrisostom, pe care l-a cunoscut probabil din cărțile altor scriitori latini.

*Instituțiile*, cartea lui Lactantius, pare să-i fi sugerat împărțirea istoriei lumii în șase epoci.

Oprim aici înșiruirea operelor care au servit de izvoare și temeuri pentru formația intelectuală a Fericitului Augustin, deoarece numai despre cele indicate avem informații.

Din cele expuse în acest capitol, rezultă constatarea că ceea ce explică anumite confuzii, ca aceea dintre Platon și neoplatonism, sau dintre neoplatonici și academicieni și peripatetici, precum și anumite desfigurări ale lui Platon, pe care îl deformase într-o oarecare măsură Plotin<sup>68</sup>, este faptul că, neștiind grecește, Augustin n-a putut cunoaște direct și în original, operele filosofilor greci.

Leon Robin nu-i departe de a crede însă că adevărata gîndire a lui Platon este concentrată în concepția neoplatonică<sup>69</sup>. Oricum, aceste confuzii nu ating fondul pe care Augustin l-a înțeles foarte bine, ci îngreunează numai identificarea istorică a concepțiilor, ceea ce nu are prea mare însemnătate.

Augustin se arată a fi competent în retorică și gramatică, în dialectică și logică. Nu cunoaște însă bine matematicile și ignoră mai ales astronomia. Din muzică nu cunoaște decît ritmica. Pentru Augustin, muzica nu-i o artă, ci o știință matematică<sup>70</sup>.

63. Vezi Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 138.

64. *Ibidem*, II, IX, în CSEL, 40, 1, p. 70 și XXII, IV, în CSEL, 40, 2, p. 586.

65. Vezi *De civitate Dei*, XIV, VIII, CSEL, 2, p. 17, unde citează și versuri din acest poet.

66. Vezi lucrarea noastră, *Problema răului la Fericitul Augustin*, p. 159, nota 5.

67. Vezi și Überweg, *op. cit.*, p. 117.

68. Cf. Nourrisson, *op. cit.*, p. 122.

69. Boyer, *op. cit.*, p. 21.

70. Vezi Marrou, *op. cit.*, p. 237—273.



Cultura lui Augustin este determinată de formația lui literară. După convertire însă o rupe aproape definitiv cu cultura literară. Nu mai admite ca ideal al vieții plăcerea estetică și succesul oratoric<sup>71</sup>. Respinge cultura literară de teamă de a nu înlesni cultul exclusiv al valorilor pămîntești (*Epistula* 102, 2, CSEL, 34, II, 2). Literatura era, apoi, îmbibată de păgînism, de mitologie și idolatrie. Ea este imorală, întrucît este alimentată de exaltarea senzualității. Augustin critică teatrele, care sînt izvorul impietăților<sup>72</sup>.

Ceea ce rezultă din cercetarea izvoarelor culturii Fericitului Augustin este un sentiment de puternică admirație pentru vasta sa erudiție<sup>73</sup> și pentru uriașa muncă depusă spre a se orienta în cultura vremii, cu mijloace reduse, dar fără a se pierde în complexa ei imensitate.

Dar oricît de vastă ar părea, această erudiție nu-i totuși completă. Putem afirma cu Marrou: «Augustin nu cunoaște practic pe Platon; de la Aristotel n-are decît *Categoriile*; de la Plotin de-abia cîteva tratate... cu acestea, cîteva manuale școlare; acesta-i totul și pe acestea, una din cele mai puternice inteligențe pe care le-a produs istoria, gîndește. Transfigurează această mică moștenire»<sup>74</sup>. Meritul lui Augustin este, deci, cu atît mai mare, cu cît mai modeste i-au fost izvoarele formației sale intelectuale. S-ar putea afirma, apoi, că ceea ce a favorizat înflorirea filosofiei lui Augustin a fost tocmai decadența culturală a epocii în care a trăit.

### 3. Augustin și filosofii antici

După ce am încercat să stabilim sursele din care s-a adăpat mintea genială a Fericitului Augustin, pășim la examinarea atitudinii pe care a luat-o față de filosofii antici. Vom cerceta atît ideile împrumutate, cît și pe cele combătute, sau depășite.

Începem cu filosofii care au exercitat asupra gîndirii Fericitului Augustin o influență mai redusă, din care vom releva numai ceea ce reprezintă o oarecare importanță, pentru a stărui la urmă mai mult asupra filosofiei lui Platon și a neoplatonicilor care au avut o influență considerabilă asupra formației intelectuale a Fericitului Augustin.

1. **Pitagora.** Despre acest filosof, Augustin ne spune că excela în speculație, așa cum Socrate excela în problemele de morală<sup>75</sup>. Pitagora credea în nemurirea sufletului<sup>76</sup>. De altfel, ceea ce l-a determinat pe acesta să devină filosof, a fost că, pe cînd era atlet, a ascultat

71. *Ibidem*, p. 166.

72. *Ibidem*, p. 346, 348.

73. «Filosofia lui Augustin s-a alimentat din toate izvoarele gîndirii antice și acest geniu curios, trezit la spiritualism prin învățăturile platonice, nu rămăsese străin nici unei teorii, care îmbrățișa vastul sincretism al timpului său», afirmă, pe drept cuvînt, Nourrisson, *op. cit.*, p. 135.

74. Marrou, *op. cit.*, p. 545.

75. *De civitate Dei*, VIII, IV, în CSEL, 40, 1, p. 359.

76. *Contra Academicos*, III, 17, CSEL, 63, p. 75.

o dizertație despre nemurirea sufletului. Pitagora nu-și zicea înțelept, ci filosof. De altminteri tot de la el vine și numele de filosofie. Ca și Platon și Origen, Pitagora credea că sufletele sînt căzute din cer.

În opera sa, *De ordine*<sup>77</sup>, Augustin îi aduce elogii, numind doctrina sa *venerabilis ac prope divina*, dar în *Retractationes*<sup>78</sup> revine asupra primei aprecieri, pe care o găsește exagerată, atunci cînd spune că, după atîtea elogii, s-ar putea crede că doctrina lui Pitagora este ireproșabilă... și totuși cîte erori capitale o dezonorează!

De la pitagorei, Augustin nu împrumută decît ideile privind alegoria numerelor<sup>79</sup>.

**2. Socrate.** Despre Socrate, Augustin spune că a audiat pe Arhelaus și că a fost preceptorul lui Platon. Apolon îl proclamă ca cel mai mare înțelept. Problema morală stă în centrul preocupărilor acestui filosof. În această direcție, Socrate excela, dar n-a voit să scrie nimic. Augustin identifică *daimon*-ul socratic cu conștiința. Socrate formulează teoria reminiscenței, asupra căreia vom stărui mai mult într-altă parte a lucrării.

În ochii lui Augustin, Socrate apare ca primul care schimbă obiectul filosofiei de la studiul naturii exterioare spre problemele privind reforma și regula vieții morale<sup>80</sup>.

Augustin mărturisește că nu se poate cunoaște cu precizie doctrina lui Socrate, pentru că metoda lui era de a dezbate toate problemele prin discuție și de a nu se fixa asupra nici unei soluții. Așa se explică, după Augustin, faptul că școala lui Socrate numără printre discipoli filosofi cu doctrine opuse, ca Aristip, care punea scopul vieții în plăcere, și Antistene, care-l vedea în virtute.

**3. Aristotel**<sup>81</sup>. Pe cît de bine cunoștea Augustin pe Platon, pe atît de puțin pe Aristotel. În toată opera lui Augustin, Aristotel nu-i citat decît de trei ori. Totuși, la început, îi atribuie mari merite, «căci Aristotel, fondatorul peripatetismului, este un discipol al lui Platon»<sup>82</sup>, spune el. În altă parte, îl socotește «om cu un spirit eminent, inferior fără îndoială lui Platon, în ceea ce privește elocvența, dar mult superior multor altora»<sup>83</sup>.

Pe Aristotel îl cunoscuse la vîrsta de 20 de ani. «La vîrsta de 20 de ani — spune Augustin — îmi căzu în mîini un tratat al lui Aristotel asupra a 10 categorii, despre care profesorul meu din Cartagina

77. *Ibidem*, II, 53, CSEL, 63, p. 184.

78. I, III, 10, CSEL, 36, p. 21—22.

79. Vezi Portalié, *art. cit.*, în *Dict. de Thèol. catholique*, I, col. 2325 și Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 117 sq.

80. *De civitate Dei*, VIII, III, CSEL, 40, 1, p. 356.

81. Despre influența lui Aristotel asupra lui Augustin, a se consulta: Dictionnaire de Théologie catholique, *art. cit.*, I, col. 2326; Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 125—126; Grand George, *St. Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896; Martin Jules, *St. Augustin*, Bibliothèque philosophique, Paris, Alcan, 1901, și Kaufmann, N., *Eléments aristotéliens dans la cosmologie et la psychologie de St. Augustin*, în «Revue néoscholastique», an. 1904, p. 140—156.

82. *De civitate Dei*, IX, IV, CSEL, 40, 1, p. 411.

83. *Ibidem*, VIII, XII, CSEL, 40, 1, p. 374.

vorbea cu atita emfază, ca și toți cei care treceau drept savanți; eram foarte nerăbdător să citesc această scriere ca pe ceva eminent și divin», dar adaugă Augustin cu amărăciune: «Ce-mi servi de a-l fi cetit și înțeles singur?»<sup>84</sup>. Ceva mai mult, Augustin afirmă că chiar i-a păgubit lectura lui Aristotel.

Potrivit concepției lui Aristotel, tot ce există, trebuind să se încadreze în cele 10 categorii, Augustin încearcă să conceapă pe Dumnezeu în chip simplu și imuabil, în care măreția și frumusețea lui Dumnezeu sînt ceea ce ar fi accidentele la o substanță incorporabilă<sup>85</sup>. Ceea ce înseamnă o piedică în concepția adecvată a lui Dumnezeu.

Numai cu aproximație se pot stabili împrumuturile făcute de Augustin de la Aristotel, între care cităm: a. Teoria asupra formei și a materiei<sup>86</sup>; b. concepția asupra diferenței lucrurilor; c. asupra eternității și timpului; d. în teoria cunoașterii: admiterea unui al 6-lea simț, simțul intern, precum și concepția despre memorie, imaginație și reminiscență<sup>87</sup>; d. Tot de la Aristotel pare să fi luat teoria evoluției sufletești: viața senzuală, sensibilă și intelectuală; e. ideea despre sociabilitatea omului și f. maxime morale, spre pildă, datorită de a trăi conform cu partea dominantă din noi — cu rațiunea — și acel criteriu al virtuții, acea *via media*.

S-ar putea însă afirma cu aceeași îndreptățire că aceste asemănări nu sînt decît simple coincidențe. Augustin combate pe Aristotel<sup>88</sup> care definește sufletul ca o chintesență a corpului: *Aristoteles quintum corpus eam dixit esse*<sup>89</sup>. Combate, de asemenea, dualismul lui Aristotel, ca și al lui Platon. Lipsindu-le ideea creației din nimic, acești gînditori au fost nevoiți să susțină coexistența lui Dumnezeu și a materiei. Din această pricină, au conceput pe Dumnezeu ca arhitect și nu ca creator al lumii, iar răul ca provenind, în ultimă analiză, de la materie<sup>90</sup>.

4. **Plotin**<sup>91</sup>. Acest filosof a exercitat asupra Fericitului Augustin o influență considerabilă, dar pe care Augustin n-o suportă fără discernămint critic.

La început, Augustin își exprimă admirația pentru acest «filosof platonice», autorul Enneade-lor<sup>92</sup>, care — după părerea lui — a înțeles cel mai bine pe Platon. Așa de asemănătoare i se pare lui Augustin concepția lui Plotin cu cea a lui Platon, încît acești filosofi îi par contemporani<sup>93</sup>.

84. *Confessiones*, IV, XVI, CSEL, 33, p. 85.

85. *Ibidem*, p. 86; cf. Nourrisson, *op. cit.*, p. 126.

86. *De civitate Dei*, XII, XV, CSEL, 40, 1, p. 589.

87. Vezi Martin (Jules), *op. cit.*, p. 360.

88. Nourrisson susține că pe nedrept. Răstălmăcit de scolastici, desigur că Aristotel nu mai apare susținînd această teorie. Noi nu credem că Augustin să-l fi interpretat greșit pe Aristotel în acest loc.

89. *De civitate Dei*, XXII, XI, CSEL, 40, 2, p. 616.

90. Vezi și Jolivet (Régis), *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 164.

91. O limpede înfățișare a filosofiei lui Plotin se poate afla în Tăușan (Grigore), *Filosofia lui Plotin*, ed. III, București, Impr. Independența, 1924; asupra influenței lui Plotin asupra lui Augustin v. și Nourrisson, *op. cit.*, p. 128—132.

92. *Contra Academicos*, III, XVIII, 41, CSEL, 63, p. 79.

93. *De civitate Dei*, IX, X, CSEL, 40, 1, p. 422.

Augustin pare să fi împrumutat de la Plotin ideea celor 7 trepte ale vieții sufletești în ascensiunea sufletului spre desăvârșire, spre Dumnezeu: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio* (convertirea sufletului către inteligența divină) și *mansio* (posesiunea lui Dumnezeu)<sup>94</sup>.

Augustin reduce câteodată aceste 7 trepte numai la 3. În orice caz, superioritatea lui Augustin față de Plotin constă din aceea că, pe cind Plotin absoarbe sufletul în unitatea pură, în Dumnezeu, căzînd în panteism, Augustin nu unește sufletul cu Dumnezeu în așa fel încît să nu mai rămînă între suflet și Dumnezeu o deosebire substanțială<sup>95</sup>.

De asemenea, Augustin împrumută concepția asupra numerelor și a frumosului<sup>96</sup>, ideea răului ca negație și defect al binelui (Plotin, *Enneades*, VIII, II). După Augustin, toate numerele pleacă de la unitate și se întorc la unitate; unitatea este principiul ființei care este egală cu ordinea. Sufletul posedă unitatea, iar corpul numai o urmă de unitate. Unitatea este forma oricărei frumuseți — *omnis porro pulchritudinis forma unitas est* (Epistula XVIII, Caelestinio) — unitatea e un bine, iar lipsa ei este un rău; binele este monadă, răul diadă (*Confessiones*, IV, XV). «În Dumnezeu persistă suprema, imuabila, statornica, eternă egalitate» (*De musica* VI, XI). De aici urmează că a tinde spre unitate, înseamnă a tinde spre Dumnezeu. Existența spațiului înainte de materie și a timpului odată cu lumea și ideea unei Providențe, care îmbrățișează totul (*Enneades*, II, 9, p. 122 sq)<sup>97</sup>.

În psihologie, Augustin împrumută de la Plotin următoarele idei<sup>98</sup>: a. memoria nu depinde de organe; b. inteligența nu are nevoie de memorie; c. raționamentul e o facultate discursivă, pe cind rațiunea, intuitivă; d. ideile sînt identice cu inteligența divină. Contemplarea lor se efectuează prin lumina inteligenței, iar iluminția divină este prin participare, ca în creștinism.

Alături însă de aceste împrumuturi probabile, constatăm o serie întreagă de puncte sever criticate de Augustin. Astfel, el respinge ideea eternității lumii (*Enneades*, II, 9, 17, p. 119), metempsihoza; se ridică împotriva emanației și reproșează lui Plotin politeismul și ignorarea întrupării Logosului, precum și ignorarea păcatului originar și a creației din nimic.

Spre a înțelege mai just și mai limpede măsura în care Fericitul Augustin combate concepția lui Plotin, să stăruim puțin asupra problemei răului<sup>99</sup>, problema centrală pentru ambii gînditori și din care se va preciza și partea de originalitate a gîndirii lui Augustin față de Plotin.

Astfel, identitatea ființei cu binele și a răului cu neființa, precum și definiția răului ca o lipsă a binelui, ca accident, sînt idei luate de la Plotin<sup>100</sup>. Aceste idei l-au ajutat mult pe Augustin în soluționarea

<sup>94</sup>. Nourisson, *op. cit.*, II, p. 131.

<sup>95</sup>. Cf. Nourisson, *op. cit.*, vol. I, p. 321.

<sup>96</sup>. *Ibidem*, vol. II, p. 131.

<sup>97</sup>. *Ibidem*.

<sup>98</sup>. *Ibidem*, p. 130.

<sup>99</sup>. Vezi mai pe larg lucrarea noastră, *Problema răului la Fericitul Augustin*.

<sup>100</sup>. *Enneades*, texte grec et trad. E. Bréhier, 1924, Paris, «Les Belles Lettres», I, p. 127; *Ibidem*, II, 5, 25, III, p. 31.

problemei răului. Dar și aici apare o diferență importantă; pe cînd pentru Plotin răul este realizat în materie, materia fiind natura ei rea, așa cum credeau și manihei<sup>101</sup>, pentru Augustin, materia nu este rea, întrucît este opera lui Dumnezeu<sup>102</sup>.

Augustin plasează originea răului în voința liberă; în concepția lui Plotin, voința liberă nu-i cauza răului<sup>103</sup>, iar păcatul nu există, totul nefiind decît o necesitate inerentă materiei. A fugi de rău este pentru Plotin — a fugi de corp (Enneades IX, 17, II, p. 136 sq.)<sup>104</sup>.

Plotin, ignorînd, ca toți filosofii elini, ideea de creație, încearcă să ocolească dualismul prin mijlocul procesiunii ipostazelor și a emanației, dar ajunge la un panteism idealist, în care răul nu este, în ultimă analiză, opera omului, ci a lui Dumnezeu<sup>105</sup>.

În sistemul de gîndire al lui Plotin, cu caracter emanaționist, panteist și necesitarist, în care creația din nimic și ideea de păcat nu există, mîntuirea nu are nici un sens<sup>106</sup>, sau se efectuează fără contribuția omului. Nici rugăciunile nu-și mai au aici nici un rost<sup>107</sup>. În consecință, Providența este aici înțeleasă ca o lege absolută, impersonală și immanentă naturii; la Augustin, Providența este, dimpotrivă, opera unei persoane, care din iubire creînd lumea, o conduce și o ajută să-și atingă scopul ei.

Optimismul lui Plotin rezultă din bunătatea și frumusețea lumii în ansamblu. Este un optimism cosmic, dar care se traduce printr-un pesimism individual.

Dimpotrivă, creștinismul conceput de Augustin permite un optimism sănătos, întemeiat pe ideea de libertate, exclusă riguros de determinismul și panteismul lui Plotin și cu deosebire fondat pe Răscumpărarea Mîntuitorului Hristos, idee care lipsește, de asemenea, din concepția lui Plotin, după cum lipsește ideea de Înrupare a lui Hristos și ideea păcatului. Augustin recunoaște în *Retractationes*<sup>108</sup> că în cartea sa *De ordine* a tratat problema răului în termeni pur platonici, făcînd abstracție de ideea păcatului. Prin aceasta tindea să considere păcatul ca un element firesc al ordinei. Nu rămîne însă la această soluție estetică, ci o respinge definitiv, ca fiind opera filosofilor, care n-au cunoscut lumina Revelației și n-au avut nici o idee de creație, păcat originar, Înrupare și Răscumpărare.

101. Ὁ ἅλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπη, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μὴ εἶναι ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν Πλοῖον τὰ κακὰ VIII, 5, éd. Bréhier, I, p. 119. Dar cînd lipsa binelui este totală, ca în materie, avem răul veritabil, care nu are niciodată parte cu binele (cf. Enneades, VIII, 8, I, p. 123, VIII, 14, I, p. 129).

102. *De natura boni*, XVIII, CSEL, 25, 2, p. 862.

103. Plotin afirmă categoric: «trebuie să conchidem că noi nu sîntem principiul relexor noastre și că răul nu vine de la noi înșine, ci că relele există înainte de noi: răul îl posedă pe om și-l posedă fără voia lui»... Materia face sufletul generator al mirării și prin aceasta al răului (Enneades, VIII, 5; I, p. 120); greșeala este rezultatul unei necesități a naturii sufletului, *corpus est omne lugendum*.

104. *Sermo* 241, VII, P.L., 38, col. 1137.

105. Jolivet, *op. cit.*, p. 117.

106. Enneades, XLIII, 2—4, vol. III, p. 150.

107. *Ibidem*, II, 8, III, 35.

108. *Retractationes*, I, III, CSEL, 36, p. 19.

Chiar dacă ne-am opri numai la aceste comparații<sup>109</sup> și încă sînt suficiente pentru a ne autoriza să conchidem că Fericitul Augustin a depășit cu mult pe Plotin, opunîndu-i o concepție solidă și luminoasă, prin care se dezleagă problema răului, fără riscurile dualismului și panteismului emanentist.

Influența lui Plotin se reduce deci la foarte puțin și are mai mult un rol negativ; ea constă mai curînd în procurarea unui material asupra căreia s-a aplicat mintea genială a lui Augustin.

«Plotin nu reprezintă în ochii Fericitului Augustin — cum foarte bine afirmă Jolivet — decît un material disponibil pentru posibilități indefinite»<sup>110</sup>.

Împotriva părenii lui Alfaric, sîntem îndreptățiți să afirmăm cu Jolivet: «Nu Augustin devenea neoplatonic, ci Plotin devenea creștin: Augustin îl transformă în propria sa substanță»<sup>111</sup>.

**5. Porfiriu.** Acest filosof neoplatonic, savant și foarte ilustru printre filosofii păgîni<sup>112</sup>, este combătut adesea de Augustin.

Augustin se ridică împotriva teurgiei lui Porfiriu, împotriva magiei, farmecelor și incantațiunilor criminale<sup>113</sup> pe care Porfiriu le luase de la chaldeeni, nu de la Platon<sup>114</sup>. Dacă Porfiriu credea că Tatăl și Fiul purifică sufletul, în schimb, nu amintește nimic de Duhul Sfînt și se declară astfel împotriva Sfintei Treimi<sup>115</sup>.

Porfiriu nu are curajul să mărturisească că adevărata închinare o datorăm numai lui Dumnezeu, nu și demonilor<sup>116</sup>. Augustin condamnă orbirea lui Porfiriu de a nu crede în Hristos, pe care-l disprețuiește din pricina corpului omenesc și a înjosirii la care s-a supus prin nașterea dintr-o femeie și prin jertfa de pe cruce. Numai orgoliul și nebunia explică aceste opinii ale lui Porfiriu<sup>117</sup>.

Porfiriu, și cu el toată școala neoplatonică, nu crede în întruparea lui Hristos, din pricină că are o idee prea înaltă despre inteligență, care poate astfel deveni consubstanțială cu Tatăl și pentru că socotește materia, deci și corpul, ca rele.

Porfiriu afirmă categoric în *De regressu animae* că numai contactul sufletului cu corpul ne îndepărtează de fericire<sup>118</sup>. Dar el este inconsecvent cînd afirmă aceasta, întrucît admite cultul zeilor corporali. Cu drept cuvînt, apoi, Augustin îi obiectează: «Porfiriu, cel mai mare dușman al credinței în Hristos, a scris că trebuie să te desfaci de orice speță de corp, ca și cînd orice fel de corp e un

109. Vezi Grand George, *op. cit.*, în care se găsesc pasaje din Plotin și Augustin puse pe două coloane și din care se poate constata măsura în care Augustin a fost influențat de Plotin.

110. Jolivet, *op. cit.*, p. 152.

111. *Ibidem*, p. 100.

112. *De civitate Dei*, X, X. CSEL., 40, 1, p. 462.

113. *Ibidem*, p. 460—462.

114. *Ibidem*, X, XVII, p. 490.

115. De spiritu autem sancto, aut nihil, aut non apperte aliquid dicit — *De civitate Dei*, X, 23, CSEL., 40, 1, p. 484.

116. *De civitate Dei*, X, XXVI, CSEL., 40, 1, p. 490.

117. *Ibidem*, X, 28, CSEL., 40, 1, p. 494.

118. *Ibidem*, X, 29, CSEL., 40, 1, p. 498.

lanț umilitor și dureros»<sup>119</sup>. În altă parte, se explică și mai clar cînd conchide: «Nu este deci necesar, pentru a fi fericit, de a fugi de orice corp, ci numai de corpul coruptibil, incomod, greoi, muritor, nu de acela pe care bunătatea lui Dumnezeu îl dăduse primilor noștri părinți, ci de acela care a devenit astfel, așa cum am spus, în pedeapsa pentru păcat»<sup>120</sup>.

În afară de acestea, Augustin îi mai reproșează lui Porfiriu — ca și lui Platon, Plotin, Jamblic — că adoră mai mulți zei, că se ostenește zadarnic să afle calea eliberării, întrucît numai Hristos o poate arăta<sup>121</sup>.

De asemenea, Augustin respinge credința lui Porfiriu în eternitatea lumii, ca nepotrivită cu monoteismul ei, precum și ideea unei migrații a sufletelor, fie și numai în corpuri umane, nu și animale, cum susține Porfiriu, spre deosebire de Platon și Plotin<sup>122</sup>.

În ochii lui Augustin, Porfiriu reprezenta toată școala alexandrină.

Deși nu am putea susține că Augustin ar fi cunoscut pe Porfiriu, direct din texte, totuși analiza amănunțită a concepției sale, cu prinderea tuturor nuanțelor, demonstrează suficient că l-a cunoscut destul de bine, mai ales că operele lui Porfiriu erau traduse în latinește de Marius Victorinus.

**6. Seneca.** Despre Seneca, Augustin ne informează că era senator la Roma pe vremea apostolilor și că adora mai mulți zei. Aminteste de cartea lui împotriva superstițiilor, în care Seneca atacă ceremoniile evreilor, îndeosebi sabbatul, cînd evreii nu lucrează nimic. «Cît despre creștini, deja inamicii declarați ai iudeilor, el (Seneca) nu a cutezat să vorbească nici bine, nici rău, fie de teamă de a-i lăuda contra vechiului obicei al patriei sale, fie că nu voia să-i blămeze împotriva propriei sale înclinații»<sup>123</sup>.

Prin Seneca, Augustin a cunoscut pe stoici. Cu Seneca, Augustin are comună ideea diferenței dintre bine și rău, precum și ideea că binele menține ordinea<sup>124</sup>.

**7. Cicero.** Acest orator ilustru a fost mai mult un vulgarizator, decît un creator de filosofie. Cicero nu este un sceptic, ci un probabilist. El s-a ridicat împotriva dogmatismului sceptic și epicureic. Combătînd în *De natura deorum* teologia lui Epicur și a stoicilor, Cicero nu pune nimic în loc, dar, în morală, înclină spre stoicism<sup>125</sup>.

Augustin admiră elocvența lui Cicero și îi aduce elogii pentru un pasaj din tratatul *De amicitia* și pentru că se ridică împotriva zeilor falși și a simulacrelor lor zadarnice. Consideră îndoielnice cîteva pasaje din *Tusculanes* și crede că merită mustrarea că n-a regretat nici un cuvînt rostit și că a făcut și solecisme.

119. Sermo 241, 7, în P.L., 38, col. 1137.

120. *De civitate Dei*, XIII, XVII, CSEL, 40, 1, p. 638.

121. *Ibidem*, VIII, XII, CSEL, 40, 1, p. 373—374.

122. *Ibidem*, X, XXX, CSEL, 40, 1, p. 500.

123. *Ibidem*, VI, XI, CSEL, 40, 1, p. 298.

124. Vezi Nourrisson, *op. cit.*, II, p. 141.

125. Vezi Pichon, *op. cit.*, p. 227 sq.

Augustin recunoaște că se inițiasse în filosofie citind cartea *Hor-tensius* a lui Cicero<sup>126</sup>. Îi păstrează respect ca față de unul care a fost prințul Academiei<sup>127</sup>.

De la Cicero, Augustin împrumută concepția despre viața fericită, definiția și diviziunea virtuții, distincția dintre util și onest și acordul lor, precum și deosebirea dintre *officium* (acțiune) și *finis* (intenție)<sup>128</sup>.

Augustin nu admite pe Cicero când acesta afirmă în *Respublica*, cartea III: «dar corpurile lor (ale lui Hercule și Romulus) nu s-au dus în cer, pentru că natura nu permite deloc lucrurilor pămîntești să fie într-altă parte decît pe jumătate», ceea ce ar face imposibilă înălțarea lui Iisus la cer și învierea tuturor oamenilor în ziua de apoi. Augustin îi spune că păsările, deși sînt pămîntești, pot sta totuși și într-altă parte decît pe pămînt<sup>129</sup>.

Ultima atitudine față de Cicero este exprimată în *Epistula 118, ad Dioscorum*. Aici Augustin spune: «Ceea ce se găsește în cărțile lui Cicero nu se mai află acum convenabil cu starea și cu slujba mea»<sup>130</sup>.

8. **Stoicii și epicureii** sînt deseori citați de Augustin (23 și 22 ori), dar sînt totdeauna judecați foarte aspru<sup>131</sup>. Augustin cunoaște doctrina lor de la latini: stoicismul prin Seneca, iar epicureismul prin Lucretius. Pentru Augustin, aceste două doctrine rezumau toate opiniile filosofilor.

În combaterea lor, Augustin pleacă de la constatarea că dorința de o viață fericită este comună creștinilor și filosofilor<sup>132</sup>. Divergența apare asupra metodei de urmat, a drumului care duce la fericire. În această privință, creștinismul crede că singura cale pe care mergînd poți dobîndi fericirea, este săvîrșirea binelui<sup>133</sup>. Cît despre aceste două doctrine, ele cuprind altă părere.

Astfel, epicureii credeau că ceea ce face pe om fericit este plăcerea corpului — *voluptas corporis*, pe cînd stoicii susțineau că nu-mai virtus animi duce la fericire<sup>134</sup>.

Ambele soluții sînt considerate de Augustin inacceptabile.

Epicureismul greșește cînd plasează fericirea în corp, întrucît acesta este o parte inferioară a ființei umane; nu se poate identifica destinul sufletului cu un element atît de puțin însemnat, cum e corpul. De altfel, Etica epicureică, întrucît era fundată pe o metafizică materialistă, nici nu putea avea altă structură. Într-adevăr, epicureii credeau că sufletul dispare înaintea corpului «și ceea ce face acest sis-

126. *Confessiones*, III, IV, CSEL, 33, p. 48.

127. *Inter quos maxime Tullius non movere nos non potest (Contra Academicos, III, VII, 14, CSEL, 63, p. 55.*

128. Vezi Nourrisson, *op. cit.*, II, 137 sq.

129. *Ibidem*, vol. I, p. 393.

130. *De civitate Dei*, XXII, IV, CSEL, 40, 1, p. 587—588.

131. *Epistula 118, ad Dioscorum*, IV, 34, CSEL, 34, 2, p. 698.

132. Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. cit., I, col. 2325.

133. *Sermo CL, III, 4, P.L., 38, col. 809.*

134. *Ibidem*, IV, 5, P.L., 38, col. 810.



tem și mai odios și mai detestabil — spune Augustin — este faptul că ei (epicureii) pretind că descompunerea sufletului precede pe a corpului. Sufletul dispare ca fumul»<sup>135</sup>.

Plasarea fericirii în corp, nu este, deci, un lucru surprinzător, ci o consecință logică a concepției lor materialiste.

În concepția lui Augustin, sufletul este superior corpului, întrucît este interior omului. Următoarele pasaje sînt concludente: *Ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterior et alterum interius (...)* sed melius quid interius<sup>136</sup>. *Anima inter Deum et carnem, inferior Deo, carne superior*<sup>137</sup>.

Deviza epicureilor, amintită în I Corinteni 15, 32—33: «să mîncăm și să bem, căci miine vom muri», este — după Augustin — greșită. E adevărat că vom muri, susține Augustin, dar nu în întregime, sufletul fiind nemuritor; credem, apoi, într-o înviere a corpurilor și într-o viață viitoare. A fi întotdeauna pregătiți de moarte este o datorie creștină, întrucît moartea vine prin surprindere, dar această pregătire nu trebuie să fie o viață petrecută în plăceri, ci în post și rugăciune<sup>138</sup>. Credința în viața viitoare și în judecata de apoi constituie cel mai mare obstacol în calea vieții epicureice. Fără această credință, însuși Augustin spune că s-ar fi hotărît să adere la un oarecare epicureism<sup>139</sup>.

Încă o mare eroare a epicureilor este — după Augustin — deismul lor. După aceștia, Dumnezeu, dacă există, nu se amestecă în treburile oamenilor<sup>140</sup>. Consecvenți acestei credințe, epicureii tăgăduiau elementele esențiale ale creștinismului: Providența, Întruparea, Răscumpărarea etc.

A pune Binele Suprem în corp, cum făceau epicureii, înseamnă a necinsti ordinea lui Dumnezeu, care a creat și rînduit sufletul la un nivel superior corpului. Binele suprem nu trebuie plasat în corp, întrucît corpul este coruptibil și muritor. Cît despre simțuri, care după epicurei serveau drept instrumente și vehicule ale fericirii, nu pot asigura atingerea acestui țel și pentru aceea că pot fi infirme și bolnave<sup>141</sup>. Ar urma apoi ca morala aceasta să nu poată fi aplicată tuturor oamenilor, ci numai celor deplin sănătoși trupește: bătrînii și bolnavii ar fi privați de orice nădejde la fericire, la care, după creștinism toți oamenii au dreptul.

Plăcerea din care epicureii fac ținta ultimă a vieții, identificînd-o cu fericirea, exasperează simțurile, enervează viața, împrăstie gîndirea, atrofiază rațiunea în profitul sensibilității<sup>142</sup>, care, la rîndul ei, tocește, slăbește și sleiește energia vitală; plăcerea nu durează, întrucît, prin repetiție, își pierde treptat din intensitate.

135. *Ibidem*, V, 6, în P.L. 38, col. 811.

136. *Sermo LVI*, VI, 6.

137. *De libero arbitrio*, II, XIX, 53.

138. *Sermo CL*, V, 6, în P.L., 38, col. 811—812.

139. *Confessiones*, VI, XVI, 26, CSEL, 33, p. 139.

140. *De civitate Dei*, XVIII, XLI, CSEL, 40, 2, p. 331.

141. *Ibidem*, XIX, IV, CSEL, 40, 2, p. 373 sq.

142. Cf. Goswami (Roland-Bernardt), *Les fondements de la Morale de Saint Augustin*, studiu în «*Melanges Augustiniens*», Paris, M. Rivière, 1931.

Epicureii au observat că funcția esențială a vieții este activitatea, pe cînd plăcerea nu-i decît un simptom, un accesoriu. Plăcerea co-boară pe om în rîndul animalului și constituie întotdeauna o piedică în calea ascensiunii spirituale. Augustin o numește, cu drept cuvînt, *horribilis turpitude* <sup>143</sup>.

Stoicii <sup>144</sup>, numiți «filosofi consulari», datorită cinstei pe care le-o arată publicul, pun Binele Suprem în *virtus animi*. Augustin îi osîndește, întrucît își pun încrederea în virtutea lor proprie (Psalm 44, 7), în vreme ce creștinul își pune nădejdea în harul divin.

După ce condamnă orgoliul stoicilor, Augustin afirmă împotriva lor, că ceea ce face pe oameni fericiți nu este virtutea, ci Dumnezeu, care le dă această fericire.

Calea ce duce la fericire nu poate fi aflată de înțelepciunea ome-nească, ci este descoperită de Dumnezeu. Hristos este fericirea și calea care duce la fericirea eternă, care singură este adevărata fericire. Fără revelație, n-am pîtea cunoaște calea fericirii.

Pretențiile stoicilor de a o afla singuri și de a o putea dobîndi prin puterile lor proprii, sînt o mîndrie deșartă. Dumnezeu stă împotriva celor mîndri.

«Aceasta este doctrina creștină — afirmă Augustin — pe care nu trebuie s-o comparăm, ci este incomparabil preferabilă doctrinei filosofice, sistemelor impure ale epicureilor, pretențiilor orgolioase ale stoicilor» <sup>145</sup>.

La toate aceste critici, Augustin mai adaugă o obiecție capitală. După el, nu poate exista moralitate adevărată fără religie. Stoicismul era un sistem de morală fără temeieri religioase, era ateu. «Nu-i moralitate acolo unde nu-i adevărata religie — spune Augustin. Dacă virtuțile nu sînt raportate la Dumnezeu, sînt mai curînd vicii, decît virtuți, căci neraportîndu-le decît la ele însele, nu-s decît îngîmfare și orgoliu» <sup>146</sup>.

Augustin remarcă, de asemenea, eroarea stoicilor de a se bizui prea mult pe puterile omului. Punînd Binele Suprem în om, chiar dacă este pus în suflet, stoicii nu-și dau seama că omul e supus erorii, păcatului, neputinței în împrejurări vitrege, suferinței și, în final, morții.

Stoicii atrofiază sensibilitatea în profitul rațiunii, mutilînd monstruos natura umană. Orgoliul este tot atît de mare, pe cît este insensibilitatea <sup>147</sup>.

După Augustin scopul ultim nu-i practica virtuții, ci fericirea; virtutea nu-i decît calea care duce la fericire. Stoicii suprimă fericirea în profitul virtuții <sup>148</sup>, așa cum au procedat mai tîrziu Kant și ultra-moralistii. Stoicii nu credeau, apoi, într-o viață viitoare, într-o răsplată și fericire transcendentă. Și întrucît renunțau voluntar și la fericirea prezentă, înseamnă că socoteau fericirea odioasă și prin aceasta o suprimau.

143. *De civitate Dei*, XIX, I, 2, CSEL, 40, 2, p. 364.

144. Vezi *Sermo CL*, VIII, 10, în P.L., 38, col. 813—814.

145. *Ibidem*.

146. *De civitate Dei*, XIX, XXV, CSEL, 40, 2, p. 420.

147. Cf. Gosselin, *op. cit.*, p. 193.

148. *Sermo CL*, VIII, P.L., 38, col. 812 sq.

Ei nu cunoșteau noțiunea păcatului; după ei, răul nu era decît o eroare de logică, un sofism<sup>149</sup>.

De asemenea, nu admiteau substanțialitatea și libertatea spiritului<sup>150</sup>.

Augustin critică ἀπάθεια stoicilor, pe care o socotește de dorit într-o oarecare măsură, dar cu neputință de realizat în această viață. De altfel, afecțiunile sînt inerente condiției umane a existenței. Apoi, nu este de ajuns să fii ascet; depinde de înălțimea idealului în slujba căruia păstrezi regula ascezei și de spiritul în care o practici căci, așa cum afirmă Augustin, — «ceea ce este insensibil nu-i în chip necesar sănătos»<sup>151</sup>.

Augustin se aplică să demonstreze că ceea ce numește el pasiuni (viață afectivă) nu sînt rele în sine. Așa, bunăoară, tristețea și teama, întrucît conduc la pocăință, sînt bune<sup>152</sup>. «Și pentru că iubirea lor este curată, toate afectele lor sînt sfînte», spune Augustin<sup>153</sup>.

În creștinism, există sentimente — virtuți. A se teme de chinurile veșnice, a spera dobîndirea Raiului, a săvîrși binele cu bucurie, aceste sentimente, pe care le trăiesc creștinii sînt virtuți, nu păcate. Chiar Mîntuitorul, ca om: plînge pe Lazăr (Ioan 2, 15), dorește cu ardoare să minince Paștele (Luca 22, 15) și se întristează înainte de patimile Sale<sup>154</sup>.

Augustin opune epicureilor și stoicilor doctrina creștină. În concepția creștină, Binele Suprem este viața veșnică, pe cînd Răul Suprem, moartea veșnică<sup>155</sup>. Spre a dobîndi viața veșnică, este nevoie de credința în Mîntuitorul.

Ambele sisteme ignoră imposibilitatea naturii umane de a atinge fericirea prin propriile ei forțe, imposibilitate pricinuită de infirmitățile venite prin păcat, care fac ca inteligența și corpul să fie supuse variației, simțul să slăbească, iar inteligența să dea în nebunie.

Creștinii anticipează fericirea veșnică, prin speranță; stoicii și epicureii o vor aici, pe pămînt. Cum nu cred în viața viitoare și cum, în viața aceasta, fericirea este iluzorie, din multiple pricini: societatea este supusă neînțelegerilor, generatoare de războaie, omul se înșală ș.a., această fericire, pe care o doresc și o caută, le scapă.

Iar dacă se simt fericiți, atunci de ce caută moartea prin sinucidere, pe care o consideră ca o virtute a privilegiaților? Iată lipsuri și erori grave, care au hotărît și pe «platonici» să considere de datoria lor de a combate pe epicurei și stoici<sup>156</sup>.

(Continuarea în numărul următor)

149. Cf. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 123.

150. Vezi Martin Jules, *op. cit.*, p. 369.

151. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum» (*De civitate Dei*, XIV, IX, CSEL, 40, 2, p. 24).

152. *De civitate Dei*, XIV, VIII, CSEL, 40, 2, p. 18 sq.

153. *Ibidem*, XIV, IX, CSEL, 40, 2, p. 19.

154. *Ibidem*, p. 21.

155. *Ibidem*, p. 14—18.

156. Platonici, qui non inmerito ad officium suum pertinere arbitrati sunt Stoicis et Epicureis maxime et prope sols omnino resisterent» (*Epistula 118, ad Dioscorum*, III, 16, CSEL, 34, 2, p. 681).

# FAPTELE APOSTOLILOR O CARTE A PROTOTIPURILOR

(II)

Pr. dr. SABIN VERZAN

## 2. Viața creștină din Biserica Ierusalimului ca prototip

Viața creștină este un concept prin care se implică totalitatea faptelor, experiențelor spirituale, a dezvoltărilor și evoluțiilor din comunitatea celor ce, botezându-se, au acceptat Evanghelia drept călăuză, făgăduind că se vor consacra cinstirii lui Dumnezeu (cf. I Tim. 2, 10). Viața creștină, în sens subiectiv, se realizează, în primul rând, la nivelul fiecărui credincios. Dar, obiectiv, ea caracterizează, deopotrivă, și comunitatea organizată într-un loc ca și totalitatea comunităților care alcătuiesc Biserica. Viața creștină are ca primă însușire pe aceea de a fi o viață religioasă, dar prin natura ei se înscrie și într-o formă de viață socială de care este influențată sau pe care o influențează, într-o măsură mai mică sau mai mare, deoarece viața creștină este chipul Bisericii înaintea lumii. Evanghelia, constituția după care se călăuzește viața creștină, nu este o carte ezoterică, aparținând unui grup de privilegiați sau inițiați, unei elite sau aristocrații, ci una care se vrea cunoscută, divulgată și trăită, în principiu, de toți oamenii. Dar Evanghelia nu poate fi nici înțeleasă, nici trăită decît în prezența unor convingeri religioase, a unei acceptări și azeziuni libere la cuprinsul său revelat, adică prin credință religioasă. În absența credinței, Evanghelia nu are decît o redusă valoare documentară, prezentînd interes numai ca un cod oarecare de rînduiri și reglementări cu caracter moral. Intreaga forță a Evangheliei rezidă în aceea că prezintă ca prototip al existenței religioase pe Iisus Hristos, Dumnezeu Omul, coborît în lume prin întrupare spre a-i oferi omului pilda vieții și învățaturii Sale spre a-l atrage într-o infinită și dificilă cursă a desăvîrșirii religioase și morale. Propovăduind Evanghelia, Iisus a confirmat-o și a sfințit-o prin exemplul propriei Sale vieți, pe care o oferă în jertfa de pe Golgota preț de răscumpărare pentru întregul neam omenesc aflat sub tirania diavolului și a păcatului. Evanghelia este o perpetuă invitație la urmarea lui Hristos și a pildei vieții Sale, în cadrul Bisericii, prin primirea harului Sfintelor Taine, în care se repetă, în chip mistic, întregul ciclu evanghelic al vieții și învățaturii lui Hristos.

Martori ai predicii și vieții lui Iisus Hristos, pe care nu întotdeauna le-au înțeles deplin, Sfinții Apostoli au pătruns adevărul evanghelic numai după ce asupra acestuia s-a proiectat lumina cea nespusă a Învierii Domnului de a treia zi. Numai prin Înviere a fost înțeleasă necesitatea și însemnătatea Jertfei de pe Golgota. Numai după acest eveniment suprem, cei doisprezece au fost confirmați în slujirea lor prin primirea harului preoției apostolice (Ioan 20, 21—23). Din ziua Înălțării Domnului, Sfinții Apostoli constituiți într-un corp omogen și înălțați în convingerile și credința lor în Hristos, avînd deplina conștiință a misiunii

lor de trimiși în lume ai lui Dumnezeu-Omul, vor aștepta la Ierusalim împlinirea făgăduinței Domnului de a le trimite Duhul Sfânt, Care să-L înlocuiască pe El Însuși, pentru a nu rămâne orfani.

O dată pogorît sub forma limbilor de foc din cer în ziua Cincizecimii, Sfântul Duh declanșează, prin Sfinții Apostoli, uriașa campanie de răspîndire a Evangheliei «din Ierusalim... și pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 8). Este momentul în care va fi rostită prima predică misionară, al cărei prim efect va fi convertirea celor dintîi trei mii de suflete care «s-au adăugat» numărului de «ca la o sută douăzeci» de frați care, în frunte cu Sfinții Apostoli, așteptau în foisorul din Ierusalim pogorîrea Sfîntului Duh (Fapte 1, 13—15; 2, 1). Este momentul în care se consideră că a apărut Biserica istorică, pentru că, *pentru întîia oară, se produce o convertire ca urmare a unei predici misionare apostolice* deschizîndu-se astfel seria celor ce vor primi, pînă la sfîrșitul veacurilor, Evanghelia drept călăuză a vieții lor, prin intrarea în Biserică.

O dată cu producerea acestui eveniment se poate vorbi de ceea ce am numit viață creștină, care ne apare ca a doua realitate din istoria Creștinismului, la începuturile sale, după activitatea misionară a Sfinților Apostoli și care, la rîndul ei, poate fi considerată o componentă a vieții creștine, în măsura în care Biserica din Ierusalim însăși devine o instituție misionară, încadrîndu-se prin întreaga sa dezvoltare și lucrare, amplului program de răspîndire a Evangheliei în Cetatea Sfîntă, devenită sediu al primei Biserici creștine, Biserica-mamă.

Autorul Faptelor Apostolilor, Sfîntul Luca, arată, în cartea sa, imediat după convertirea celor «ca la trei mii de suflete» (2, 41), modul de viață al acestora (2, 42—47), ceea ce dovedește importanța, pentru Biserica acelei epoci, a felului în care evolua existența celor dintîi creștini îndată după primirea Botezului în raport cu restul societății ierusalimitene din acel timp. Sfîntul Luca se va mai referi o dată la viața creștină a Bisericii din Ierusalim după ce va remarca sporirea numărului bărbaților credincioși: («Și numărul bărbaților credincioși s-a făcut ca la cinci mii» (4, 4), pentru a arăta că nici trecerea timpului, nici înmulțirea credincioșilor nu au determinat vreo schimbare în starea de spirit sau în viața creștină a obștii credincioșilor din Ierusalim (4, 32—35). Dimpotrivă, se constată, o adîncire a simțămîntelor frățești care caracterizau relațiile dintre ucenici și a stării de dăruire a unor importante valori materiale, în vederea acoperirii trebuințelor zilnice ale comunităților din Cetatea Sfîntă (cf. 4, 36—37).

În lucrarea de față nu vom analiza exhaustiv elementele componente ale vieții creștine din Biserica Ierusalimului, făcînd însă, în acest sens, trimitere la alte prezentări care au tratat în mod deosebit aceste aspecte ale vieții creștine din prima Biserică<sup>20</sup>. În această expunere vom urmări să prezentăm viața creștină din Biserica Ierusalimului ca un prototip al vieții creștine din toate Bisericile întemeiate, în epoca apostolică, în Palestina și în lumea păgînă și ca un model ideal pentru viața creștină de totdeauna. În acest sens, vom căuta să identificăm toate acele componente ale vieții creștine din Biserica Ie-

20. Pr. Ioan Mircea, *Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după Faptele Apostolilor*, în Studii teologice, anul VIII (1955), nr. 1—2, p. 64—92; Pr. Sabin Verzan, *Cîrmuirea Bisericii în epoca apostolică*, *Ibidem*, nr. 5—6, p. 340—343.

rusalimului, care au caracter și valoare permanentă spre deosebire de altele care au caracter tranzitoriu și neobligatoriu și care pot să fie sau nu întâlnite în celelalte Biserici din epoca apostolică sau în Biserica de totdeauna.

O primă remarcă se impune din capul locului în legătură cu expunerile Sfântului Luca asupra vieții creștine a Bisericii din Ierusalim și anume aceea că aceste expuneri sînt primele și singurele întîlnite în Faptele Apostolilor cu privire la o Biserică creștină. De aceea, aceste expuneri trebuie considerate ca avînd valoarea de prototip sau model pe care cercetătorul și cititorul trebuie să le subînțeleagă în toate cazurile în care iau ființă Biserici creștine, în Iudeea, în Galileea, în Samaria, în Antiohia și, în general, în lumea păgînă. Trebuie să se țină seama că, în Faptele Apostolilor, se folosește metoda expunerilor și descrierilor avînd caracter de prototip sau și de model, ceea ce îi permite autorului său să prezinte răspîndirea Creștinismului în epoca apostolică de la Ierusalim și pînă la Roma, într-o carte de dimensiuni mai reduse. Metoda prototipurilor folosită de Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor va permite cititorului și cercetătorului să transfere oricînd acele cunoștințe pe care le-a dobîndit din descrierile făcute vieții creștine din Biserica Ierusalimului și la situațiile de același fel întîlnite în celelalte Biserici din epoca începuturilor Creștinismului, care nu se bucură de descrieri tot atît de amănunțite și precise. Nu încapem nici o îndoială că nu toate descrierile făcute asupra vieții creștine din Biserica Ierusalimului pot să fie transferate *tale-qual*e, cercetătorul său, după caz, cititorul fiind chemat, într-o astfel de situație să facă o selecție asupra descrierilor la care ne-am referit pentru a putea constata care din explicațiile privind componentele vieții creștine din Ierusalim pot fi aplicate și vieții creștine din Biserica Antiohiei, Corintului sau Efesului, de exemplu, și care din acestea nu pot fi transferate în cazul altor Biserici din lumea păgînă. Operațiunea de selecție nu pare dificilă deoarece nu este deosebit de greu să distingem între ceea ce este transferabil în sensul stabilit mai sus și, dimpotrivă, ceea ce nu este transferabil în același sens mai sus stabilit. Metoda prezintă nu numai avantajul unor informații suplimentare, dar și pe acela că face dovada unui model unic, dar cu oarecare variante, de viață creștină, în epoca la care ne referim.

Dacă pornim de la cele două texte importante (2, 42—47 ; 4, 32—35), care prezintă principalele aspecte ale vieții creștine în Biserica Ierusalimului, putem să constatăm că acestea ne oferă, mai întîi, o descriere a atmosferei generale în care se desfășurau principalele evenimente din Biserica Ierusalimului, ca și a stării de spirit a primilor creștini. Totodată aceste texte descriu modul de viață exclusiv comunitar al primilor creștini din Ierusalim, ca și felul în care se realizau mijloacele materiale trebuitoare susținerii acestui mod comunitar de viață. În sfîrșit, aceleași texte cuprind date și informații asupra principalelor elemente din care era alcătuit programul zilnic religios al primilor creștini ca și asupra felului în care acest program era îndrumat și supravegheat în acea epocă.

Atmosfera generală în care se desfășura întreaga existență a creștinilor din Ierusalim ca și starea de spirit a acestora era una de trăire comunitară a adevărului evanghelic care li se împărtășea nediscriminatoriu mai întâi prin Sfinții Apostoli cărora, foarte devreme, li s-au adăugat și slujitorii bisericesti. Textul: «Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște» (2, 44) nu descrie numai comunitatea de bunuri, caracteristică Bisericii din Ierusalimul primelor zile ale Creștinismului, ci și participarea și împărtășirea neîngrădită de darul cel mare al învățăturii evanghelice. O generozitate totală caracteriza pe toți ucenicii care compuneau Biserica Ierusalimului; această generozitate se manifesta, în primul rând, prin acea trăire colectivă pe care o descriu cuvintele Sfintului Luca: «Nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște» (4, 32). O altă trăsătură caracteristică a atmosferei și stării de spirit în care trăiau primii creștini era aceea de entuziasm și înflăcărare religioasă, de totală încredere în puterea și asistența ce le era acordată de Dumnezeu, în lucrarea desfășurată de Sfinții Apostoli în cadrul comunităților creștine și ca propovăduitori ai Evangheliei înaintea iudeilor din Ierusalim: «Tot sufletul, ne spune Sfântul Luca, era cuprins de teamă, căci multe minuni și semne se făceau în Ierusalim prin Apostoli și mare frică îi stăpânea pe toți» (2, 43). În comunitățile creștine din Ierusalimul acelor zile, practicarea virtuților creștine, a dragostei frățești, a dărniceii, a bucuriei de a face binele era o stare continuă, nu o izbucnire periodică sau întâmplătoare: «și își vindeau bunurile și averile, și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare» (2, 45). «Și în fiecare zi... luau împreună hrana întru bucurie și curăția inimii» (2, 46).

Dovada cea mai concludentă pentru dobândirea stării de spirit de profundă generozitate, dragoste frățească și entuziasm generator de dărnicie este, fără îndoială, realizarea acelei posesiuni în comun a bunurilor materiale. Sfântul Luca ne descrie mai întâi această excepțională realizare din Biserica Ierusalimului, care impune prin aceea că este consecința directă și în exclusivitate a puterii transformatoare a Sfintei Evanghelii asupra sufletelor credincioșilor, un argument de o mare forță că credința poate opera asemenea prefaceri minunate în conștiința oamenilor: «Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște» (2, 44). «Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște» (4, 32).

Felul în care se realiza această posesiune în comun a bunurilor materiale este descris de Sfântul Luca în două texte pe care le putem considera deplin paralele, semnul unei insistențe binevenite din partea autorului sfânt, menită să alunge orice posibilitate de răstălmăcire și manipulare în alte direcții a cuvintelor sale. «Iar toți cei ce credeau..., ne spune Sfântul Luca, își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare» (2, 45). «Și nimeni nu era între ei lipsit, fiindcă toți cîți aveau țărini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vindute și-l puneau la picioarele Apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință» (4, 34—35).

Făcînd precizări ca cele de mai sus, Sfîntul Luca arată nu numai cît de mult renunțaseră la vechile atitudini și mentalități cei ce primiseră Botezul, ci și felul în care Biserica din Ierusalim rezolvase probleme atît de dificile ca asigurarea celor necesare traiului zilnic pentru mulțimile de credincioși din care foarte numeroși nu erau din Ierusalim.

Partea cea mai importantă din prezentarea Sfîntului Luca asupra vieții creștine din Biserica Ierusalimului privește, cum e și firesc, programul religios zilnic al credincioșilor, a cărui descriere n-o mai întîlnim în altă parte a Faptelor Apostolilor, ceea ce ne arată valoarea sa de model, prezentînd date și informații transferabile și la alte situații asemănătoare sau identice. Esențialul, în această direcție, este cuprins în textul: «Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frîngerea pîinii și în rugăciuni» (2, 42). Textul de mai sus nu are, practic, paralele în Noul Testament dacă-l privim sub raportul concentrării maxime a punctelor din programul zilnic al Bisericii din Ierusalim și al completei prezentări a acestui program. Chiar dacă, în unele texte din Noul Testament, ni se oferă unele amănunte legate de desfășurarea unuia sau altuia din punctele acestui program (cf. Fapte 20, 7; I Cor. 11, 1—34; I Tim. 2, 1—15; I Petru 3, 1—4 etc.), în alte Biserici creștine, nici un alt text nou testamentar nu prezintă importanța celui de care ne ocupăm pentru cunoașterea cît mai deplină a desfășurării vieții liturgice a comunității creștine apostolice. Aceasta este partea cea mai reprezentativă și cu aplicabilitatea cea mai largă din descrierile Sfîntului Luca asupra modelului de viață creștină din Biserica Ierusalimului, care trebuie subînțeleasă în toate situațiile în care, în Faptele Apostolilor, ni se prezintă întemeierea unor noi Biserici, fie în Palestina, fie în lumea păgînă. Este, de asemenea, sigur că descrierile privind atmosfera generală care domnea în comunitățile din Ierusalim, ca și starea de spirit din rîndul creștinilor din această Biserică trebuie subînțelese în toate cazurile în care apar noi Biserici în urma ostinelilor misionare din această epocă.

Este aproape sigur însă că, în nici o altă Biserică din epoca începuturilor Creștinismului, nu s-a practicat posesiunea în comun a bunurilor materiale, cel puțin în forma absolută în care această practică e întîlnită în descrierile Sfîntului Luca asupra vieții creștine din Biserica Ierusalimului. Aceasta nu înseamnă că, în conștiințele creștinilor din alte Biserici ale epocii apostolice, nu s-a făcut simțită, sub alte forme, dar, cu siguranță, tot atît de intens și de sincer, generozitatea, dărnicia și dragostea frățească manifestate îndeosebi prin strîngerea de ajutoare în beneficiul celor lipsiți (vezi, de ex., Fapte 11, 29—30; 24, 17; Rom. 15, 25—28, 31; I Cor. 16, 1; II Cor. 8, 3—6; Gal. 2, 10).

### 3. Preoția ierarhică sacramentală

Expunerile Sfîntului Luca asupra preoției ierarhice sacramentale, în Faptele Apostolilor, privesc, așa cum era și firesc într-o carte avînd conținut preponderent istoric, rînduirea unor diaconi și a unor preoți în legătură cu apariția unor comunități și Biserici creștine și, mai ales, în legătură cu dezvoltarea acestora și cu nevoia de a fi păstorite și



îndrumate după plecarea Apostolului sau misionarului întemeietor. Se aplică și în cazul rînduirii primilor diaconi și preoți principiul stabilit de Mîntuitorul la alegerea Apostolilor și a celor șaptezeci de ucenici: «Secerișul este mult, dar lucrătorii sînt puțini; rugați, deci, pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul Său» (Matei 9, 37—38; Luca 10, 2). Necesitatea rînduirii ierarhiei este înscrisă în dezvoltarea impetuoașă a Bisericii din Ierusalim și în creșterea rapidă a numărului credincioșilor acestei Biserici, în programul zilnic dens al comunităților creștine din Cetatea Sfîntă, în viața creștină care se desfășura în aceste comunități organizate pe lîngă casele mai încăpătoare ale credincioșilor ierusalimiteni (1, 13; 2, 1, 46; 4, 23; 12, 12 etc.), în practica posesiunii în comun a bunurilor, care implica o dificilă și complexă gestiune și administrare.

Precizări cu privire la rînduirea celor dintîi slujitori bisericești hirotoniți în Biserica Ierusalimului lipsesc din Faptele Apostolilor. Dar despre existența acestora aflăm din perioada în care ni se istorisește episodul despre alegerea și hirotonirea celor șapte diaconi eleniști (Fapte 6, 1—6), care se adaugă altor confrați de slujire preoțească proveniți dintre creștinii evrei, care, din pricina mulțimii creștinilor, la Ierusalim, nu mai puteau să facă față, în condiții bune, îndatoririlor care le reveneau în cadrul slujirii de fiecare zi, adică în cadrul programului duhovnicesc zilnic care se desfășura în comunitățile creștine din Cetatea Sfîntă.

Dar chiar dacă informațiile oferite de Sfîntul Luca cu privire la alegerea și hirotonirea celor șapte diaconi eleniști nu privesc chiar hirotonirea primilor slujitori bisericești la Ierusalim și chiar dacă aceste informații sînt introduse pentru a explica poziția în Biserica Ierusalimului a primului martir creștin, Sfîntul Ștefan, ca și propovăduirea Evangheliei dincolo de Ierusalim, în Palestina, aceste descrieri ale Sfîntului Luca prezintă importante și indispensabile elemente de prototip cu privire la apariția în Biserică a preoției ierarhice sacramentale. Ținînd seama că preoția ierarhică sacramentală este organizată în trei trepte (diacon, preot, episcop), ceea ce și justifică epitetul de «ierarhică», urcate de candidat pe rînd, elementele de prototip nu pot fi întîlnite, în Faptele Apostolilor, o carte a descrierilor diacronice, într-un singur text sau într-o singură împrejurare. Astfel unui text care ne înfățișează rînduirea unor diaconi, îi va corespunde un text și o împrejurare în care se descrie hirotonirea unor preoți (14, 23) dar nu a primilor preoți. Dar ambele texte sînt reciproc complementare, fiecare evocîndu-l în completare pe celălalt, prin elementele care le pot întregi.

Cu privire la rînduirea diaconilor eleniști, Sfîntul Luca evidențiază următoarele elemente de prototip, elemente pe care le vom regăsi în mod obligatoriu ori de cîte ori vom fi atenționați asupra unor hirotoniri de diaconi sau preoți: ivirea unei necesități de slujitori bisericești în legătură cu creșterea numărului credincioșilor și cu intensificarea vieții religioase a unor comunități («În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii, eleniștii murmurau împotriva evreilor (diaconi), pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea la slujirea cea de fie-

care zi», 6, 1); consultarea comunității asupra modului celui mai potrivit de soluționare a problemei ivite în situația dată pe baza unor propuneri, adecvate din partea celor mai înalți cirmuitori bisericești (în cazul dat, a Sfinților Apostoli): «Și chemînd cei doisprezece mulțimea ucenicilor, au zis: Nu este drept ca noi, lăsînd de-o parte cuvîntul lui Dumnezeu, să slujim la mese» (6, 2); alegerea candidaților *în* și *de către* mulțimea credincioșilor pe baza unor calități personale stabilite și constatate de comunitate: «Drept aceea, fraților, căutați șapte bărbați dintre voi, cu nume bun, plini de Duh Sfînt și de înțelepciune, pe care noi să-i rînduim la această slujbă» (6, 3); acceptarea propunerilor cirmuitoarelor bisericești și alegerea, în consecință, a candidaților la hirotonie: «Și a plăcut cuvîntul înaintea întregii mulțimi și au ales pe Ștefan, bărbat plin de credință și de Duh Sfînt, și pe Filip, și pe Prohor...» (6, 5); prezentarea candidaților înaintea Sfinților Apostoli și hirotonirea ca atare: «Pe care i-au pus înaintea Apostolilor și, ei, rugîndu-se, și-au pus mîinile peste ei» (6, 6). Din descrierea Sfîntului Luca mai rezultă că slujba pe care urmau s-o îndeplinească cei șapte diaconi se săvîrșea, pe de o parte, și pînă atunci și că ea putea fi săvîrșită, pentru viitor și de Sfinții Apostoli, dar numai cu riscul ca aceștia să abandoneze «cuvîntul lui Dumnezeu», pentru a se îndeletnici cu «slujirea cea de fiecare zi», ceea ce presupunea prezența lor necurmată în mijlocul noilor convertiți, în dauna propovăduirii Evangheliei.

Atunci cînd Sfîntul Luca prezintă hirotonia unor preoți în Bisericile întemeiate de Pavel și Barnaba în cursul primei călătorii misionare, el scrie: «Și hirotonindu-le preoți în fiecare Biserică, rugîndu-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în care crezuseră» (14, 23). În acest text apare ca element fundamental nou faptul că cei ce primesc aici hirotonia sînt preoți (*presbiteroi*) și faptul că aceștia sînt hirotoniți *pentru fiecare Biserică* (kat' ekklisian), ceea ce demonstrează că nici o Biserică nu poate funcționa în mod normal, în absența preoților hirotoniți. Precizarea este cu atît mai importantă cu cît este făcută în legătură cu primele Biserici întemeiate în lumea păgînă care, după plecarea lui Pavel și Barnaba, n-ar mai fi avut nici un slujitor hirotonit să le cîrmuiască spiritual. Toate Bisericile întemeiate pînă la acea dată beneficiau de prezența și asistența întemeietorilor, aflîndu-se toți în posesia harului preoției ierarhice; Sfinții Apostoli la Ierusalim și slujitorii bisericești hirotoniți plecați din Ierusalim în urma persecuției lui Saul (8, 1, 4), în Palestina sau Antiohia (11, 20—21). Lăsînd în urma lor deci noile comunități creștine, cărora le pușeseră început, Pavel și Barnaba, avînd amîndoi harul preoției apostolice (cf. 14, 4, 14), nu puteau să le lipsească de slujitori hirotoniți, singurii în măsură să le continue lucrarea duhovnicească în Biserica locală. Ca element nou, în textul privind hirotonirea preoților din Bisericile întemeiate prin truda misionară a lui Pavel și Barnaba, înțîlnim faptul că Taina hirotoniei a fost însoțită de postiri și de rugăciune (cf. 13, 3).

Cu privire la comunitățile creștine din Iudeea, Galileea și Samaria, nu posedăm decît informația că, după colecta din Biserica Antiohiei, realizată în favoarea creștinilor din Iudeea (Fapte 11, 27—29), Barnaba și Saul, trecînd prin localitățile din Iudeea, au încredințat *preoților* acestora bunurile rezultate din colecta Bisericii antiohiene (11, 30); ideea că, *în fiecare Biserică din Iudeea, păstorea cel puțin un preot*, este prezentă și în informația de care am amintit (cf. 11, 30), dar ea este exprimată indirect. Ținînd seama că, în Iudeea, Galileea și Samaria, misionari kerigmatici au fost slujitorii bisericești hirotoniți din Ierusalim (Fapte 8, 1, 4) și nu Sfinții Apostoli, existența preoților hirotoniți în aceste ținuturi poate fi explicată în două feluri: Fie prin hirotonirea lor cînd Bisericile respective au fost vizitate de unii Sfinți Apostoli (8, 14, 25; 9, 31), fie prin hirotonirea lor la Ierusalim și retrimiterea lor în Bisericile cărora le aparțineau. Nu este exclus ca unii din misionarii împrăștiați de la Ierusalim după persecuția lui Saul (8, 1, 4), fiind toți hirotoniți să se fi stabilit definitiv în comunitățile pe care le întemeiaseră prin binevestirea lor (cf. Fapte 21, 8).

Este necesar să completăm descrierile privind hirotonirea unor preoți pentru Bisericile din Listra, Iconiu și Antiohia Pisidiei cu informații pe care le întîlnim în textul care prezintă hirotonirea diaconilor eleniști la Ierusalim. Astfel, trebuie să subînțelegem că și în cazul preoților hirotoniți de Pavel și Barnaba a avut loc consultarea creștinilor din Bisericile respective și că s-au luat în considerație calitățile spirituale ale candidaților respectivi (cf. I Tim. 3, 2—7; Tit 1, 2—9). De altfel, acesta este motivul pentru care, hirotoniile respective nu s-au putut săvîrși cu prilejul primei treceri a misionarilor prin localitățile respective (vezi 13, 14, 51; 14, 1—6). Tot astfel va proceda Sfîntul Apostol Pavel și în cazul Bisericii din insula Creta în care nu a putut zăbovi prea mult, motiv pentru care l-a rînduit ca episcop pe Tit, căruia i-a încredințat mandatul de a «așeza preoți în fiecare cetate» (Tit 1, 5). Este, de asemenea, de presupus că noii preoți erau credincioși din Bisericile unde urmau să-și desfășoare activitatea pastoral-misionară (cf. 6, 3: «Căutați șapte bărbați *dintre voi*, cu nume bun, plini de Duh Sfînt...»). Este, de asemenea, sigur că cei hirotoniți de Pavel și Barnaba se bucurau de prețuirea creștinilor din Bisericile respective care urmau să devină păstoriții lor spirituali.

Toate aceste elemente, numite, din motive de metodologie, în această prezentare, de prototip, vor fi găsite, în Biserică, pînă astăzi, în cazul hirotoniei diaconului și preotului, ceea ce dovedește importanța, consistența și oportunitatea lor ca și fidelitatea cu care peste veacuri, Biserica a păstrat proceduri și îndrumări din epoca apostolică.

Pentru a pune în evidență însemnătatea preoției ierarhice sacramentale într-o epocă atît de importantă pentru formarea celor mai de seamă instituții bisericești, ca cea apostolică, Sfîntul Luca ne prezintă pe diaconi și preoți avînd în frunte pe episcopul lor ca participanți la Sinodul Bisericii din Ierusalim. Ei apar, în marele for de conducere bisericească, drept o categorie aparte de participanți, alături de Sfinții Apostoli și de «frați» (15, 4, 22, 23) sau numai alături de Sfinții Apostoli (15, 2, 6; cf. 16, 4). Astfel ei intră în dispozitivul ho-

tărîrii Sinodului (15, 23), ca autoritate de la care emană soluția finală, iar conducătorul lor, Sfîntul Iacov, primul episcop al Ierusalimului și din istoria Bisericii, ia cuvîntul la încheierea lucrărilor pentru a trage concluziile asupra discuțiilor ample care avuseseră loc de-a lungul a mai multor ședințe asupra temei dezbătute. Prezența categoriei «preoților» la Sinod și apariția acestei categorii de participanți în hotărîrea Sinodului ne dovedește permanența, importanța și responsabilitatea preoției ierarhice sacramentale în Biserică. Odată cu dispariția Sfinților Apostoli, întreaga răspundere pentru destinele Bisericii angajate în parcursul său istoric, va reveni ierarhiei bisericești care, în ultima prezentare a Bisericii din Ierusalim în Faptele Apostolilor, apare ca un corp bine constituit în jurul episcopului Iacov, luînd decizii de o mare însemnătate și primind darea de seamă a Sfîntului Apostol Pavel asupra celei mai lungi și mai rodnice dintre călătoriile sale misionare (21, 17—24). În această ultimă prezentare a Bisericii Ierusalimului, slujitorii hirotoniți ai acestei Biserici se identifică cu cei ce au emis hotărîrea Sinodului din Ierusalim: «Cît despre păgînii care au crezut, noi ( ἡμεῖς ) le-am trimis scrisoare...» (21, 25).

Pentru că cititorul să cunoască și felul în care cei ce au primit harul preoției ierarhice sacramentale *trebuie să-și îndeplinească atribuțiile ce le revin în calitate de conducători spirituali în Bisericile locale*, Sfîntul Luca va reproduce o cuvîntare de adio pe care Sfîntul Apostol Pavel a rostit-o la Milet către slujitorii bisericești din Efes și din împrejurimi (Fapte 20, 18—36). Nu încapă nici o îndoială că, înainte de a sosi la Milet, în drum spre Ierusalim, unde știa că va avea multe suferințe de îndurat, temîndu-se chiar pentru viața lui (20, 22—25, 38; 21, 10—14), Sfîntul Apostol Pavel va mai fi rostit și alte cuvîntări prin care a făcut recomandări preoților și credincioșilor din Corint (cf. Fapte 20, 3), Filipi (20, 6), Troa (20, 7—12), luîndu-și adio de la ei<sup>21</sup>. Sfîntul Luca va alege însă spre a-l reproduce în Faptele Apostolilor acest discurs de la Milet, care este singurul din seria de discursuri de adio pe care Apostolul neamurilor le va fi rostit la plecarea din Ahaia și Macedonia, care a fost adresat unui auditoriu ales și *invitat special* să participe, în Milet, la evenimentul despărțirii Apostolului de cei ce primiseră harul preoției ierarhice sacramentale prin rugăciunile și mîinile sale, în timpul celor trei ani și jumătate cît rămăsese la Efes, pentru a propovădui Evanghelia (Fapte 19, 1—41; 20, 31). Este aproape sigur că acest discurs a fost adresat unui auditoriu alcătuit numai din slujitori bisericești hirotoniți (cf. Fapte 21, 19), fără participarea altor categorii de creștini, ceea ce îi conferă o poziție și o importanță aparte în raport cu alte texte nou testamentare de îndrumare a clericilor ca, de pildă, în raport cu Epistolele pastorale. Acest fapt îndreptățește pe deplin titlul de «testament pastoral al Sfîntului Pavel» primit de acest discurs al Apostolului neamurilor<sup>22</sup>. Temîndu-se că nu va mai reveni la Efes și, în general, că nu va scăpa cu viață după călătoria pe care urma s-o facă la Ierusalim (Fapte 20,

21. Vezi J. Dapont, *Le discours de milet, Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20, 18—36)*, col. «Lectio divina», Les Editions du Cerf, Paris, 1962, p. 26.

22. *Ibidem*.

22—25, 38), Sfântul Apostol Pavel nu se putea gândi la încheierea lucrării sale misionare fără să se preocupe, în mod special, de îndrumarea slujitorilor bisericești, de definirea poziției, rolului și responsabilităților lor în Bisericile locale, încredințate lor spre păstorie. De aceea, cuvântarea de la Milet către preoții de la Efes trebuie considerată, cel puțin în viziunea unui Apostol al neamurilor care-și știa amenințată însăși existența sa pămîntească, drept un epilog al întregii sale activități apostolice, o încununare a acestei activități. Or, o astfel de încheiere nu putea să se producă decît printr-un document în care să se reflecte viziunea sa asupra rolului preoției ierarhice ca cea care va continua, în Biserica locală, lucrarea Apostolului întemeietor, suplinindu-l în toate privințele. Cînd, după ce va fi eliberat din prima captivitate romană și după ce va fi propovăduit Evanghelia în Spania, Apostolul neamurilor va avea un răgaz mai îndelungat, va relua tema pusă în discursul de la Milet și o va dezvolta, pe alte baze și în alte condiții, în Epistolele pastorale. În orice caz, cuvîntarea de la Milet rămîne, cronologic, vorbind, prima prezentare și definiție a răspunderilor și poziției preoției ierarhice în Biserica locală în absența Apostolului întemeietor și îndrumător.

Titlul participanților la întîlnirea de la Milet nu putea să fie decît acela de *presbiteroi* = preoți, întîlnit, în mod invariabil în Faptele Apostolilor pînă în acest moment (11, 30 ; 14, 23 ; 15, 2, 4, 6, 22, 23 ; 16, 4 și, ca variante textuale, în 15, 2 și 41 ; cf. 21, 18), pentru a desemna pe aceia care se învredniciseră de harul preoției ierarhice (vezi Fapte 20, 17). Dacă, la un moment dat, în cursul expunerii sale (20, 28), Sfântul Apostol Pavel li se adresează participanților la întîlnirea de la Milet numindu-i *episcopi*, se datorează, fără îndoială, faptului că vorbitorul vede, în fața sa, pe cîrmuitorii cei mai înalți ai acelui moment din Bisericile lor locale în care își desfășurau lucrarea misionar-pastorală, pe responsabili generali față de toate desfășurările din viața Bisericilor în care aceștia fuseseră rînduiți preoți. Termenul «*episcopi*» nu poate desemna, în acest text, pe cei care dețin preoția ierarhică în cea mai înaltă treaptă a sa, adică pe episcopi, pentru că este folosit la plural, dar mai cu seamă pentru că la Efes, nu exista în acel timp nici un episcop, Timotei fiind rînduit în această slujire numai peste cîțiva ani, mai exact, peste 6 ani, dacă ținem seama că întîlnirea de la Milet a avut loc în anul 58, iar Timotei va fi hirotonit episcop în anul 64. Termenul *episkopoi* va mai fi folosit cu același înțeles și în Epistola către Filipeni (1, 1).

Întregul discurs de la Milet al Sfîntului Apostol Pavel reprezintă ultima parte a unui ciclu de expuneri cuprinse în Faptele Apostolilor cu privire la apariția, importanța și răspunderile revenind slujitorilor bisericești hirotoniți, oferind cititorului avizat toate elementele necesare în această privință într-o expunere completă, deosebit de sugestivă, echilibrată, convingătoare și perfect articulată.

În prima sa parte, cuvîntarea de la Milet stabilește relația strînsă, de întreruptă continuitate dintre lucrarea Apostolului și cea a celor ce au primit harul preoției ierarhice (20, 18—24), pentru a indica ascultătorilor îndatoririle lor, dar mai cu seamă felul în care trebuie

să-și îndeplinească aceste îndatoriri, intensitatea eforturilor depuse în această direcție, renunțările, suferințele, virtuțile care trebuie să însoțească orice osteneală preotească, dăruirea cu care păstorul duhovnicesc își îndeplinește îndatorirea sa de a propovădui păstoriiilor taina credinței (20, 18—20). Aceste însușiri trebuie dovedite în tot cursul lucrării preoțești, «în toată vremea», «din ziua cea dintâi» (20, 8) a slujirii preoțești. Arătând încercările prin care avea să treacă la Ierusalim, Apostolul îndrumător stabilește că nimic nu l-a împiedicat și nimic nimeni nu va împiedica să-și ducă pînă la capăt calea și slujba sa pe care le-a luat «de la Domnul Iisus, de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu» (20, 24). Este o pildă pe care trebuie s-o urmeze și preotul în întreaga sa activitate, după cum Apostolul însuși s-a făcut următor lui Iisus (cf. I Cor. 4, 16).

Partea a doua a cuvîntării de la Milet privește, în mod direct, obligațiile care revin preotului față de turma încredințată spre păstorie. Acestea decurg din acea înaltă și suprafirească încredințare pe care preotul a primit-o de la Duhul Sfînt de a fi răspunzător întru totul (episkopos), fără nici o posibilitate de sustragere de la răspunderea ce-i revine și pe care a acceptat-o în mod liber sau de răstălmăcire a îndrumării apostolice. Termenul *episkopos*, care înseamnă cel mai înalt cîrmuitor, atotveghețor, dar și oblăduitor, ocrotitor, apărător al celor încredințați spre îndrumare și cîrmuire este deosebit de bine ales, în context, pentru a pune în lumină răspunderea totală, exclusivă ce-i revine preotului față de «toată turma» întru care a fost rînduit de Sfîntul Duh spre a păstori «Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștigat-o cu însuși singele Său» (20, 28). Textul paulin este atât de dens, încît se poate spune că, într-însul, Apostolul neamurilor a concentrat întreaga pastorală creștină, care regăsește aici, în mod potențial, în germen, toate elementele care-i vor determina dezvoltarea. Atenția preotului trebuie îndreptată în două direcții: în primul rînd către sine însuși («Luați aminte la voi înșivă») și către turma încredințată («Luați aminte... la toată turma») (20, 28).

Păstorul creștin, înzestrat de Duhul Sfînt cu harul preoției ierarhice, este un bărbat desăvîrșit, «bine pregătit pentru orice lucru bun» (II Tim. 3, 17). El trebuie să prevină și să prevadă orice evoluție sau fenomen care pot pune în primejdie propășirea duhovnicească a turmei încredințate spre păstorie și mîntuirea acesteia. Apostolul știe că, în lipsa sa, «vor intra... lupi îngrozitori care nu vor cruța turma» (20, 29). De aceea, preotul-episcop, ocrotitor unic al turmei, în absența Apostolului întemeietor și ocrotitor, e chemat să se poarte și să lucreze în așa fel încît această absență să nu se simtă, să nu fie observată. În această privință, preotul trebuie să desfășoare o lucrare misionar-pastorală de tip diferențiat, individual, de la om la om, de lungă durată, cu pasiune, dăruire, stăruință și obstinație: «Drept aceea, privegheați, aducîndu-vă aminte că, timp de trei ani, n-am încetat noaptea și ziua să vă îndemn, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi» (20, 31).

O idee pe care Apostolul îndrumător dorește s-o aducă înaintea slujitorilor bisericești din Efes privește un aspect delicat și, în același

timp, complicat al conduitei preoțești. Apostolul se referă, în încheierea îndrumărilor sale pastorale, la remunerația cuvenită păstorului spiritual pentru ostenele sale preoțești, dar mai cu seamă pentru acoperirea și satisfacerea trebuințelor legate de traiul zilnic al preotului și al familiei aflate în îngrijirea sa. Recunoscînd și justificînd dreptul preotului la o retribuție justă (I Cor. 9, 7—14; I Tim. 5, 17—18), Sfîntul Apostol Pavel ține să atragă atenția asupra exemplului personal pe care el l-a dat tuturor în această privință: «Argint, sau aur, sau haină n-am poftit de la nimeni; voi înșivă știți că mîinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine. Toate vi le-am arătat, căci ostendindu-vă astfel, trebuie să ajutați pe cei slabi» (20, 33—35). Pentru a fi deplin convingător în expunerea sa, Apostolul neamurilor aduce ca argument o agrafa (cuvînt rostit de Iisus, dar neconsemnat în vreuna din cele patru Evanghelii): «Să vă aduceți aminte cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis: Mai fericit este a da decît a lua.» (20, 35).

Cuvîntarea a fost urmată de o rugăciune în genunchi a Sfîntului Apostol Pavel și a participanților la întrunire (20, 36). Efectul a fost copleșitor: «Și mare jale i-a cuprins pe toți și, căzînd pe grumazul lui Pavel, îl sărutau, cuprinși de jale mai ales pentru cuvîntul pe care-l spusese că n-au să mai vadă fața lui.» (20, 37—38).

Acest discurs adresat unor preoți, unicul de acest fel, care ni s-a păstrat în Noul Testament, își află temeiul în rostirile Mîntuitorului despre păstorul cel bun cu care El Însuși se identifică (Ioan 10, 1—15) și dezvoltarea deplină în cele trei Epistole pastorale cu care Apostolul neamurilor își încheie seria trimiterilor sale către Biserici și către păstorii lor.

În cuvîntarea de la Milet, Sfîntul Apostol Pavel predă, în mod definitiv, destinele Bisericilor întemeiate de el în Efes și în împrejurimi, în mîinile celor ce se învredniciseră de harul preoției ierarhice; această cuvîntare devine astfel un document al succesiunii apostolice, al condițiilor în care clerul bisericesc trebuie să-și exercite atribuțiunile care îi revin în calitate de continuator al lucrării Apostolului întemeietor. Îndrumările din această cuvîntare trebuie aplicate și subînțelese în toate cazurile în care se produce plecarea pentru o lungă durată sau definitivă a Apostolului întemeietor din mijlocul creștinilor convertiți prin osteneala sa misionară. Ea este o cuvîntare prototip în ce privește sarcinile ce revin slujitorilor hirotoniți în calitatea lor de cîrmuitori spirituali ai Bisericilor locale și condițiile în care ei trebuie să-și desfășoare activitatea.

Termenul *episkopos*, episcop, nu apare, în Faptele Apostolilor, decît în textul amintit mai înainte (20, 28), în care nu denumeste o treaptă a preoției ierarhice, ci maxima responsabilitate cu care se împovărează orice preot căruia i s-au încredințat creștini spre a-i călăuzi mîntuitor. Este de presupus că Sfîntul Luca va folosi în acest sens termenul *episkopos* considerînd că, la acest ceas al despărțirii Apostolului întemeietor de preoți și, deci, și de turma încredințată acestora spre păstorie, acest sens al termenului de care ne ocupăm era mai important pentru definirea rolului și locului preotului continuator al lu-

crării Apostolului întemeietor, în raport cu păstoriții săi, decît sensul tehnic dobîndit mai tîrziu de acest termen, adică sensul de episcop, de persoană hirotonită în cea mai înaltă treaptă a preoției ierarhice. Dacă Sfîntul Luca ar fi folosit în Faptele Apostolilor termenul de *episkopos* și cu sensul de episcop propriu-zis, oricînd s-ar fi putut produce confuzii în detrimentul înțelegerii depline a mesajului pastoral pe care Apostolul neamurilor îl are de transmis preoților din Efes și din împrejurimi.

Termenul *episkopi*, episcopie, apare, la rîndul său, în Faptele Apostolilor, de asemenea, o singură dată, într-un citat din Psalmul 108, 8; pentru a denumi slujba pe care urma s-o primească Matia în rîndul celor doisprezece Apostoli ca urmare a căderii lui Iuda Iscarioteanul din demnitatea apostolică.

Dar dacă folosirea ca atare a termenului de *episcop* pentru a desemna treapta cea mai înaltă a preoției ierarhice sacramentale nu apare în Faptele Apostolilor, carte în care ne sînt prezentate evenimente din istoria Bisericii petrecute pînă în anii 62—63, Sfîntul Luca poartă de grijă să ne înfățișeze, în *persoana Sfîntului Iacov*, pe acela care, în prezența Sfinților Apostoli, din încredințarea și cu acordul lor, îndeplinea, la Ierusalim, atribuțiunile episcopului Bisericii din această cetate, ceea ce nu era cazul cu privire la situația Bisericii din Efes care, în acest moment istoric, nu era condusă de un episcop (cf. I Tim. 1, 3). Avînd responsabilitatea generală a întregii vieți creștine din Ierusalim (Fapte 12, 17 cf. Gal. 1, 19), mai cu seamă după persecuția dezlănțuită din inițiativa lui Saul (8, 1, 3; 9, 1 etc.), Sfîntul Iacov apare, la Sinodul din Ierusalim, ca cel mai înalt cîrmuitor bisericesc dintre cei ce primiseră harul preoției ierarhice sacramentale. În această calitate, el rostește cuvîntarea de concluzii asupra lucrărilor Sinodului și propune concluzia finală pentru problema dezbătută de acest for de conducere bisericească (Fapte 15, 13—21). Deosebit de caracteristică pentru poziția de episcop pe care Sfîntul Iacov o ocupa în Biserica Ierusalimului este prezentarea de către Sfîntul Luca, în Faptele Apostolilor, a ultimei vizite pe care o va face Sfîntul Apostol Pavel în Cetatea Sfîntă (21, 18—25). Cu acest prilej, Sfîntul Iacov apare înconjurat de toți preoții din Ierusalim și din împrejurimi (21, 18). El primește și salută astfel pe Sfîntul Apostol Pavel și pe însoțitorii acestuia (21, 17, 19) și ascultă darea de seamă amănunțită a Apostolului neamurilor asupra celei de-a treia călătorii misionare, cea mai lungă și cea mai rodnică dintre toate (21, 19). Fiind un bun cunoscător al situației din Ierusalim unde își avea reședința permanentă (21, 18), Sfîntul Iacov a dat îndrumări împreună cu preoții care-l înconjurau Sfîntului Apostol Pavel în legătură cu cea mai bună conduită posibilă în încercarea de a înlătura pericolul care-l pîndea pe acesta din partea iudeilor din diaspora, pentru vina pe care i-o aduceau de a învăța, «pe toți iudeii care trăiesc printre neamuri să se lepede de Moise, spunîndu-le să nu-și taie împrejur copiii, nici să umble după datini» (20, 21). În epoca în care se petrec aceste evenimente (anul 58), nici unul din Sfinții Apostoli nu se afla la Ierusalim, iar Biserica acestei cetăți intrase efectiv în epoca în care conducerea ei revenea preoției ierar-



hice sacramentale, o stare care se va prelungi pînă la sfîrșitul veacurilor (I Tim. 6, 14). Sfîntul Iacov era, în acel timp, cel mai înalt cîrmuitor bisericesc preluînd, fără nici un scăzămînt, întreaga autoritate care revenea, la început, Sfinților Apostoli. De altfel, el se număra printre cei trei stîlpi ai Bisericii, adică printre aceia care hotărau nu numai cu privire la stările și situațiile din Biserica Ierusalimului, ci și la acelea din toate Bisericile (Gal. 2, 2, 6—9). Prima din cele șapte Epistole sobornicești care-i poartă numele este, prin întregul său conținut, un argument întru susținerea acestui adevăr al autorității excepționale de care s-a bucurat acest înalt cîrmuitor bisericesc din epoca apostolică.

Este adevărat că, în Faptele Apostolilor, nu aflăm un text de alegere și de hirotonie a Sfîntului Iacov ca episcop al Bisericii Ierusalimului, dar această lacună este suplinită, în mare măsură, de relatarea Sfîntului Luca asupra alegerii lui Matia în rîndul Sfinților Apostoli (1, 15—26). În această relatare se pot identifica numeroase elemente care ne oferă posibilitatea de a distinge o procedură posibilă de alegere și rînduire în demnitatea episcopală a Sfîntului Iacov pentru că episcopul continuă, în Biserica locală, în toate privințele, lucrarea Apostolului întemeietor. Chiar în relatarea asupra alegerii și hirotoniei celor șapte diaconi pot fi identificate elemente care ne călăuzesc spre înțelegerea și reconstituirea momentului rînduirii Sfîntului Iacov ca înălțul episcop al Ierusalimului (6, 1—6).

Modelul de organizare bisericească întemeiat pe existența și lucrarea ierarhiei bisericești (diaconi, preoți, episcop) pe care ni l-a transmis, în cea de-a doua carte a sa, Sfîntul Luca trebuie subînțeles în toate Bisericile care iau ființă prin predica mișionară din epoca apostolică. Epistolele pastorale ne oferă, în această privință, o dovadă de necontestat. Trebuie privite ca nefondate și neconsistente acele aserțiuni ale unor exegeți protestanți și chiar catolici după care, în Bisericile întemeiate prin predica Sfîntului Apostol Pavel, preoția ierarhică ar fi înlocuită cu diverși harismatici, care, după cum se știe, îndeplinesc cu totul alt rol decît acela de a cîrmi Biserica locală, sarcină care revine exclusiv ierarhiei sacramentale, cu care, de altfel, harismaticii coexistă, ajutînd-o în îndeplinirea îndatoririlor ei specifice.

#### 4. Sinodul Bisericii din Ierusalim

Importanța Sinodului de la Ierusalim nu se epuizează nici pe de parte prin soluționarea acelei întrebări din epocă și anume dacă cei ce vin la credință dintre neamuri trebuie sau nu să fie circumciși în prealabil, deși este îndeobște cunoscut că răspunsul primit de această întrebare, la Sinodul amintit, a echivalat cu lansarea unei ample lucrări de aducere a celor netăiați împrejur în Biserică.

Sinodul din Ierusalim, cu întreaga sa desfășurare, a prilejuit stabilirea unei metode, a unui prototip, sub mai multe aspecte, în vederea realizării unei unanimități, a consensului universal în sprijinul unei hotărîri importante. Sinodul din Ierusalim va rămîne un reper către care se vor orienta, în împrejurări asemănătoare, cîrmuitorii bi-

sericești din toate timpurile, așa după cum va fi un model pentru orice decizie importantă care va fi luată în Biserica apostolică (cf. Fapte 6, 1—6; Gal. 2, 2, 6—9).

Forum-ul din Ierusalim inaugurează și stabilește principiul sinodalității ca metodă de decizie în Biserică și, *ipso facto*, înlătură conducerea personală și individuală care poate avea un rost și o posibilitate de afirmare în domeniul executivului, dar numai când se manifestă în avantajul Bisericii (Matei 20, 25—28).

Din descrierea Sfântului Luca asupra desfășurării lucrărilor adunării bisericești din Ierusalim, se desprind o serie de elemente care pun în lumină cu o deosebită claritate condițiile în care s-a ajuns la convocarea Sinodului, la desfășurarea lucrărilor, la dezbaterile din cadrul acestuia și la proclamarea finală a hotărârii sale.

În primul rînd, Sfîntul Luca ne arată în ce împrejurări s-a ajuns la convocarea Sinodului, care ne apare ca un eveniment cu caracter excepțional, deoarece se poate prea bine presupune că, dacă nu s-ar fi ivit acei «unii» din Iudeea învățînd pe frați: «Dacă nu vă tăiați împrejur, după rînduiala lui Moise, nu puteți să vă mîntuiți» (Fapte 15, 1), stăruind în poziția lor chiar după ce Pavel și Barnaba li s-au opus (15, 2), convocarea și ținerea Sinodului nu ar fi avut loc. După cum se știe, primirea neamurilor la credință, fără condiția circumciziunii, fusese acceptată de către creștinii din Iudeea în urma arătării, de către Sfîntul Apostol Petru a modului miraculos în care Duhul Sfînt a căzut asupra lui Corneliu și a celor dimpreună cu el din Cezareea (Fapte 1—18; cf. 10, 44—47), cum rezultă din cuvintele rostite de acești creștini după relatarea Sfîntului Apostol Petru: «Așadar și păgînilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață» (11, 18).

Sinodul are loc, deci, în condițiile unei prelungite stări de împotrivire din partea unor creștini proveniți din «eresul fariseilor» (15, 4), care acționau însă mai ales în afara granițelor Palestinei, împiedicînd, în mod serios, răspîndirea Evangheliei în lumea păgînă și concepînd Biserica drept o prelungire a sinagogii, în afara granițelor Palestinei.

În aceste condiții de împotrivire prelungită și îndîrjită (15, 2) față de practica primirii neamurilor în Biserică fără condiția circumciziunii, Biserica din Antiohia arînduit ca «Pavel și Barnaba și alți cîțiva dintre ei să se suie la Apostolii și la preoții din Ierusalim pentru această întrebare» (15, 2). Prin faptul că delegații Bisericii Antiohiei erau Pavel și Barnaba, vajnici apărători ai practicii primirii la credință a păgînilor fără condiția tăierii împrejur, ne este indicat, în mod indirect și punctul de vedere pe care aceștia aveau să-l susțină la Sinod, care, de fapt, era al întregii Biserici antiohiene.

În îndeplinirea mandatului lor, delegații antiohieni aduc la cunoștință Bisericilor din Fenicia și din Samaria «convertirea neamurilor», luîndu-le și azeziunea pentru punctul de vedere al Bisericii din Antiohia (15, 3) în problema pe care urmau s-o prezinte Apostolilor și preoților din Ierusalim.

La Ierusalim sînt convocați, probabil de Sfîntul Iacov în grija căruia cădea, ca episcop al Bisericii locale, întreaga organizare a Sinodului (cf. 12, 5, 17; 21, 18—25), Apostolii, preoții și întreaga Biserică

(cf. 6, 1—2). Întreaga adunare care, practic, se confunda cu totalitatea creștinilor, a Apostolilor și presbiterilor (diaconi, preoți, episcop) care rezidau în Ierusalim a ascultat cuvîntul delegaților antiohieni al căror punct de vedere fiindu-ne cunoscut dinainte (15, 2), nu mai este repetat de autorul Faptelor Apostolilor, care se mărginește să noteze că acești delegați «au vorbit cîte a făcut Dumnezeu cu ei» (15, 4). Încîndu-se aceeași împotrivire din partea celor cîțiva «din eresul fariseilor care trecuseră la credință», care ziceau că păgînii trebuie să se taie împrejur și să păzească Legea lui Moise (15, 5), s-a decis ca Apostolii și preoții «să cerceteze despre acest cuvînt» (15, 6).

Ca reprezentant al Sfinților Apostoli, primul ia cuvîntul Sfîntul Petru care apără și fundamentează teologic și prin practica anterioară a Bisericii (10, 1—11, 18), poziția Bisericii din Antiohia reprezentată îndeosebi prin Pavel și Barnaba (15, 7—10). El subliniază importanța credinței și a harului în procesul mîntuirii personale (15, 9, 11), stabilind că Dumnezeu «n-a deosebit» nimic între iudei și neamuri (15, 9). Cuvîntul Sfîntului Petru a întrunit adeziunea *tuturor* participanților la Sinod (15, 12).

Au urmat la cuvînt Barnaba și Pavel care, în susținerea poziției Bisericii din Antiohia, au «istorisit cîte semne și minuni a făcut Dumnezeu prin ei între neamuri» (15, 12). Argumentul minunilor săvîrșite de Dumnezeu în procesul de convertire a neamurilor este decisiv pentru că demonstrează voia lui Dumnezeu ca neamurile să fie primite la Botez fără a li se pretinde tăierea împrejur (cf. 10, 44—48 ; 11, 21).

Cuvîntul de încheiere și concluzii aparține Sfîntului Iacov, episcopul locului, care reprezintă, îndeosebi, pe preoți. Sfîntul Iacov susține că «cei ce, dintre neamuri, se întorc la Dumnezeu» să nu fie tulburați, ci «să se ferească de întinările idolilor și de desfrinare și de sugrumate și de sînge» (15, 20).

După dezbaterile amintite a urmat hotărîrea care aparține deopotrivă Apostolilor, preoților și întregii Biserici (15, 22). Această hotărîre este fixată în scris și transmisă, prin Pavel și Barnaba și prin Iuda cel numit Barsaba și Sila, delegații Sinodului, care aveau îndatorirea de a lămuri și verbal pe frații din Antiohia, Siria și Cilicia asupra celor discutate și hotărîte în Sinod (15, 22—32).

Lucrările Sinodului au fost în așa fel conduse, încît hotărîrea finală apare ca expresie a unanimității tuturor participanților, inclusiv, se pare, a celor care, înainte, doreau să impună neamurilor circumciziunea drept condiție prealabilă primirii în Biserică. O dovadă în acest sens este faptul că, practic, după Sinodul de la Ierusalim, o astfel de problemă nu se va mai pune în vreo altă împrejurare.

Hotărîrea Sinodului a întrunit, fapt deosebit de important, adeziunea întregii Biserici din Ierusalim, cum rezultă din formularea : «Apostolii și preoții *cu toată Biserica* au hotărît...» (15, 23). Consimțămîntul Bisericii din Ierusalim se adaugă celui prealabil al Bisericii din Antiohia care fusese transmis prin delegația acesteia la Sinod (15, 2).

Ținîndu-se seama de condițiile geografice și de distanța dintre cele două orașe : Ierusalim și Antiohia Siriei, reprezentarea celor două Biserici la Sinod este de două feluri : Biserica Ierusalimului este re-

prezentată, în totalitate, *in capitâ et membris*, prin credincioșii și preoții săi, la care trebuie adăugați Sfinții Apostoli care nu se întregesc, practic, nici unei Biserici și Biserica Antiohiei care este reprezentată prin delegați avînd un mandat precis, definit, dar și calificarea, rîvna și posibilitatea efectivă de a prezenta și susține punctul său de vedere.

Deși nu este precizat în relatarea Sfîntului Luca privind desfășurarea lucrărilor Sinodului, Bisericile din Palestina (Iudeea, Samaria, Galileea) și din lumea păgînă (Cipru, Fenicia, Siria, Cilicia, Pisidia, Licaonia, Pamfilia) trebuie să fi fost reprezentate prin unii dintre slujitorii lor hirotoniți (cf. Fapte 11, 29—30; 14, 23; 15, 2, 23, 41; 16, 4 etc.) sau prin Pavel și Barnaba și prin acei «ceilalți cîțiva dintre ei» (15, 2), cum a fost, de pildă, Tit (Gal. 2, 1, 3), care s-au numărat printre însoțitorii lui Pavel și Barnaba la Ierusalim. Este cert însă că toate Bisericile creștine existente în epocă au fost reprezentate la importanta întrunire de la Ierusalim.

Este de subliniat spiritul de libertate care a domnit la Sinod. Acest fapt se poate vedea de acolo că fiecare din cele două părți care se confruntau a avut posibilitatea să-și expună și să-și susțină punctul de vedere (15, 5, 12), pentru ca, după dezbateri, să se realizeze consensul dorit întotdeauna în cadrul unor dezbateri începute sub semnul unor poziții contrarii.

În relief nu ies atît vorbitorii sau părțile care se confruntă, cît voința tuturor participanților de a găsi cel mai potrivit răspuns întrebării care se punea Sinodului, unitatea sub semnul căreia se desfășoară și, mai ales, se încheie lucrările înaltului for bisericesc.

Sinodul validează și certifică înalta calificare apostolică a lui Pavel și a lui Barnaba, care primesc mandatul de a anunța, pretutindeni, neamurile asupra hotărîrilor stabilite cu acest prilej la Ierusalim (cf. 15, 35, 41; 16, 4; 21, 25). Aceasta este ceea ce, mai apoi, Sfîntul Apostol Pavel va numi «Evanghelia mea» (Rom. 2, 16; 16, 25; II Tim. 2, 8). Tot acunî s-a creat posibilitatea ca Pavel și Barnaba să primească încredințarea de a fi, ei în primul rînd, misionari kerigmatici în spațiul păgîn, creînd, prin activitatea lor de evanghelizare, puncte de sprijin și pentru alți Apostoli și misionari creștini, în vederea ducerii, cît mai departe și la cît mai multe neamuri, a Evangheliei lui Iisus Hristos în așa fel încît, către sfîrșitul epocii apostolice, să se poată afirma într-o Epistolă paulină: «Rămîneți întemeiați în credință, întăriți și neclintiți de la nădejdea Evangheliei pe care ați auzit-o, care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer» (Cor. 1, 23).

Sinodul din Ierusalim este, pe de altă parte, momentul și prilejul în care este pusă puternic în lumină importanța preoției ierarhice sacramentale, care, în frunte cu Sfîntul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, apare ca puternic sprijin al susținerilor Sfinților Apostoli și ca factor de edificare a Bisericii, la înălțimea misiunii sale care, cu cît ne apropiem mai mult de sfîrșitul epocii apostolice, cu atît devine mai importantă deoarece, treptat-treptat, întregul destin al Bisericii va trece pe umerii membrilor săi (cf. Fapte 21, 18—25). Deja, în acest moment istoric, unul dintre cei ce primiseră harul preoției ierarhice, Sfîntul Iacov, făcea parte din acel triptic al «celor mai de seamă»,

prin care se exercita cîrmuirea bisericească spre sfîrșitul epocii apostolice (Gal. 2, 2, 6—9). Experiența dobîndită de membrii ierarhiei bisericești prin participarea lor la Sinodul din Ierusalim va deveni extrem de folositoare Bisericii în general și fiecăruia dintre ei, în special. Către anul 58, hotărîrile Sinodului din Ierusalim vor deveni o problemă a ierarhiei bisericești în care preoții din Ierusalim recunosc propria lor hotărîre care se cuvine a fi respectată, propovăduită și aplicată, ca și învățătura evanghelică însăși (21, 25). Sinodul din Ierusalim poate fi considerat ca un moment în care ierarhia bisericească își asumă înalta răspundere de a cîrmi Biserica în calitatea ei de instituție constituită universal, pe cale sinodală care se conturează în prezența și sub îndrumarea Sfinților Apostoli, ca formă și parte a ceea ce poartă numele de succesiune apostolică.

În aceste condiții, hotărîrea oricărui Sinod, dar, în primul rînd, hotărîrea Sinodului de la Ierusalim, devenit, prin prioritatea cronologică, prototip al Sinodului creștin, în general, este, în același timp, hotărîrea participanților la Sinod, dar și hotărîrea Sfîntului Duh, care îi asistă pe sinodali în hotărîrea lor finală, după cum se constată din formularea atît de plastică din textul acestei hotărîri: «Păruțu-s-a Duhului Sfînt și nouă...» (15, 28; cf. 5, 32; 10, 19). O astfel de conștiință a manifestării colaborării dintre persoanele umane angajate într-o procedură de stabilire a unui adevăr religios și moral, pe cale sinodală, și Sfîntul Duh, Care rămîne «în veac» (Ioan 14, 16) cu Biserica, se manifestă, deci, nu numai față de Sfinții Apostoli, primii care se vor fi îmbrăcat cu «putere de sus» (Luca 24, 49), «venind Duhul Sfînt» peste ei (Fapte 1, 8), dar și asupra urmașilor lor în preoție, adică asupra celor ce au primit Taina hirotoniei, ca și asupra întregii Biserici constituite oficial, alături de cîrmuitorii săi spirituali și în solidaritate cu aceștia, în Sinod, devenit astfel cale și metodă de formulare și promulgare a adevărului Bisericii.

Istoria nu ne-a transmis știri despre vreun alt Sinod ținut în epoca apostolică și este mai presus de orice îndoială că un astfel de eveniment nici nu s-a mai petrecut. Dar cel de care ne ocupăm, petrecut la sfîrșitul anului 49 și începutul anului 50, va deveni prototip al tuturor sinoadelor de care Biserica se va sluji, de-a lungul timpului, pentru a-și defini învățătura și rînduielele sale canonice. Oricare din sinoadele ținute în Biserică trebuie să îndeplinească acele condiții de desfășurare și de realizare a unanimității sau consensului, întîlnite în cazul Sinodului din Ierusalim, pentru a deveni și a fi recunoscut ca lucrare divino-umană, exprimînd învățătura Bisericii sub asistența Sfîntului Duh.

#### ALTE EXPUNERI CU VALOARE DE PROTOTIP

În general, cum s-a mai arătat, Faptele Apostolilor este o carte în care cea mai mare parte a expunerilor au valoare de prototip, mijlocînd cititorului interesat un volum cu mult mai mare de cunoștințe și informații decît acelea pe care le cuprinde o relatare asupra unui eveniment sau altul. Această îmbogățire de cunoștințe devine posibilă prin transferul informațiilor obținute dintr-o expunere sau alta asupra evenimentelor descrise *in extenso* de autorul Faptelor Apostolilor la

alte evenimente doar enunțate cu alt prilej sau doar subînțelese, deoarece, există o logică a dezvoltării Bisericii, o schemă posibilă a acesteia care nu poate fi decât repetabilă și transferabilă în alte situații și împrejurări. Așa cum am mai arătat, transferul de informații de la o situație la alta, nu poate fi efectuat *tale-quale*, ci în mod nuanțat, cu o maximă răspundere și în prezența unor susținute eforturi de respectare totală a adevărului istoric și religios, cu rigoare, responsabilitate și atenție, în conformitate cu regula cuprinsă în expresia latină: *mutatis mutandis*.

Parcurend cea de-a doua carte a Sfântului Luca, cititorul avizat va putea identifica și alte expuneri pe care le putem considera drept prototipuri pentru unele situații identice sau asemănătoare, enunțate sau numai subînțelese, în decursul descrierilor întâlnite de-a lungul întregii cărți. În această parte a prezentării de față ne vom mărgini la simple semnalări ale unor astfel de modele posibile, stăruind numai asupra unora din aceste modele cu valoare deosebită.

a. **Cuvântări.** Din cele circa 24 de cuvântări întâlnite în Faptele Apostolilor, acoperind aproape o treime din carte<sup>23</sup>, cea mai mare parte pot fi considerate autentice prototipuri pentru alte nenumărate cuvântări și situații, care, în alte împrejurări, sînt numai amintite sau chiar numai subînțelese. Ne-am referit, mai înainte, la cuvântările misionare ale Sfinților Apostoli Petru și Pavel în mediul iudaic și în lumea păgînă, care sînt prototipuri ale genului (2, 14—41; 10, 34—43; 13, 16—41; 14, 15—17; 17, 22, 31).

Un alt gen de cuvântări întâlnite în Faptele Apostolilor sînt pledoariile rosite de Sfîntul Apostol Petru în fața sinedrului (4, 8—12) și de Petru și ceilalți Apostoli, de asemenea, în fața sinedrului (5, 29—32). În aceste pledoarii, accentul nu cade pe apărare. Sfinții Apostoli folosesc prilejul oferit, deși nedorit, pentru a propovădui pe Iisus Hristos, afirmînd cu tărie că ei au obligația de a se supune nu poruncilor omenesti, ci voii lui Dumnezeu (4, 19; 5, 29), formulînd memorabil această exigență misionară: «Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decît pe oameni» (5, 29).

Sfîntul Apostol Pavel adus, la rîndul său, în fața autorităților iudaice sau romane va folosi prilejul pentru a propovădui pe Iisus Hristos (22, 1—21; 26, 2—23). În urma unei astfel de cuvîntări, regele Irod Agripa II (anii 27—94), făcea următoarea declarație: «Cu puțin de nu mă îndupleci să devin și eu creștin» (26, 28). Este de presupus, că, în orice împrejurare asemănătoare (16, 22; 24, 24—26; 27, 21—26; 28, 9—11; II Tim. 4, 16 etc.), Apostolul neamurilor va fi folosit prilejul pentru a propovădui Evanghelia (9, 15; cf. Matei 10, 26—28).

Tot în această categorie de cuvîntări trebuie considerată și cea rostită de Sfîntul Ștefan în fața sinedrului (7, 1—53), care poate fi considerată ca un model de tilcuire mesianică a Vechiului Testament. Aceasta este cuvîntarea unui mărturisitor și mucenic al Bisericii și va inspira pe cei ce se vor afla, în toate timpurile, în situații limită din pricina mărturisirii credinței.

23. C. Perrot, *op. cit.*, p. 246.

## b. Punerea miinilor Sfinților Apostoli peste cei botezați

Așa cum s-a arătat, după persecuția împotriva Bisericii din Ierusalim dezlănțuită din inițiativa lui Saul, Sfinții Apostoli au trebuit să rămână la Ierusalim spre a mîngîia și ocroti pe credincioși. Acesta a fost momentul în care s-a decis ca slujitorii bisericești din Cetatea Sfîntă să se împrăștie ca misionari în ținuturile Iudeei și ale Samariei: «Și toți, *afară de Apostoli*, s-au împrăștiat prin ținuturile Iudeei și ale Samariei» (8, 1). Este prima misiune de propovăduire a Evangheliei încredințată și realizată de slujitorii bisericești hirotoniți. Dar, dacă aceștia au putut să predice Evanghelia pentru că o ascultaseră de la Sfinții Apostoli în Ierusalim, iar alții chiar din gura Mîntuitorului (1, 21—22) și să boteze (8, 12, 38; 11, 19—20), în virtutea Tainei hirotoniei de care se învredniciseră, ei nu au putut împărtăși și darul Sfîntului Duh, care rămînea apanajul Sfinților Apostoli (8, 14). Acesta e motivul pentru care, în cazul Samariei, în Faptele Apostolilor, ni se descrie momentul în care se arată că, după primirea Botezului, asupra celor convertiți, Sfinții Apostoli și-au pus mîinile și s-au rugat pentru ca aceștia «să primească Duhul Sfînt» (8, 15, 17; cf. 19, 6). În primul caz, Sfinții Petru și Ioan au fost trimiși de Apostoli în Samaria pentru a împărtăși darul Sfîntului Duh celor ce primiseră Botezul prin Filip și slujitorii bisericești împrăștiați din Ierusalim în urma martiriului lui Ștefan, ceea ce s-a și împlinit (8, 14—17). Nu încapă nici o îndoială că, trecînd și prin alte «multe sate ale samarinenilor» (8, 25), cei doi Sfinți Apostoli, Petru și Ioan, au săvîrșit aceeași Sfîntă Taină a punerii mîinilor pentru toți cei botezați anterior de slujitorii bisericești hirotoniți.

În lungul său turneu prin Iudeea, Galileea și Samaria, Sfîntul Apostol Petru ca trimis al celorlalți Apostoli (cf. 8, 14) a săvîrșit, oriunde s-a ivit trebuința, Taina punerii mîinilor. Dar chiar mai înainte de aceasta, logica internă a dezvoltării Bisericii și activitatea lui Petru și Ioan în Samaria (8, 14—17), care trebuie privită ca un prototip în domeniu, ne obligă să ne imaginăm că toți Sfinții Apostoli au strălătit alte sate și localități din Galileea și Iudeea, spre a împărtăși Sfîntul Duh. Chiar Barnaba care deținea, probabil, harul preoției apostolice (cf. 14, 4, 14) în mod excepțional (cf. 4, 36—37; 13, 1—3) a fost trimis în Antiohia de Biserica Ierusalimului și pentru a împărtăși Sfîntul Duh celor botezați de slujitorii bisericești hirotoniți, împrăștiați din Ierusalim ca urmare a primei persecuții organizate împotriva Bisericii (8, 1). În perspectiva plecării din Ierusalim a Sfinților Apostoli în vastul spațiu al lumii păgîne, dar și a dispariției inevitabile a acestora, a fost necesar ca Sfîntul Iacov să fie rînduit episcop prin hirotonie pentru ca el, în calitate de deținător al harului preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă, să săvîrșască Taina punerii mîinilor în locul celor doisprezece.

Cu acest prilej, Sfinții Apostoli aflați în cetățile Iudeei, Galileei și Samariei trebuie să fi purtat de grijă și de alte necesități și lipsuri ivite în Bisericile vizitate. Între acestea, pe primul loc, trebuie amintită rînduirea preoților și diaconilor prin hirotonie în scopul desfășurării vieții creștine după modelul celei din Biserica Ierusalimului. Este

foarte probabil ca preoții amintiți în Faptele Apostolilor 11, 30 ca activînd în Iudeea, prin care, adesea, se înțelegeau toate provinciile locuite de iudei : Galileea, Pereea etc., dar nu Samaria (cf. 1, 8), să fi fost, cel puțin o parte dintre ei, hirotoniți cu prilejul unor asemenea vizite apostolice (cf. 8, 14, 25 ; 9, 31—32).

Cînd, în final (cf. 18, 19—21), Sfîntul Apostol Pavel a decis să poasească în marea metropolă a Efesului, spre a semăna sămînța Evangheliei, a găsit aici «cîțiva ucenici» (19, 1), care, însă nu cunoșteau decît botezul lui Ioan (19, 3). Aceștia sînt primii efeseni care vor primi Botezul creștin, ascultînd predica Sfîntului Apostol Pavel (19, 4—5). Sfîntul Luca ține, în mod special, să precizeze, în acest caz, că Botezul a fost urmat de primirea Sfîntei Taine a punerii mîinilor, deci a împărtășirii Sfîntului Duh, săvîrșită de Sfîntul Apostol Pavel (19, 6). Aparent superfluă, o dată ce apare numai în acest caz în ce privește activitatea misionară a Sfîntului Apostol Pavel, deși acesta predicase, de acum, într-o bună parte a Asiei și Europei (ne aflăm deja către anul 53), iar Taina împărtășirii Sfîntului Duh este subînțeleasă în toate cazurile primirii Tainei Botezului, informația oferită de Sfîntul Luca este deosebit de prețioasă din mai multe motive. În primul rînd ne arată, în mod direct, că această a doua taină de inițiere creștină se împărtășește îndată după primirea Botezului (cf. 2, 1—4, 17—18, 38) și anume, prin punerea mîinilor unui Apostol. În al doilea rînd informația constituie un argument al deplinei puteri și preoții apostolice cu care Sfîntul Pavel era înzestrat. Căci, oricît de subînțeleasă ar fi această afirmație în ce-l privește pe Apostolul neamurilor, ținînd cont de desfășurarea unei atît de ample lucrări misionare în mod autonom, o informație atît de categorică și de precis formulată este de natură să consolideze teologic și istoric apostolatul personal al Sfîntului Pavel. În același timp, prin informația pe care ne-o oferă Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor 19, 6, se face dovada unei desăvîrșite identități între felul în care se făcea intrarea în Biserică în mediul iudaic prin cei doisprezece Apostoli și în aria păgînă prin Sfîntul Apostol Pavel, aplicîndu-se astfel principiul exprimat, la Sinodul din Ierusalim, de Sfîntul Apostol Petru : «Nimic n-a deosebit (Dumnezeu) între noi și ei, curățînd inimile lor prin credință... Ci prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, credem că ne vom mîntui în același chip ca și aceia» (15, 9, 11).

După cum se știe mai ales din Epistolele pastorale, în condiții de detenție (II Tim. 4, 10, 12, 20) sau cu caracter excepțional (I Tim. 1, 3—4 ; Tit 1, 5 ; 3, 12—13 ; cf. Fapte 17, 14 ; 19, 22), Sfîntul Pavel a încredințat unora dintre vechii și încercații săi colaboratori misiunea de a propovădui Evanghelia sau de a-i continua lucrarea căreia el îi pusese început. În unele din aceste situații, însuși Apostolul neamurilor ar fi putut ca, după predica colaboratorilor săi și după primirea Botezului de către cei convertiți prin mîinile acestora, să vină pentru a împărtăși Sfîntul Duh deoarece nimeni nu poate fi membru deplin al Bisericii fără să se fi împărtășit de această a doua Taină (Tit 3, 5—6 ; Efes. 1, 13 ; 4, 30 etc.). Într-alte situații de acest fel însă, trebuie să subînțelegem că inșiși colaboratorii Apostolului neamurilor erau în situația de a săvîrși această a doua Taină a Bisericii în condițiile înzes-



trării lor cu harul preoției ierarhice în treapta cea mai înaltă, adică în aceea a episcopatului. În orice caz, este absolut sigur că doi dintre colaboratorii Sfântului Apostol Pavel, Timotei și Tit, au fost rânduți episcopi în Bisericele din Efes (I Tim. 1, 3—4) și, respectiv, din insula Creta (Tit 1, 5) cel mai probabil, cu încuviințarea aceluia presbiterion despre care ni se amintește în I Timotei 4, 14, care a și săvârșit hirotonia în treapta episcopatului, cel puțin în ce-l privește pe Timotei (I Tim. 4, 14)<sup>24</sup>. În cazul acestora, este sigur că puteau săvârși ei înșiși ambele Taine ale punerii mâinilor: Taina împărtășirii Sfântului Duh care, mai târziu, va deveni Taina Ungerii cu Sfântul și Marele Mir și Taina Hirotoniei, în calitatea lor de episcopi. Este foarte posibil ca, pentru acest motiv, în anumite condiții și situații, Sfântul Apostol Pavel să cheme la sine pe Timotei (II Tim. 1, 4; 4, 9, 21) pentru a-l însărcina să meargă pe urmele unora din colaboratorii săi care, neavând harul preoției ierarhice în treapta episcopatului, nu puteau săvârși Taina punerii mâinilor în vederea primirii Duhului Sfânt (cf. Fapte 8, 14—17 sau pe Tit (Tit 3, 12) pe care-l vom găsi, în timpul celei de-a doua captivități romane a Sfântului Apostol Pavel (anii 66—67), în Dalmația (II Tim. 4, 10) pentru a administra, ca episcop, Taina împărtășirii Sfântului Duh, în urma altor misionari care nu erau înzestrați decât cu harul preoției ierarhice în treapta a doua a acesteia.

În orice caz, indicația pe care ne-o oferă Sfântul Luca în Faptele Apostolilor 19, 6 asupra Tainei punerii mâinilor în vederea venirii Duhului Sfânt peste cei botezați săvârșită de Sfântul Apostol Pavel la Efes, este de natură să ne ajute să cunoaștem și să înțelegem practica din Biserica apostolică, dar în același timp, ne oferă posibilitatea de a pătrunde mai adânc în relațiile de colaborare dintre diverșii misionari creștini care vor contribui la răspândirea Creștinismului după măsura harului preoției cu care vor fi fost înzestrați.

### c. Convertirea sutașului Corneliu

O relatare deosebit de amănunțită ne-a transmis Sfântul Luca cu privire la împrejurările convertirii lui Corneliu sutașul și a celor dimpreună cu el (10, 1—48; cf. 11, 1—18). Descrierea acestui eveniment este în așa fel realizată, încât cititorul este informat pe larg asupra tuturor aspectelor și desfășurărilor istoricului eveniment. Inițiativa chemării lui Corneliu în Biserică aparține lui Dumnezeu, Care, recunoscând profunda moralitate și religiozitate a vieții și faptelor lui Corneliu, trimite un înger și, într-o vedenie, îi dă îndrumarea de a chema pe Sfântul Apostol Petru la Cezareea pentru a-i arăta ce trebuie să facă spre a veni la credință (10, 1—6). Ajunsă la Iope, solia lui Corneliu sutașul îl găsește pregătit pe Sfântul Apostol Petru pentru a da curs invitației de a veni la Cezareea. Duhul Sfânt l-a îndemnat pe Sfântul Petru să meargă la Cezareea împreună cu cei trei trimiși ai lui Corneliu, trecând peste îndoieli și prejudecăți privitoare la contactele cu păgânii (10, 20). Petru vine la Cezareea împreună cu «cîțiva din frații cei din Iope» (10, 23). La Cezareea, unde micul grup ajunge de-abia a doua zi,

24. Pr. Sabin Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 74—77.

în casa lui Corneliu erau adunați rudeniile și prietenii cei mai apropiați ai acestuia, o adunare numeroasă (10, 24, 27). Cei doi bărbați își istorisesc reciproc descoperirile suprafirești de care se împărtășiseră (10, 28—33) în legătură cu evenimentele la care participau. Luînd cunoștință că a fost voia lui Dumnezeu ca el să fie chemat în casa lui Corneliu, Sfîntul Apostol Petru dobîndește profunda înțelegere a voii lui Dumnezeu, care se manifestă în direcția primirii în Biserică a celor ce se tem de El, indiferent de neamul căruia aparțin (10, 34—35).

Predica lui Petru este o expunere, în rezumat, a Evangheliei. Sămînța ei cade pe un teren dinainte pregătit prin lucrarea lui Dumnezeu și prin faptele de milostenie și rugăciunile săvîrșite de Corneliu. Credința lui Corneliu era un fapt dovedit, dar, mai cu seamă, dorința lui de a porni pe un drum nou din punct de vedere religios era deplin adevărată. În timp ce Sfîntul Petru vorbea încă, asupra celor ce ascultau «a căzut Duhul Sfînt» (10, 44) spre surprinderea credincioșilor tăiați împrejur care «au rămas uimiți pentru că darul Duhului Sfînt s-a revărsat și peste neamuri. Căci îi auzeau pe ei vorbind în limbi și slăvind pe Dumnezeu» (10, 45—46). Numai după această minune petrecută sub ochii a numeroși martori, care exprimă voința atotputernică și suverană a lui Dumnezeu, cei adunați în casa lui Corneliu sînt botezați (10, 48), întrucît nimeni în cer și pe pămînt, nu putea opri apa «ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfînt» (10, 47). În părțile sale alcătuitoare și în totalitate, acest eveniment al primirii primilor păgîni la credință se petrece sub semnul unui necurmat miracol, dovada de necontestat că intrarea neamurilor în Biserică este dorită și voită de Dumnezeu. Acceptarea îndrumării divine prin semne și minuni, prin descoperiri suprafirești este argumentul existenței credinței, condiția primirii Botezului și a mîntuirii (Marcu 16, 16; Fapte 13, 39) și a participării la viața creștină. În absența minunii care descoperă prezența și lucrarea divină, Creștinismul și Biserica ar fi simple fapte omenești ca atîtea altele din jurul nostru. În alte condiții, ele sînt inacceptabile pentru omul credincios. Credința lui Corneliu a făcut posibilă minunea convertirii sale, căci, în condițiile prejudecăților iudaice care înnîreau și pe Sfinții Apostoli (10, 28, 11, 1—3), numai o suită de minuni putea determina acceptarea realității, a faptului împlinit, fără acele consecințe dureroase, de separare, de neacceptare a unei realități atît de generoase și de vii ca primirea păgînilor în Biserică, oricînd posibil să-și facă apariția. Este momentul cînd primii creștini, în totalitate proveniți dintre iudei, au înțeles, definitiv și pentru totdeauna, că Evanghelia se deosebește de Lege prin aceea că este un bun al întregii făpturi, iar Biserica o societate a tuturor celor ce cred în Dumnezeu-Omul.

Evenimentul are valoare de prototip pentru că ne informează asupra condițiilor în care orice ființă umană se poate mîntui, asupra nobileței credinței și a valorii faptei bune pentru toate situațiile asemănătoare ce se vor ivi în viitor. Corneliu va fi modelul primirii oricărui păgîn la credință, iar cazul lui va fi evocat ca argument al egalității tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu, la Sinodul din Ierusalim (15, 9, 11). Pentru viitor se va ști pretutindeni și de către toți că, în prezența credinței, oricui îi este deschisă Biserica.

Este de semnalat că evenimentul primirii lui Corneliu la credință este urmat de zăbovirea Sfintului Petru în Cezareea și în casa lui Corneliu pentru «cîteva zile» (10, 48). Informația este importantă pentru că ne semnalează inaugurarea unei noi metode misionare constînd în aceea că un misionar kerigmatic devine, după Botezul ascultătorilor săi, misionar învățător pentru că, dacă printr-o activitate kerigmatică se pot obține rezultate importante în direcția convertirii ascultătorilor, printr-o activitate învățătoarească se obține o consolidare a neofitilor în credință, o aprofundare și o lărgire a cunoștințelor teologice și morale, o conștientizare în sensul identificării temeiurilor religioase ale vieții morale și ale credinței lucrătoare prin iubire (Gal. 5, 6). Această metodă misionară va fi întîlnită în Antiohia (11, 26; 14, 28), în Corint (18, 16), în Efes (19, 9; 20, 31) etc. și va determina pe Sfințul Pavel să-și dea numele de propovăduitor, apostol și învățător al neamurilor (I Tim. 2, 7), ceea ce explică importanța fiecăreia dintre cele trei ipostaze în care se poate afla misionarul creștin, în epoca apostolică.

În general, evenimentul descris în Faptele Apostolilor ne oferă o schemă oricînd posibilă de convertire în primele momente ale activității misionarului kerigmatic la întîlnirea sa cu oamenii religioși și morali dintre neamuri a căror credință caută contactul cu Dumnezeu și se lasă antrenați, precum Corneliu, în experiența dialogului cu Ființa divină generatoare de semne și fapte suprafirești. De altfel, în cei dintîi ani ai propovăduirii creștine, teofaniile, descoperirea suprafirească, semnele, minunile, mai ales vindecările miraculoase, posibilitatea contactelor directe cu Dumnezeu erau integrate firesc, dacă se poate spune așa, existenței zilnice a Bisericii și creștinilor.

Descrierea prin procedeul reluării și repetiției (vezi 10, 4; 10, 22; 10, 30—33; 11, 13—14; 10, 10—21; 11, 5—10 etc.), folosit atît de insistent în această pericopă demonstrează intenția autorului de a crea cititorului condițiile cele mai propice pentru reținerea cît mai exactă a desfășurării faptelor la care se referă. Această intenție a autorului pericopei are în vedere să sublinieze gradul înalt de intervenție divină în realizarea acestei prime convertiri a unui păgîn, lăsînd impresia că, atît în ce privește partea sa pregătitoare, cît și în ce privește partea de realizare propriu-zisă, evenimentul este, în totalitate, opera lui Dumnezeu. Acest fapt pune în lumină posibilitatea și obligația propovăduirii Evangheliei la neamuri. Prezența cîtorva creștini tăiați împrejur din Iope alături de Sfîntul Apostol Petru în cursul desfășurării evenimentului (10, 45) are, aici, o importanță aparte deoarece face oricînd posibilă înmulțirea mărturiilor cu privire la uimitorul eveniment (10, 25) sau chiar reconstituirea și predicarea lui, în caz de nevoie (cf. 11, 1—18; 15, 7—11). Nu încapă nici o îndoială că evenimentul primirii lui Corneliu și al celor dimpreună cu el în Biserică va fi nu numai evocat în predicarea Evangheliei la neamuri (cf. 11, 20—21), dar și considerat ca model de convertire la credință a păgînilor. Este absolut sigur că, fără această spectaculoasă convertire, cunoscută îndată tuturor Apostolilor și creștinilor din Palestina (11, 1—2) și discutată în plenul credincioșilor (11, 2—18), slujitorii bisericești ajunși în An-

tihia cu propovăduirea lor, nu s-ar fi adresat și elinilor (11, 20—21). Convertirea lui Corneliu și a celor dimpreună cu el deschide calea și pregătește Sinodul din Ierusalim, acel înalt for de conducere creștină care a hotărât, odată pentru totdeauna, primirea, fără nici o prejudecată, a neamurilor în Biserică. Faptul că această istorică hotărâre a fost luată într-un Sinod alcătuit, cu numai câteva excepții (vezi cazul lui Tit. Gal. 2, 1, 3), din iudeo-creștini, vorbește de la sine despre influența deosebită pe care convertirea lui Corneliu a exercitat-o în epocă, asupra acestor creștini tăiați împrejur care, înainte de acest eveniment, *nu puteau concepe primirea păgînilor în Biserică* (11, 1—2).

#### d. Timotei — ucenic și colaborator al Sfîntului Apostol Pavel

Cel care, din rîndul ucenicilor și însoțitorilor Sfîntului Apostol Pavel, se bucură de o atenție deosebită din partea Sfîntului Luca, în Faptele Apostolilor, este Timotei. Faptul nu trebuie să mire, deoarece este bine știut că, dacă Sfîntul Apostol Pavel a obținut, în activitatea sa misionară, rezultate atît de importante, se datorează, incontestabil, și numeroșilor săi colaboratori. Iar, dintre aceștia, cel mai iubit și, în același timp, cel mai cunoscut este Timotei. Parcursul spiritual de ucenic, însoțitor și colaborator al Sfîntului Apostol Pavel străbătut de Timotei, așa cum rezultă din Faptele Apostolilor, este exemplar nu numai sub raportul realizării sale ca misionar și slujitor creștin, ci și ca model posibil pentru primirea și a altor ucenici în preajma Sfîntului Apostol Pavel, pentru pregătirea, evoluția și promovarea lor ca împreună-lucrători cu marele Apostol la propovăduirea Evangheliei.

Referințele directe privind viața și activitatea lui Timotei din Faptele Apostolilor sînt următoarele: 16, 1—3; 17, 14—16; 18, 5; 19, 22; 20, 4<sup>25</sup>. În aceeași carte însă, se cuprind și o serie de texte care descriind activitatea Sfîntului Apostol Pavel, se referă, în mod indirect, și la Timotei în măsura în care acesta se va fi numărat printre însoțitorii Apostolului neamurilor. Aceste texte se întîlnesc în Faptele Apostolilor, capitolele 16—28, în care este descrisă activitatea Sfîntului Apostol Pavel începînd cu cea de-a doua călătorie misionară și pînă la încheierea primei captivități romane. În tot acest răstimp, Timotei s-a numărat, cu scurte întreruperi, printre însoțitorii și colaboratorii marelui Apostol. Pentru aprofundarea condițiilor și împrejurărilor în care Timotei va deveni misionar creștin prin primirea sa în rîndul ucenicilor Sfîntului Apostol Pavel, prezintă interes descrierea de către Sfîntul Luca a lucrării Sfîntului Apostol Pavel din Lista Licaoniei în cursul primei călătorii misionare, cînd se consideră că a fost botezat Timotei de însuși Apostolul neamurilor (cf. I Tim. 1, 2; II Tim. 2, 2). Într-un cuvînt, se poate spune că Faptele Apostolilor ne oferă suficiente informații de natură să contureze și să caracterizeze pe unul din cei mai cunoscuți și prețuiți colaboratori ai Sfîntului

25. La acestea se adaugă următoarele texte din Epistolele pauline în care se cuprind prețioase informații cu privire la viața și activitatea lui Timotei: Rom. 16, 21; I Cor. 4, 17; 16, 10; II Cor. 1, 1, 19; Filip. 1, 1; 2, 19—23; Col. 1, 1; I Tes. 1, 1; 3, 2, 6; II Tes. 1, 1; I Tim. 1, 3, 8, 18; 4, 12, 14; 5, 23; II Tim. 1, 3—6, 14—15; 2, 1—2; 3, 10—11, 14—15; 4, 9, 13, 19, 21; Filimon 1.

Apostol Pavel. Importanța acestor informații este cu atât mai mare, cu cât Timotei, devenind unul din primii episcopi ai Bisericii, reprezintă veriga de legătură dintre Apostolul întemeietor și îndrumător și episcopii rânduiți în Biserica apostolică, el fiind primul episcop dintr-o Biserică întemeiată de Apostolul neamurilor, cap de serie al șirului neîntrerupt de episcopi care au primit hirotonia prin mâinile și rugăciunile Sfinților Apostoli. Acesta este un motiv în plus pentru care Sfântul Luca va fi stăruit mai îndelung asupra datelor biografice ale acestui iubit ucenic al Apostolului neamurilor. În persoana lui Timotei sînt întrunite toate acele însușiri religioase, morale și personale care îi asigură o indiscutabilă îndreptățire de succesor, de moștenitor spiritual, de diadoh al Sfântului Apostol Pavel și nu numai al acestuia, ci al tuturor celorlalți Apostoli, dacă ținem seama că Timotei a fost ales și hirotonit episcop de conducerea colegială a Bisericii apostolice, desemnată, în acest caz, prin termenul de *presbiterion* (I Tim. 4, 14). De aceea, în persoana lui Timotei trebuie să vedem un prototip al ucenicului iubit și credincios al Sfântului Apostol Pavel, pe cel care, format și încercat de-a lungul a aproape douăzeci de ani în preajma marelui Apostol, va deveni moștenitorul spiritual autentic și autorizat al acestuia la cîrma celei mai mari Biserici întemeiate de el: Biserica Efesului. Într-un cuvînt, Timotei este prototipul ucenicului — succesor și moștenitor.

Elaborîndu-și îndelung și pînă la amănunt cartea — dovadă în acest sens fiind existența a cel puțin două variante ale Faptelor Apostolilor (textul scurt sau oriental și textul lung sau occidental) — și cunoscînd desăvîrșit Epistolele Sfântului Apostol Pavel scrise înainte de redactarea Faptelor Apostolilor, Sfântul Luca expune informațiile asupra lui Timotei cu minimum de mijloace de expresie pentru a nu-și lungi opera, dar va permite cititorului să-și completeze indirect cunoștințele despre locul lui Timotei în rîndul ucenicilor Sfântului Apostol Pavel și, în general, în Biserica apostolică, din informațiile oferite cu privire la activitatea însăși a Apostolului neamurilor. În fond, dascălul și ucenicul erau amîndoi unul, slujind Evanghelia ca un părinte lîngă fiul său (Filip. 1, 22), în acel front al propovăduirii creștine, împărtășind aceeași învățătură creștină, aceleași suferințe, privațiuni și primejdii. Acest fapt va consolida și cimenta legăturile dintre dascăl și ucenic, în așa fel încît Timotei este caracterizat astfel de Apostolul neamurilor: «Timotei... este fiul meu iubit și credincios în Domnul. El vă va aduce aminte căile mele cele întru Hristos Iisus, cum învăț eu pretutindeni în toată Biserica» (I Cor. 4, 17). Timotei este descris de Sfântul Luca ținînd seama de propriile sale cunoștințe, dar el știe și felul în care activitatea și personalitatea acestuia se oglindeau în Epistolele pauline, care, în cea mai mare parte, sînt scrise înaintea Faptelor Apostolilor.

Datele pe care ni le oferă Sfântul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, care l-a cunoscut personal pe Timotei sînt sobre, exacte, suficiente pentru conturarea portretului unui ucenic succesor, ținînd seama că ele pot fi completate cu informații provenind din relatările

asupra lucrării Sfântului Apostol Pavel, începînd cu cea de-a doua călătorie misionară și cu cele din Epistolele pauline care-l privesc direct.

Timotei s-a născut în Listra Licaoniei (16, 1), o localitate în care Sfîntul Apostol Pavel împreună cu Barnaba propovăduiesc Evanghelia încă din prima călătorie misionară (14, 6—19, 21—23), cînd, probabil, a fost botezată și familia lui Timotei (cf. 16, 1; II Tim. 1, 5) și Timotei însuși (cf. I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; Filim. 1, 22 etc.). El provenea dintr-o familie în care bunica și mama sa se distingeau prin credința și evlavie lor (II Tim. 1, 5). Ele i-au asigurat lui Timotei o temeinică educație religioasă îndemnîndu-l încă din copilărie să citească Sfînta Scriptură a Vechiului Testament (II Tim. 3, 15). Tatăl lui Timotei, grec de origine (16, 1), nu pare să fi fost creștin, dar nu putea fi nici adversar al noii credințe, atîta timp cît nu s-a opus ca fiul său, Timotei, să devină, la o vîrstă încă tînă, însoțitor al Sfîntului Apostol Pavel (16, 3).

În cursul celei de-a treia vizite pe care o va face în Listra, în cursul celei de-a doua călătorii misionare (16, 1—3), Sfîntul Apostol Pavel era însoțit de Sila (15, 40) după ce se despărțise de Barnaba care dorea, împotriva voinței Sfîntului Pavel, să-l ia în această nouă călătorie misionară pe Ioan-Marcu (15, 37—39). În aceste condiții, ținînd seama de mandatul ferm primit la Sinodul din Ierusalim de a duce înaintea neamurilor Evanghelia (15, 25—26), știind cît de vast este cîmpul misionar încredințat, Sfîntul Apostol Pavel își va exprima dorința de a chema alături de sine și de Sila și pe Timotei (16, 3). Opțiunea Apostolului este motivată nu numai de faptul că Timotei provenea dintr-o familie credincioasă, ci și de «bunele mărturii de la frații din Listra și din Iconiu», pe care acesta le agonisise prin purtarea sa aleasă și, mai cu seamă, prin pregătirea sa teologică (cf. II Tim. 3, 15). Astfel, Timotei devine al treilea într-o echipă de misionari alături de Sfîntul Apostol Pavel, conducătorul necontestat al acestei echipe, și de Sila, provenind din Biserica Ierusalimului, trimis special al Sinodului apostolic (15, 22—27) pe lîngă Biserici din lumea păgînă spre a prezenta și susține hotărîrile adunării din Cetatea Sfîntă în vederea începerii marii lucrări de propovăduire a Evangheliei în lumea păgînă, căreia îi erau deschise porți largi prin hotărîrile de la Ierusalim. Timotei este, într-un fel, rezultatul deciziilor luate de Sinodul apostolic, iar aducerea sa între misionarii creștini se datorează impulsului primit de lucrarea de propovăduire a Evangheliei la neamuri, care necesita sporirea numărului «secerătorilor», dat fiind bogatul seceriș misionar care stătea înaintea Sfîntului Apostol Pavel și a celorlalți Apostoli și misionari creștini.

Practic, Timotei este și cronologic efectiv primul dintre ucenicii Apostolului neamurilor, pentru că Ioan-Marcu, fiind rudă apropiată a lui Barnaba, se poate spune că a ucenicit cu deosebire pe lîngă acesta, mergînd alături de el în Cipru (15, 39), în timp ce Sfîntul Apostol Pavel își va începe cea de-a doua călătorie misionară alături de Sila (15, 40). Despre Sila nu se poate spune că a ucenicit pe lîngă Apostolul neamurilor, odată ce el era trimis al Sinodului și Bisericii din Ierusalim în Antiohia, ca unul ce era deja «bărbat cu vază între frați» (15, 22), «bărbat ales» (15, 26), deci un misionar de-acum format.

Timotei nu era tăiat împrejur, deși mama sa era o iudee. Din motive de tactică și strategie misionară, primirea lui Timotei între misionarii creștini a coincis cu tăierea sa împrejur «din pricina iudeilor care erau în acele locuri, căci toți știau că tatăl lui era elin» (16, 3).

Din acest moment, întreaga existență a lui Timotei se împletește strâns cu aceea a părintelui său spiritual. El devine unul dintre numeroșii însoțitori pe care Apostolul îi va adăuga, cu timpul, grupului său de misionari.

Pentru Timotei acest eveniment are o semnificație aparte, căci întregul curs al existenței sale face o cotitură decisivă în sensul intrării sale sub semnul slujirii din toate puterile a lui Iisus Hristos și a Evangheliei Sale. În vederea împlinirii acestei slujiri cu maximum de folos și cu deplină îndreptățire, un misionar trebuie să fie înzestrat nu numai cu o seamă de cunoștințe necesare formulărilor sale în fața ascultătorilor, dar și cu harul preoției ierarhice, într-una din cele trei trepte ale acesteia. Sfântul Apostol Pavel evocă, într-o pagină nostalgică, momentul hirotoniei lui Timotei scriind: «Îți aduc aminte să aprinzi, iarăși, harul lui Dumnezeu, Care este în tine, prin punerea mâinilor mele» (II Tim. 1, 6). Este mai presus de orice îndoială că acest text nu este o paralelă la I Timotei 4, 14, dat fiind că, în acest ultim text, se vorbește despre hirotonia lui Timotei de către *presbiterion*, adică de cîrmuitorii bisericești cei mai înalți din acea epocă, ceea ce ne duce cu gândul la hirotonia acestuia ca episcop al Efesului<sup>26</sup>. Ținînd seama de cele de mai sus și de faptul că, la scurt timp, după intrarea sa în rîndul colaboratorilor Sfîntului Pavel, Timotei va fi trimis la Tesalonic într-o importantă misiune, prilej cu care va fi numit «slujitor al lui Dumnezeu și împreună lucrător cu noi la Evanghelia lui Hristos» (I Tes. 3, 2), pentru a-i întări și a-i îndemna pe creștinii din acest oraș să rămîină în credință «ca nimeni să nu se clatine în... necazuri» (I Tes. 3, 7), socotim că Timotei a fost hirotonit, succesiv, într-un răstimp scurt, oricum înainte de misiunea sa la Tesalonic, diacon și preot de Sfîntul Apostol Pavel<sup>27</sup>. Este greu să ne imaginăm posibilitatea unei misiuni ca aceea pe care a îndeplinit-o Timotei la Tesalonic fără ca acesta să nu fi fost înzestrat cu harul preoției ierarhice sacramentale.

Pe de altă parte, se știe că, în general, Sfîntul Apostol Pavel era mai curînd un propovăduitor și nu un săvîrșitor al Botezului, după cum mărturisește el însuși scriind creștinilor corințeni: «Mulțumesc lui Dumnezeu că pe nici unul dintre voi n-am botezat decît pe Crispus și pe Gaius... Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc» (I Cor. 1, 14, 17). Dar se pune întrebarea firească: Cine a săvîrșit Taina Sfîntului Botez convertiților din Corint? Se știe că, alături de Apostolul neamurilor, în capitala Ahaei, se aflau numai Sila și Timotei (Fapte 18, 5; cf. II Tim. 1, 19). Este de presupus că ei au săvîr-

26. Să se vadă expunerea pe larg a acestei probleme la Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 57—62.

27. Pe larg, această temă e tratată la Pr. S. Verzan, *Epistola întâi către Timotei*, p. 75.

șit Botezul convertiților din Corint (cf. Fapte 18, 8), cetatea în care Dumnezeu avea «mult popor» (18, 10). Aceasta justifică lunga ședere — un an și șase luni — a misionarilor creștini în Corint (18, 11). Or, în acest timp, s-au botezat numeroși corinteni, cea mai mare parte, probabil, prin mîinile lui Sila și Timotei, Sfîntului Apostol Pavel revenindu-i, desigur, îndatorirea de a administra Sfînta Taină a Pune-rii mîinilor pentru a da celor botezați pe Sfîntul Duh (cf. Fapte 8, 14—17; 19, 6). Acesta va fi și motivul pentru care Timotei primește în-sărcinarea de a merge la Corint (de la Efes) în scopul restabilirii ordi-nei, deoarece, în această Biserică, își făcuseră loc unele dezbinări (I Cor. 1, 1—23) și unele păcate grave (5, 1). Pornind de la aceleași con-siderente ca cele amintite în legătură cu misiunea lui Timotei la Tesa-lonic, vom trage concluzia că acesta nu putea să fie trimis spre a face ordine în Corint dacă nu ar fi fost înzestrat cu harul preoției. Aceasta cu atît mai mult, cu cît la Corint păstoreau mai mulți preoți (I Cor. 1, 2; 9, 7, 14; 16, 15—16; cf. Fapte 14, 23; Tit 1, 5).

Devenind ucenic și însoțitor al Sfîntului Apostol Pavel, Timotei l-a însoțit în permanență pe acesta în decursul călătoriilor sale misio-nare, cu excepția acelor momente, de obicei nu prea lungi, cînd i se încredințau unele misiuni speciale cum am văzut mai înainte. Înce-pînd cu vara anului 50, cînd devine ucenic al Apostolului neamurilor, Timotei va rămîne lîngă acesta pînă către anii 64—65, cînd este insta-lat ca episcop în Biserica Efesului; dar și după această dată, pînă în ultima zi a existenței pămîntești a Sfîntului Apostol Pavel, adică pînă la 29 iunie, anul 67, Timotei rămîne într-o strînsă și necurmată legă-tură cu părintele său spiritual cum dovedesc cele două Epistole pasto-rale care-i poartă numele; I și II Timotei.

Însoțind pe Sfîntul Apostol Pavel, Timotei străbate Frigia și Ga-latia, ajunge la Troa, centru important de comunicații între Asia Mică și Macedonia (16, 6—8). Trece apoi, cu Sfîntul Apostol Pavel și Sila în Macedonia, prima țară europeană în care a răsunit Evanghelia (16, 10). Ei propovăduiesc Evanghelia în Filipi (16, 12—15). Aici Sfîntul Pa-vel și Sila sînt aruncați în temniță (16, 23—24). După eliberare, Sfîn-tul Apostol Pavel și cei doi însoțitori se îndreaptă spre Tesalonic (17, 1), trecînd prin Amfilopolis și Apolonia. La Tesalonic predica apostolică este urmată de importante convertiri (17, 2—4). Nevoiți să plece mai repede decît ar fi voit din Tesalonic, cei trei misionari se îndreaptă spre Bereea unde înregistrează, de asemenea, importante iz-bînzi misionare (17, 10—12). Din pricina iudeilor din Tesalonic care i-au urmărit cu dușmănia lor și în Bereea, cei trei misionari se separă. În timp ce Sfîntul Apostol Pavel se îndreaptă pe mare spre a merge la Atena (17, 14—15), Sila și Timotei rămîn în Bereea (17, 14), dar ei vor primi porunci să-l urmeze cît mai devreme cu putință la Atena (17, 15). Ajungînd la Atena, Sila și Timotei îl informează pe Sfîntul Apostol Pavel asupra situației din Tesalonic și, în general, din Mace-donia. Se hotărăște atunci ca Timotei să se întoarcă la Tesalonic pen-tru a-i îndruma și a-i întări în credință pe creștinii de aici, ținînd seama de încercările prin care treceau din pricina iudeilor (I Tes. 3, 1—3). Timotei se achită cu strălucire de misiunea sa la Tesalonic (I Tes. 3, 6—7).



Venind din Tesalonic, Timotei îl va găsi pe Sfântul Apostol Pavel la Corint împreună cu Sila care venea din Filipi (Fapte 18, 5). Aici cei trei misionari vor rămîne un an și șase luni (18, 11), pînă în vara anului 52. Din Corint, Apostolul neamurilor se îndreaptă spre Ierusalim (18, 18—22). Nu se știe dacă Sila și Timotei îl vor însoți la Ierusalim. Pe Timotei însă, îl vom întîlni printre însoțitorii Sfîntului Apostol Pavel în cursul celei de-a treia călătorii misionare (cf. Fapte 19, 22).

În cursul acestei călătorii, Timotei îl însoțește pe Sfîntul Apostol Pavel în Antiohia Siriei (18, 23), Tars, Derbe, Lистра, Iconiu, Antiohia Pisidiei, Galatia, Frigia și Efes (18, 23—19, 1). La Efes, Timotei va rămîne, alături de Sfîntul Apostol Pavel și de alți ucenici ai acestuia trei ani (55—57), timp în care a ascultat propovăduirea kerigmatică a Apostolului neamurilor, dar și pe aceea de învățător (19, 8—10). Totodată este de subînțeles că, și Timotei a contribuit cu propovăduirea sa la acest deosebit succes realizat de apostolul neamurilor la Efes, descris în cuvintele: «Și aceasta (propovăduirea zilnică a Evangheliei) a ținut vreme de doi ani, încît toți cei ce locuiau în Asia, și iudei și elini, au auzit cuvîntul Domnului» (19, 10). Pentru că, dacă în Corint, Timotei este înfățișat ca propovăduitor al Evangheliei, alături de Sfîntul Pavel și Silvan (II Cor. 1, 19), cu atît mai mult el va fi ajutat și va fi participat la lucrarea de răspîndire a Evangheliei printre «cei ce locuiau în Asia și iudei și elini» (19, 10). Se poate considera că, în Capitala Asiei Proconsulare, Timotei se va fi impus definitiv ca un matur și apreciat misionar, o dată ce el va fi desemnat și hirotonit de acel presbiterion ca episcop al Bisericii Efesului, la recomandarea Sfîntului Pavel, în vremea cînd firul vieții Apostolului neamurilor se apropia de sfîrșit și cînd, în mod necesar, destinele acestei Biserici trebuiau încredințate în mîinile destoinice și mai tinere ale celui mai iubit ucenic al său (I Tim. 1, 3—4; 4, 14). Tot din Efes, Timotei trebuie să fie trimis într-o nouă misiune în Biserica Corintului. Este un nou prilej pentru Apostolul neamurilor de a pune în lumină creșterea duhovnicească a ucenicului său pe care-l caracterizează drept «fiul meu iubit și credincios în Domnul. El vă va aduce aminte căile mele cele întru Hristos Iisus, cum învăț eu pretutindeni, în toată Biserica» (I Cor. 4, 17). Timotei este deja prezentat ca cel mai desăvîrșit ucenic al Sfîntului Pavel, o dată ce este cunosător al «căilor» acestuia «întru Hristos Iisus» și al întregii învățăturei evanghelice, al învățăturii mărturisite de Apostolul neamurilor «pretutindeni, în toată Biserica». Aici este definiția ucenicului apostolic autentic, destinat să devină arhivă vie pentru toată propovăduirea Apostolului neamurilor, dar nu numai în sens extensiv, ci, mai cu seamă, intensiv, în sens spiritual. Timotei este nu numai o altă memorie a învățăturii apostolice, dar și capabil s-o valorifice și s-o expună în mod creator și util Bisericii și creștinilor. Desigur că, la aceste înzestrări și încredințări se referă Apostolul neamurilor cînd îi scrie lui Timotei, mai tîrziu, cînd acesta devenise episcop al Efesului: «O, Timotei, păzește comoara ce ți s-a încredințat» (I Tim. 6, 20; cf. II Tim. 1, 12—14).

Din Efes, Apostolul neamurilor se îndreaptă către Macedonia (Fapte 20, 1) și Grecia (20, 2). Alături de el se aflau, pe lîngă Timo-

tei, și alți numeroși ucenici ai Apostolului neamurilor (20, 4). Toți aceștia participă la întâlnirea de la Milet dintre Sfântul Apostol Pavel și preoții din Efes (20, 17—38), care, pentru Timotei, va avea o rezonanță aparte, deoarece, în mod indirect, îl va introduce, anticipat, într-o problematică ce-i va deveni, o dată cu instalarea ca episcop la Efes, esența muncii sale.

Odată ajunși la Ierusalim, Sfântul Apostol Pavel și însoțitorii săi sînt primiți, mai întâi de «frați» (21, 17), iar, apoi, într-un cadru oficial de episcopul Iacov și de preoții din Cetatea Sfântă și din Iudeea (21, 18—25). Momentul este important în mod deosebit pentru Timotei, deoarece, acum, el are, probabil, pentru prima și ultima oară, ocazia să contemple pe un episcop înconjurat de preoții din Biserica sa în vederea ascultării dării de seamă a Sfântului Apostol Pavel asupra izbînzilor sale în propovăduirea Evangheliei la neamuri (21, 19). Era vara anului 58. În anii 64—65, Timotei însuși va fi promovat la treapta episcopatului și instalat ca atare în Biserica Efesului (1, 3—4), iar experiența trăită la Ierusalim îi va deveni deosebit de prețioasă, transformîndu-se în punct de sprijin și reper pentru propria sa activitate de episcop.

Arestat la Ierusalim, în vara anului 58, sfîntul Apostol Pavel rămîne doi ani (58—60) în detenție la Cezareea unde este trimis de la Ierusalim (23, 23, 33). Este foarte probabil că, în acest răstimp, Sfîntul Apostol Pavel nu a rămas singur (24, 23). Iar Timotei, ca unul care nutrește față de părintele său spiritual cele mai vii și mai sincere simțăminte de prețuire, afecțiune și atașament nu putea lipsi de lîngă el tocmai în aceste momente grele, cu atît mai mult cu cît, în timpul acestei captivități, nimeni din anturajul Sfîntului Apostol Pavel nu era împiedicat «să vină să-l slujească» (24, 23).

Este absolut sigur că, în timpul primei captivități romane (anii 61—63), Timotei s-a aflat alături de Sfîntul Apostol Pavel (Fil. 1, 1 ; cf. 2, 19—23 ; Col. 1, 1 ; Filimon 1). Dat fiind că regimul de detenție la Roma era deosebit de blind (Fapte 28, 16—17), Sfîntul Apostol Pavel a putut să desfășoare o rodnică lucrare de propovăduire «fără nici o piedică» (28, 30—31). Este mai presus de orice îndoială că Timotei a ajutat și susținut cu rivnă această activitate apostolică. Acesta va fi motivul și temeiul ultimei caracterizări de care Timotei se învrednicește din partea Sfîntului Apostol Pavel, caracterizare care, cu certitudine, privește purtarea și lucrarea lui Timotei în perioada în care s-a aflat la Roma împreună cu Sfîntul Apostol Pavel. Această caracterizare care se cuprinde în Epistola către Filipeni (2, 19—23) îl prezintă pe Timotei ca fiind «la un gînd» cu Apostolul și ca pe unul care caută nu ale sale, ci pe cele «ale lui Iisus Hristos» (2, 20—21). Prezentîndu-l ca pe unul care, împreună cu Apostolul, «a slujit Evanghelia, în-tocmai ca un copil lîngă tatăl său» (2, 22), Sfîntul Apostol Pavel face o aluzie străvezie la activitatea misionară a lui Timotei, alături de Apostolul neamurilor, mai cu seamă la Roma, de unde este scrisă Epistola către Filipeni în anul 63. Nu este exclus ca, pentru activitatea sa în favoarea Evangheliei, Timotei să fi fost el însuși reținut într-o închisoare din Roma sau Italia sau, cel puțin, să fi fost amenințat cu închisoarea (cf. Evrei 13, 23).

După propovăduirea din Spania, Apostolul neamurilor revine în Orient înconjurat de unii din însoțitorii săi între care și de Timotei pe care-l instalează ca episcop în Biserica Efesului (I Tim. 1, 3—4), după hirotonia sa de către presbiterion (I Tim. 4, 14). În această calitate el va primi de la Sfântul Apostol Pavel cele două Epistole care-i poartă numele, care, alături de Epistola către Tit, ne înfățișează, sub toate aspectele, învățătura creștină asupra preoției ierarhice sacramentale pe care Biserica Ortodoxă a păstrat-o neștirbită pînă în zilele noastre. În ceasul supremei încercări, cînd își simțea sfîrșitul aproape (II Tim. 4, 6—8), Apostolul neamurilor își va îndrepta ultimele îndrumări părintești, ultimele sale gînduri către episcopul Timotei implorîndu-l să vină la Roma pentru a se «umple de bucurie» (1, 4; cf. 4, 9, 21), dezvăluindu-i cele mai intime trăiri și simțăminte ca celui mai iubit fiu spiritual.

Așa cum am mai spus, Sfîntul Luca descrie în persoana lui Timotei prototipul ucenicului-succesor, al celui ucenic care, din vocație pentru slujirea Evangheliei, printr-o îndelungată slujire a Evangheliei, s-a impus mai întîi în Bisericile din Listra și Iconiu, agonizînd lucrul cel mai de preț pentru cel ce năzuia să devină el însuși slujitor al lui Hristos: bunele mărturii ale fraților (în acest termen sînt subînțeleși și slujitorii bisericești din cele două Biserici; cf. 14, 21—23) din Listra și Iconiu. După aceea, el a reținut atenția Sfîntului Apostol Pavel care «a dorit ca acesta să vină împreună cu el» (Fapte 16, 3). Tot timpul cît s-a aflat lîngă Apostolul neamurilor, tînărul Timotei a învățat din predica acestuia, din purtarea, rîvna și dăruirea cu care acesta slujea Evanghelia. L-a slujit cu devotament și fidelitate, pregătindu-se, în același timp, intelectual, teologic, moral pentru a fi un model de slujitor creștin. A practicat virtutea și exercițiile ascetice (I Tim. 5, 23), făcînd o ascultare deplină față de îndrumările și poruncile primite de la dascălul său spiritual. N-a fugit niciodată de misiunile dificile, de încercările pe care le-a avut de înfruntat, n-a iubit nicicînd mai mult «veacul de acum» (cf. II Tim. 4, 10), decît cele ale veacului viitor, nu l-a părăsit pe dascălul său cînd acesta avea trebuință de slujirea lui. A acceptat slujba de episcop la Efes, deși despărțirea de Sfîntul Apostol Pavel echivala pentru el cu una din cele mai grele încercări (I Tim. 1, 3). Nu și-a dezamăgit niciodată dascălul și cîrmuitorul spiritual ca alți însoțitori ai acestuia, a înregistrat o neîntreruptă creștere spirituală, ceea ce a impus celui *presbiterion* care l-a ales și l-a hirotonit episcop (I Tim. 4, 14), devenind cap de serie al episcopatului creștin din Efes (I Tim. 6, 14).

Intr-un cuvînt, Sfîntul Luca ne-a oferit, în a doua parte a cărții sale dedicate, mai ales, activității Sfîntului Apostol Pavel prototipul unui ucenic apostolic ideal aflat, alături de Sfîntul Apostol Pavel, într-o traiectorie mereu mai înaltă pentru a ne îngădui să pătrundem cît mai adînc în procesul complex al succesiunii apostolice, la care cărțile Noului Testament ne fac martori. Sfîntul Luca știe ce a scris Apostolul neamurilor despre Timotei. El ne oferă numai unele elemente cronologice și biografice ale lui Timotei pentru ca portretul acestuia

să se poată înscrie perfect în epoca și istoria apostolică. Cu asemenea ucenici apostolici, se poate susține că posteritatea și viitorul Bisericii sînt asigurate.

## Concluzii

Deși, în cea de-a doua carte a sa, Faptele Apostolilor, Sfîntul Luca nu ne înfățișează decît unele aspecte ale istoriei și vieții Bisericii din epoca apostolică, aspecte esențiale, e drept, el își compune în așa fel cartea, încît cititorul avizat, ca să nu mai vorbim de cercetătorul începuturilor creștinismului, își poate forma o opinie destul de obiectivă și de completă asupra ansamblului de evenimente, fapte și desfășurări ale acelei epoci pe care o numim îndeobște, epoca apostolică.

În susținerea de mai sus pornim de la constatarea obiectivă că autorul Faptelor Apostolilor, care și-a elaborat îndelung cartea, a folosit, în vederea alcătuirii ei, metoda expunerii prin intermediul *prototipurilor* sau a *modelelor*. Această metodă devine, în anumite împrejurări, cea mai oportună cale de înfățișare a evenimentelor istorice repetabile în privința aspectelor lor esențiale. Folosind metoda expunerii prin prototipuri, Sfîntul Luca, bun cunoscător al tuturor evenimentelor din istoria Bisericii apostolice, va proceda, în vederea alcătuirii principalelor capitole ale cărții sale, la o atentă și riguroasă selecție. Din noianul unor evenimente repetabile în multe din aspectele lor, Sfîntul Luca va alege unul care va întruni elementele de prototip cele mai reprezentative sau care, cronologic, s-a produs cel dintîi și, prin aceasta, a devenit început al altor evenimente de același fel sau din aceeași categorie. Odată ales, evenimentul respectiv devine *prototip* sau *model* pentru toate evenimentele identice sau asemănătoare care, în alte împrejurări, nu sînt decît semnalate ca producîndu-se sau care trebuia ca, în mod necesar, să se fi produs, deoarece, în absența lor, nici evenimentul cel mare al propovăduirii ca atare a Creștinismului într-un alt loc sau timp, nu s-ar fi putut produce. Identificînd descrierea prototipului în Faptele Apostolilor, cercetătorul va putea să identifice elementele acestui prototip care pot fi subînțelese și în cazul altor evenimente identice sau asemănătoare, dar numai semnalate în alte părți ale cărții, efectuînd, în conformitate cu regula exprimată prin sintagma *mutatis mutandis*, un transfer de informații de la prototip la evenimentele de același fel cu prototipul.

Totodată, prototipul întîlnit la un moment dat, în Faptele Apostolilor, poate să ne sugereze producerea unor evenimente chiar dacă acestea nu sînt nici măcar semnalate în Faptele Apostolilor, dar își

au temeiul în alte scrieri ale Noului Testament cunoscute nemijlocit autorului Faptelor Apostolilor, sau chiar în alte scrieri din epoca apostolică sau din cea patristică. Pentru a se putea înțelege mai bine opinia articulată mai înainte, vom oferi un exemplu. Se știe că, în partea a doua a Faptelor Apostolilor, începînd cu capitolul 13, Sfîntul Luca va înfățișa, în exclusivitate, lucrarea misionară a Sfîntului Apostol Pavel și a colaboratorilor săi. Aceasta ar crea impresia că ceilalți Apostoli ai Domnului n-ar mai fi desfășurat o activitate misionară, cu atît mai mult cu cît, la un prim și neaprofundat contact cu unele texte pauline s-ar putea trage concluzia că numai Sfîntul Apostol Pavel ar fi propovăduit Evanghelia la neamuri (vezi, de ex., Gal. 2, 7—9). Or, se constată din alte texte nouetestamentare că și alți Sfînti Apostoli s-au trudit să aducă Evanghelia înaintea neamurilor. Referindu-ne, în prima parte a lucrării, intitulată *Prototipuri de misiune și de misionari creștini*, am căutat să arătăm că, de pildă, Sfîntul Apostol Pavel este misionarul kerigmatic prin excelență pentru spațiul păgîn, dar că el nu a putut și nu a fost singurul propovăduitor la neamuri. Iar pentru a explica păruta exclusivitate a Sfîntului Apostol Pavel, așa cum aceasta ar rezulta din Galateni 2, 7—9, ne-am folosit de expresiile *misionar kerigmatic* și *misionar-învățător* pentru a arăta că, într-adevăr, Sfîntul Apostol Pavel a fost, îndeosebi și prin excelență, misionar kerigmatic (cronologic, primul propovăduitor) la neamuri în timp ce, în Ierusalim și în Iudeea, el a fost, numai întîmplător, misionar-învățător. Sfîntul Apostol Petru și ceilalți Sfînti Apostoli au fost misionari kerigmatici în Ierusalim, unde s-a creat modelul oricărei misiuni creștine, ca și modelul Bisericii ca instituție istorică. În același timp, cei doisprezece au putut fi și au fost misionari-învățători în Bisericile din Palestina întemeiate de slujitorii bisericești din Ierusalim ca misionari kerigmatici și în Bisericile întemeiate la neamuri de Sfîntul Apostol Pavel ca misionar kerigmatic. În provinciile Palestinei și în Antiohia, misionari kerigmatici au fost slujitorii bisericești care au părăsit Ierusalimul în urma martiriului Sfîntului Ștefan (Fapte 8, 1, 4 ; 11, 19). Ei au rămas misionari-învățători în aceste Biserici, la care s-a mărginit activitatea lor. Barnaba și Saul au fost misionari-învățători în Antiohia și misionari kerigmatici în provinciile străbătute în prima călătorie misionară (Fapte, Capitolele 13—14). Deci, cînd Sfîntul Apostol Pavel scrie că el și Barnaba au convenit cu «Iacov și Chefa și Ioan, cei socotiți stîlpi» (Gal. 2, 9) ca ei să binevestească la neamuri, el are în vedere rolul lor de deschizători de breșe în frontul păgînismului ca unii care cunoșteau mai bine această religie și popoarele păgîne. Sfîntul Apostol Pavel

mai ales își va face un titlu de mândrie și va fundamenta teologic și scripturistic regula că a rîvnit să binevestească «acolo unde Hristos nu fusese numit», ca să nu zidească pe temelie străină (Rom. 15, 20). Mergînd pe urmele sale, ceilalți Apostoli ai Domnului au propovăduit, și ei, în lumea păgînă. Ba chiar mai mult, folosind Bisericile întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel drept puncte de plecare și de sprijin, au dus mai departe Evanghelia, dincolo de limitele atinse de Apostolul neamurilor. Așa, s-ar explica, de pildă, de ce, cînd a dorit să ajungă în Bitinia, o provincie așezată pe țărmul sudic al Mării Negre, Sfîntul Apostol Pavel nu a fost lăsat de «Duhul lui Iisus» (Fapte 16, 7), iar, într-o vedenie, a primit poruncă să treacă în Macedonia (Fapte 16, 9). După cum se știe (I Petru 1, 1), Bitinia a fost evanghelizată de Sfîntul Apostol Petru. Dar Sfîntul Apostol Pavel în Bisericile întemeiate de el la neamuri, ca și Sfinții Apostoli în Biserica Ierusalimului, a fost și misionar-învățător (vezi, de ex., Fapte 18, 11 ; 19, 9 ; 20, 31), motiv pentru care el se va intitula nu numai Apostol și propovăduitor, ci și învățător (I Tim. 2, 7).

Nu încapă nici o îndoială că metoda ermeneutică presupusă are ca temei memoria Bisericii care a păstrat, în acea arhivă vie, deși necrisă, în Tradiția sa, toate evenimentele memorabile din trecutul și viața ei, impunîndu-ne să depunem strădanii oneste și susținute pentru a putea să reconstituim adevărul integral asupra acelei epoci a începuturilor atît de importantă pentru recunoașterea identității și obîrșiei noastre creștine.

Pe lîngă activitatea misionară, care rămîne, indiscutabil, ceea ce caracterizează, în cea mai înaltă măsură, istoria începuturilor Bisericii, viața creștină, adică acel ansamblu de practici care alcătuiau programul duhovnicesc zilnic al celor dintîi creștini din Biserica Ierusalimului, va fi al doilea mare capitol al oricărei cercetări a începuturilor Bisericii. Descrierile vieții creștine pe care le realizează Sfîntul Luca în chiar primele cinci capitole ale Faptelor Apostolilor ne introduc în atmosfera unică de trăiri și practici religioase neîntîlnite în vreo altă societate religioasă anterioară. Autorul acestei cărți realizează formulări memorabile în intenția de a înfățișa cît mai exact și impresionant, în același timp, acele experiențe religioase ale primilor creștini călăuziți la început în programul lor zilnic de Sfinții Apostoli înșiși. Chiar dacă nu toate aspectele întîlnite în descrierile Sfîntului Luca în ce privește viața creștină a Bisericii din Ierusalim vor fi preluate *tale-quale* și de celelalte Biserici, mai cu seamă de cele întemeiate în lumea păgînă, cea mai mare parte a punctelor din programul religios și moral practicat la Ierusalim se va regăsi cu si-

garanță în întreaga Biserică apostolică. Mai presus decât orice în toate Bisericile înființate după cea a Ierusalimului se va întâlni acea tensiune înaltă a trăirilor și experiențelor religioase, un entuziasm al bucuriei de a descoperi adevărul religios suprem care anula sau diminuea orice alte preocupări, cu deosebire pe cele seculare. O serie de aspecte ale vieții creștine din Ierusalim ca, de pildă, posesiunea în comun a bunurilor, nu vor mai fi întâlnite și în alte Biserici din epoca apostolică, dat fiind complicata și delicata lor gestiune și administrare (cf. Fapte 6, 1—6), dar spiritul de solidaritate cu cei lipsiți și de generozitate, de sacrificiu pentru propășirea Bisericii și pentru slujirea aproapelui nu vor lipsi niciodată din comunitățile creștine, ele devenind un semn al identității creștine.

Apariția preoției ierarhice sacramentale este semnalată prompt și insistent de Sfântul Luca în Faptele Apostolilor, deși oarecum întâmplător și sporadic. Existența tuturor celor trei trepte ale preoției ierarhice sacramentale este atestată, pe rând, în Faptele Apostolilor. Primele două, cea a diaconiei și cea a preoției propriu-zise, amănunțit și într-o prezentare directă și limpede, ultima — cea a episcopatului — indirect, prin intermediul activității, autorității și importanței persoanei unice a Sfântului Iacov, «fratele» Domnului. Existența ierarhiei bisericești în epoca apostolică, este, mai presus de orice, argumentată de memorabilul discurs de la Milet al Sfântului Apostol Pavel adresat preoților din Efes și din împrejurimi. Acest discurs rămâne temelia oricărei Pastorale creștine, schema activității și demnității misionare preoțești. Fiecare din prezentările privind preoția ierarhică sacramentală, întâlnite în Faptele Apostolilor, reprezintă elemente prețioase de prototip și ne mijlocesc o prețioasă aprofundare a acestui subiect teologic permanent actual.

Sinodul din Ierusalim reprezintă, în sine, un eveniment unic pentru că, pe de o parte, e greu să ne imaginăm ivirea a încă unei probleme atât de presante, importante și dificile ca aceea a condițiilor primirii neamurilor în Biserică, iar, pe de altă parte era, practic, imposibil ca Sfînții Apostoli, împrăștiati în cele patru laturi ale Imperiului să fie convocați la încă o reuniune ca cea întrunită în anii 49—50 la Ierusalim. De aceea, pentru viitor, conducerea colegială a Bisericii va fi asigurată, la Ierusalim, de Sfântul Iacov înconjurat de preoți (Fapte 21, 18—25), iar, pentru toată Biserica, de cei trei stâlpi, de cei mai de seamă, adică de Iacov, Chefa și Ioan, de un episcop și de doi Apostoli (Gal. 2, 2, 6, 9). Dar Sinodul de la Ierusalim va rămâne prototipul ideal al formei supreme de cîrmuire creștină, care își găsește expresia în consultarea tuturor celor ce fac parte din Biserică (Apostoli, pentru epoca respectivă, ierarhia bisericească și

totalitatea credincioșilor) pentru totdeauna. Prin desfășurarea lucrărilor Sinodului ni se indică singura cale care conduce la consens și, totodată, singura posibilitate de a fi expuse și cunoscute toate opiniile care se confruntă. Hotărârile Sinodului sînt importante mai în-îti prin ele însele, dar ele rămîn înscrise în istoria răspîndirii Creștinismului în acea epocă, decisivă în această direcție, prin trasarea metodelor misionare la neamuri și prin mandatul încredințat lui Pavel și Barnaba de a duce fără întîrziere și fără opreliști, în mod sistematic și pe cel mai larg front, Evanghelia în lumea păgînă. Această poruncă și acest mandat vor deveni ceea ce Apostolul neamurilor va numi peste ani, «Evanghelia mea» (Rom. 2, 16 ; 16, 25 ; II Tim. 2, 8).

În afară de cuvîntările propriu-zis misionare, Faptele Apostolilor cuprind o serie de cuvîntări rostite de Sfinții Apostoli Petru și Pavel în fața autorităților persecutoare, iudaice sau romane. Această categorie de cuvîntări pot fi considerate drept prototipuri ale genului, întrucît ele pun în lumină ideea că oricît de dificilă ar fi situația în care se află slujitorul creștin, el îl poate propovădui pe Iisus Hristos și Evanghelia, putînd transforma pledoaria sa într-o predică misionară, prin aplicarea regulei formulate de Sfinții Apostoli : «Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decît pe oameni» (5, 29).

O activitate liturgică sfințitoare specifică Sfinților Apostoli este săvîrșirea celei de-a doua Taine a Bisericii : Punerea mîinilor în vederea împărtășirii Sfîntului Duh, devenită mai tîrziu Ungerea cu Sfîntul și Marele Mir, care rămîne, în epoca începuturilor Bisericii, semnul autorității, unității și prezenței apostolice în toată Biserica. Indiferent de misionarul kerigmatic și de slujitorul săvîrșitor al Sfîntului Botîez și indiferent de locul unde se propovăduiește Evanghelia, Taina Punerii Mîinilor nu putea fi săvîrșită decît de Sfinții Apostoli și de episcopii Bisericii, adică de acei deținători ai harului preoției ierarhice sacramentale în treapta cea mai înaltă. Deși această Sfîntă Taină s-a săvîrșit pretutindeni, unde preoții săvîrșeau Taina Botîezului, în Faptele Apostolilor nu vom întîlni informații asupra acestui eveniment decît în două cazuri (8, 14 ș.u. și 19, 6). Se subînțelege că, în cazul în care misionarul kerigmatic va fi fost un Apostol, săvîrșirea acestei a doua Taine de inițiere avea loc o dată cu săvîrșirea Botîezului.

Primirea propriu-zisă a păgînilor la credință începe cu convertirea lui Corneliu sutașul și a celor dimpreună cu dînsul (10, 1—11, 18). Prezentat pe larg de Sfîntul Luca, acest eveniment întrunește cele mai de seamă condiții pentru a deveni un adevărat model, oferind mai mult decît atît, o veritabilă schemă a treptelor și elemen-



lelor din care se va constitui ritualul obișnuit pentru convertirea unui păgîn. Se poate constata că autorul Faptelor Apostolilor a urmărit să prezinte nu numai evenimentele ca atare, ci și implicațiile acestuia pentru viitorul Bisericii și al întregii lumi păgîne. Sfîntul Luca și-a alcătuit în așa fel relatarea încît să rezulte cu claritate că primirea păgînilor în Biserică este voia lui Dumnezeu Care, prin viziuni, semne și minuni caracteristice întregii desfășurări a evenimentului, a intervenit în toate etapele sale. În acest fel primirea la Creștinism a celui dintîi păgîn ne apare ca un fapt suprafiresc deschizînd ferm și definitiv, ușa Bisericii pentru toate neamurile. Evenimentul este semn suprafiresc, o chemare a lui Dumnezeu adresată Sfîntilor Apostoli și celorlalți misionari creștini la înăugurarea propovăduirii la neamuri. Această activitate va absorbi în viitor toate capacitățile și forțele misionare ale Bisericii, care vor fi avut răgazul necesar să se formeze și să se consolideze, la început în cadrul Bisericii din Ierusalim, iar, mai tîrziu, și în cadrul Bisericii din Antiohia. Întemeierea Bisericii din Ierusalim, lucrarea desfășurată în cadrul ei par să fie o etapă pregătitoare marelui asalt de încreștinare a neamurilor.

O carte ca Faptele Apostolilor, care urmărește să ne înfățișeze Biserica atît în ce privește începuturile ei apostolice, cît și în ce privește posteritatea ei, nu se putea încheia fără să ne prezinte prototipul ucenicului-succesor al Sfîntilor Apostoli, pe acela care, ca mulți alții, va prelua de la Sfîntii Apostoli harul preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă a sa, a episcopatului. Timotei, ucenicul iubit, însoțitorul permanent și colaboratorul cel mai apropiat al Sfîntului Apostol Pavel, va fi acest prototip. Sfîntul Luca zugrăvește chipul religios și moral al lui Timotei, în strînsă legătură cu lucrarea Apostolului neamurilor, care l-a și format ca desăvîrșit slujitor al Bisericii și al lui Hristos. Datele privind originea, pregătirea și activitatea lui Timotei din Faptele Apostolilor trebuie coroborate cu cele din Epistolele pauline pe care Sfîntul Luca le cunoștea și știa foarte bine că și cititorii cărții sale erau în situația să le afle. Oricine urmărește pas cu pas viața lui Timotei ca și evoluția sa în Biserica apostolică are posibilitatea să înțeleagă și să pătrundă în esența procesului de transmitere a puterii bisericești de la Sfîntii Apostoli la ucenicii acestora, adică la episcopi, preoți și diaconi.

## CONCLUSIONS

**E**ven though in his second book, i.e. the Acts of the Apostles, St. Luke speaks only about certain aspects of the history and life of the Church during the Apostolic Age. He conceives his book in such a way that his reader can get a fairly objective and complete opinion concerning the general context of the events, deeds and happenings in that age.

In order to support the above statement we notice that the author of the Acts of the Apostles made use of a specific method, trying to present his material by means of prototypes or patterns. In certain circumstances this method becomes one of the most suitable way of presenting those historical events which recur time and again. By using this method, St. Luke, who is well-acquainted with all events in the history of the Apostolic Age, will also make a careful and rigorous selection. So, out of the multitude of events repeatable in certain of their aspects, St. Luke was to choose one event only which met their most representative features of a prototype or which chronologically speaking, took place first and in this way it became the beginning of a series of similar events. Once he made his selection, that particular event became a prototype or pattern for all identical or similar events which, in other circumstances are mentioned as having taken place, because, had it not been so, than the great event of preaching as such the Christian Faith in another place or time, could not have taken place. By identifying certain prototype in the Acts of the Apostles, the researcher could also identify its elements which may be self-understood in the case of other similar or identical events, but only alluded to in other parts of the book, achieving, according to the rule expressed by the syntagm *mutatis mutandis*, an informative transfer from the prototype to the events of the same kind with the prototype.

At the same time, the prototype met with at a given moment in the Acts of the Apostles could suggest that certain events have taken place even though they are not mentioned as such in the book and they are to be found in some other books of the New Testament known directly by St. Luke, or even in different writings from the Apostolic or Patristic Age. In order to understand better this view we will give an example. It is a known fact that in the second part of the Acts of the Apostles beginning with chapter 13, St. Luke deals exclusively with the missionary work carried by St. Paul and his fellow-workers. This might give us the impression that the other Apostles of our Lord did not carry out a missionary activity, and this is even more so because a superficial contact with some of the Pauline texts might lead us to the conclusion that St. Paul alone preached the Gospel to the nations (see: Gal. 2, 7—9). Or, as we can gather from the other books of the New Testament, the other Apostles also laboured to bring the Gospel to the nations. In the first part of our work, entitled: *Christian Missionaries and Missionary Prototypes* we said that St. Paul is a kerigmatic missionary par excellence for the pagan area, but he was not the only preacher to the nations. In order to explain St. Paul's seeming exclusiveness, as it comes out of Galatians 2, 7—9, we use the following idioms: kerigmatic missionary and teacher-missionary. In this way, we said that St. Paul was above all a kerigmatic missionary (chronologically, the first preacher) to the nations, while in Jerusalem and Judea he was by change only, a teacher-missionary. St. Peter and the other Apostles were kerigmatic missionaries in Jerusalem, where they set up the type for all Christian missions and the pattern for the Church as a historical institution. At the same time, the twelve Apostles

were teacher-missionaries in the Churches in Palestine founded by the Church servants from Jerusalem as kerygmatic missionaries and in the Churches founded by St. Paul among nations as a kerygmatic missionary. In the provinces of Palestine and in Antioch, kerygmatic missionaries were those Church servants who left Jerusalem following St. Stephen's martyrdom (Acts 8, 1, 4; 11, 19). They became teacher-missionaries in these Churches to which their activity was restricted. Barnabas and Saul were teacher-missionaries in Antioch and kerygmatic missionaries in the provinces they visited during the first missionary journey (Acts, chap. 13—14). Thus, when St. Paul writes that he and Barnabas agreed with "James, Cephas and John, who seemed to be pillars" (Gal. 2, 9), that they should preach to the nations, he was thinking about their pioneer rôle among pagans, as they knew better the pagan nations and their religion. St. Paul takes pride in and will explain theologically and biblically the rule that he desired to preach "not where Christ was named", lest he should build upon another man's foundation (Romans 15, 20). Following in his footsteps the other Apostles of our Lord also preached in the pagan world. Moreover, they used the Churches founded by St. Paul as points of departure and support, and carried the Gospel beyond the limits reached by the Apostle of the nations. This explains why, when he wanted to reach Bithynia, a province on the southern shore of the Black Sea, St. Paul was not allowed by "the Spirit of Jesus" (Acts 16, 7), and he received command in vision to pass into Macedonia (Acts 16, 9). As it is known (I Peter 1, 1), Bithynia was evangelized by St. Peter. Nevertheless, St. Paul was in the Churches he founded among the nations like the Holy Apostles in the Church of Jerusalem, a teacher-missionary (see: Acts 18, 11; 19, 9; 20, 31), and for this reason he calls himself not only Apostle and preacher, but also a teacher (I Timothy 2, 7).

There is no doubt that the hermeneutical method we suggested has reasons in the memory of the Church who preserved in her living and unwritten archives, in her Tradition, all the memorable events in her life and history, and it requires from us to endeavour honestly to reconstruct the whole truth concerning that age of the beginning which bears great importance for our Christian identity and origin.

In addition to the missionary activity which characterizes the history of the beginning of the Christian Church, there is a second great chapter regarding this beginning which concerns the daily life of the first Christians in the Church of Jerusalem. The description by St. Luke of the Christian life in the first five chapters of the Acts of the Apostles introduces us into the unique atmosphere of the religious life and practices never to be found in any other previous religious societies. The author endeavours to present those religious experiences of the first Christians, led daily by the Holy Apostles themselves. Even though not all the aspects described by St. Luke in the case of the Church in Jerusalem will be taken up by the other Churches, particularly those founded in the pagan world, nevertheless, the largest number of the points of the religious and moral program practiced in Jerusalem was to be found in the whole Apostolic Church. We are speaking particularly about the high tension present in the religious experience of the Holy Church, and about her enthusiastic joy in discovering the supreme religious truth which annulled or diminished any other preoccupations and particularly the secular ones. A number of aspects of the Christian life in Jerusalem, for example, the common possession of goods, will not be met with in the other Churches during the Apostolic Age, due to the intricate problems raised by their administration and running (cf. Acts 6, 1—6). Nevertheless,

the solidarity with those in need, the spirit of generosity of the sacrifice for the progress of the Church, will never be amiss from the life of the Christian communities. In fact they became a sign of the Christian identity.

When the hierarchical sacramental hierarchy came about it was promptly and persistently signaled out by St. Luke in the Acts of the Apostles. Although it was done sporadically and by chance the existence of the three sacramental hierarchical priesthood is also testified to in the Acts of the Apostles. The first two orders, i.e. diaconate and priesthood, are presented clearly and in detail, while the last order, i.e. the episcopacy, it is alluded to through the activity, authority and the unique importance of St. James, the Lord's "brother". The existence of a Church hierarchy during the Apostolic Age is testified to by St. Paul in his memorable sermon in Miletus, when he spoke before the priests in Ephesus and vicinity. This discourse will remain the foundation of any Christian pastoral work, the pattern for the priestly missionary activity and dignity. Each presentation of the sacramental hierarchical priesthood we come across in the Acts of the Apostles represents a precious prototype which yields precious information about this permanently topical theological subject.

The Jerusalem Council represents a unique event. On the one hand it had to tackle the difficult problem concerning the conditions of receiving the nations into the Church. And on the other it was almost impossible to gather together all the Holy Apostles scattered in the Empire, for yet another meeting similar to the one in 49—50 in Jerusalem. That is why the collegial leadership of the Church will be ensured in Jerusalem by St. James aided by priests (Acts 21, 18—25), and for the whole Church by the three most important pillars, namely James, Cephas and John, by a bishop and two Apostles (Gal. 2, 26, 9). At the same time the Council in Jerusalem will remain the ideal prototype of the supreme form of Christian government in the Church, as a consultation of all those who make up the Church (the Apostles for that particular period, the Church hierarchy and all the believers). Through its work the Council points to the only way which leads to a consensus and at the same time, the only possibility to present and to make known all opinions it is confronted with. The decisions of the Council are important first of all by themselves, and they remain in the history of the diffusion of the Christian Faith in those times. They are decisive in this respect because they draw out the missionary methods to be used among the nations and due to the mandate given to Paul and Barnabas to bring immediately and without delay the pagan world to the Gospel. This commandment and mandate will become what the Apostle of the nations will call years after "my Gospel" (Romans 2, 16 ; 16, 25 ; II Timothy 2, 8).

In addition to the missionary discourses as such the Acts of the Apostles contain a number of discourses by Peter and Paul before the persecuting Roman or Jewish authorities. These discourses can be considered prototypes, as they highlight the fact that no matter how difficult the situation for a Christian believer is, he can preach Jesus Christ and His Gospel, turning his defense into a missionary sermon, by making use of the rule formulated by the Holy Apostles: "We ought to obey God rather than men" (Acts 5, 29).

A sanctifying liturgical activity typical to the Holy Apostles, is the performance of the second sacrament of the Church, i.e. the laying of hands in order to bestow the Holy Spirit. This act became in time the Unction with the Holy and Great Myrrh, and it was to remain, throughout the age of the beginning of the Church, the sign

of the Apostolic authority, unity and presence in the whole Church. Whether we speak of the kerigmatic missionary or the celebrant of the Holy Baptism, or whether we refer to the place where the Gospel is preached, the Sacrament of the laying of hands could be performed only by the Holy Apostles and by the bishops of the Church, or by those people who possessed the grace of the highest order of the hierarchical sacramental priesthood. Even though this Holy Sacrament was performed everywhere where the priests officiated the Mystery of Baptism, the Acts of the Apostles speak only about two such cases (8, 14 foll. and 19, 6). It is understood that the performance of this Second sacrament of initiation was carried out soon after the Baptism.

The reception of the pagans into the Church starts with the conversion of Cornelius, a centurion, with all his house (10, 1—11, 18). This event was presented by St. Luke in detail and it meets the most important conditions in order to become a real pattern. Moreover, it offers a true scheme of stages and elements which were to make up the usual ritual for the conversion of a pagan. One may notice that the author of the Acts of the Apostles tried to present not only the events as such, but also their implications for the future of the Church and of the whole pagan world. St. Luke sketched his story in such a way as to reveal that the reception of the pagans into the Church is by the will of God, who got involved in all its stages through visions, signs and miracles, typical for the whole development of that event. In this way, the reception to the Christian Faith of the first pagan looks like a supernatural fact, and it opened once and forever the door of the Church for all the nations. The event is a supernatural sign; it is God's call to the Holy Apostles and to all Christian missionaries to start preaching the Gospel to the nations. This activity was to take up all missionary capacities and forces which had the necessary time to organize and consolidate themselves, to start with in the Church of Antioch. The foundation of the Church in Jerusalem was only the starting point for the great work of converting the nations.

A book like the Acts of the Apostles which aims to present the Church in as far as its Apostolic beginning is concerned, as well as its posterity, cannot end without presenting the prototype of the successor-disciple of the Holy Apostles, namely the person who was to receive from the Holy Apostles the gift of the hierarchical priesthood, in its highest order, i.e. the episcopacy. Timothy, the beloved disciple, and the closest permanent companion and fellow-worker of St. Paul, will be this prototype. St. Luke describes Timothy's religious and moral image and places it in close connection with the activity of the Apostle of the nations who turned him into a perfect servant of the Church and of Christ. The data concerning the origin, education and activity of Timothy presented in the Acts of the Apostles ought to be corroborated with those in the Pauline letters which St. Luke knew very well, that his readers were in a position to come to know them.

Any person following step by step Timothy's life and his evolution in the Apostolic Church has the possibility to understand and penetrate the essence of the process of transmitting the Church power from the Holy Apostles to their disciples, namely to the bishops, priests and deacons.

(Translated by Prof. dr. REMUS RUS)

# INTERPRETĂRI GREȘITE ALE UNOR TEXTE DIN APOCALIPSĂ ȘI COMBATERICA LOR \*

Pr. drd. IOAN ANDREICUȚ

Cuvîntul Evangheliei Mintuitorului Hristos, semănat de Apostoli și de ucenicii lor, a găsit țarina sufletească a străbunilor noștri bine pregătită și a dat rod. Holda obținută din vigoarea latină și dîrzenia dacă, dospite-n frămîntătura creștină, a crescut curată. În ultimii zeci de ani, însă, prin grîul curat al învățaturii ortodoxe, au început să crească și neghine, încît sîntem puși în situația de a întreba împreună cu lucrătorii din Evanghelie: «Doamne, n-ai semănat tu, oare, sămînță bună în țarina ta? De unde dar are neghină? (Matei XIII, 27). Răspunsul îl știm, «omul vrăjmaș» este cel care strecoară învățături greșite.

Desigur, Biserica ce «deține de la Hristos, prin sfinții Apostoli, întregul adevăr dumnezeiesc despre mîntuire, puterea de a sfinți pe cei ce vin la ea sau care sînt membrii ei»<sup>1</sup> s-a confruntat pe parcursul istoriei cu diverse rătăcirii în înțelegerea adevărului dumnezeiesc și le-a răspuns la vreme potrivită. Astăzi cînd «după ultimele statistici, în lume există îngrozitoarea cifră de 5.000 de secte religioase, organizații anarhice și centrifugale, grupări violente, comunități sinucigașe și familii religioase ce îmbrățișează moartea albă sau eutanasia»<sup>2</sup>, creștinul ortodox trebuie prevenit asupra fenomenului respectiv. Cunoașterea învățaturii de credință a Bisericii îl va face neclintit în fața propagandei primejdioase mîntuirii sale și unității creștine.

Una dintre cele mai răstălmăcite cărți ale Sfintei Scripturi este Apocalipsa. Această «galerie» strălucitoare în care vezi trecînd pe dinaintea ochilor, în chip duhovnicesc, întreaga istorie a Bisericii, a ajuns să fie interpretată în modul cel mai diferit. Această carte în care au fost adunate toate frumusețile Scripturii<sup>3</sup>, în care descrierile sublimе alternează cu imagini maiestuoase, printr-o interpretare arbitrară este stîlciată și falsificată.

Pentru a ne da seama de felul în care au apărut și apar false apocalipse și scrieri apocrife trebuie să știm în ce condiții a înflorit genul apocaliptic și care a fost mediul favorabil ce l-a stimulat. Genul de scriere apocaliptică a înflorit mai ales în vremuri de criză<sup>4</sup>. Operele produse de el aveau menirea să-i îmbărbăteze, să-i mîngie pe cei întristați și prigoniiți, întărindu-le credința în Dumnezeu și în triumful final al binelui. Încercările sînt vremelnice, dar cel ce conduce istoria mîntuirii noastre este Dumnezeu.

\* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la Catedra de Îndrumări misionare și ecumenism, sub îndrumarea Diac. conf. dr. Petru I. David, care a dat și avizul pentru publicare.

1. \*\*\* *Îndrumări misionare*, București, 1986, p. 5.

2. Diac. conf. Petru I. David, *Sectele religioase, pericol al vieții, al moralei în societatea contemporană*, în «Glasul Bisericii» XLV (1986), nr. 5, p. 58.

3. *Ibidem*.

4. Wilfrid Harrington, *Nouvelle Introduction a la Bible*, Bourges, 1971, p. 1000.

Cuvîntul grecesc *apocalypsis* înseamnă «descoperire». O apocalipsă își propune să dezvăluie oamenilor tainele lui Dumnezeu legate de desfășurarea evenimentelor istorice, avînd ca punct culminant sfîrșitul veacurilor. De fapt, genul apocaliptic este fiu al genului profetic. El a înflorit în ultimele două secole de dinainte de Hristos și a continuat în primele două de după El. Cartea lui Daniel cuprinde — respectiv capitolele VII pînă la XII — cea mai veche dintre apocalipsele iudaice<sup>5</sup>.

## 1. Apocalipsa Sfîntului Ioan ca răspuns la cărțile apocrife și pseudocanonice

### a) *Apocalipsa — descoperire personală și carte canonică*

Apocalipsa cu care se încheie canonul Noului Testament este singura apocalipsă recunoscută de Biserica creștină. Tradiția Sfinților l'ărinți întotdeauna a considerat-o ca atare. Autorul ei este Sfîntul Ioan, unul dintre cei doisprezece Apostoli. El însuși se numește pe sine de patru ori cu acest nume (Apoc. I, 1. 4. 9; XXII, 8). Lui i-o atribuie și Sf. Tradiție. Cel mai vechi martor al acestei atribuirii este Sf. Iustin Martirul, urmat de Sfîntul Irineu, Clement Alexandrinul, Tertulian și Ipolit. Origen a subliniat faptul că Apostolul a scris și a patra Evanghelie și Apocalipsa.

Alte păreri au apărut mai tîrziu. Dionisie al Alexandriei fără a tăgădui inspirația și canonicitatea Apocalipsei și nici paternitatea sa ioaneică, făcînd o analiză literară și teologică a Evangheliei a IV-a și a Apocalipsei, spune că n-au putut fi scrise de aceeași mîină. Nu exclude posibilitatea ca una dintre ele să fi fost redactată de către un ucenic<sup>6</sup>. Au mai fost și cîteva ezitări: Sf. Ciril al Ierusalimului și Sf. Grigorie de Nazianz n-o menționează printre cărțile Noului Testament iar Sf. Ioan Gură de Aur și Teodoret n-o citează. Un preot roman, Gaius, merge pînă acolo încît atribuie lucrarea, ereticului Cérinț. Oricît de numeroase ar fi aceste ezitări, se poate afirma că tradiția aproape unanimă a Bisericii l-a recunoscut pe Sfîntul Apostol Ioan ca autor al Apocalipsei, trecînd-o între cărțile canonice și socotind-o scrisă sub inspirația Sf. Duh.

### b) *Combaterea ereziilor epocii*

Opera Sfîntului Ioan Teologul nu poate fi pusă pe același plan cu nici una dintre apocalipsele iudaice anterioare și nici cu cele apărute după ea, în primele veacuri creștine, dintre care menționăm: *Cartea lui Enoh*, *Apocalipsa lui Baruh*, *Apocalipsa lui Petru*, *Cartea*

5. Bossuet, citat de Jean Vuilleumier, în *Apocalipsul*, București, 1946, p. 7.

6. *Ibidem*, p. 995.

a II-a a lui Ezdra etc.<sup>7</sup>. Scrisă pe la anul 95 d.Hr.<sup>8</sup>, Apocalipsa Sf. Ioan reprezintă un nou început din multe motive. Dacă celelalte scrieri apocaliptice erau confuze din punct de vedere doctrinar iar în ce privește autenticitatea, de cele mai multe ori, erau pseudoepigrafice, punându-se sub paternitatea vreunui personaj ilustru din trecut, Apocalipsa menționează în mod expres numele autorului ei. Lucrul acesta este semnificativ pentru că Ioan este el însuși «profet» inspirat de Dumnezeu, neavînd nevoie să-și plaseze opera sub numele altuia.

Dacă apocalipselor iudaice este foarte greu să le fixezi data scrierii și proveniența, pentru că autorii intenționat le-au lăsat așa, nu se întîmplă același lucru cu Apocalipsa lui Ioan: el ne spune clar că este creștin exilat în insula Patmos și că își adresează scrierea Bisericii din Asia Mică.

Din punct de vedere doctrinar ea răspunde exigențelor legate de a doua venire a lui Mesia, de persoana Lui și de chemarea poporului iudeu. Conținutul este profund creștin respirînd un duh religios pe care scrierile similare nu-l aveau și este marcată de semnul Crucii<sup>9</sup>.

Mesia joacă un rol pe care nu i-L dau celelalte apocalipse, pentru că în ele Dumnezeu singur realizează lumea cea nouă, Unsul neapărînd în toate. Pentru Ioan, dimpotrivă, planul lui Dumnezeu începe să se deruleze atunci cînd Hristos deschide cartea cu șapte peceti. Prin jertfa Sa îl eliberează pe om de păcate (I, 5; V, 9; VII, 14, 12, 11; 22, 14); El este singurul în stare să deschidă cartea (V, 6—9; XIII, 8); Locul Său este în cer lîngă tronul lui Dumnezeu (III, 21; VII, 17; XX, 1—3); la sfîrșitul veacurilor El va veni pentru judecată (XIX, 11) și se va manifesta ca Stăpîn al lumii (II, 26; XII, 5; XIX, 15); în noul Ierusalim El va fi împreună cu Tatăl izvorul de viață veșnică și de fericire (XXI, 22—23; XXI, 1).

Învățăturile ereziarhilor au început să apară încă de pe vremea aceea, unii chiar plecînd de la înțelegerea greșită a Apocalipsei. Să amintim doar pe cîțiva dintre ei:<sup>10</sup> iudaizantii, care întrebuițau Evanghelia după Matei în original și propovăduiau o apropiată venire a lui Hristos urmată de o împărăție mesianică (VI, 9); gnosticii, adepții lui Cerint — contemporan cu Sf. Ioan — care învățau că legea mozaică are putere și în creștinism și că Hristos, după a doua venire, va întemeia o împărăție de o mie de ani; nicolaiții, un fel de gnostici asemănători cu cei pe care-i combate Sf. Ioan în epistolele sale, pomeniți în scrisoarea către Biserica din Pergam (II, 15);

7. Jean Vuilleumier. *op. cit.*, p. 9.

8. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 997—998: «Referitor la epoca scrierii Apocalipsei, datele tradiției nu concordă între ele. Prima este a Sf. Irineu pentru care Apocalipsa a fost alcătuită nu mult înainte de zilele noastre, la sfîrșitul domniei lui Domițian» (*Adv. Haer.*, V, 30) ceea ce situează compunerea operei cu puțin înainte de anul 96... Eusebiu precizează că lucrarea a fost scrisă în al patruzeciulea an al lui Domițian, adică în 95... O altă tradiție, reprezentată de canonul Muratori, plasează redactarea cărții sub Nero (54—68). Pentru Sfîntul Epifanie ea ar fi fost scrisă sub domnia lui Claudiu (41—54).

9. *Ibidem*, p. 1001.

10. Sachelar I. C. Beldie, *Rătăcirile adventistă*, București, 1914, p. 13.



maniheii, care spuneau că Duhul Sfânt sub numele de *Paracletos* a venit în Manes și deci sfârșitul nu-i departe; montaniștii, ucenicii lui Montan, care în rigorismul lor socoteau disciplina Bisericii prea laxă și a doua venire a lui Hristos pentru a întemeia împărăția de o mie de ani iminentă; i-am mai putea adăuga pe novațieni (veacul al III-lea), pavlicieni, bogomili, catari etc.

În rezumat, putem spune că Ioan, chiar dacă a folosit un gen literar foarte utilizat pe vremea lui, chiar dacă în relatarea adevărilor revelate se folosește din plin de Vechiul Testament, a elaborat o operă originală, de un duh creștin autentic, răspunzând multimei scrierilor eretice sau apocrife ale timpului.

## 2 Interpretări advento-mileniste: «simbolul» numărului șapte

Apocalipsa a fost comentată și interpretată de timpuriu. Cel mai vechi comentariu îi aparține lui Victorin de Pettau († 304), fragmente din Apocalipsă fiind explicate de Sf. Iustin Martirul, Sf. Irineu, Sf. Ciprian și Ipolit. În veacul al VI-lea Andrei, episcop al Cezareii<sup>11</sup> alcătuiește o tîlcuire autentic ortodoxă, întemeiată pe părinții Bisericii, la întreg textul cărții. În Evul Mediu preocupările legate de Apocalipsă se înmulțesc, mai ales în jurul anului 1.000 și în timpul marilor încercări cu care s-a confruntat creștinătatea.

În vremurile moderne avalanșa comentariilor pe marginea cărții Sf. Ioan Teologul au început să inunde. Pe lângă studiile serios întemeiate științific, între care le putem enumera pe cele elaborate de P.E.B. Allo<sup>12</sup>, H. M. Feret<sup>13</sup>, Wilvrid Haringdon<sup>14</sup>, puzderie de cărți și broșuri semnate și nesemnate, datate și nedatate, dau Apocalipsei cele mai năstrușnice interpretări. Fiorul calculelor i-a cuprins mai ales pe adepții mișcării advente și mileniști. Duhul iehovist «a pătruns în toate comunitățile advente din lumea nemulțumită de eșecul venirii la data fixată și neascultării de Domnul a celor care provoacă lupte, războaie, în mileniul liniștii advente. De aceea, s-au făcut post-calcule iar profeții Armagedonului trîmbitează vremea de apoi a lumii îngrozite de yești de războaie, amenințări reciproce ale puternicilor zilei, experiențe care cutremură ființa umană, dovada, zic ei, a lucrării ultimelor zile ale lui Antihrist»<sup>15</sup>.

\*

Vom încerca în cele ce urmează să arătăm sensul cel adevărat al cifrelor și personajelor mult disputate.

Genul apocaliptic dezvăluie tainele divine prin viziuni, pe care le descrie folosindu-se de un limbaj convențional ce întrebuintează imaginile, simbolurile și numerele. În ceea ce ne interesează, de

11. Andrei, episcop al Cezareii, *Tîlcuire la Apocalipsa lui Ioan Teologul*, P.G., CVI.

12. Saint Jean, *L'Apocalypse*, par P.E.-B. Allo, Paris, 1921.

13. H. M. Feret, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chretienne de l'histoire*, Paris, 1943.

14. Wilvrid Harrington, *op. cit.*, p. 1010.

15. Diac. conf. P. David, *De la erezie la sectă*, mss., vol. I. p. 216.

exemplu, cifra trei îl reprezintă pe Dumnezeu, cifra 4 semnifică pământul; suma lor (7) sau produsul lor (12), simbolizează perfecțiunea acțiunii lui Dumnezeu în univers, sau pe Dumnezeu petrecînd cu oamenii. Puterile potrivnice lui Dumnezeu sînt simbolizate de cifre incomplete:  $3\frac{1}{2}$ , adică jumătatea lui 7; 6, adică 7—1.

Atunci cînd vizionarul redă o descoperire, el traduce în simboluri ideile pe care i le revelează Dumnezeu fără să se ocupe de efectul plastic obținut. Este un nonsens să încerci a te întreba cum arată un miel cu șapte coarne și cu șapte ochi, sau o fiară cu șapte capete și zece coarne, sau cum se repartizează zece coarne pe șapte capete.

Înainte de a trece la interpretările advento-mileniste date numărului simbolic șapte, numărul deplinătății, este necesar să precizăm cîteva lucruri legate de scopul, interpretarea și structura Apocalipsei.

Ca și cartea lui Daniel, care a fost scrisă pentru reînvierea credinței poporului biblic amenințat de eclecticismul păgîn, Apocalipsa Sfîntului Ioan urmărea să-i mîngie și să-i întărească pe creștini în fața persecuțiilor venite, întîi, din partea sinagogii și apoi cu mai multă putere din partea Imperiului Roman. Pe vremea Sfîntului Ioan pentru creștinii din Asia Mică pericolele cele mai presante erau idolatria și cultul împăratului. Pentru ei Hristos era singurul Domn iar presiunile ce s-au făcut asupra lor ca să-l recunoască pe *Kaisar* de *Kyrios* adică să-l divinizeze, i-au dus la moarte martirică.

Scopul imediat al Apocalipsei era așadar de a se adresa creștinilor vremii sale, comunităților din Asia Mică<sup>16</sup>. Orice interpretare corectă trebuie să țină seama de acest fapt, ca punct de plecare.

Ca structură, după ce în primele trei capitole autorul redă scrisorile către cele șapte Biserici din Asia Mică, de la capitolul patru înainte începe Apocalipsa propriu-zisă. Se pot deosebi și aici două părți distincte ale căror evenimente nu se succed în timp, ci sînt simultane: partea I (cap. IV—XI), pe care am putea-o intitula *Biserica și Israel*; partea a II-a (cap. XII—XX), pe care am putea-o intitula *Biserica și Roma păgînă*<sup>17</sup>. Încheierea se face printr-o viziune a Noului Ierusalim (cap. XXI—XXII).

#### a) Cele șapte Biserici din Asia Mică

În capitolele II și III ale Apocalipsei, Fiul Omului îi poruncește lui Ioan să se adreseze în scris celor șapte Biserici din Asia Mică: Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodiceea.

Tot timpul Evului Mediu s-a socotit că Apocalipsa este o descriere panoramică a celor șapte vârste ale lumii și că în ea este descris detaliat viitorul Bisericii. «Apocalipsa, spune Vigouroux, îmbrățișează întreaga istorie a Bisericii și sărbătorește biruințele pe care Domnul le-a cîștigat asupra vrăjmașilor Săi în diverse epoci ale acestei Istории...»<sup>18</sup>.

16. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 1011.

17. *Ibidem*, p. 1013.

18. Jean Vuilleumier, *op. cit.*, p. 15.

Scrierile advente interpretează într-o manieră proprie această părere: Biserica din Efes ar fi «Biserica nepătată și stăruitoare» din secolul I; Biserica din Smirna ar reprezenta «Biserica în timpul strîm-torării», din secolele II și III; Biserica din Pergam ar închipui «Biserica amăgită de putere», din secolele III și IV; Biserica din Tiatira ar oglindi «Biserica credincioasă din vremea apostaziei», din secolele VI-XV; Biserica din Sardes ar simboliza «Biserica pe moarte, din timpul Reformei», din secolele XVI—XVIII; Biserica din Filadelfia este «Biserica în așteptarea Marelui», din secolul XIX; iar Biserica din Laodiceea, «Biserica sfîrșitului», din secolul XX. Peste acest soroc nu s-a mai prevăzut nimic, urmînd Parusia...

Socotelile mileniste vehiculate de către martorii lui Iehova, care s-au dovedit false în nenumărate rînduri, nu sînt consecvente. Ei împart istoria omenirii în trei lumi: «lumea I, de la Adam pînă la potop; lumea a II-a de la Noe pînă la «sfîrșitul timpurilor păgînilor»; lumea a III-a cuprinzînd «mileniul și vecii vecilor»<sup>19</sup>. După un alt calcul, celor șapte zile ale creației le corespund șapte mii de ani în istoria omenirii. După șapte mii de ani de la crearea lui Adam, lucru pe care ei l-au pronosticat împlinit pentru anul 1975<sup>20</sup>, ar fi trebuit să sosească «Armagedonul» și «mileniul», «Lumea Nouă». Nu mai dăm alte combinații pentru că sînt de prisos.

Așa cum am menționat, pentru înțelegerea Apocalipsei trebuie să ținem seamă de contextul istoric în care a fost scrisă și de scopul ei imediat. Bisericile din Asia Mică se confruntau atunci cu persecuția venită din partea Imperiului Roman. Cuvintele de îmbărbătare ce li se adresează sînt valabile pentru toate comunitățile creștine din imperiu, dar pornesc de la niște realități concrete imediate. Nici numărul și chiar nici ordinea lor nu sînt luate la întîmplare. Numărul șapte simbolizează întregul, iar ordinea înșiruirii lor este dată de un drum circular care, plecînd din Efes înspre nord, le unea pe toate și se întorcea din nou înspre sud.

Chiar dacă interpretînd duhovnicește Apocalipsa putem fi de acord că numeroase etape din istoria omenirii sînt menționate în ea, trebuie să subliniem însă că autorul se interesează mai mult de semnificația evenimentului decît de evenimentul însuși. Succesiunea faptelor apare ca o realizare progresivă a planului lui Dumnezeu în lume și ca o instalare definitivă a Împărăției Sale.

#### b) Cele șapte peceti și cele șapte trîmbițe

Prima parte a Apocalipsei propriu-zise cuprinde capitolele de la IV—XI și am intitulat-o: «Biserica și Israel». Examinată cu atenție poate fi socotită ca o operă de sine stătătoare terminată cu viziunea sfîrșitului veacurilor, așa cum se va încheia și partea a doua.

Pe parcursul ei se desfășoară două cicluri de viziuni, redînd alegoric Descoperirea dumnezeiască: este vorba de șapte peceti și șapte trîmbițe.

19. Teodor Ardelean, *Pariseii lui Iehova*, București, 1983, p. 77.

20. *Ibidem*, p. 101.

Ce interpretare le-au dat grupările advente? Iată, de pildă, explicația lor referitoare la cele șapte peceti asimilate cu șapte perioade din istoria creștinismului: calul alb de la pecetea întâi reprezintă Biserica din timpurile apostolice (secolul I); calul roșu reprezintă Biserica persecutată de împărați (secolele II și III); calul negru reprezintă Biserica adoptată de împărați (secolele IV și V); calul galben reprezintă Biserica și lumea sub domnia papalității (secolele VI—XV); sufletele de sub altar, de la pecetea a cincea, reprezintă «Reforma care reabilitează 50 milioane de martiri» (secolele XVI—XVIII); fenomenele cosmice de la pecetea a șasea sînt semnele sfîrșitului (secolele XIX și XX); la pecetea a șaptea — Parusia<sup>21</sup>. Cele șapte trîmbițe ar fi «șapte mari zdruncinări ale erei creștine», respectiv năvălirile migratorilor, inclusiv a musulmanilor.

Chiar dacă-i ingenioasă arhitectural această tilcuire, chiar dacă multe evenimente istorice sînt interpretate ca integrîndu-se în ea, sfîrșitul ei este falimentar.

Fără să excludem faptul că în mod duhovnicesc viziunile apocaliptice, cărora nu le putem da o tilcuire îngustă și arbitrară, acoperă întreaga istorie a Bisericii și au ca și țintă a doua venire a Mîntuitorului, totuși ele se leagă de niște realități concrete. În partea de Apocalipsă de care vorbim și al cărei punct culminant în mod alegoric ne descrie căderea Ierusalimului, asistăm la sfîrșitul unei lumi și anume lumea iudaismului. Prin dărîmarea Templului și a vechii cetăți a Ierusalimului s-a făcut separarea definitivă între iudaism și creștinism, între sinagogă și Biserică. Înspre acest punct culminant al triumfului creștinismului converg toate viziunile ce se declanșează prin ruperea celor șapte peceti și sunetul celor șapte trîmbițe<sup>22</sup>.

Viziunea inaugurală cu tronul lui Dumnezeu, cu cei douăzeci și patru de bătrîni reprezentîndu-i pe sfinții lui Israel și cu cele patru îpături vii care reprezintă lumea creată, o găsim și la proorocii Vechiului Testament<sup>23</sup>. «Cel ce șade pe tron» înmînează Mielului cartea cu șapte peceti pe care o ține în mîna dreaptă, semnificînd prin aceasta un transfer de putere. Este de fapt vorba de un sul de pergamament, care ar putea fi foarte bine Vechiul Testament, cuprinzînd în sine amenințările lui Dumnezeu împotriva lui Israel care n-a crezut în Hristos<sup>24</sup>. Urgiile se declanșează rînd pe rînd, pe măsură ce se rup pecetile. Vechiul Testament este o carte închisă pentru cei ce n-o citesc prin Hristos, ne spune Sf. Apostol Pavel: «Ci pînă astăzi, cînd se citește Moise, stă un vîl pe inima lor» (II Cor. III, 15).

Plăgile se aseamănă cu cele trimise de Dumnezeu asupra Egiptului sau cu cele proorocite de Zaharia, Iezechiel, Ioil și Daniel.

În capitolul X este vorba de un Înger puternic care are trăsăturile Fiului Omului descris de Daniel. El are în mînă un mic sul de pergamament, deschis. Dacă profețiile Vechiului Testament și-au primit cheia înțelesului prin Hristos, care le-a rupt pecetile, cartea aceasta mică reprezintă mesajul lui Hristos este deschisă și are un înțeles universal.

21. Jean Vuilleumier, *op. cit.*, p. 36—78.

22. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 1018.

23. Isaia VI, 1—5; Iezechiel, I, 4—10; Daniel VII, 9—10.

24. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 1013.

Capitolul XI descrie sfârșitul. Înainte de a suna ultima trâmbiță apar cei doi martori, care după felul cum sînt prezentați și după lucrarea pe care o fac — aduc secetă, prefac apa în sînge — au personalitatea lui Moise și Ilie<sup>25</sup>. Misiunea lor durează o mie două sute șazeci de zile, adică un timp limitat pînă la Parusie. Se pare că ei reprezintă întruparea mărturiei adusă de Biserică în fața iudeilor, mărturie întemeiată pe Lege și pe prooroci.

Faptul că după ce a zecea parte din cetate se prăbușește și pier șapte mii de oameni, ceilalți dau slavă lui Dumnezeu (versetul 13), ne duce cu gîndul la afirmația făcută de Sf. Apostol Pavel (Rom. XI, 25—26) că la sfârșitul timpului «întreg Israelul se va mîntui», adică după ce se vor converti neamurile se va converti și poporul evreu, această convertire marcînd punctul culminant al planului divin.

### 3. «Chipul» fiarei în concepțiile sectante

Partea a doua a Apocalipsei cuprinde capitolele XII—XX și s-ar putea intitula: «Biserica și Roma păgînă». Ca și prima parte ar putea forma o operă de sine stătătoare, culminînd cu descrierea sfârșitului veacurilor, reprezentat aici prin căderea Romei păgîne și biruința definitivă a creștinismului. Am văzut că în partea anterioară, căderea Ierusalimului, descrisă ca sfârșit al veacurilor, marca triumful creștinismului asupra iudaismului.

Descoperirile făcute aici sînt redată prin imagini de o bogăție de sensuri și complexitate uluitoare. În sufletul credinciosului ele trezesc nădejdi dulci și-i aduc mîngiere în mijlocul încercărilor vieții. Numai că tocmai belșugul de viziuni și mesaje le-a dat posibilitatea celor ce nu sînt suficient de documentați referitor la condițiile în care a fost scrisă cartea, și la scopul pentru care a fost scrisă, să dea descoperirilor cele mai curioase interpretări.

#### a) Femeia «îmbrăcată» în soare

Prin «femeia îmbrăcată în soare» avînd luna sub picioare și, cu-nună de «douăsprezece stele, mișcările advente înțeleg «Biserica»<sup>26</sup>. «Soarele» este lumina Evangheliei iar «luna», umbra Vechiului Așeză-mînt. «Balaurul» este diavolul, a treia parte din stele pe care le țirăște după el sînt ingerii căzuți. «Balaurul» mai reprezintă și Imperiul Roman care i-a prigonit pe creștini. Opera de prigonire a «femeii», după adventiști, a continuat-o Biserica Romană, încît timp de 1260 de zile profetice — adică 1260 de ani — adevărata Biserică a trebuit să se ascundă în pustie (Apoc. XII, 14).

Fără a nega faptul că pe alocuri această interpretare se apropie de adevăr, multe dintre afirmații însă sînt hazardate. În mod corect «femeia» reprezintă Poporul lui Dumnezeu care va naște era mesianică, pe Mesia și mulțime de creștini. Reprezentat ca o femeie, are vrăjmaș de moarte «balaurul» — «Șarpele cel vechi de zile» (Apoc. XII, 9) — care caută să piardă Copilul, pe care Dumnezeu îl ridică la

25. În alte tratate e vorba de Enoh și Ilie, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. II, p. 986.

26. Jean Vuilleumier, *op. cit.*, p. 143.

tronul Său. Înțelegem prin aceasta Înălțarea Mântuitorului și triumful Lui prin Cruce și înviere asupra diavolului și asupra morții. Cele 1260 de zile reprezintă viața terestră a Bisericii, care în timpul stăpînirii romane a trebuit să pribegască în pustie.

Femeia care simbolizează Poporul lui Dumnezeu, Biserica, o reprezintă însă, după învățătura ortodoxă, și pe Maica Domnului, ca aceea ce L-a născut pe Dumnezeu cu trup.

b) «Balaurul», fiara și proorocul mincinos

În capitolul XIII își fac apariția încă două fiare: prima cu șapte capete și zece coarne, a doua, denumită și proorocul mincinos, cu două coarne. Încadrați în contextul istoric de care este vorba și ținînd seama de scopul cărții, cei mai competenți exegeți au recunoscut în prima fiară Roma imperială, iar în cea de a doua cultul idolatru imperial. A doua îi îndeamnă pe «locuitorii pămîntului» să o adore pe prima, adică să accepte cultul imperial și să recunoască divinitatea Cezarului. Fiara cu zece coarne are și un cifru prin care poate fi recunoscută: «Aici este înțelepciunea. Cine are pricepere să socotească numărul fiarei; căci este număr de om. Și numărul ei este șase sute șazeci și șase» (Apoc. XIII, 18).

Se știe că ebraica, greaca și alte limbi vechi sînt lipsite de cifre, acestea fiind redată prin litere. După sistemul ebraic adunînd cifrele redată de numele lui «Cesar Neron» (QSR NRWN) ajungem la numărul 666. Probabil lucrul acesta a vrut să-l spună autorul deși nu-i sigur pentru că unii codici menționează numărul 616. De-a lungul veacurilor numărul a mai fost atribuit și altor tirani.

La luptă, împotriva fiarei, se ridică Mielul însoțit de ceata celor 144.000 de mucenici feciorelnici. Sînt feciorelnici nu pentru că n-au fost căsătoriți, ci pentru că alcătuiînd mireasa lui Hristos nu s-au dat la desfrînare cu idolatria, nu și-au trădat Mirele. Ei nu trebuie confundați cu cei 144.000 de mucenici din capitolul VII, care sînt martirii din sînul poporului iudeu. Balaurul, fiara, proorocul mincinos, locuitorii pămîntului, Femeia, Mielul și ceata mucenicilor sînt personajele marii confruntări eshatologice care se desfășoară în capitolele următoare. Cele șapte urgii provocate de vărsarea celor șapte cupe sînt premergătoare deznodămîntului final. Roma, desfrînată cea mare, cu care s-au întinat împărății, pămîntului, denumită metaforic și Babilon, este nimicită. Balaurul, fiara și proorocul mincinos ajung în «iezul de foc și de pucioasă» (Apoc. XIX, 20) unde se vor chinui în vecii vecilor.

Se sfîrșește în felul acesta o lume, lumea Romei idolatre și triumfă creștinismul, începe Împărăția lui Hristos.

Nu tot așa înțeleg grupările advente descoperirile făcute Sfintului Ioan în partea a doua a cărții. Pentru ei, balaurul cu zece coarne este Roma imperială, fiara este Roma papală, moștenitoarea imperiului, proorocul mincinos sau fiara cu două coarne reprezintă Statele Unite ale Americii<sup>27</sup>. Am văzut că fiara are și un număr — 666. Printr-un calcul asemănător cu cel făcut în cazul lui Nero, el se potrivește

27. *Ibidem*, p. 216.

lui Iulian Apostatul, lui Traian împăratul, lui Genserich regele vandalilor și multor altora<sup>28</sup>. Unii îl rezervă Papei, forțând calculul, în sensul că nu fiecărei litere îi găsesc o cifră corespunzătoare :

V I C A R I V S F I L I I D E I

5 + 1 + 100 + 1 + 5 + 1 + 50 + 1 + 1 + 500 + 1 = 666

Făcînd această socoteală cabalistică s-ar mai putea găsi mulți anti-hriști.

Pentru Martorii lui Iehova, Antihristul este statul, fiara apocaliptică este reprezentată de Organizația Națiunilor Unite<sup>29</sup>, iar Biserica este «desfrînata cea mare» care s-a întinat cu împărății pămîntului. Toate aceste tâlcuiri merg de la bizar pînă la irațional, de la im-pietate pînă la hulă.

### c) *Profeția lui Daniel și «lanțurile apocaliptice»*

Viziunea din capitolul XX este mult mai dificil de înțeles și de aceea a dat naștere la sumedenie de interpretări greșite. În ea este vorba de «împărăția de o mie de ani» care urmează sfîrșitului lumii și în care domnește Hristos cu aleșii săi. În acest răstimp diavolul este legat cu «un lanț mare» (Apoc. XX, 1).

Trebuie mai întîi să ne întrebăm de unde vine conceptul de *mileniu*, de «împărăție de o mie de ani» sau cum tâlcuiesc unii : «*de mii de ani*»<sup>30</sup>. Vine, fără îndoială, din nenumăratele speculații iudaice referitoare la «perioada de aur» mult așteptată de poporul ales. Pentru prooroc această împărăție nu trebuie să se sfîrșească (Daniel II, 44; VII, 27). Scriitorii iudei posteriori însă, din primul veac de dinaintea lui Hristos și primul de după, și-au imaginat un triumf temporar al dreptății înainte de sfîrșitul tuturor lucrurilor<sup>31</sup>. S-au dat acestei perioade cifre variabile : o sută, două sute, șase sute, o mie, două mii sau chiar șapte mii de ani — durata unei săptămîni cosmice. Această concepție referitoare la mesianism i-a fost familiară și Sf. Ioan, numai că, folosindu-se de ea, i-a dat o altă semnificație.

Mulți autori creștini din primele veacuri, respectiv Papias, Sf. Iustin, Sf. Irineu, Tertulian și Ipolit au luat-o în sens literal și au crezut că Hristos va împărăți o mie de ani (τὰ χίλια ἔτη) la Ierusalim. Fericitul Augustin și apoi toți părinții Bisericii i-au dat împărăției de o mie de ani înțelesul care a devenit clasic : este vorba de răstimpul care se scurge între învierea lui Hristos și sfîrșitul veacurilor, adică însăși durata terestră a Bisericii, căci «prima înviere» (Apoc. XX, 5) nu-i altceva decît botezul (Rom. VI, 1—10). Comentatorii greci (Andrei al Cezareei și Areta), întemeiați pe toată tradiția patristică anterioară lor, sînt de aceeași părere<sup>32</sup>.

Legarea lui Satan s-a produs începînd cu Jertfa Crucii, cu pogorîrea la iad, unde Mîntuitorul a «sfărîmat încuietorile», cu învierea și înălțarea Sa la ceruri. Proorocul Daniel anticipa relatarea Apocalipsei

28. Sachélar I. C. Beldie, *op. cit.*, p. 32—33.

29. Teodor Ardelean, *op. cit.*, p. 90.

30. Pr. Ioan Mircea, *Împărăția lui Hristos de mii de ani*, în «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 1, p. 29.

31. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 1022.

32. Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 38.

(Daniel VII, 9—14) și-L vedea pe Fiul Omului cum «I s-a dat stăpînire, slava și împărăția și toate popoarele, neamurile și limbile îi slujeau Lui. Stăpînirea Lui este veșnică... iar împărăția Lui nu va fi nimicîță niciodată».

Curentele advento-mileniste sînt de altă părere. Ele arată că Domnul nostru Iisus Hristos, la a doua Sa venire, înainte de judecata universală, va întemeia, mai întîi o împărăție, pentru a domni cu dreptate, «O mie de ani». Locul mileniului unii îi situează pe pămînt, iar alții în cer<sup>33</sup>.

Preocupările mileniste au fost și sînt la ele acasă mai ales pe pămîntul american (Catherine Albanese, *America : religii și religie*, Belmont, California, 1981). Adepții mileniului se împart acolo în două: premilenariștii (mormonii, adventiștii) care propovăduiesc iminenta venire a lui Hristos și întemeierea împărăției; postmilenariștii (protestanții liberali, evanghelicii moderați, metodiștii) care socotesc că Hristos va veni la sfîrșitul mileniului, atunci cînd condițiile vor fi create.

Ca răspuns la aceste păreri, pe lîngă cele expuse mai sus, precizăm că: «Împărăția lui Dumnezeu este una, pentru că Unul este și ziditorul ei — Iisus Hristos. Inaugurată prin întruparea, Crucea, învierea Sa din morți și prin pogorîrea Sfîntului Duh, cînd Biserica apare istoric ca extensiune în lume, ea e deja prezentă și durează fără întrerupere. Diavolul, o dată învins de la întîia venire a Domnului, chiar cînd va fi dezlegat pentru puțină vreme, el rămîne și atunci un supraviețuitor învins»<sup>34</sup>.

#### 4. Parusia Domnului și «reinnoirea» tuturor lucrurilor în tilcuii sectante

##### a) «Calcul» ale venirii pentru cei «aleși»

Știm că, după înviere, Mîntuitorul Iisus Hristos a petrecut pe pămînt patruzeci de zile. La un moment dat ucenicii «adunîndu-se, îl întrebau, zicînd: Doamne, oare, în acest timp vei așeza Tu, la loc, împărăția lui Israel? El a zis către ei: Nu este al vostru a ști anii sau vremile pe care Tatăl le-a pus în stăpînirea Sa» (Fapte I, 6—7). Prin acest sfat întărea învățătura ce le-a dat-o înainte de patimă: «Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei XXIV, 36).

Ucenicii au ținut seamă de cele spuse de Mîntuitorul, dar născocitorii moderni gîndesc cu totul altfel. Profețiile, după ei, oricît ar fi de sumbre, dacă sînt generale, fără un termen precis care să stîrnească îngrijorare, ascultare și frică, n-au valoare practică. De aceea s-au pornit la lucru. Ar fi greu să înșirăm toate pronosticurile făcute referitor la Parusie, și care s-au dovedit false, mulțumindu-ne să amintim unele din ele.

33. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Netemeinicia milenarismului*, în «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 1, 59.

34. *Ibidem*, p. 67.



În anul 1833, întemeietorul adventismului, William Miller, fixează data venirii lui Hristos pentru anul 1843.<sup>35</sup> Pornind de la textul din *Daniel VIII, 14* unde se vorbește profetic despre trecerea a 2300 de seri și dimineți până la restabilirea Templului, după robia babilonică, și socotind că o zi profetică este echivalentă cu un an (Iezechiel IV, 2—6), ajunge la următorul rezultat: 2300—457 (*începutul robiei babilonice*) = 1843. Cum Domnul n-a venit atunci, I. S. Snow pe baza unui text din Levitic (XVI, 29) încearcă să dreagă lucrurile și se fixează «ultimul termen» pentru venire la 22 octombrie 1844, zi în care după calendarul mozaic cădea curățirea sanctuarului<sup>36</sup>. În vederea evenimentului s-au deschis magazine în care se vindeau haine albe și ramuri de finic iar în noaptea sorocită, mulțimea credulilor se adună într-o sală mare din orașul Boston, așteptând cu încordare să sune al șaptelea înger din trîmbiță<sup>37</sup>. Cu toată deziluzia ce a urmat «calculele» n-au conținut.

C. T. Russell, întemeietorul milenismului și iehovismului, adaugă la anul 1844 treizeci de ani reprezentînd viața lui Iisus pe pămînt și ajunge la anul 1874. Chiar dacă nici atunci Domnul n-a venit, el încearcă să salveze situația spunînd că Hristos a sosit însă nevăzut «ca un fur» și a întemeiat «împărăția de 1000 de ani», pentru cei aleși, adică pentru mileniști. De la 1874 la 1878 sînt cei trei ani și jumătate cînd Hristos a venit ca Mire și Secerător; abia în 1878 a început să-și arate puterea și să-și întemeieze Marea Sa împărăție cînd au înviat și Apostolii și erau de față, dar nevăzuți, ca și Hristos<sup>38</sup>.

Mai sînt și alte calcule legate de zilele creației, de anii jubileu, de săptămîna cosmică. Cu ajutorul lor iehoviștii s-au oprit pe rînd la anii 1914, 1921, 1925 și mai nou la 1972, 1975<sup>39</sup>.

Escaladarea cursei înarmărilor este prilej bun pentru profeții mileniști să trîmbițeze venirea lui Iisus și sfîrșitul lumii în viitorul apropiat, mai ales la anul 2.000.

Mîntuitorul și Biserica Sa ne învață «să ne ferim de profeții mincinoși» (Matei XXIV, 24—26), căci Parusia Domnului va veni la o dată pe care oamenii nu o știu și atunci cînd Domnul va veni pe norii cerului «cu putere și cu slavă multă» (Matei XXV, 30), Îl va vedea tot ochiul.

#### \* b) Martorii și Armaghedonul. Gog și Magog

Pentru a reda marea confruntare eshatologică de la sfîrșitul veacurilor, autorul Apocalipsei a împrumutat din proorocul Iezechiel (XXXVIII—XXXIX) imaginea lui Gog și Magog, simbolizînd națiunile ce se vor aduna la Armaghedon la sfîrșitul lumii încercînd ultima luptă împotriva lui Dumnezeu (Apoc. XVI, 16; XX, 8).

35. Diac. conf. Petru I. David, *A II-a venire a Domnului (Parusia)*, în rev. «Ortodoxia», XXXVI (1984), nr. 1, p. 100.

36. Jean Vuilleumier, *op. cit.*, p. 140.

37. Teodor Ardelean, *op. cit.*, p. 75.

38. Diac. conf. Petru I. David, *op. cit.*, p. 100.

39. Teodor Ardelean, *op. cit.*, p. 96.

Locul confruntării, colina Meghido, Har Meghido — Armaghedon, ne aduce aminte de un dezastru pe care la suferit acolo regele Iosia (IV Regi XXIII, 29—30). Colina numită și «muntele nimicirii», precum și valea de lângă ea, au fost martore la multe bătălii de-a lungul veacurilor.

Pentru martorii lui Iehova «bătălia Armaghedonului» a devenit un concept — șoc. Conceptul a fost lansat de Russell și-l aplică ad-hoc vremurilor sale: «De 40 de ani forțele se adună din două părți pentru bătălia Armaghedonului. Orevele, închiderea atelierelor, rășcoalele mari și mici au fost primele hărțuiri de avangardă, înainte de bătălie. În Europa scandaluri judiciare și militare, în America, scandaluri financiare, fraude administrative și judiciare... Amărăciunea și minia celor două partide creștine tot mai mult. Starea de neînțelegere se vădește din zi în zi mai clar»<sup>40</sup>. Pe aceeași linie au mers și urmașii lui interpretând toate evenimentele contemporane ca prevestitoare ale sfârșitului apropiat, menținând în sufletul adeptilor panica și frica.

Mai anii trecuți de pildă, un pastor baptist scria referitor la «Marele Armaghedon»<sup>41</sup>: «Aici dau o proorocie încă neîmplinită, dar foarte importantă și pe cale de a se împlini sub ochii noștri. Se găsește scrisă în Iezechiel 38 și 39. E vorba de un mare război, unii îl numesc al treilea război mondial, alții îi zic marele război de la Armaghedon. Va fi cel mai infernal război... proorocia arată popoarele care vor lua parte la această cotropire. În primul rînd e pomenit Gog, din țara lui Magog, domnul Roșului, Meșecului și Tubalului. Magog, Meșec și Tubal au fost trei fii ai lui Iafet... Cercetătorii advenți ai Bibliei aproape în unanimitate susțin că Meșecul de altă dată e Moscova de azi, iar Tubalul e Tobolskul de azi... Alții pomeniți sînt popoarele arabe... Proorocia a fost făcută acum 2500 de ani și e pe cale de a se împlini. Situația în Orientul mijlociu e explozivă. Armaghedonul poate începe în orice clipă. În prima parte e o perioadă de pregătire, de aliniere de forțe și înarmare. Apoi urmează preluarea comandai și atacul... Ești tu gata pentru acea zi?».

Învățătura Bisericii este clară, luminoasă și echilibrată. Creștinul ortodox își trăiește viața duhovnicească încercînd să îplinească poruncile lui Dumnezeu, fără a face calcule sofisticate; pentru el clipa morții sau a Prusiei nu sînt motive de panică și de spaimă, ci prilej de mutare la viața cea nestricăcioasă.

### c) Traduceri tendențioase și forțate ale unor texte din Apocalipsă

La interpretări greșite s-a ajuns de multe ori și datorită textului scripturistic tradus imprecis sau incorect.

De exemplu: la cap. I, 10 scrie: «am fost în duh în zi de duminică...». Duminica, ziua învierii Mîntuitorului, pentru creștinul ortodox are mare importanță, ea devenind în Noul Așezămînt zi de sărbătoare. Toate edițiile britanice traduc acest verset imprecis: «În ziua Domnului eram în Duhul...». În toate edițiile Bibliei britanice, ca și

40. *Ibidem*, p. 80.

41. P. Popovici, *Graiul Proorociilor*, Editura Lumina lumii, p. 182.

în alte traduceri românești, la Apocalipsă XIII, 8 se spune că se vor închina fiarei toți locuitorii pământului «ale căror nume nu sînt scrise, de la întemeierea lumii, în cartea vieții Mielului celui înjunghiat». Se poate trage de aici concluzia că există predestinație absolută. Cei ce au fost scriși în «cartea vieții» de la întemeierea lumii se vor mîntui iar ceilalți se vor osîndi.

Sensul redat de tilcuirea lui Simeon Ștefan și prins în *Noul Testament de la Bălgrad* din 1648 este cu totul altul: «Drept aceia să închina ei toți lăcuatorii pământului, a căror nume nu-s scrise în cartea vieții, a Mielului celui giunghiat din începutul lumiei». Se vede clar că jertfa Mîntuitorului depășește timpul și spațiul iar înscrierea numelor în cartea vieții se face în funcție de felul în care omul știe conlucra cu harul dumnezeiesc.

Un alt cuvînt din Apocalipsă care este tradus tendențios, ca de fapt și în alte cărți ale Sfintei Scripturi, este cel de *chip*. Știm bine că în Decalog prin porunca a II-a este interzisă închinarea la chipuri cioplite. Cum grupările sectante n-au cultul sfintelor icoane, cu bună știință pentru a produce confuzie în mintea credincioșilor identifică icoana cu chipul cioplit. De exemplu, la Apoc. XIX, 20 se spune: «Și fiara a fost răpusă și, cu ea, proorocul mincinos, cel ce făcea înaintea ei semnele cu care amăgea pe cei ce au purtat semnul fiarei și pe cei ce s-au închinat *chipului ei*». Edițiile britanice traduc versetul acesta în felul următor: Și fiara a fost prinsă. Și împreună cu ea, a fost prins proorocul mincinos, care făcuse înaintea ei semnele, cu care amăgise pe cei ce primiseră semnul fiarei, și se închinaseră *icoanei ei*.

Icoana nu e chip cioplit, ea este locul unei prezențe harice, între ea și cel pe care-l reprezintă stabilindu-se o relație, prin sfințire<sup>42</sup>.

O traducere și mai recentă (*Noul Testament pe înțelesul tuturor*) redă cuvîntul *chip* prin cel de «*statuie*».

Multe alte texte din Apocalipsă la o cercetare temeinică s-ar dovedi traduse imprecis și incorect iar apoi interpretate greșit.

## C o n c l u z i i

Apocalipsa este una dintre cărțile cele mai atrăgătoare ale Noului Testament. Perspectivele pe care le deschide copleșesc mintea noastră mărginită. Însă datorită specificului său, modului alegoric de a ne dezvălui tainele lui Dumnezeu, au apărut cele mai nebănuite răstălmăciri. Falși propovăduitori de toate nuanțele își împrăstie verbal și în scris, prin emisiuni radio și broșuri otrăvitoare învățăminte greșite. Este o datorie de suflet de a-i preveni pe credincioșii noștri asupra nocivității acestor răstălmăciri care i-ar îndepărta de Biserica lui Hristos, i-ar înstrăina de spiritualitatea neamului și de îndatoririle sociale pe care le au.

Am văzut că Apocalipsa a răspuns unor nevoi istorice concrete. Prin cele două părți ale sale s-au întărit comunitățile creștine din primele veacuri în convingerea că Biserica lui Hristos va dăinui și va trece peste necazuri și prigoane de tot felul.

42. *Noul Testament pe înțelesul tuturor*, Romanian First printing, 1984, p. 330.  
S. T. — 7

Plecînd de la acest sens prim și istoric al Apocalipsei și bazați pe el noi putem descoperi un altul, mai larg și de valoare universală. Apocalipsa ne învață, și o face cu putere, că istoria omenirii va avea un sfîrșit, că va veni ceasul reînnoirii tuturor lucrurilor. Mai mult, Hristos, Mielul cel înjunghiat a dobîndit deja biruința. Încercările diavolului sînt zbateri desperate ale unei sălbăticiuni rănite de moarte, iar data exactă a Parusiei nu are importanță pentru adevărații credincioși.

Paradoxul unui sfîrșit apropiat și în același timp cronologic îndepărtat, pe care autorul Apocalipsei îl subliniază ca nimeni altul, ne obligă să vedem în tema tradițională ca proxim sfîrșit cu totul alt lucru decît o chestiune de dată<sup>43</sup>. Hristos Domnul prevestind ca apropiată venirea Sa cea de a doua, nu fixa o dată, ci oferea un adevăr de credință. El este aproape chiar dacă Parusia întîrzie. Scriind la sfîrșitul primului veac, Ioan nu avea deloc intenția să reînvie așteptarea naivă a unei Parusii iminente. Misiunea lui era de a-i convinge pe creștini că Hristos cel Învîiat din morți și preamărit este stăpînul absolut al istoriei mîntuirii, că biruința Sa este definitivă și că reîntoarcerea Sa va marca începutul unei lumi total reînnoite, o încununare a zilei celei de a 8-a<sup>44</sup>: *Împărăția veșnică*.

## NORME DE ORGANIZARE A MONAHISMULUI ÎN NOVELELE 5 ȘI 133 ALE ÎMPĂRATULUI JUSTINIAN

Arhim. GRIGORIE BĂBUȘ

*Problema și cadrul ei.* În ziua de 2 August, alături de amintirea ce se face pentru aducerea moaștelor Sf. Arhid. Ștefan, este rînduită și pomenirea Împăratului Justinian, al Bizanțului.

Cum, nu o dată, în legătură cu pomenirea împăraților trecuți în rîndul sfinților se nasc întrebări în sufletele slujitorilor Bisericii și mai ales în sufletele rîvnitorilor din sfintele așezăminte monastice, căutîndu-se a se ști pentru care fapte s-au învrednicit unii ca aceștia de cinstirea lor ca sfinți, ne-am pus și noi această întrebare vrînd mai cu seamă să cunoaștem dacă Împăratul Justinian pe lîngă alte vrednicii pentru Biserică, are sau nu vreuna și pentru viața monahală.

Astfel, studiind această problemă, mi-am dat seama că legislația lui Justinian cuprinde un bogat material referitor la viața monahală, material care nu a fost cercetat nici parțial, nici în întregimea lui, ci utilizat doar sporadic de către cercetători, în studii de ansamblu, fie asupra monahismului, fie asupra altor instituții sau aspecte ale vieții bisericești.

Din aceste studii și din informații bibliografice am constatat că viața monahală a făcut obiectul a numeroase legi emise de împărații bizantini și că îndeosebi legislația lui Justinian cuprinde elemente noi, dispoziții amănunțite, ce reprezintă în totalitatea lor completări și dezvoltări ale legislației monastice anterioare.

43. Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 1033.

44. Diac. conf. Petru I. David, *op. cit.*, p. 113.

Privite în perspectiva istoriei bisericești și în special în aceea a vieții monahale, măsurile legale luate de Justinian pentru buna organizare a mănăstirilor și a vieții călugărești, arată necesitatea și posibilitatea îmbunătățirii rînduielilor vieții monahale în cadrul dezvoltării istorice generale.

Ele mai arată că, precum odinioară, așa și astăzi sînt necesare astfel de îmbunătățiri și în același timp cunoașterea lor ne poate servi la o înțelegere mai justă a rostului așezămintelor monastice în viața Bisericii.

Cum însă studiarea întregii legislații referitoare la monahism depășește cadrul acestei lucrări, prin care ne-am gândit să atragem doar, în mod documentar, atenția asupra întregii probleme, vom analiza, situînd în epoca istorică respectivă, numai cuprinsul a două novele din colecția legislației lui Justinian și anume al novelor 5 și 133.

*Scurtă privire istorică.* Monahismul pînă la Sinodul de la Calcedon (451).

Încă din primele zile ale înjghebării vieții creștine, unii bărbați și fecioare din dorința de a ajunge la o viață desăvîrșită se înfrînau de la tot ce le-ar fi produs plăceri, socotind că acestea ar putea fi piedică în calea mîntuirii și a fericirii veșnice.

La început ei duceau o astfel de viață în mijlocul societății, respectînd și supunîndu-se într-un totu obligățiilor ce li se impuneau din partea Bisericii și statului.

Numărul lor a crescut treptat, iar prin sec. III datorită atît persecuțiilor cît și imoralității din societatea de atunci, ei se retrag în locuri singuratice, pentru a putea exercita cu mai multă ușurință și libertate, acte de pietate, situîndu-se astfel, cît mai departe de ispitele pămîntești.

Pentru viața lor ei s-au numit anahoreți, monahi sau călugări, iar pentru că duceau o viață de renunțări, li s-a zis și asceți.

Fără îndoială că la apariția sa, monahismul nu avea un caracter de necesitate, cum se întîmplă cu clerul.

În Biserică, monahismul are numai caracterul unei comunități de oameni care și-au închinat viața lui Dumnezeu, pentru mîntuirea mai sigură a sufletului lor și pentru întărirea Bisericii. Ei sînt întrupări ale virtuții și desăvîrșirii creștine.

Printre întemeietorii cei mai de seamă ai monahismului, se numără: Pavel din Teba († 340), Pahomie cel Mare († 348), Antonie cel Mare (251—356), Ilarion († 340) și Macarie Egipteanul († 390) în jurul cărora se grupează un număr impresionant de bărbați care doreau să trăiască o astfel de viață.

Înainte de Pahomie cel Mare, monahii trăiau izolați în pustiu, ducînd viața în rugăciuni, în renunțări și exerciții spirituale după voința lor și potrivit cu năzuința creștină. Numărul lor în timpul lui Pahomie, se urca pînă la circa șapte mii.

Deoarece încă nu existau reguli general admise după care să se conducă, Sf. Pahomie, pe la anul 325, dă pentru monahii săi 194 reguli după care ei trebuiau să-și rînduiască viața duhovnicească. Ei sînt adunați în chinovii sau mănăstiri unde duc viață în comun sub supravegherea îndeaproape a superiorului care-i conduce după aprecierea sa proprie.

Cel care a grupat pe acești trăitori singuratici în mănăstiri și le-a organizat viața potrivit sfaturilor și exemplului dat de Mîntuitorul, a fost Sfîntul Vasile cel Mare.

Regulile date de el au fost primite în întreg monahismul și au format pe baza statutelor de organizare în cele mai însemnate mănăstiri orientale.

O dată cu el și după el au mai organizat monahismul și Ioan Cassian, Benedict de Nursia și alții.

Menționăm că pînă la jumătatea sec. V, monahismul nu depindea juridicțional de o autoritate bisericească, ci superiorul sau starețul era șeful suprem de care ascultau.

În Biserică, monahii formau o categorie aparte și independentă, deosebită de clerici și laici. Ca să se poată devota cu toată ființa lor vieții ascetice, un timp nu li s-au încredințat demnități spirituale. Aceasta însemna că se socoteau nevrednici de o treaptă așa de înaltă, ceea ce exprima marea smerenie a monahilor. Cînd trebuiau să asculte serviciile divine, ei participau la slujbele săvîrșite de preoții din parohiile apropiate.

De la o vreme, însă, cînd au avut și mănăstirile biserici, se hirotoneau pe seama lor duhovnicul și starețul, care săvîrșeau serviciul divin pentru obștea monahilor și credincioși<sup>1</sup>.

Monahii se bucurau de multă cinste în lumea creștină, iar cei mai aleși dintre ei, marii duhovnici, erau cercetați de multă lume. Adesea veneau la ei pentru sfaturi și rugăciuni, chiar demnitari de stat și episcopi.

Așa cum arătam monahii trăiau — de regulă — retrași, izolați de lume, de societate. Cu toate acestea, deși retrași din lume și închiși în mănăstirile și chiliile lor, monahii nu erau cu totul izolați de mulțime și de ceea ce se întîmpla în preajma lor.

Faptul că erau căutați și consultați și unii dintre ei trăiau în orașe sau în apropierea lor, făceau ca ei să fie la curent cu problemele bisericești.

Istoria Bisericii a consemnat faptul că în unele perioade mai agitate, mulți dintre ei, pe care numai interesul sau orgoliul îi lega de monahism, părăseau rugăciunea, meditația și munca și făceau manifestații zgomotoase pe străzi, strigau, amenințau, provocau ciocniri singeroase și întrucît se socoteau învățați, se amestecau în discuții teologice, se considerau în măsură să-și spună cuvîntul în sinoade, amenințau și înfruntau chiar și autoritățile<sup>2</sup>.

La toate acestea erau întăritați și conduși de ereziarhii din acel timp, cărora li se alăturau și îi serveau.

Tulburările provocate de monahii hoinari, agitați de agenții ereziarhilor, au ajuns așa de departe, încît pe la jumătatea sec. al V-lea, ei devin o adevărată primejdie pentru Biserică și pentru prestigiul monahismului adevărat.

1. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, Buc., 1915, p. 538.

2. Prof. Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a Sin. IV. Ecumenic*, în „*Orthodoxia*”, nr. 2—3, 1951, p. 220.

Ei au atins culmea dezmățului în anul 449 când au vrut să oficializeze prin violență sub conducerea arhimandritului sirian Barsuma, la sinodul tilhăresc din Efes (449), monofizismul, erezia lui Eutihie, starețul unei mănăstiri din Constantinopol.

În astfel de împrejurări, pretutindeni de unde veneau și pe unde se aflau grupați, ei constituiau o amenințare, atât pentru autoritățile civile, cât și pentru cele bisericești.

Unii făceau călătorii în tot Orientul și în Apus, ducând și împărtășind cuvîntul lui Dumnezeu, iar alții propagau ideile eretice și suspectau pe conducătorii bisericilor, provocîndu-le scandaluri, căutînd să-i compromită.

Toate faptele acestea și multe altele de acest fel, de care se făceau vinovați monahii din acest timp, se datorau în mare parte, căderii în erezie a unora dintre conducătorii lor, ca : Dioscur, Eutihie, Barsuma și alții, care prin purtarea lor au făcut urită impresie asupra monahismului din această vreme.

De asemenea, aceste abuzuri și-au permis să le facă și datorită independenței lor și absenței controlului din partea autorităților civile și bisericești.

Afară de aceasta, mulți monahi erau recrutați dintre sclavi, care nu puteau înțelege frumusețea vieții monastice. Pentru aceștia mănăstirea nu era decît un loc de refugiu, unde găseau un trai mai liniștit și departe de stăpînii asupritori. Nefiind sinceri și lipsindu-le intenția curată pentru o viață duhovnicească mai înaltă, ei erau aceia care îngroșau rîndurile monahilor turbulenți și nemulțumiți.

Ei căutau pe orice cale să tulbure atmosfera Bisericii, pe simplul motiv al revendicării drepturilor lor lumești.

După cum am amintit însă, purtătorii ingerescului chip, în majoritatea lor își petreceau timpul în rugăciune, în muncă și nevoință, fugind de zgomotul lumii din afară.

Așa se prezenta monahismul în preajma Sinodului al IV-lea Ecumenic unde pentru prima dată el constituie una din preocupările principale ale conducătorilor Bisericii, care trebuiau puse pe ordinea de zi și rezolvate fără întîrziere.

Sarcina ce-i revenea Sinodului, era de a pune în rînduială pe monahi răzvrățiți și certați cu disciplina mănăstirească și de a-i face mai folositori Bisericii și societății. Lucrul acesta n-a fost ușor de adus la îndeplinire, deoarece acești monahi aveau mentalitatea lor și nu îngăduiau nimic nou.

• Sinodul de la Calcedon, pune capăt acestei situații decăzute a unei părți a monahismului, luînd o serie de măsuri canonice sesizate de incidentele de la Sinodul tilhăresc, măsuri de o importanță capitală pentru disciplina și viața monahală.

Astfel, încît unii își ridicau singuri mănăstiri, erau independenți de autoritatea superioară bisericească, can. 4 hotărăște ca nimeni să nu mai ridice mănăstiri sau orice lăcaș de închinare, fără binecuvîntarea episcopului, căruia trebuie să i se supună și să-i dea ascultare totală. În mănăstiri să trăiască în liniște, să stăruiască în post și în rugăciune, iar

episcopii să supravegheze cu grijă asupra vieții mănăstirilor. Se interzice monahilor de a mai umbla pribegi, în afară de mănăstire și de a se amesteca în afaceri lumești sau bisericești, fără aprobarea sau însărcinarea episcopului.

Se interzice primirea sclavilor în mănăstire, fără voia stăpînilor. Această orînduire s-a datorat împăraților care au dat nenumărate legi interzicînd sclavilor să-și părăsească stăpînii, sub pretext de cuvioșie, deoarece în rîndurile lor se definise un curent puternic de eliberare<sup>3</sup>.

De asemenea, prin can. 24 se hotărăște ca locuințele mănăstirilor să nu fie folosite în scopuri lumești, ci numai pentru nevoile pur mănăstirești.

În can. 7, monahii sînt opriți de a intra în armată sau în dregătorii lumești, incompatibile cu chemarea lor.

În privința clericilor din mănăstiri, can. 8 hotărăște ca și aceștia să fie sub ordinea Episcopului local.

Totodată se hotărăște ca cel ce nu va respecta cele rînduite, să fie excomunicat.

Fiind îngrădit cu astfel de legiuri, monahismul e așezat în locul său de cinste ce i se cuvenea și este pus la adăpost pentru viitor, de a se mai abate de la rosturile lui superioare.

Acestea sînt, pe scurt, hotărîrile Sin. IV Ecumenic, în privința reorganizării vieții mănăstirești. De la această dată, monahismul nu mai există ca instituție particulară și va depinde de autoritatea bisericească superioară.

Prin hotărîrile luate de Sinod, monahismul devine ceea ce voișeră întemeietorii și îndrumătorii lui: o parte integrantă din Trupul tainic al lui Hristos, adică o instituție oficială a Bisericii<sup>4</sup>.

Hotărîrile Sinodului de la Calcedon, desigur, că n-au fost primite fără oarecare opoziție din partea monahilor și în special din partea acelorora căroră nu le convenea creșterea autorității episcopale ca și aceloră ce-și vedeau suprimate libertățile de pînă acum.

Monahismul astfel organizat, pe baze noi, era supravegheat în-deaproape de episcopii respectivi, care căutau să pună în aplicare cu fidelitate, hotărîrile Sinodului.

La Sinodul al V-lea Ecumenic, ținut la 553, Împăratul Justinian face din monahism obiectul legislației politice, încadrîndu-l în legile statului. El dă cîteva novele în care expune pe larg deciziile Sinodului de la Calcedon cu privire la monahi. Aceste novele au fost introduse în *Nomocanonul* în 14 titluri al lui Fotie și sînt și azi în vigoare în întreaga Biserică Orientală.

3. Pr. prof. Liviu Stan, *Importanța canonică-juridică a Sin. IV Ecumenic*, în «*Orthodoxia*», 1950, nr. 2—3, p. 453.

4. Diac. prof. N. Nicolaescu, *Sin. IV Ec. și organizarea vieții monahale*, în «*Orthodoxia*», 1951, nr. 2—3, p. 478.



**Aspecte ale organizării monahismului în epoca lui Justinian.  
Norme de organizare a monahismului în novelele 5 și 133 ale lui  
Justinian.**

În cele ce urmează vom analiza numai o parte din legislația lui Justinian, referitoare la monahi și anume, novelele 5<sup>5</sup> și 133<sup>6</sup>.

Viața monahală este atît de cinstită, zice Justinian, că ea aporie de Dumnezeu pe omul care se hărăzește acestui scop, întru asemenea măsură, încît șterge orice pată de pe viața lui, îl proclamă curat, așa cum trebuie să fie o ființă înzestrată cu rațiune. Faptele sale fiind săvîrșite conform cu rațiunea îl ridică deasupra cugetărilor omenesti. Monahul care tinde spre desăvîrșire, trebuie să cunoască «știința cuvintelor dumnezeiești ca să fie demn de o asemenea transformare». De aceea este necesar să cunoască ce trebuie să înfăptuiască pentru a deveni adevărați luptători pe drumul unei trăiri cît mai desăvîrșite. Mai departe arată că «intenția prezentei legiuri este ca, după cele hotărîte cu privire la prea sfinții episcopi și prea respectabili clerici, să nu rămînă neglijat nici în ceea ce privește monahismul».

Această idee este reluată de Justinian și în prefața novelei 133, încă și mai dezvoltat, astfel: «Viața monahală și contemplația este un lucru sfînt, care înalță sufletul către Dumnezeu. Ea ajută nu numai pe cei care o practică, ci prin curăția și rugile ei e de folos tuturor celorlalți». Avînd în vedere că și mai înainte împărații au avut grijă de monahi, la fel și Justinian urmînd unei reguli sfinte și vechilor părinți care au stabilit aceste reguli și bazat pe dreptul primit de la Dumnezeu, ca împăratul să cerceteze și să îngrijească de toți oamenii, în conformitate cu aceștia hotărăște cum să viețuiască monahii atunci cînd sînt în număr mai mare.

Ei trebuie să trăiască în chlnovii, să nu aibă locuință proprie, nici să strîngă averi. Trebuie să mănînce și să doarmă în comun, să ducă viață cinstită și fiecare să fie martor vieții celorlalți. Tinerii să dea respectul cuvenit bătrînilor care sînt rinduiți cu supravegherea la bunul mers al treburilor. Să vegheze ca nici în timpul somnului să nu se facă de rușine față de ceilalți, ci fiecare să-și păzească cinstea chiar și în timpul odihnei.

Acestea sînt ideile cuprinse în prefețele la novela 5 și 133, și ele formează baza vieții monahale așa cum a conceput-o Justinian.

**1. Sfintele lăcașuri se ridică  
numai cu binecuvîntarea episcopului**

Astfel, întărind cele stabilite la Sinodul de la Calcedon, el interzice de a se ridica vreo mănăstire pe tot cuprinsul Bisericii (al unei eparhii sau Biserici locale) și în orice vreme, pînă ce nu va fi chemat «iubitul de Dumnezeu episcop al acelor locuri, care va întinde mîinile spre

5. Novela 5 a fost dată la anul 535.

6. Novela 133 a fost dată la anul 539.

cer și printr-o binecuvîntare va consacra locul lui Dumnezeu, înfigînd acolo semnul mîntuirii noastre, adorata și pe drept prea cinstita Cruce și astfel se pune bună și cuvenită temelie» (Novela 5, cap. 1).

Față de Canonul 4 de la Calcedon, Justinian accentuează că episcopul trebuie să binecuvînteze personal locul, înfigînd Sf. Cruce.

## 2. Primirea în mănăstire și în special a sclavilor

În mănăstire poate veni oricine, fără deosebire, fie liber, fie sclav, ori femeie, deoarece înaintea lui Dumnezeu toți sînt deopotrivă.

Cei ce vor să fie monahi nu au dreptul să primească hainele monahale decît după trei ani, rămînînd toată această perioadă ca mai înainte, cu îmbrăcămintea și tunsura laică, învățînd cuvîntul lui Dumnezeu. Ei vor fi mai întîi cercetați pentru ce au ales să fie monahi și ce «întîmplare ticăloasă i-a împins la aceasta» punînd la încercare răbdarea și cîntea lor. Dacă au dovedit smerenie și se arată vrednici, li se dă haina monahală și pot primi tunderea în monahism. Dacă este sclav, el devine liber, «pentru că, dacă în multe cazuri libertatea se capătă prin lege, harul divin va fi în stare într-o mai largă măsură să elibereze din lanțul sclaviei» — spune Justinian.

Dacă în timpul celor trei ani de încercare va veni cineva să răpească pe sclavul care a ales viața monahicească pe motiv că a furat anumite lucruri și de aceea s-a retras în mănăstire, acesta trebuie să dovedească că este sclav și că a fugit din cauza furtului și a vieții sale ticăloase. În cazul cînd sclavul este găsit vinovat, se restituie stăpînului său, împreună cu lucrurile furate, dacă le are cu el în mănăstire. Dar dacă stăpînul nu va putea dovedi vina sclavului, acesta trece față de toți ca un om cinstit și blînd, mai cu seamă dacă se adaugă și mărturia altora că a fost cinstit, disciplinat și corect față de stăpînul său. Chiar dacă n-au trecut trei ani, sclavul poate rămîne în mănăstire, liberat de cruzimea stăpînului. După cei trei ani, cel găsit demn de cîntea de a deveni monah, poate rămîne în mănăstire și se interzice categoric celorlalți de a-l iscodi cu privire la viața lui, fie că a fost liber sau sclav. Dacă a fost păcătos pînă atunci, «mărturia pozitivă a celor trei ani e deajuns pentru a fi curățit de păcate și pentru sporirea virtuții, știind bine că firea omenească ușor alunecă spre greșală» (Nov. 5, C. II).

De se întîmplă că sclavul devenit monah, vrea să scape de greutatea sclaviei, adică de ascultările mănăstirești și încearcă să părăsească mănăstirea pentru a ocupa altă funcție în viață, stăpînul poate să-l ia și să-l aibă de sclav, deoarece «suferința de a redeveni sclav, e mai mică decît aceea de a fi fugit de cultul lui Dumnezeu» (Nov. 5, C. II).

Biserica creștină dintru început a fost preocupată de situația sclavilor pe care îi voia eliberați. Deoarece creștinismul nu-și propusese rezolvarea problemelor sociale prin altfel de mijloace decît acelea de supunere față de orice stăpînire, a trebuit să accepte și să admită încă o vreme relațiile acestea dintre sclavi și stăpîni. Astfel, luăm cunoștință din Can. 82 al Sfinților Apostoli că sclavii puteau intra în cler, numai în cazuri extreme și anume atunci cînd stăpînul i-ar fi liberat iar aceștia s-ar fi arătat vrednici de harul preoției<sup>7</sup>.

7. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Arad, 1930, p. 310.

În același spirit au acționat și sfinții Părinți la Sinodul IV de la Calcedon, când au hotărât ca sclavii să nu mai fie primiți nici în monahism, iar dacă totuși intrau în mănăstire și pînă într-un an nu erau reclamați de stăpînii lor pe care îi părăsiseră, ei puteau rămîne acolo și nu era îngăduit nimănui să-i tulbure, pînă ce stăpînul nu-i elibera cu totul.

După cum vedem, față de hotărîrile de la Calcedon, Justinian nu mai interzicea intrarea în mănăstire a sclavilor, ci dimpotrivă îi pune pe picior de egalitate cu ceilalți, oferindu-le totodată libertatea.

### **3. Cum trebuie să viețuiască monahii în mănăstire ?**

#### **Ei nu au nimic personal, ci totul în comun**

Monahii trebuie să viețuiască după dispozițiile date în privința hranei și a locuinței. Astfel el zice : «hotărîm ca în nici o mănăstire aflată sub jurisdicția noastră, indiferent de numărul monahilor, aceștia să nu fie separați și să nu locuiască în case proprii, ci să mănînce în comun și să doarmă în comun, fiecare în așternutul său, dar sub același acoperiș sau dacă nu ajunge o singură casă, în două sau mai multe, și în nici un caz singuri și pe seama lor. Astfel ei trebuie să fie martori unul altuia ai curăteniei și ai cinstei fiecăruia. De la această rînduială sînt exceptați «anahoreții» și «isihaștii» care trăiau în contemplație, căutînd desăvîrșirea, desprînși de comunitate pentru treburi mai înalte. Ceilalți trebuie să trăiască împreună, pentru că astfel «crește zelul către virtute, mai cu seamă tinerilor cînd sînt așezați la un loc cu bătrînii». Cei ce trăiesc în chinovii sînt datori a asculta de stareții lor proprii, păstrînd neîntinată viața monahală (Nov. 5, C. III).

Simțindu-se nevoia unei consolidări serioase a legilor de pînă acum, Justinian reia aceleași chestiuni de mai sus și în Novela 133 cap. I întărind și completînd cele hotărîte prin Novela 5, C. III.

Se interzice monahilor de a avea locuință proprie, afară de cazul cînd este cineva singur cu doi sau trei servitori și dacă-și duce viața în contemplație și singurătate. Din moment ce sînt mulți, «ei trebuie să trăiască și să se roage în comun ; această comunitate fiind justificată în toate trebuințele firești, lipsite de vină, ca de exemplu mîncarea, somnul și celelalte.

Monahii sînt împărțiți în echipe, rînduindu-se alternativ la rugăciune, muncă, priveghere și odihnă. Se accentuează în mod deosebit ca monahii să fie supravegheați în timpul somnului.

Dacă se întîmplă ca vreunul să aibă casă izolată, va trebui să o deschidă și să trăiască laolaltă, ca fiecare să vadă ce fac ceilalți, respectîndu-se reciproc. Și de ce s-ar teme, zice Justinian, cei ce s-au hărăzit lui Dumnezeu renunțînd la viața publică ? Îndeplinind și respectînd hotărîrile date, monahii vor putea fi puși la adăpost de lucruri neplăcute. Dacă vreun monah va îndrăzni «cu nerușinare» a știrbi din cele hotărîte, starețul va examina cazul și va lua măsuri după o atentă și sinceră observare a canoanelor.

#### 4. Poarta mănăstirii sever păzită

În ceea ce privește locul de intrare în mănăstire, nu exista decît unul singur, sau cel mult două, iar la poartă păzeau bătrîni cuvioși și verificați prin mărturia unanimă. Ei nu trebuiau să lase pe cineva să iasă din mănăstire fără aprobarea starețului, ci să-i oprească înlăuntru. De asemenea, nimănui nu-i era îngăduit să se plimbe ziua sau noaptea prin mănăstire, pentru că prin aceasta ar fi scăzut prestigiul monahilor. Pentru mai multă siguranță, zidurile mănăstirii trebuiau să fie puternice, ca să nu existe altă ieșire decît prin porți (Nov. 133, C. I).

#### 5. Pentru cel ce părăsește mănăstirea

Cel care a fost călugărit și a îmbrăcat rasă și vrea să plece din mănăstire ca să-și aleagă altă ocupație în viață, nu trebuie să uite ce socoteală are de dat lui Dumnezeu. În privința bunurilor monahilor care părăsesc mănăstirea se prevede că dacă au avut lucruri, cînd au intrat în mănăstire, acelea rămîn în proprietatea mănăstirii (Nov. 5, C. IV).

La fel se întîmplă cu cel ce părăsește mănăstirea pentru a intra în armată sau magistratură și va disprețui serviciul divin slujind judecătorilor pămîntești (Nov. 5, C. VI).

Prin această prevedere, Justinian întărește canonul 7 de la Calcedon, prin care de asemenea se lămurește situația cu privire la cei ce părăsesc mănăstirea și ocupă alte funcțiuni lumești.

#### 6. Averea celui ce intră în mănăstire

Cel ce vine la mănăstire trebuie să rînduiască mai dinainte cele venite în legătură cu averea sa, deoarece o dată intrat în rîndurile monahilor, ceea ce a adus, chiar și ceea ce n-a declarat, intră în proprietatea mănăstirii. Dacă are copii, trebuie să le lase un sfert din averea sa, înainte de a intra în monahism. Cel ce agonisește avere în timpul șederii sale în mănăstire, fie prin muncă, fie prin donații, aceasta rămîne întreagă mănăstirii, după moartea sa (Nov. 5, C. V).

Averea celui ce-și părăsește soția pentru a intra în mănăstire, rămîne soției. Aceste hotărîri au valoare și pentru mănăstirile de călugărițe (Nov. 5, C. V).

#### 7. Cel ce intră în mănăstire trebuie să fie statornic și om de caracter

Monahul trebuie să dovedească sinceritate, statornicie și seriozitate cînd intră în mănăstire. Stareții trebuie să fie atenți în examinarea neofiților, pentru a nu fi primiți în mănăstire oameni lipsiți de caracter și nehotărîți. «E rătăcitoare o asemenea viață și nepotrivită cu perseverența care se cere monahului», zice Justinian. «Ea nu dovedește un caracter constant și stăruitor, ci unul rătăcitor și instabil».

Pentru aceasta episcopii și arhimandriții să fie atenți în recrutarea novicilor pentru ca viața monahală să se păstreze potrivit regulilor

sfinte. Monahul nu trebuie să treacă de la o mănăstire la alta și dacă se întâmplă să schimbe mănăstirea, averea lui e reclamată de prima mănăstire (Nov. 5, C. VII).

### **8. Alegerea pentru treapta preoției**

Alegerea unui monah pentru treapta preoției, să se facă cu toată atenția. Cel ce era socotit demn pentru a deveni preot «trebuia să păstreze neîntinată asceza monahală» iar cel dintre monahi, ce ar voi să se căsătorească după hirotonie, să fie exclus din cler (Nov. 5, C. VIII).

### **9. Cel ce lese din mănăstire să fie însoțit de superior**

Se întâmplă ca unii să plece din mănăstire pentru un timp oarecare, invocând diferite motive. Astfel, chiar dacă în mănăstire nu-i biserică, nici pentru aceste motive nu trebuie să iasă, «evitînd astfel să se plimbe pe acolo și să aibă întâlniri nepotrivite și să meargă la biserică numai în timpul Sf. Slujbe, cu starețul, cu superiorii și cei mai în vîrstă», iar după sfîrșitul slujbei să se retragă la mănăstire unde va trebui să rămînă și să cinstească pe Dumnezeu.

### **10. Indeletnicirea monahilor cu studiul Sf. Scripturi**

Aici au datoria să studieze Sf. Scriptură, pentru că «numărul cărților sfinte care pot să îndrume și să purifice sufletul fiecăruia este mare». Citind-o mereu, monahul nu va fi niciodată amăgit, nici nu va fi supus frămîntărilor omenești. Pentru biserică mănăstirii se rînduiau 4—5 bătrîni, a căror viață cuvioasă era bine cunoscută și care-și meritau locul în cinul prezbiterilor sau al diaconilor. Ei erau aceia care dădeau îndrumări pentru cunoașterea sfintelor cărți și explicau cuvîntul lui Dumnezeu, «păzind cu strășnicie pe tinerii înfierbîntați, care vor să depășească limitele impuse» (Nov. 133, C. II).

### **11. Alegerea starețului**

Alegerea starețului nu trebuie să se facă în funcție de treptele călugărești, ci episcopul să chibzuiască așa fel, ca să aleagă pe cel mai bun și mai demn care să fie în stare să-i conducă și pe ceilalți. La fel să se procedeze și în mănăstirile de călugărițe (Nov. 5, C. IX).

### **12. Se interzice intrarea femellor în mănăstiri de călugări și a bărbaților în mănăstiri de călugărițe**

Pentru menținerea prestigiului monahicesc și pentru a pune la adăpost de orice bănuieți buna conduită a monahilor, se interzice intrarea femeilor în mănăstirile de călugări și a bărbaților în mănăstirile de călugărițe. Oricare ar fi motivele ce ar invoca și i-ar îndreptăți la aceasta, fie pentru a vedea pe vreun frate, vreo soră sau alt neam, fie pentru a face slujba la vreun mort îngropat în acea mănăstire, nu este îngăduit, deoarece «monahii n-au rude pămîntene, ci năzuiesc numai la viața di-

vină». Căci cele cuvenite bărbaților, ei le pot face în mănăstirile lor de călugări, iar cele cuvenite femeilor, acestea le pot face în mănăstirile lor de maici, fără să se amestece, chiar dacă au neamuri acolo. Căci nici sub un asemenea pretext nu e îngăduit nimănui așa ceva. «Dacă se taie răul din rădăcină, punîndu-se capăt ispitei ce se strecoară în suflet, chiar și numai prin priviri, în cazul acesta, realizarea unei vieți cu o ținută superioară, va fi mult mai ușoară pentru luptătorii lui Dumnezeu». Toți trebuie să se supună acestei legi pentru că nici bărbații rîu vor îngropa pe cei dragi în mănăstiri de maici, nici maicile în mănăstiri de călugări. «Căci nu se cuvine bărbaților sălaşul femeilor, nici femeilor casa bărbatului. De aceea nici de dragul morților nu trebuie să se crezeze întîlniri primejdioase și neîngăduite între cei vii, ca nu cumva astfel să se deschidă drumul către ceea ce nu e îngăduit : (adică) dezmățul și necinstirea lucrurilor divine. Această dispoziție se referă și la cei ce intră în mănăstiri, purtînd sicriul și săpînd gropile. Lucrul acesta este mai ușor pentru bărbați și mai greu pentru mănăstirile de călugărițe. Cînd se întîmplă totuși să fie nevoie a se înmormînta vreo femeie într-o mănăstire de maici, atunci toate maicile trebuie să stea închise în casă și numai portăreasa și stareța pot participa, dacă doresc, la înmormîntare. Cei ce sapă groapa și acoperă cadavrul trebuie să plece imediat, fără să vadă vreo călugăriță și fără să fie văzuți de vreuna din ele. Nu se îngăduie a se inventa alte pretexte, fie pentru bărbați de a intra în mănăstiri de maici, fie pentru maici de a intra în mănăstiri de călugări, pretexte cum ar fi parastase de 3, de 9 și de 40 de zile sau de un an. Toate acestea se pot face în mănăstirile respective de personalul în drept, evitîndu-se astfel ocazia de a aduce necinste asupra sfintelor mănăstiri.» (Nov. 133, C. III).

### **13. Starețul e dator să supravegheze buna rînduală din mănăstire**

Constatînd că hotărîrile nu se respectau fără un control și o supraveghere din partea autorităților bisericești, Justinian dispune ca superiorul fiecărei mînăstiri, să controleze și să analizeze felul de viațuire al fiecăruia și dacă găsește undeva neorînduală, să ia măsuri imediate pentru înlăturarea răului, «ca să nu piară un suflet care se refugiase pentru a obține mîntuirea». «Dacă există exarh în acele locuri, să trimită pe cei însărcinați cu anchete, adică apocrisarii și să se informeze ca nu cumva și în vreo mănăstire vecină să se petreacă lucruri urîte și astfel să ia măsuri împotriva abaterilor.

### **14. Ierarhii respectivi trebuie să observe abaterile din biserici sau mănăstiri**

Grija de a observa abaterile din biserici sau mînăstiri, trebuie să o aibă Episcopul, Mitropolitul sau Patriarhul. «Ei trebuie să trimită apărători cuvioși ai Bisericii, care să ia măsuri și să nu permită să se petreacă nimic împotriva buneii cuviințe». «Însuși Prea Sfințitul Patriarh al acestei prea fericite cetăți să cerceteze — zice Justinian — cazurile care țin de mînăstirile din această regiune și să instituie comisii din

cei mai zeloși și mai cinstiți apărători ai Bisericii pentru că numai cu un control organizat și teama de pedeapsă, face ca legile să fie respectate corect» (Nov. 133, C. IV).

### 15. Apocrisiarii și rezolvarea unor interese mănăstirești

«E necesar ca orice mănăstire organizată, condusă de stareț, să aibă câțiva apocrisiari (trimiși, soli), oameni în vîrstă care au biruit deja grelele încercări ale vieții monahale. De asemenea, și la mînăstirile de maici trebuie să fie 2—3 bărbați sau dacă e posibil eunuci sau dintre bătrîni a căror castitate a fost dovedită, care să se ocupe de treburile maicilor și să le dea Sf. Împărtășanie la vremea cuvenită. Dacă se va găsi necesar să discute despre vreo afacere a mînăstirii, sau despre vreuna din maici, se va sta de vorbă cu stareța, prin intermediul portăreselor. La poarta mînăstirii trebuie să străjuiască asemenea femei cuvioase, care să controleze intrările și ieșirile din mînăstire și să nu permită nimănui să iasă sau să intre afară de apocrisiarii, cei rînduiți cu sarcini oficiale în legătură cu mînăstirile. Ei vor anunța sosirea lor portăreselor, iar acestea vor înștiința pe stareță cu care ei vor putea vorbi expunînd motivul pentru care au venit. Astfel pot fi administrate treburile omenești iar castitatea păzită și ispita îndepărtată».

### 16. Situația celui ce calcă rînduielele mănăstirești

Dacă se întîmplă ca cineva să greșească (deoarece este firesc a greși, pentru că numai Dumnezeu nu poate greși), «să fie admonestat, să fie oprit de a mai greși, să i se dea răgaz și astfel să vină din nou pe calea cea bună, ca să nu piardă truda deja cheltuită». Dacă greșeala e mai mare, atunci și măsurile trebuie să fie mai aspre, admonestarea mai puternică, iar pocăința mai severă. Dacă cel ce a greșit poate astfel să fie îndreptat și salvat, fie călugăr, fie maică, el să aducă mulțumiri lui Dumnezeu. Iar de se întîmplă ca păcatul să fie atît de mare încît să nu fie nici o posibilitate de îndreptare, atunci păcătosul să fie alungat din mînăstire, pentru că părăsind cele bune și dînd peste cele rele, el va culege fructul ticăloșiei sale și să nu se mînjească și alții care ar rămîne în contact cu dînsul.

Cu respectarea celor de mai sus sînt datori stareții, episcopii și apărătorii Bisericii. «Dacă se vor ruga lui Dumnezeu cu miini curate și suflete sincere și armata va merge bine și cetatea va înflori (cînd Dumnezeu e binevoitor, cum nu vor fi foarte pline de pace, de respectul legilor?) și pămîntul va rodi îmbelșugat și marea ne va oferi bogățiile sale, iar rugile lor vor atrage bunăvoința lui Dumnezeu, asupra tuturor aspectelor vieții noastre», zice Justinian (Nov. 133, C. V).

Dacă vreun călugăr va fi descoperit într-o cîrciumă, să fie dat pe mîna paznicilor cetății sau a judecătorilor, să fie anunțat starețul, iar acesta să-l dea afară din mînăstire, deoarece a preferat vieții mînăstirești o viață de rușine și ticăloșie.

## 17. Cele două îndeletniciri ale monahului

Monahul are la îndemână două îndeletniciri de îndeplinit : sau să se dedice studiului Sf. Scripturi, sau să săvârșească lucruri manuale potrivite condiției lor de monahi ; căci mintea în stare de trîndăvie nu poate produce nimic bun.

Justinian hotărâște ca această lege să fie valabilă, «atît în cetatea domnească cît și aiurea la toate neamurile. Va fi trimisă la toți sfinții Patriarhi, care o vor trimite la mitropoliții subordonați lor, iar aceia episcopilor, iar prin intermediul episcopilor, legea aceasta va deveni cunoscută de toți monahii și stareții lor» (Nov. 133, C. VI).

•

Deși avem în fața noastră numai o parte din dispozițiile date de Justinian pentru organizarea vieții monastice vom căuta ca și numai din cuprinsul acestora, să desprindem intențiile, gîndurile curate și sentimentele alese ce l-au călăuzit pentru această lume izolată și consacrată exclusiv slujirii lui Hristos. Fiind convins că numai un monahism disciplinat și ferit de orice fel de ispită, izolat din lumea din afară și degajat de bunuri materiale, poate sluji mai fidel lui Dumnezeu, Justinian rînduiește lege scrisă care să fie îndreptar pentru toți trăitorii vieții singuraticе.

Cu toate că interesele statului cereau multă atenție și grijă, totuși monahismul prin Biserica creștină a constituit una din preocupările esențiale ale împăratului.

Monahismul a cunoscut prin întemeietorii și organizatorii săi și alte reguli după care să se conducă, dar monahii nu toți le-au înțeles și respectat, fiind furați adesea de interese cu totul străine de chemarea lor.

La Calcedon s-au luat măsuri pentru înlăturarea acestor abateri, punîndu-se minăstirile sub directă supraveghere a episcopilor și interzicîndu-se vagabondajul și dezordinea care caracteriza o bună parte dintre monahi.

Desigur că de la Calcedon și pînă la Justinian, monahismul cunoaște o perioadă de transformare și îmbunătățire.

Novelele 5 și 133 putem spune că au constituit îndreptarul unei noi ere de progres în viața monahismului și aceasta datorită numai lui Justinian, care a ținut să îndeplinească armonios interesele Bisericii cu ale statului. Legislația dată de el este o dovadă pentru afirmațiile noastre. El încadrează mai întîi monahismul în legile de stat, făcînd o strînsă și fericită legătură între Stat și Biserică.



Pe baza regulilor mai vechi, Justinian vine și îndreptează ceea ce nu se mai potrivea cu situația din timpul său și completează acolo unde era de trebuință. Astfel, de unde la Calcedon se interzisese intrarea sclavilor în minăstire, el statornicește că oricine poate îmbrățișa viața monahală, eliminând factorul clasă socială în recrutarea aspiranților la această viață.

Întrucît, în naivitatea lor, unii monahi puteau să fie ușor sustrași de la preocupările lor spirituale, se introduc măsuri severe de disciplină.

Se interzice contactul cu lumea din afară, se opresc ieșirile din minăstire; monahii nu pot vizita minăstirile de călugărițe și invers, nici chiar cînd este vorba de rudenii. De asemenea, atîta grijă se purta pentru păstrarea unei desăvîrșite curățenii monahale, încît a hotărît ca monahii să se supravegheze cu rîndul în timpul somnului.

Avînd în vedere că în ~~no~~lucrare, mintea ușor poate rătăci la lucruri străine, rînduiește ca monahii să fie în tot timpul ocupați, fie cu lucrul manual, fie cu citirea Sf. Scripturi, accentuînd că «mintea în stare de trîndăvie, nu poate produce nimic bun».

Unele din aceste dispoziții, se aflau și în rînduielile Sf. Vasile cel Mare, dar Justinian le dă putere de lege de Stat. Toate hotărîrile luate de Justinian cu privire la monahi, au fost puse de acord cu ~~or~~rînduielile bisericești, respectîndu-se învățătura și dogmele Bisericii Ortodoxe.

Aceste măsuri disciplinare, luate de Justinian cu peste 1400 ani în urmă, alcătuiesc un izvor bogat și mereu actual pentru o aleasă și demnă viață întru Hristos, după sfaturile evanghelice.

Făcînd o prezentare a unei părți din legislația lui Justinian privitoare la viața monahală, am încercat numai o mică incursiune în legislația bizantină referitoare la monahism, legislație din care se trag, multe din rînduielile bune de mai tîrziu și chiar de pînă azi a vieții monahale.

O completă prezentare a legislației lui Justinian privitoare la viața monahală constituie pentru Biserici, în genere, un îndreptar monumental care a imprimat acestei vieți o îndrumare dintre cele mai sănătoase. O astfel de prezentare însă nu ar fi posibilă decît printr-un amplu studiu care să aducă în prim plan toate dispozițiile cuprinse în Corpus Juris Civilis, relativ la viața monahală. Firește, pentru a întreprinde o astfel de lucrare necesară, se impune lărgirea cîmpului de investigație, ceea ce ar fi mai dificil de realizat în cadrul de timp și spațiu, în care ni l-am propus.

# VERSIUNILE ROMÂNEȘTI ALE ERMINIEI — MĂRTURII ALE TRADIȚIEI BIZANTINE ÎN PICTURA BISERICESCĂ \*

Drd. ADRIAN ALEXANDRESCU

Fenomenul *Erminiilor* este specific picturii bisericești ortodoxe din țările înriurite de spiritualitatea bizantină, întrucât este o trăsătură caracteristică acestora din urmă. «Nici o cultură, în afara celei născute în Bizanț, nu ne-a lăsat vreo carte asemănătoare Erminiilor de pictură»<sup>1</sup>, s-a observat, și faptul acesta a fost pus în legătură cu rostul mai adânc al artei bisericești, acela de a fi expresia nobilă a spiritualității creștine ortodoxe. Pentru a avea însă această calitate, arta creștină (arhitectură, iconografie, imnografie etc.), este îndatorată să păzească anumite «canoane», reguli mai mult sau mai puțin stricte, necesare deci pentru a-și păstra locul convenit în sinul Tradiției bisericești<sup>2</sup>. În acest sens s-a și produs de altminteri, intervenția normativă a Bisericii, concretizată în canoane sau dispoziții canonice cu caracter general (la Sinodul al II-lea Trulan, Constantinopol, 691—692, sau Sinodul al VII-lea Ecumenic, Niceea, 787), pe baza cărora s-a constituit doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe cu privire la arta creștină în general și pictura bisericească în special<sup>3</sup>.

Pe lângă această doctrină, ce avea un caracter de principiu, normativ, în practica vieții bisericești au apărut Erminiile, ca instrumente de lucru mai degrabă decât legiuri obligatorii, rigoarea lor fiind mai mult în spirit decât în literă. Ele reglementau conținutul temelor iconografice și distribuția acestora în spațiul arhitectural, în funcție de tipurile de edificii și destinația cultică a acestora<sup>4</sup>, dar conțineau în același timp îndrumări practice de atelier privind confecționarea ustensilelor trebuincioase, prelucrarea materialelor, rețete de preparatii etc., precum și colecții de modele, uneori, schițe sau desene, de un caracter mai personal. De o aplicabilitate generală, deși nu tocmai obligatorie, cum s-a precizat, erau îndrumările cu caracter iconografic propriu-zis : temele și orînduirea lor în locașul de cult.

Cea mai veche elaborare de acest gen care ni s-a păstrat, «adevărat incunabul al erminiilor de mai târziu»<sup>5</sup>, este fragmentul unui manuscris din secolele IX—X, al lui Elpius Romeul (Ἐλπίος ὁ Ῥωμαῖος), în care se descrie înfățișarea Mîntuitorului, a unor persoane din Ve-

\* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat, la Institutul Teologic Universitar din București, secția Istorică, specialitatea Istoria Bisericii Române, sub îndrumarea D-lui prof. dr. Emilian Popescu, care a dat avizul de publicare.

1. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. de Smaranda Bratu Stati și Șerban Stati, Studiu introductiv de Victor I. Stoichită, Edit. Meridiane, București, 1979, p. 12.

2. Léonide Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1980, p. 478.

3. Pr. Asist. dr. Nicolae V. Dură, *Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», XXXIV (1982), nr. 1, p. 69.

4. Pr. prof. Ene Braniște, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe (îndrumător pentru zugravii de biserici)*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 5.

5. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. cit., p. 27.

chiul Testament, protopărinții, proorocii etc., sau din Noul Testament, apostolii, precum și din istoria Bisericii, ierarhii. Iată cum este descris chipul Sf. Vasile cel Mare: «Vasile din Capadocia era un bărbat mare, drept și înalt la statură, uscățiv și negricios și totodată palid la față, cu nasul mare, cu sprâncenele aduse în cerc, cu fruntea încrețită deasupra ochilor, cu privirea pătrunzătoare, gânditor, sus pe frunte având puține zbîrcituri (ca și) în obrajii lunguieti, cu timplesle scobite înăuntru, cu părul retezat pierdut pe piele, cu mustețile destul de lăsate în jos, pe jumătate cărunt»<sup>6</sup>. Este un portret tipic aghiografic, frecvent întâlnit în Sinaxare și care corespunde înfățișării consacrate de tradiția iconografică, așa cum se regăsește acesta în icoanele marelui ierarh și în pictura murală<sup>7</sup>. Nu poate fi întâmplător faptul apariției acestei erminii tocmai în perioada în care, la jumătatea secolului al X-lea, o comisie imperială în frunte cu Simeon Metafrastul purcedea la revizuirea literaturii aghiografice bizantine, adică a sinaxarelor mineelor<sup>8</sup>. Preluarea portretelor dintr-o astfel de sursă avea girul autorității și prestigiul cărții de cult în același timp. Tot în secolul al X-lea este semnalată o redactare timpurie a unei erminii, în legătură cu un oarecare Teofan, fără alte amănunte și fără a fi localizat<sup>9</sup>.

Muntele Athos pare să fi fost patria autorilor de erminii, sau măcar a celor de la care se revendică erminiile ajunse pînă la noi: Manuil Panselin, Teofan Cretanul și chiar Frangos Catelanos, invocați în precuvîntări sau în modelele de pisanii, tustrei zugrăvind locașuri atonite, primul la începutul secolului al XIV-lea, ceilalți la jumătatea secolului al XVI-lea<sup>10</sup>.

Două redactări diferite stau la originea actualelor manuscrise în care nu este transmisă Erminia picturii bizantine: cea cunoscută, a lui Dionisie din Furna, compilată între 1729 și 1733, și o alta, anonimă, anterioară acesteia cu cel puțin un veac, dacă nu două<sup>11</sup>. Această redactare anonimă, mai veche, este reprezentată de o serie de manuscrise semnalate de Spiros Lambros la Muntele Athos și la Atena (importantul manuscris cu nr. 35)<sup>12</sup>, de H. Brockhaus la Karies (ms. datat 1630) precum și de manuscrisul din 1738, cu nr. 832 la Mînăstirea Sf. Panteleimon-Athos, ori de cel din 1741, a cărui copie făcută în 1820 se afla în 1828 la un pictor grec ce lucra în Mîinchen<sup>13</sup>. Caracteristică este

6. Dr. Vasile Grecu, *Erminii de pictură bizantină*, Extras din revista «Candela» pe anii 1939—1941, Cernăuți, 1942, p. 11 (499).

7. A. Grabar, *La peinture byzantine*, Ed. Albert Skira, Geneva, 1953, p. 129.

8. H. W. Haussig, *Histoire de la Civilisation Byzantyne*, trad. fr. Jean Décarreaux, Tallandier, Paris, 1971, p. 238—239.

9. V. Grecu, *Erminii...*, ed. cit., p. 11.

10. V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină* (Introducere și ediție critică a versiunilor românești atît după redacțiunea lui Dionisie din Furna tradusă la 1805 de Arhimandritul Macarie, cît și după alte redacțiuni mai vechi, traduceri anonime), Extras din revista teologică și bisericească din Cernăuți «Candela», XLIII, XLVI 1932—1935, Cernăuți 1936, p. 15; David Talbot Rice, *Byzantine painting. The last phase*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1968, p. 109, precizează că Panselin a lucrat la Protaton din Karies, capitala Muntelui Athos, curînd după 1300.

11. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, ed. cit., p. 11; idem, *Erminii...*, ed. cit., p. 18.

12. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 12.

13. *Ibidem*, p. 11.

mai întâi Precuvîntarea, care trimite la erminiile lui Panselin și Teofan, apoi Pisanía (modelul uzitat) care, în unele manuscrise, menționează numele lui Frangos Catelános de o manieră identică inscripției aflătoare la paraclisul Sf. Nicolae de la Marea Lavră (de la Muntele Athos) zugrăvit de Catelanos în 1560<sup>14</sup>. În ceea ce privește cuprinsul propriu-zis, această redactare anonimă, mai veche și mai scurtă a Erminiei, indică, în prima parte, o serie de teme iconografice cu precizarea locului în care trebuie zugrăvite, începînd de la Pantocratorul din cupolă, pînă la pisanía de la intrarea bisericii; în partea a doua conține îndrumări practice, de stil (canonul proporțiilor) și tehnică (rețete, preparații) din care lipsesc, surprinzător, recomandările privitoare la pictura pe zid în frescă; în sfîrșit, partea a treia înșiră sinaxarul sfinților de peste an, cu minime indicații privind înfățișarea și atributele lor, deoarece, și aceasta este o altă caracteristică importantă, în această redactare manuscrisele prezentau de regulă și schițe sumare sau măcar rezervau locul convenit în acest scop<sup>15</sup>.

Diferite de această redactare anonimă, dar și de cea a lui Dionisie din Furna, și alte redactări par a fi existat și circulat în ambianța atelierelor răsăritene. Indicii în acest sens pot fi reținute din cuprinsul unor manuscrise precum cel din 28 aug. 1674 de la Ierusalim sau cel din sec. XVI, semnalat de Spiros Lambros la Athena<sup>16</sup>.

Cea mai cunoscută redactare a Erminiei picturii bizantine, care este și cea mai prestigioasă în același timp și de o autoritate cvasi-canonică, este 'Ερμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης și aparține lui 'Ο τῶν ζωγράφων ἐλάχιστος Διονύσιος ἱερομόναχος ὁ ἐκ Φουρνᾶ, cum se numește pe sine cu smerenie, καὶ ἐν ζωγραφωδιδασκαλοῖς ἄριστος, cum este caracterizat de un contemporan și un compatriot al său<sup>17</sup>. Din corespondența cu acesta reiese și calitatea de iconograf a lui Dionisie, autor de imne în cinstea Născătoarei de Dumnezeu și editor al Slujbei Sf. Serafim, în 1745, la Veneția; un astfel de imn este semnat ὁ ἱστοριογράφος Χαλκεύς «Arămarul», fapt ce ar indica priceperea lui și în făurărie, poate la scoarțe de cărți bătute în aramă, cu scene religioase, pentru minăstirile atonite<sup>18</sup>. Crescut în ambianța atelierelor de tradiție meșteșugărească universală de la Muntele Athos, învățînd la nevoie și singur după canonul și cîpiile icoanelor și picturilor lui Panselin, cum însuși mărturisește în Precuvîntarea către «ucenicii iubitori de învățătură», Dionisie apare ca un monah multiplu dăruit, un adevărat «uomo universale» post-renascentist, așa cum maestrul său din secolul al XIV-lea, Panselin, a putut fi numit «Rafael al Athosului».

Deprinzînd astfel și practicînd «meșteșugul dumnezeiesc al zugrăviei» — o mostră ne este oferită de pictura paraclisului Sf. Ioan Botezătorul de lîngă chilia lui Dionisie de la Karies, din 1701 —, învățatul monah și zografodidaskalos purcede prin 1729—1730, împreună cu dascălul Kiril din Hios, la adunarea, «tilcuirea» și însemnarea tradițiilor meșteșugului, vechi de cînd Muntele Athos. A apărut astfel ultima și

14. *Ibidem*, p. 17.

15. *Ibidem*, p. 14.

16. *Idem*, *Erminii...*, p. 18; *Idem*, *Cărți de pictură...*, p. 14.

17. *Idem*, *Cărți de pictură...*, p. 17—18.

18. *Ibidem*, p. 18—19.

cea mai completă redactare a Erminiei de pictură bizantină, o compilare din mai multe izvoare, adăugită cu observații și recomandări personale ale lui Dionisie, mai ales în partea iconografică, mult amplificată, pe cât se pare, cu referiri la iconografia monumentelor athonite, așa cum i se înfățișau autorului la începutul secolului XVIII, nerestaurate încă.

Cartea începe cu o întreită precuvîntare — dedicație către Maica Domnului, către zugravii cititori și către ucenicii întru zugrăvie, conținînd indicii ale unor versiuni și chiar redactări anterioare, în număr de cel puțin trei, avînd în vedere anumite repetiții în text, cum ar fi referirea stăruitoare asupra grijii și osteneții cerute de întocmirea Erminiei<sup>19</sup>. Fără a scădea meritele lui Dionisie, aceste indicii nu fac decît să certifice vechimea tradiției consemnate aici, zestrea comună (κοινή) meșteșugărească, artistică și duhovnicească a ambianței athonite, caracteristica esențială a ceea ce Nicolae Iorga a numit «Byzance après Byzance».

Această caracteristică iese deopotrivă în evidență în prima parte a Erminiei, cea «tehnică», transcrisă aproape cuvînt de cuvînt după manuscrisele mai vechi derivînd din alte redactări chiar, indicînd în mod oarecum paradoxal că și sfaturile practice privind rețetele, ustensilele, pigmentii și alte materiale, preparațiile, «secretele de tehnologie» etc., deși de ordinul experienței personale sau de atelier, dovedesc aceeași stabilitate în timp a redactărilor, ca și indicațiile iconografice «imuable»<sup>20</sup>. De fapt, paradoxul nu este decît aparent, întrucît erminiile făcînd parte din categoria «cărților populare», decantarea și cristalizarea conținutului în «formule» este inerentă, ca o caracteristică a stilului și condiție a memorării lesnicioase<sup>21</sup>. Intervenția mai personală a lui Dionisie este evidentă totuși, mai ales în partea a doua a cărții, cea mai întinsă, consacrată iconografiei și anume în descrierea mult amplificată a temelor Noului și Vechiului Testament, îndărătul căreia se întrevăd reminiscențele vizuale ale respectivelor scene contemplate de autor în locașurile athonite. Dovada în acest sens o constituie prezentarea marilor compoziții murale inspirate de cultul liturgic: «Dumnezeiasca Liturghie», «Toată suflarea...», «De Tine se bucură...» ș.a. din partea a treia, dedicată obișnuit vieții și minunilor Sfinților, dar care aici include, pe lângă Sinaxărul propriu-zis, și alte teme din repertoriul athonit.

La aceste trei secțiuni mari, obișnuite, se adaugă, așa-zicînd la rubrica Diverse («Felurite», zice o versiune)<sup>22</sup>, indicații privind desfășurarea programului iconografic preluate din redactarea anonimă mai veche, amintită deja, extinse și sistematizate însă, atît în funcție de tipul edificiului (cu cupolă, cu bolți în cruce, cu boltă în leagăn), cît și în legătură cu destinația cultică (biserică, trapeză, colimvitră sau baptisteriu) specifică, reclamînd fiecare iconografia potrivită. Mai mult, prezentarea scenelor se face pe registre («orînduiala întîi, a doua, a

19. *Erminia picturii bizantine după versiunea lui Dionisie din Furna*, Text îndreptat, completat și indicînd de C. Săndulescu Verna, Edit. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1979, p. 25s, cf. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 22—23.

20. Vezi «Studiul introductiv» al lui V. I. Stoichită la Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 25—27.

21. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, ed. 2, v. II, București 1974, p. 41 s.

22. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, p. 242.

treia...») de sus în jos, conform programului iconografic, dar și practicii efective de șantier și a dispunerii schelei, fapt ce lasă încă o dată să se întrevadă experiența directă a autorului. Formația sa cărturărească iese în același timp la iveală, atunci când include în această ultimă parte a cărții și o pledoarie pentru cultul icoanelor, în care citează pe Sf. Vasile cel Mare, pentru ca atunci când se referă la înfățișarea Mîntuitorului să citeze pe Sf. Gherman, Patriarhul Constantinopolului. Această parte exprimă poate cel mai mult opțiunile autorului, dar și eterogenitatea surselor avute la îndemînă și de aici și caracterul fluctuant, facultativ aproape, pe care îl are în diferitele versiuni<sup>23</sup>.

Între multele manuscrise prin intermediul cărora ni s-a transmis Erminia lui Dionisie din Furna, sînt de amintit în primul rînd cele grecești, între care deosebit de important este cel aflat la Biblioteca Academiei Române, sub nr. 446, datat 1775. Dațabile tot în sec. al XVIII-lea, sînt manuscrisele cu numerele 685 și 707 de la Mînăstirea Ivron și nr. 258 de la Sf. Panteleimon, ambele mînăstiri atonite, precum și manuscrisul cu nr. 1792 de la Cairo<sup>24</sup>. Din sec. al XIX-lea avem manuscrisul athenian cu nr. 1286, datat 1843, la care se adaugă, între altele, copia obținută în 1840 de învățații francezi Didron și Durand de la călugării zugravi athoniți, pe care au tradus-o și publicat-o, stîrnind un mare interes în Apus<sup>25</sup>. În Răsăritul ortodox, Erminiile au constituit totdeauna un fenomen curent, circulînd practic fără întrerupere pînă în veacul al XIX-lea.

În Țările române au circulat, desigur, în afara manuscriselor cu traduceri românești, manuscrise grecești și slavone, acestea din urmă întru o măsură mai mică. Trei asemenea manuscrise figurează în «Catalogul manuscriptelor grecești» din Biblioteca Academiei, al lui C. Litzeica și anume: nr. 446, datat 1775, nr. 814, datat 1814 și nr. 339, nedatat. Dintre acestea, manuscrisul 446 este unul din cele mai importante pentru studiul critic al Erminiei lui Dionisie, ca fiind cel mai vechi sigur datat (1775) și cu un cuprins dintre cele mai autentice și corect păstrate, în timp ce manuscrisul 339 este edificator pentru cealaltă redactare, cea anonimă, mai veche și mai scurtă a Erminiei, anterioară compilației dionisiene<sup>26</sup>. A mai fost semnalat, în 1885, un manuscris grecesc, în biblioteca Seminarului teologic de la Socola, Iași, o însemnare din 12 martie 1829 indicîndu-l pe un fost posesor în persoana unui zugrav grec, Gheorghe din Vlande<sup>27</sup>. A fost semnalat și un manuscris slavon de pictură bisericească în biblioteca Mînăstirii Neamțului, la sfîrșitul secolului trecut, de Iațimîrski, socotit a fi făcut parte din manuscrisele sta-rețului Paisie Velicicovski<sup>28</sup>.

Manuscrisele slavone sau rusești, numite «Podlinniki», se caracterizează, în general, prin faptul că posedă mai multă ilustrație iconografică, «izvoade» și ordonează, cele mai multe dintre ele, temele icono-

23. *Ibidem*, p. 242—243; *Erminia picturii bizantine...*, p. 296 s.

24. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 4.

25. *Idem*, *Erminii...*, p. 12—13.

26. *Idem*, *Cărți de pictură...*, p. 8, 14.

27. *Ibidem*, p. 5.

28. *Idem*, *Ermini...*, p. 17.

grafice în ordinea alfabetică, uzanță neîntilnită în variantele grecești și românești cunoscute. O altă particularitate a erminiilor rusești o constituie prezența indicațiilor de culoare, consemnate în scris atunci când nu sînt colorate schițele sau desenele. Cei mai yechi «podlinniki» păstrați în Rusia au fost datați în sec. al XVII-lea<sup>29</sup>. Nu se cunoaște vreo traducere românească după vreun «podlinnik»; toate traducerile românești ale erminiei s-au făcut după manuscrise grecești, dat fiind, pe de o parte, prestigiul zugravilor de la Muntele Athos, iar pe de alta, faptul că «podlinnikii» conțineau cu precădere ilustrație și mai puțin text explicativ de tradus<sup>30</sup>.

Traducerile românești s-au făcut după trei arhetipuri, de trei traducători, independenți unul de altul; între arhetipuri și manuscrisele existente ce derivă din ele s-a presupus existența a cel puțin cîte unui intermediar pentru fiecare versiune principală<sup>31</sup>.

Din redactarea anonimă, mai veche, a Erminiei, caracterizată prin sistematizarea temelor după programul iconografic și reprezentată de manuscrisul grecesc nr. 35 din Athena, derivă două manuscrise românești. Este vorba de manuscrisul nr. 1283 din Biblioteca Academiei Române, intitulat «Erminie», datat la începutul sec. al XIX-lea, ce are Sinaxarul așezat la început prezentînd urme de ilustrație, și căruia îi lipsește Pisania, și manuscrisul datat în anul 1805, fără Precuvîntare și fără Pisanie, cu Sinaxarul intercalat între partea iconografică și cea tehnică<sup>32</sup>.

Redactarea lui Dionisie din Furna, pentru care manuscrisul grec 446 din 1775 este, așa cum s-a precizat, una din cele mai vechi și complete versiuni, a generat cele mai multe din Erminiile aflate în circulație la zugravii români de biserici. Traducerea foarte fidelă, servilă chiar, împănată cu multe grecisme, făcută de arhimandritul Macarie de la Căldărușani în 1805, pare a fi în legătură, dacă nu cu manuscrisul 446 însuși, cel puțin cu o copie nemijlocită a acestuia, deoarece această traducere, ca și manuscrisul grecesc ce i-a stat la bază, constituie cele mai bune versiuni ale Erminiei lui Dionisie, superioare manuscriselor și edițiilor grecești înseși<sup>33</sup>, atît prin bogăția cuprinsului, cît și prin sistematizare.

Cópii după această traducere a lui Macarie sînt două fragmente de Erminie, respectiv în manuscrisul nr. 1801, din 1835, intitulat «Erminia zografilor...», și manuscrisul nr. 1808, de la începutul sec. al XIX-lea, intitulat «Erminii sau Gramatică...», ambele din Biblioteca Academiei Române<sup>34</sup>. Versiuni mai complete ale Erminiei lui Dionisie după traducerea lui Macarie prezintă și alte manuscrise, ca de pildă cel datat 2 aprilie 1843, aflat în prezent la Arhivele Statului din București, sub

29. Idem, *Cărți de pictură...*, p. 23

30. *Ibidem*, p. 26.

31. *Ibidem*, p. 28 s, 31.

32. *Ibidem*, p. 26.

33. Compară traducerea lui Macarie în ediția lui V. Grecu, *Cărți de pictură...* și cea a lui C. Săndulescu-Verna, *Erminia picturii...*, cu trad. Smarandei Bratu Stati și Șerban Stati, *Carte de pictură*, după edițiile grecești Konstantinidis, Atena, 1885, și Papadopoulos-Kerameus, Petersburg, 1909.

34. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 27 s.

nr. 1555<sup>35</sup>, sau cel semnalat de C. Săndulescu-Verna<sup>36</sup>, intitulat «Erminie pentru meșteșugul zugrăviei», cu numele alcătuitorului, «prea smeritul între zografi, Dionisie, ieromonahul cel din Furna», copiat de un zugrav român necunoscut «la anul 1843, aprilie 3»<sup>37</sup>.

O grupă deosebită de manuscrise ale Erminiilor de pictură o constituie compilațiile sau colecțiile care reunesc laolaltă versiuni diferite, atât după redactarea lui Dionisie, cât și după redactarea anonimă, sau chiar după alte redactări ce vor fi circulat printre zugravi. O astfel de colecție de «cărți de pictură» sau fragmente de diverse erminii este reunită în manuscrisul nr. 4206, datat 1815, de la Biblioteca Academiei Române, intitulat «Erminii, meșteșugul, zugravii care cuprinde asemănările și închipuirile tuturor sfinților peste tot anul»<sup>38</sup>. Tot o colecție după manuscrise diferite este și copia aflată sub nr. 1795 la Biblioteca Academiei Române, intitulată «Epistimia zografiei ce cuprinde asemănările și închipuirile tuturor sfinților a tot anul și sfitoacele lor și alte învățăături oarecare a aceştii epistimii», care «s-au săvârșit de scris la leat 1835, aprilie 10. Ioan Halepliu zograf». Este interesant de notat că acela care a început copierea, probabil prin 1822, și anume «nevoitorul Manolache Halepliu zograf», mărturisește cum «nevoindu-mă cu zi cu noapte o am adunat din alte trei irminii ce să găsesc făcute de alți istoriografi (zugravi, n.n.) și am făcut-o un trup»<sup>39</sup>. Această Erminie, destul de extinsă (341 de file) și care prezintă urme de ilustrație la Sinaxar, pare deci să fi fost alcătuită într-o familie de zugravi, Halepliu (de la Alep, Siria)<sup>40</sup>.

O altă asemenea Erminie, reunind versiuni după redactări diverse, este și manuscrisul nr. 2151, datat 1841, din Biblioteca Academiei, intitulat «Meșteșugul zugrăviei care cuprinde asemănările și închipuirile tuturor sfinților peste tot anu», alcătuit de cunoscutul zugrav-cintăreț Gheorghe-Gherontie de la Hurezi. Este manuscrisul cel mai recent din grupa de colecții și destul de complet, avînd 170 file<sup>41</sup>.

O categorie aparte de manuscrise în cadrul Erminiilor este constituită de «Caietele de modele», care nu sînt Erminii propriu-zise întrucît partea de text este foarte restrînsă sau lipsește chiar, ci sînt repertorii de copii, desene și schițe, colorate sau nu, și sumare însemnări cu caracter mai degrabă ocazional decît sistematic. Unul din cele mai im-

35. *Erminia picturii bizantine...*, p. 12, 15, nr. 8; cf. Mihail Mihalcu, *Valori medievale românești*, București, 1984, p. 84, 148.

36. C. Săndulescu-Verna, *Manuale iconografice ale vechilor zugravi*, în rev. «Îngerul» (Buzău), 1937, nr. 4—5, p. 173.

37. Idem, în *Erminia picturii bizantine...*, p. 11, p. 14, nr. 1.

38. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 25 s; N. Stoicescu și Liana Dumitrescu, *Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 410; Teodora Voinescu, *Un caiet de modele de pictură medievală românească*, în *Pagini de veche artă românească* (III), București, 1974, p. 149.

39. Șt. Meteș, *Din istoria artei religioase române* (I *Zugravii bisericilor române*), Extras din «Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice», secția pentru Transilvania, 1926—1928, Cluj, 1929, p. 23.

40. V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 27.

41. N. Stoicescu și Liana Dumitrescu, *art. cit.*, p. 410; Teodora Voinescu, *art. cit.*, p. 19.



portante și cel mai vechi în același timp, a fost semnalat încă din 1910, în Muzeul Academiei Duhovnicești din Kiev, de Șt. Berechet, care îl socotește drept «cea mai însemnată capodoperă de caligrafie și zugrăveală ieșită din mâinile lui Antim Ivireanul»<sup>42</sup>. Cuprinde pe 21 de file 513 portrete și trei schițe, un fel de genealogie biblică de la Adam la Hristos, fiecare chip cu fizionomia sa distinctă, un veritabil tur de forță al tipologiei iconografice. «Măiestria, finețea și lipsa de asemănare a unui chip cu altul uimesc — este de părere cercetătorul manuscrisului. Combinarea așa de bună a culorilor, finețea trăsăturilor cu cernelă colorată arată în Antim un artist desăvârșit»<sup>43</sup>. Manuscrisul acesta, dedicat de mitropolitul Antim Ivireanul lui Constantin-vodă Brâncoveanu, la 1 iulie 1709, din Tîrgoviște, «se poate socoti cea dintîi carte românească de zugrăveală, cu totul originală și deosebită de «ermi-niile» făcute după «tipicul bizantin», apreciază un alt învățat<sup>44</sup>.

Se păstrează, tot de la începutul sec. al XVIII-lea, «caietele de modele» aparținînd lui Stan Zugravul (1734) și Grigorie Zugravul, ambii din părțile Banatului<sup>45</sup>. De un interes aparte se bucură un alt «Caiet de modele», reprezentat de două manuscrise, nr. 5307 și 4602 din colecția Cabinetului de Manuscrise — Carte rară — al Bibliotecii Academiei, caiet elaborat parțial la începutul sec. al XVIII-lea de Mihai zugravul și apoi de Radu zugravul și continuat în cursul sec. al XIX-lea de grupul zugravilor din Tîrgoviște, în frunte cu zugravul Avram. Cercetarea repertoriului de desene și schițe, coroborată cu datele oferite de investigațiile pe monumentele la care au lucrat alcătuitoarii acestui caiet de modele, arată importanța manuscrisului, «care oglindește fără întrerupere o perioadă de aproape două veacuri și este singurul exemplar care permite studiul unei perioade artistice atît de lungi din evoluția picturii românești»<sup>46</sup>. De altminteri, studiarea concertată a tuturor manuscriselor românești, grecești și slavone, din punct de vedere istorico-filologic, iconografic și tehnic-aplicativ ar putea avea drept rezultat mai întîi cunoașterea și mai buna înțelegere a picturii noastre bisericești, pe parcursul întregii ei evoluții și în totalitatea procedeele tehnice și plastice care-i conferă pecetea stilistică proprie, românească și bizantină în același timp. Întregit de un repertoriu figurativ riguros selectat după monumente și piese iconografice reprezentative, acest demers științific istoric și tehnic ar constitui în final o adevărată «Erminie», un manual complet la îndemîna pictorilor și clericilor, deopotrivă interesați în renașterea picturii de autentică tradiție româno-bizantină în Biserica Ortodoxă Română.

Dacă uneori datele tehnice furnizate de Erminii au fost întîmpinate cu scepticism pînă și în ceea ce privește posibilitatea reconstituirii unor substanțe, materiale și rețete de atelier<sup>47</sup>, în prezent, acestea au reintrat spectaculos în actualitate, reclamate de tehnologiile moderne de

42. Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 19.

43. *Ibidem*, p. 19; V. Grecu, *Cărți de pictură...*, p. 26.

44. *Ibidem*, p. 26, nr. 2; Șt. Meteș *op. cit.*, p. 19.

45. T. Voinescu, *Un caiet de modele...*, p. 151, nr. 7.

46. *Ibidem*, p. 151—153.

47. *Erminia picturii bizantine...*, p. 15.

restaurare și conservare a monumentelor, activitate ce nu se poate dispensa de cunoașterea exactă și stăpânirea tehnicii de lucru a meșterilor și zugravilor de odinioară. Instituții prestigioase din lume, ca de pildă Centrul internațional de studii de sub egida UNESCO, activează cu rezultate notabile în acest domeniu de cercetare <sup>48</sup>.

Și la noi în țară, cercetarea aplicată a manuscriselor de pictură, erminii și caiete de modele, scoate în evidență aportul autohton la rafinarea unor tehnologii de atelier, producând «dovezi certe ale contribuției personale, cel puțin în forma încercării și obținerii unui rezultat sau a verificării unei rețete culese dintr-o sursă oarecare... Apar în același timp și declarații din care se poate trage concluzia că unele recomandări sînt formulate pe baza unei adaptări sau chiar a unor creații locale, în atelierul elaboratorului erminiei» <sup>49</sup>. Prin urmare, în timp ce consemnarea părții iconografice propriu-zise a erminiei reclama o atenție mai respectuoasă, constituind un certificat de calificare a zugravului, dovada apartenenței sale la elita pictorilor bisericești, partea tehnică și mai ales ilustrația, repertoriul de izvoade, reflectau mai liber personalitatea sa, gustul și măiestria tehnică și artistică. Datele precise oferite de erminii în acest sens, laolaltă cu însemnările din caietele de modele și diverse miscelane, care au însoțit munca zugravilor pe șantierul mai modeste sau mai pretențioase ale bisericilor din Țările Române, constituie aproape unicul izvor documentar pentru istoria științei și tehnicii medievale românești <sup>50</sup>.

Actualitatea acestor cărți tradiționale de pictură bisericească se răsfrînge prin urmare asupra cîtorva importante domenii ale vieții culturale. Pentru istoria artei, ele constituie un auxiliar prețios, îngăduind o comparație a iconografiei monumentelor cu textul recomandărilor din erminii; pentru istoria tehnicii și a științei în general, rețetele și secretele de preparații permit reconstituirea unor tehnologii altminteri inaccesibile.

Dar utilitatea erminiilor se arată mai ales acolo unde și-au aflat-o de fapt dintotdeauna: în a prilejui abordarea și inițierea într-o artă și un meșteșug care au avut și au menirea de a ilustra spiritualitatea creștină ortodoxă și de a dovedi în același timp măsura harului artistic cu care este înzestrat poporul nostru.

Editarea și studierea erminiilor de pictură bisericească răspunde așadar unei necesități mereu actuale în ceea ce privește activitatea concretă de conservare și restaurare în cadrul Comisiei de Pictură a Patriarhiei Române.

48. Paolo și Laura Mora, Paul Philippot, *Conservarea picturilor murale*, trad. rom. Dan Pineta, Edit. Meridiane, București, 1986.

49. M. Mihalcu, *Valori medievale...*, p. 24.

50. *Ibidem*, p. 142.

**PROFESORUL PETRE GÂRBOVICEANU**  
**PRIMUL ORGANIZATOR AL ÎNVĂȚĂMÎNTULUI NORMAL**  
**ȘI CLERICAL ȘI AL CASEI BISERICII**

Prof. MARIA MUNTEANU-BREASTA

Printre oamenii de seamă care au desfășurat o bogată activitate pentru organizarea și dezvoltarea învățămîntului nostru, înainte și după primul război mondial, se remarcă cu deosebire Profesorul Petre Gârboviceanu. În 1929, cu ocazia pensionării sale de la Seminarul Central din București, Ministrul I. G. Duca îi scrie : «Rareori un omagiu a fost mai meritat decît acela pe care colegii și prietenii vor să-l aducă lui Petre Gârboviceanu cu prilejul împlinirii a patruzeci și unu de ani de profesorat, fiindcă rareori, un om a consacrat cu mai multă pricepere, cu mai multă stăruință și cu mai multă modestie, o viață întreagă, propășirii învățămîntului. La școala normală a Societății pentru învățătura poporului român, Petre Gârboviceanu a îndrumat pe calea muncii și a datoriei nenumărate generații de învățători, care, la rîndul lor au dus cuvîntul luminii și al cinstei în satele noastre. La Seminarul Central, Petre Gârboviceanu a avut o înfriurare covîrșitoare în pregătirea sufl-tească a preoților noștri și a știut, astfel, să facă dintr-înșii, alături și împreună cu învățătorii, apostolii vremurilor de prefaceri în care se încheagă democrația rurală de astăzi.

La Casa Bisericii, la Ministerul Instrucțiunii și în Parlament, Gârboviceanu a completat și a lărgit cadrul serviciilor pe care, prin profesorat, le-a adus de-a lungul anilor — Școalei și Bisericii.

Cu conștiința împăcată și o legitimă mîndrie, el poate privi la roadele străduințelor sale și modestia sa trebuie să admită nevoia, pe care toți cei care l-au apreciat o resimt, de a se folosi de date jubiliare, spre a-i reaminti opera și a-i recunoaște meritele»<sup>1</sup>.

Cu aceeași ocazie I. P. S. Pimen, Mitropolit al Moldovei, îi trimitea următoarea scrisoare :

«Iubițe amice,

În rîndul prietenilor, cari îndemnați de dragostea ce au pentru tine, s'au hotărît să te sărbătorească, cînd Tu părăsești catedra de la Seminarul Central, unde ai muncit cu mult spor, peste patruzeci de ani, Te rog să mă socotești și pe mine.

Sufetul tău bun îți aduce aminte de vremurile, cînd împreună cu neuitații noștri prieteni : Mihalache Popescu, Iancu Cornoiu, Ion Nenițescu și alții, toți tineri, pe atunci întorși de curînd în țară, sub povața foștilor noștri dascăli : Barbu Constantinescu, Silvestru Bălănescu, Ghenadie Enăceanu, ne gîndeam și puneam la cale munca ce eram datori, fiecare din noi, să depunem în interesul culturii noastre naționale, mai ales prin Biserică, în folosul poporului de la țară. Căci de acolo toți am plecat și ne unește și acum, ca și atunci, cea mai caldă și cea mai puternică legătură ; căci, acolo e tăria neamului nostru și va fi pentru veșnicie...

---

1. *Omagiu lui Petre Gârboviceanu*, București, 1929, Tipografia Ion C. Văcărescu, p. 11.

În adevăr, e o mare filosofie pentru un om, să știe a munci și a trăi așa, ca la retragerea sa, să fie regretat, iar după moartea sa să fie neuitat.

Tu ai știut să muncești și să trăiești în așa fel, că vei fi iubit de cei ce te-au cunoscut și te-au priceput.

Eu voi ruga pe Dumnezeu să trăiești sănătos încă mulți ani și să-ți slujești țara și Biserica mai departe, căci le-ai iubit într'adevăr, ca un bun român și bun creștin»<sup>2</sup>.

Petre Gârboviceanu s-a născut la 27 iunie 1862, în comuna Gârbovățul de Jos, jud. Mehedinți ca fiu de preot. Copilăria și-a petrecut-o pe frumoasele meleaguri ale satului natal de pe malul Coșuștei, pe care nu le-a uitat niciodată și a purtat cu cinste numele satului său.

Clasele primare le urmează la Turnu Severin și cursul inferior la Seminarul din Rîmnicu-Vîlcea (1876—1880), terminînd cu calificativul «eminent la studii și purtare». Cursul superior (cl. V—VII) îl urmează la Seminarul Central din București, pe care îl absolvă cu același calificativ. E apreciat de profesori, printre care Barbu Constantinescu și Episcopul Gherasim Safirim, care îl ajută să plece la studii în Germania, la Lipsca, în decembrie 1883. Fiind sărac, în 1886, Ministrul de instrucție, Spiru Haret, îi acordă o bursă lunară de 120 lei pentru a-și termina studiile. Muncind cu rivă, zi și noapte, revine în țară în 1887, doctor în filosofie și licențiat în Teologie. În același an e numit profesor de filosofie la Seminarul Central și de limba română la Școala normală a «Societății pentru învățătura poporului român», unde ulterior devine director (1889). Din clipa în care Petre Gârboviceanu devine profesor și director de școală, întreaga sa viață o dedică muncii pentru ridicarea învățămîntului pe o treaptă superioară. Astfel, el este creatorul «Școlii normale pentru învățătura poporului român», care funcționa în niște căsuțe mici necorespunzătoare; dar cu ajutorul material al ministrului Spiru Haret, construiește localul mare și frumos în care azi se află Institutul Teologic Universitar.

El se preocupă de înzestrarea școlii, organizarea muzeului de științe naturale și lucrări practice, înființarea de laboratoare pentru fizică și chimie, a unui cinematograf școlar, a unei biblioteci bogate. Această devenind mică, construiește în 1932 o clădire mare, în curtea școlii, pe care o înzestrează cu un mobilier lucrat deosebit și îi dăruiește întreaga sa bibliotecă personală de 5000 volume (cărți de filosofie, pedagogie, teologie, istorie, literatură etc.). Pe frontispiciul bibliotecii stă scris și azi «Biblioteca Petre Gârboviceanu», așa cum s-a hotărît în actul de fundație\*. Pe atunci, direcția de studii a școlii era separată de

## 2. Omagiu, p. 6.

\* «...Din inițiativa D-lui Director Petre Gârboviceanu, care a dăruit școlii biblioteca sa de 5000 volume și cu banii adunați de D-sa în numele Societății și pentru biblioteca Școlii normale, s-a început zidirea localului acestei biblioteci, care s-a terminat în ziua de 10 Noembrie 1932, cînd am așezat în temelia lui spre veșnică amintire, acest act de fundație, semnat de întregul Consiliu de Administrație și de întregul corp profesoral. Și pentru ca această frumoasă faptă de cultură și de nobilă dărnicie să fie tuturor pildă, s-a dat acestei biblioteci numele de «Biblioteca Petre Gârboviceanu».

Președinte,  
Dr. ANGELESCU

Director,  
P. GÂRBOVICEANU  
Corpul profesoral  
.....».

conducerea internatului elevilor. Tînărul director, Petre Gârboviceanu, cu o pregătire pedagogică serioasă, a remarcat carențele disciplinare în conduita elevilor și din acest motiv a cerut judicios unirea direcției de studii cu cea a internatului, care i s-a aprobat, și el devine unicul director. Astfel, el se identifică cu școala pe care o conduce și desfășoară o rodnică activitate care atrage atenția directorilor din minister și a miniștrilor, al căror colaborator devine. E numit de ministrul Spiru Haret în Comisia pentru elaborarea programelor analitice ale învățămîntului secundar și normal de băieți și fete, în Comisia pentru aprobarea de cărți didactice, în Comisia pentru elaborarea noilor programe a școalelor primare, normale și secundare ș.a. În rezolvarea acestor însărcinări, pregătirea profesională, inteligența pătrunzătoare, corectitudinea, spiritul inventiv și dragostea de muncă fac ca numele său să fie cunoscut în cercuri tot mai largi. Ca director, a știut să-și aleagă profesori capabili și conștiincioși cu care să colaboreze la instruirea și educarea tinerelor vlăstare. Cu elevii, a avut o linie de conduită precisă de la care nu s-a abătut niciodată. A imprimat o disciplină și un regim sever și simplu precum cel de la sate de unde veneau elevii și unde trebuiau să se întoarcă. Viața de școală era apropiată de cea sătească civilizată, dar nu luxoasă.

Atmosfera școlii era plăcută și îmbietoare la muncă rodnică, directorul fiind un părinte pentru elevii săi și un exemplu. Suflăt bun și generos, ajută elevii săraci ca și pe frații săi rămași orfani de timpuriu. Ca profesor, a știut să imprime elevilor săi: dragoste de muncă, de adevăr, de cunoașterea istoriei și a tradițiilor poporului nostru și de patrie. În cuvîntările ținute la Ateneul român, unde era membru în comitetul de conducere, și în toate manifestările sale, Petre Gârboviceanu apără și susține cu putere respectul tradiției în cultura națională, unitatea acestei culturi și educația morală. El spunea: «Statul nostru nu poate face «tabula rasa» cu trecutul nostru istoric, cu tradiția, cu familia și cu unitatea religioasă... A rupe legătura cu acest trecut, ar însemna cea mai mare nenorocire». De aceea «trebuie să cunoaștem îndeaproape trecutul și țara noastră, să avem o așa conștiință națională, încît să ne socotim mîndri că sîntem români»<sup>3</sup>.

În trecut, școlile normale nu au avut pe lingă ele o școală primară de aplicație unde viitorii învățători să pună în practică cele învățate teoretic. Abia în 1878—1879, Barbu Constantinescu, director al Școalei normale pentru învățătura poporului român, înființează prima școală de aplicație, atît de necesară pentru pregătirea temeinică a învățătorilor. Din 1892, Petre Gârboviceanu a fost director și la Școala primară de aplicație pe care s-a străduit să o facă o instituție «model». Rezultatele optime pe care le-a obținut în școlile ce conducea, au fost însușite de Ministerul Instrucțiunii care a legiferat sistemul practicat la Școala normală din București. Școlile conduse de Petre Gârboviceanu au devenit exemplu de urmat ca: instrucție, educație, gospodărie și activitate practică, constituind o contribuție de seamă în dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului normal. Pentru buna funcționare a învățămîntului pri-

3. *Omagiu*, p. 326—327.

mar, el scrie și manuale<sup>4</sup>. Școlile «Societății pentru învățătura poporului român» s-au întreținut pînă la primul război mondial din averi proprii, dobîndite prin legat, donații și economii și prin conducerea înțeleaptă a lui Petre Gârboviceanu. După război, prin devalorizarea leului, veniturile s-au micșorat și nu mai reușeau să acopere cheltuielile. Școlile nu mai puteau funcționa prin mijloace proprii. Petre Gârboviceanu a stăruit și a convins Ministerul Instrucțiunii să ia asupra sa și plățile pe care Societatea nu le putea acoperi. Datorită perseverenței și personalității sale, a reușit să obțină ajutorul necesar și școlile și-au continuat activitatea.

După război, cînd toți românii s-au regăsit uniți în granițele limbii lor, Petre Gârboviceanu spunea: «În România întregită se impune o școală unitară și conform principiilor sale democratice, să nu avem școli privilegiate care să fie accesibile numai unora căci: «nici un suflet românesc nu poate admite o deosebire de clasă»<sup>5</sup>.

Dr. Angelescu, ministrul Instrucțiunii relevă contribuția lui Petre Gârboviceanu la dezvoltarea învățămîntului: «Munca, activitatea și marile servicii aduse de către acest om al școalei, atît instituțiilor pe care le-a condus, cît și în care a funcționat ca profesor, precum și sprijinul necondiționat, dat din tot sufletul tuturor miniștrilor, care s-au perindat în acești din urmă 30 ani la Ministerul Instrucțiunii, vor face ca recunoștința tuturor să se manifeste cu deosebire în ziua cînd Gârboviceanu va părăsi învățămîntul normal și cînd întreaga lui activitate va fi examinată în toate amănunțele și în toate direcțiunile ei. Fiind unul din acei cărora Gârboviceanu i-a fost colaborator neprețuit în momentele grele ale prefacerii învățămîntului nostru și după război, cred de datoria mea a-i exprima aici profunda mea recunoștință pentru concursul ce mi-a dat și sprijinul patriotic ce a pus la înfăptuirea reformelor menite să unifice, să transforme și să înalțe cultura românească»<sup>6</sup>.

În 1902, Petre Gârboviceanu e numit administrator al Casei Bisericii unde funcționează pînă în 1920, desfășurînd o intensă activitate. Casa Bisericii a avut un rol important în organizarea fondului material al Bisericii, reconstrucția mînaștirilor, construirea de biserici, refacerea catedralelor episcopale și mitropolitane, restaurarea monumentelor istorice ale țării și popularizarea lor în «Buletinul comisiunii monumentelor istorice», înființat în 1908 și la muzeul Casei Bisericii inaugurat în 1910<sup>7</sup>.

Preocupat de păstrarea patrimoniului nostru cultural, Petre Gârboviceanu înfăptuiește un lucru la care nimeni nu se gîndise. La «Casa Bisericii» înființează «un muzeu național de icoane și odoare bisericesti». În acest scop, cutreieră bisericile și mînaștirile răspîndite prin munții și plaiurile noastre, căutînd și adunînd vechile obiecte care erau cumpărate de străini și valorificate sau putezeau prin podurile bisericilor, necunoscîndu-li-se importanța. Aduse la București, studiate și reconsiderate

4. *Ibidem*, p. 239—243. (Cele mai multe dintre acestea au fost elaborate împreună cu Ioan Gheată).

5. *Omagiu*, p. 327.

6. *Ibidem*, p. 13—18.

7. *Omagiu*, p. 20.

cu dragoste și migală de artiștii noștri, puse la loc de cinste, au fost admirate și cercetate de oaspeții români și străini. Astfel, renumitul bizantinolog Charles Diehl, venind în țara noastră, «admiră cu uimire această colecție care oglindea arta mare a Bizanțului, filtrată prin sufletul nostru etnic și reîntorcându-se la Paris, elogiază colecția și pe Petre Gârboviceanu la Academia franceză de pictură și inscripții», cum consemnează marele pictor Costin Petrescu, care a pictat minunata frescă a Ateneului și îl elogiază pe Petre Gârboviceanu pentru măreața sa realizare<sup>8</sup>.

Petre Gârboviceanu este redactor la «Biserica Ortodoxă Română», din 1885, timp de 21 ani unde începe publicațiile cu un interesant studiu: «Muzica la popoarele vechi și la creștini» (egipteni, asirieni, evrei și creștini). Însuflețit de un cald patriotism scrie: însemnate articole istorice, naționale, bisericesti și diverse probleme didactice și morale. Cătreieră bisericile și minăstirile și adună manuscrise și documente vechi, pe care le studiază și clasează spre a le dăruia Academiei Române pentru îmbogățirea tezaurului istoric<sup>9</sup>.

Petre Gârboviceanu impulsionează înființarea de noi seminarii la Galați, Buzău, Roman, Huși, Curtea de Argeș. E numit în Comisia de elaborare a unui program pentru seminarii cu 7 clase.

Petre Gârboviceanu ca profesor la Seminar și deputat în 1897 a combătut vehement în Cameră proiectul de lege prin care seminariștii cu patru clase puteau fi hirotonisiți preoți. Datorită lui, proiectul a fost respins și Gârboviceanu a fost mulțumit că biruise ideea de cultură și progres<sup>10</sup>. Tot el, timp de 36 de ani, a adus pe seminariștii clasei a 8-a să facă practică la școala primară de aplicație a Societății pentru învățătura poporului român, urmărind a face o apropiere sufletească între viitorii preoți și viitorii învățători. Petre Gârboviceanu consideră că înțelegerea și conlucrarea acestor doi factori reprezintă forța morală a satelor noastre. Unirea și exemplul lor frumos, transformau și ridicau sufletește pe sătenii noștri<sup>11</sup>.

I se cere să alcătuiască un regulament pentru construirea bisericilor rurale.

Pentru aceste realizări, în 1910 ministrul Spiru Haret îi trimite următoarea scrisoare: «Odată cu înființarea «Casei Bisericii», dumneavoastră ați fost chemat a o conduce și v-ați îndeplinit această îndatorire de

8. *Ibidem*, p. 57—60.

9. *Omagiu*, p. 135.

10. Contele d'Hauterive, în «Memoriul asupra Moldovei», întocmit în perioada 1785—1787, citat a fost secretar al Domnului Alexandru Mavrocordat, vorbind despre preoție afirmă: «Preoții din Moldova nu sînt nici leneși, nici bogați, nici semeți. Ci fac slujbele bisericesti cu osîrdie și fără gînd de cîștig, îngrijesc ca biserica lor să aibă toate cele necesare slujbei. Sînt cei mai buni părinți, cei mai buni soți, cei mai buni săteni ai țînutului. Ca cetățeni sînt întotdeauna un exemplu de răbdare și muncă, fiind iubiți și respectați de popor». Contele socotește însă că numărul preoților e prea mare în raport cu populația Moldovei, aceasta datorîndu-se faptului că nu li se cere prea multă carte. Astfel, el sugerează cîrmuirii (Domnului) ideea de a înființa școli speciale (seminarii) pentru pregătirea preoților iubitori de țară și credința lor. Prof. Gârboviceanu a împlinit, după aproape 200 de ani, acest deziderat al contelui d'Hauterive (M. Munteanu-Breasta, «Moldova la 1787» în *viziunea contelui d'Hauterive*, în «Revista de istorie», nr. 7, tomul 41, iulie 1988).

11. *Ibidem*, p. 400.

nouă ani. În tot timpul acesta, Casa a trecut prin mari greutăți speciale unei instituțiuni chemate a împlini o sarcină foarte grea și foarte însemnată, cu niște mijloace insuficiente și nu totdeauna sigure. Dumnezeuavoastră ați știut să vă îndepliniți însărcinarea în așa mod, încît nu numai «Casa Bisericii» a devenit sub conducerea Dumnezeuavoastră una din cele mai vaste și mai bine organizate, din marile noastre administrațiuni, dar a reușit să se impună respectului și iubirii tuturor, prin imensele servicii ce a adus și continuă a aduce Bisericii și culturii noastre naționale. Ea a deschis căi noi, a îngrijit și a rezolvat probleme grele, de care pînă la dînsa nimeni nu se preocupa. Pentru aceste mari servicii, țara vă va fi recunoscătoare»<sup>12</sup>.

Ministrul Tache Ionescu, apreciind munca depusă în slujba Bisericii, îi oferă lui Petre Gârboviceanu un loc de profesor la Facultatea de Teologie. Acesta mulțumește, dar refuză, spunînd cu modestie : «Rămîn profesor la Seminar și la Școala normală, două școli speciale pentru poporul nostru rural, căci lor le-am dat sufletul meu»<sup>13</sup>.

Dragostea nețărmurită pe care a purtat-o poporului rural se desprinde din toate acțiunile Profesorului Gârboviceanu și l-a făcut să renunțe la ranguri după care mulți ar fi alergat.

Profesorul Gârboviceanu a desfășurat o bogată activitate pentru răspîndirea culturii în popor. Spiru Haret era preocupat de răspîndirea culturii în masa poporului. În acest scop, a folosit priceperea și experiența colaboratorului său prețios, Petre Gârboviceanu, pentru organizarea învățămîntului primar. Fiind nemulțumit de rezultatele școlii primare, pentru care se făceau multe sacrificii, întreabă pe Gârboviceanu care este motivul. Acesta, cu spiritul său clarvăzător, răspunde că programul alcătuit pentru organizarea școlii primare nu va da rezultatele așteptate decît atunci, cînd se va îmbrățișa întreaga problemă a culturizării maselor populare. Trebuie găsite mijloacele prin care să răspîndim cultura în masa poporului paralel cu ceea ce dăm copiilor în școala primară.

Spiru Haret, apreciind valoarea ideii profesorului Gârboviceanu, elaborează planul de activitate prin înființarea de reviste ca : «Albina», «Societatea Steaua», «Revista generală a învățămîntului», a «Ligii Deșteptarea»<sup>14</sup>.

În primăvara anului 1897, marele Haret, convoacă la dînsul cărțurari din toate partidele politice pentru a se consulta în privința apariției revistei. Se hotărăște înființarea unei reviste cu totul nouă pentru promovarea educației naționale și morale, ferită de orice influență politică (proces-verbal de constituire).

Revista urma să trăiască din mijloace proprii. Pentru organizarea acestei reviste de popularizare i se încredințează cîntea de conducere și îndrumare Prof. Gârboviceanu. Consfătuirile în vederea programului revistei, care trebuia să lumineze și să înalte moral poporul prin sfaturi și exemple, s-au ținut la locuința lui Petre Gârboviceanu (str. Sf. Ecaterina, 2) în prezența lui Haret. Atunci, s-a ales și numele revistei «Albina». Primul număr a apărut la 5. X. 1897, în 20.000 de exemplare. Revista a fost împărțită pretutindeni de neobositul propagator Petre

12. *Omagiu*, p. 357.13. *Ibidem*, p. 400.14. *Omagiu*, p. 61—63.



Gârboviceanu. Cu toată truda sa, multe exemplare au fost refuzate și la sfîrșitul anului (1. XI. 1898), revista avea o datorie de 50.000 lei.

La întrunirea comitetului întristat de situația grea, Haret pune în-trebarea: «continuăm publicarea revistei?» Toți tac. Atunci, C. Pop Tașcă ia cuvîntul și propune ipotecarea averii personale pentru susținerea revistei, convins fiind că împreună cu Petre Gârboviceanu, mergînd la ministere și bănci, vor reuși să capete sprijinul bănesc pentru tipărirea revistei. Petre Gârboviceanu, cu vorba blindă, cu zîmbetul pe buze și o mare putere de convingere, a reușit să obțină fondurile necesare, iar «Albina» a continuat pe un drum ascendent, luminînd viața satelor noastre și apărînd și azi, intrînd în anul 92 al existenței sale. Albina, revistă sătească, a intrat în publicistica românească răspunzînd unei necesități imperioase pe care o realizează cu deosebit succes și azi.

Prin «Albina», în timpul primului război mondial, Petre Gârboviceanu servea interesul românilor din toate provinciile căci ea se împărțea și în Ardeal, Bucovina și Basarabia <sup>15</sup>.

Din 1900, Petre Gârboviceanu colaborează la «Societatea Steaua» care răspîndea în popor broșuri și tablouri istorice și religioase pentru cunoașterea trecutului nostru.

În 1905, apare «Revista generală a învățămîntului», care promova cultura profesională a membrilor corpului didactic și la care Prof. Gârboviceanu lucrează permanent alături de Spiru Haret. Tot Gârboviceanu înființează «Asociația Uniunea Membrilor Corpului Didactic» pentru pregătirea opiniei publice în vederea luptei pentru realizarea idealului național de unire a tuturor românilor. În 1889, Gârboviceanu e numit membru în «Societatea Presei».

Prin «Liga Deșteptarea», Haret și Gârboviceanu urmăreau pregătirea poporului pentru legiferarea votului universal și împrumutarea țăranilor, pe care ambii le cer în parlament în 1895. Cu un curaj izvorît din marea dragoste pentru țărănimea din mijlocul căreia se ridicase și ale cărei interese politice le susținea, P. Gârboviceanu, tînăr deputat de Mehedinți, în 1885 semnează amendamentul lui V. Morțun, prin care se cerea introducerea votului universal. P. Gârboviceanu e ales în comitetul delegaților Camerei, pentru a se pronunța asupra legilor pentru învățămîntului primar, normal, secundar și superior; cu aceste ocazii a ținut strălucite discursuri care dovedeau vastele sale cunoștințe în problemele didactice, culturale și morale <sup>16</sup>.

În timpul primului război mondial, în 1916, Petre Gârboviceanu, unchiul meu (fratele mamei), și tatăl meu Pr. Prof. Grigore Popescu-Breasta cu familiile lor, se aflau refugiați la Iași. În vara anului 1917, sub amenințarea spargerii frontului de la Mărășești, guvernul a hotărît evacuarea unei părți din populația Moldovei în Rusia. Colonia de refugiați urma să plece la 8 august 1917 din Iași la Cherson. Pentru susținerea moralului acestora, I. G. Duca a făcut apel la tatăl meu. În ajunul plecării, I. G. Duca îl cheamă pe Pr. Popescu-Breasta și pe Petre Gârboviceanu și le încredințează cutia ce păstra relicva sfințită a neamului nostru: «Capul lui Mihai Viteazul», spunîndu-i Pr. Popescu-Breasta «să-l aibă în toată grija și să-l aducă intact înapoi». Am plecat cu colonia și ajunși la Cherson, tatăl meu a ascuns cutia sub poala acoperămîntului

15. *Omagiu*, p. 111—115.

16. *Omagiu*, p. 320—321.

Sf. Mese a Altarului în biserica în care a oficiat cît a rămas la Cherson. Acolo, a stat cutia, în grija tatălui meu, pînă la repatriere, la 3 aprilie 1918. Sosind în țară, la indicația lui Duca, Pr. Popescu-Breasta, împreună cu Petre Gârboviceanu, au predat mitropolitului Pimen al Moldovei capul Voievodului. Astfel, s-au achitat cei doi mari patrioți de importanță și greaua misiune ce li s-a încredințat<sup>17</sup>.

Ca patriot devotat, Petre Gârboviceanu a avut o binefăcătoare activitate în timpul primului război mondial pentru ajutorarea materială și reconfortarea morală a refugiaților din Ardeal și Bucovina, care veneau atît la București, la Casa Bisericii cît și în Moldova, în perioada ocupării Munteniei.

A iubit și apreciat pe scriitorii Ardealului și Bucovinei, încurajându-i în lupta lor națională și ajutîndu-i cînd avea posibilitatea. Astfel, publică și popularizează opera valoroasă a Prof. dr. I. Lupaș asupra lui Andrei Șaguna, tipărind-o la Casa Bisericii.

Ministrul Alex. Lapedatu, colaborînd cu Petre Gârboviceanu, a putut să-i cunoască sufletul ales și frumoasa activitate, ca să-i scrie pentru sărbătorirea sa printre altele, următoarele: «Puțini bărbați mi-a fost dat să cunosc, care, în funcțiunile și însărcinările ce-au avut să îndeplinească, să se fi consacrat, cu atîta conștiință și devotament, lucrării de propășire culturală și națională a patriei și a neamului, ca D-l Petre Gârboviceanu.

Ca profesor și director de școală, ca publicist și conferențiar, ca parlamentar și înalt funcționar de stat, ca om de acțiuni culturale și sociale, în toate aceste multiple și variate domenii ale activității sale, D-l P. Gârboviceanu a fost și a rămas: conducător eminent și autoritar, muncitor priceput și modest, suflet energic și animator, spirit ordonat și judicios, iar în viața publică «român» luminat și devotat, democrat sincer și onest, militant statornic și credincios, cu inima bună și caldă pentru toți cei mici și nevoiași, pentru toți cei de un sînge și de o lege»<sup>18</sup>.

Sărbătorirea profesorului Petre Gârboviceanu a avut loc la Seminarul Central, în ziua de 30.I.1929 o dată cu hramul școlii, Sfinții Trei Ierarhi: Vasile, Grigore și Ioan. După oficierea serviciului religios, s-a continuat în sala de festivități serbarea omagială prezidată de I.P.S. Patriarh Regent Dr. Miron Cristea. Într-un cadru solemn, I.P.S. Patriarh a rostit cuvinte de prețuire pentru munca fructuoasă a profesorului Petre Gârboviceanu, «care n-a fost numai dascăl al unei școli, ci al unui neam întreg». În continuare, acesta arată cît de grea este misiunea unui dascăl: «Dascălul rupe fișii din sufletul său și, prin farmecul glasului, le trece sufletului elevilor; sufletul tinerilor e astfel însuși sufletul dascălilor lor». Citează pe Eminescu, care spune despre dascăl: «Tu te mistui luminînd». Cere tinerilor elevi: «să păstreze recunoștință D-lui Petre Gârboviceanu, care continuă să-i ocrotească sufletește și să-i urmeze exemplul». Vorbind despre Biserică spune: «Slova Bisericii noastre a fost aceeași pe tot pămîntul românesc. Nici un neam de pe lume n-a avut ca neamul nostru această virtute a unității limbii. Dar, să nu uităm că Biserica a avut vrednicia aceasta de a ține firul acestei unități. Domnul

17. *Magazin istoric*, martie 1977, p. 31; «Albina», nr. 2 (1554), feb., 1989.

18. *Omagiu*, p. 331—336.

Gârboviceanu, ca conducător al Casei Bisericii, a ținut în chip discret și permanent legătura Bisericii de aci cu Biserica de dincolo, pe care o ajuta. Eu m-am bucurat de simpatia Domniei Sale de cînd eram la Caransebeș. Îi mulțumesc D-lui Gârboviceanu pentru sufletul său creator și pentru cîte a lucrat mai ales pe terenul Bisericii».

În încheiere I.P.S. Patriarh i-a urat sîrbătoritului să-și pună și pe viitor înaltele sale însușiri în serviciul culturii naționale<sup>19</sup>.

Au urmat discursuri omagiale ținute de miniștrii : Dr. C. Angelescu, I. G. Duca, Trancu-Iași, R. Franasovici, Alexandrina Cantacuzino, directorul Seminarului — P. Partenie, directori din ministere, profesori universitari, prieteni și elevi, asistența fiind foarte numeroasă. Profesorul Gârboviceanu a mulțumit călduros pentru frumoasele cuvinte ce i s-au adresat și a promis că tot restul vieții va susține interesele Școalei și Bisericii<sup>20</sup>.

Petre Gârboviceanu s-a remarcat și printr-o serie întreagă de publicații, dintre care amintim ca reprezentative următoarele :

*Societatea pentru învățătura poporului român din București*, Tipografia cărților bisericești — 1905.

*Societatea pentru învățătura poporului român din București*, «Carol Göbl», Buc., 1906.

*Un fragment din viața școalelor române*, Buc., «C. Göbl», 1904.

*Cîteva cuvinte asupra bisericilor Sf. Niculae domnesc și Trei Ierarhi — Iași*, Buc., «Carol Göbl», 1904.

*Spiru Haret, pentru 20 de ani de la moartea sa*, Buc., Cartea Românească.

*Episcopi români în Turcia*, Buc., 1897.

*Biserici cu averi proprii*, «Carol Göbl», Buc., 1910.

*Învățămîntul primar*, Buc., 1924.

*Legea învățămîntului secundar*, Buc., 1928.

*Biserici și mînăstiri*, Buc., 1932.

*Povești alese în colaborare cu Gh. Chelaru*. Ed. Casei Școalelor, 1926.

*Biserica Ortodoxă și cultele*, «Carol Göbl», Buc., 1904.

*Cultul județului Mehedinți, eroi mehedințeni din sec. XVII*, Ed. «Văcărești» Buc., 1931.

**T r a d u c e r i :** *Didactica Magna*, de I. Comenius (sec. XVII) (care conține metoda organizatorică și didactică a învățămîntului).

*Cărticica furnizorilor* (metoda formării învățătorilor).

*Cărticica racului* (formarea pedagogică a părinților), de Salzmann, sec. XVIII.

Prin aceste admirabile traduceri, autorul creează un curent cultural și este inițiatorul întemeierii «Bibliotecii pedagogice a Casei Școalelor», care începe cu *Didactica Magna* ca primă traducere pedagogică<sup>21</sup>.

În 1934, la 31 decembrie, acest mare pedagog și educator, care și-a consacrat întreaga viață progresului culturii profane și religioase românești, s-a stins din viață, lăsînd în urma sa o cale de lumină și un exemplu măreț generațiilor următoare.

19. *Omagiu*, p. 382—383.

20. *Ibidem*, p. 416.

21. *Omagiu*, p. 101—102.

# PUNCTE DE VEDERE

---

## TEOLOGIA ȘI DUHUL SFÎNT LA SFINȚII TREI IERARHI

Pr. asist. dr. CONSTANTIN COMAN

Ce este, de fapt, teologia? Teologia, simplu spus, este îndeletnicirea de a vorbi despre Dumnezeu, de a cerceta, a medita, a elabora, a expune sistematic despre Dumnezeu, despre lumea lui Dumnezeu, despre legătura Lui cu creația, cu lumea și cu omul.

Întrebarea ce urmează în chip firesc enunțului de mai sus este următoarea: pe ce bază și în ce condiții poate cineva vorbi despre Dumnezeu, așa încât vorbirea lui să fie adevărată? Sau, admitând că teologia este o știință, în sensul larg de cercetare sistematică, care ar fi cîmpul sau sfera ei de cercetare, care ar fi scopul sau finalitatea ei și care mijloacele sau metodele ce ar asigura cercetătorului, teologului, reușita în lucrarea sa? Nu intenționăm să răspundem la aceste întrebări. Cele câteva gânduri ce urmează doresc să atragă atenția asupra necesității că înnoirea teologiei să pornească de la reconsiderarea răspunsurilor la aceste întrebări, de la clarificarea prealabilă a problemelor pe care le ridică aceste întrebări.

Baza oricărei vorbiri despre Dumnezeu, a oricărei teologhisiri, este, ceea ce personal aș numi, istoria prezenței și lucrării lui Dumnezeu în creație, istoria dialogului lui Dumnezeu cu lumea, înțelegînd prin aceasta ceea ce teologia clasică numește revelație sau descoperire a lui Dumnezeu. Ceea ce știm și putem afla noi despre Dumnezeu, știm și putem afla cercetînd mărturiile, documentele, ce consemnează acest dialog continuu al lui Dumnezeu cu lumea, dialog ce se desfășoară în multe feluri și în diferite etape și care se va încheia împlinindu-se la sfîrșitul veacurilor. Aflăm despre Dumnezeu din această vorbire a Sa, din această arătare a Sa în istorie, din această continuă prezență și lucrare a Sa în lume, în creația întreagă, care este, evident, o continuă descoperire de Sine, o revelație continuă.

Problema revelației ca act se poate reduce la problema comunicării, a posibilității comunicării între Dumnezeu și om. De felul în care înțelegem posibilitatea comunicării, a dialogului între Dumnezeu și om depinde înțelegerea și conținutul pe care îl dăm revelației, iar de felul în care înțelegem revelația depinde întreaga cercetare teologică. Intrăm aici în domeniul unei discipline nu numai teologice — deși a intrat în istorie ca disciplină teologică. Este vorba de *Ermineutică*, disciplină foarte la modă, care cercetează posibilitatea și modalitatea comunicării, a înțelegerii de către cineva a ceea ce i se transmite de către altcineva

prin intermediul diferitelor mijloace de comunicare, în special cînd această comunicare sau transmitere de informații nu are loc între contemporani, ci între persoane sau grupări de persoane separate de intervale de timp, ceea ce presupune diferențe mai mari sau mai mici de mentalitate, de limbaj etc. Problema se complică mult mai mult în cazul Ermineuticii teologice, pentru că ea trebuie să rezolve problema posibilității receptării de către om a limbajului și a mesajului lui Dumnezeu, problema comunicării dintre Dumnezeu și creație. În acest context aș dori să semnaliez lipsa oricăror preocupări de ermineutică teologică ortodoxă — cu excepția unor elemente dispersate în capitolele de introducere ale tratatelor de teologie dogmatică, și deci necesitatea imperioasă de elaborare a unei astfel de ermineutici ortodoxe, menită să clarifice ce este descoperirea lui Dumnezeu, în ce mod se realizează și în ce condiții se poate recepta, cum se poate ajunge la o justă înțelegere a acesteia. Este cu atît mai necesară această ermineutică ortodoxă cu cît sînt semne evidente că cercetarea noastră teologică are uneori drept bază un cadru ermineutic de împrumut, ceea ce face ca, în ciuda unor strădanii, e drept destul de izolate, să nu poată ieși dintr-o prea lungă «captivitate babilonică» — cum o numea G. Florovsky —, cea a teologiei scolastice occidentale.

Voi încerca să mă explic, ilustrînd afirmația de mai sus cu două exemple, care sînt, după părerea noastră, de o importanță capitală. Ele primesc problema Revelației, deci baza oricărui act de teologhisire.

Felul în care se vorbește despre Revelația dumnezeiască în tratatele noastre de teologie ne face să înțelegem că aceasta este o mărime bine definită, un volum anume de informații, pe care Dumnezeu îl face cunoscut omului în diferite etape. Se vorbește astfel despre «Revelația supranaturală dată primului om în paradis» (Cităm dintr-un relativ recent manual de teologie: *Îndrumări Misionare*, București, 1986), ceea ce s-ar constitui într-un prim pachet de informații predat de Dumnezeu omului, «Revelația specială, făcută în sinul unui singur popor», ceea ce ar însemna un adaos complementar, substanțial, de informații și, în fine, «Revelația dumnezeiască absolută și universală, dată în însuși Fiul lui Dumnezeu», cu care se și încheie, se completează la modul absolut informațiile pe care Dumnezeu le-a transmis oamenilor despre Sine (*op. cit.*, p. 34). Astfel realizată, Revelația supranaturală, formînd «un întreg organic și unitar» (*ibidem*), este consemnată și cuprinsă în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

Avem deci la dispoziția noastră un dat revelațional, un volum concret de informații — atît cît ne este necesar pentru mîntuire! —, care ni se transmite peste veacuri, pentru ca, cercetîndu-l, să putem afla despre Dumnezeu ceea ce El însuși a dorit ca omul să știe despre Dumnezeu. Cui voiește, prin urmare, să facă teologie, nu-i rămîne decît să cerceteze aceste forme în care este cuprinsă Revelația dumnezeiască și să elaboreze, explicînd, analizînd, concluzionînd, comparînd, lucrări de

teologie. Sigur că nu poate face oricînd acest lucru. Pentru aceasta este necesar să ai o pregătire anume, trebuie eventual să știi limbile originale în care au fost scrise cărțile ce constituie Sfînta Scriptură sau cele ce constituie Sfînta Tradiție, trebuie să fi studiat ceea ce au mai scris și alți teologi și bineînțeles să ai capacitatea intelectuală care să-ți permită toate aceste îndeletniciri. Desigur, sînt unele dificultăți în interpretarea Sfintei Scripturi și chiar a lucrărilor Sfinților Părinți, dificultăți ce au condus pe mulți la rătăcirii și răstălmăcirii. Dar aceasta se întîmplă mai mult cu teologii eterodocși, pentru că dacă ești ortodox și cunoști bine învățătura de credință ortodoxă, nu poți greși. În consecință, poți da tratate de teologie, manuale, articole și studii perfect ortodoxe, am putea spune, chiar fără greșală, dacă nu e cumva prea mult spus. Acestea, învățate cum trebuie de cei ce doresc să devină teologi, le garantează un volum de cunoștințe despre Dumnezeu, cel puțin mulțumitor. Este drept că din cînd în cînd, foarte rar, mai apar și unele lucrări teologice cu puncte de vedere nu tocmai ortodoxe, dar ele sînt ușor reperate de teologi cu autoritate în materie, apărători ai ortodoxiei și sancționate ca atare. Așa înțit, ele nu pot în nici un caz să altereze învățătura ortodoxă despre Dumnezeu.

Pînă aici am încercat să subliniez felul în care se vorbește și cum este concepută Revelația dumnezeiască: o acțiune expresă prin care Dumnezeu «dă» această revelație, preluată apoi și consemnată în forme speciale, ce stau la îndemîină oricărui cercetător.

Al doilea aspect, care trebuie abordat, este în strînsă legătură cu primul. Citim în același manual de teologie — simplul motiv pentru care îl cităm este faptul că, recent elaborat, el este reprezentativ pentru teologia noastră de școală, pe care am învățat-o și noi și multe generații înaintea noastră și după noi, și pentru faptul că expune foarte clar aceste puncte de vedere —, citim, deci, tot în legătură cu Revelația dumnezeiască, următoarele: «Sfînta Scriptură nu este de-a dreptul identică cu revelația divină, ci este numai mărturia inspirată a acesteia, așternută în scris. Dacă Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție au aceeași autoritate dumnezeiască, totuși Sfînta Scriptură se deosebește în mod special de toate celelalte însemnări scrise sau nescrise, privitoare la adevărurile revelate de Dumnezeu și transmise de Biserică, deoarece numai ea este scrisă sub inspirația Duhului Sfînt, adică numai autorii cărților Sfintei Scripturi au fost iluminați și inspirați de Duhul Sfînt în ceea ce au comunicat de la Dumnezeu și au fost feriți apoi de greșală tot de Duhul Sfînt în consemnarea în scris a acestor adevăruri dumnezeiești» (*op. cit.*, p. 36). Și, în fine, încă o sentință, pronunțată cu ton categoric și indiscutabil: «Cu moartea ultimului Apostol, Ioan Evangelistul, care ne-a dat și ultima carte a Noului Testament, Apocalipsa, s-a încheiat așternerea în scris a învățăturii și faptelor minunate ale Mîntuitorului, cum și a prediciei și activității sfinților Săi Apostoli, încheind deci procesul inspirației divine» (*op. cit.*, p. 39).

Avem, deci adevărurile revelate de Dumnezeu, care constituie *Revelația divină*, avem, după aceea, *Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție*, care conțin *Revelația divină*, apoi *Biserica*, cea care ne-a dat Sfînta Scriptură cu ajutorul Sfintei Tradiții. Toate acestea sînt mărimi independente, bine definite, dar totuși într-o relație foarte strînsă, încît cu greu poate cineva să determine raporturile dintre ele. Pentru că, «Sfînta Scriptură — este, dar nu de-a dreptul identică cu revelația divină...». «Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție au aceeași autoritate dumnezeiască», «cuprinzînd aceeași Revelație dumnezeiască, între acestea este o foarte strînsă legătură», ba chiar «raportul dintre ele este indisolubil», «totuși Sfînta Scriptură se deosebește în mod special (?) de toate celelalte însemnări scrise sau nescrise, privitoare la adevărurile revelate de Dumnezeu (cit. Sfînta Tradiție)», deoarece numai ea este scrisă sub inspirația Duhului Sfînt, adică numai autorii cărților Sfintei Scripturi au fost iluminați și inspirați de Duhul Sfînt în ceea ce au comunicat de la Dumnezeu și au fost feriți apoi de greșeli tot de Duhul Sfînt în consemnarea în scris a acestor adevăruri dumnezeiești. Sfînta Tradiție, prin urmare, n-a beneficiat de această iluminare și inspirație, pentru că așa cum am citat, procesul de iluminare și inspirație a Duhului Sfînt s-a încheiat o dată cu scrierea Apocalipsei. Trebuie să fim, totuși, foarte atenți cu raportul dintre Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, pentru că, dacă acordăm o oarecare înțietate Sfintei Scripturi, cădem în protestantism, iar dacă accentuăm mai mult rolul Sfintei Tradiții, cădem în catolicism. Pentru ca să fim ortodocși, este necesar să ținem calea de mijloc, un echilibru, care ce-i drept, în practică nu este prea ușor să-l menții, trebuie să fii un bun echilibrist. «Sfînta Tradiție este o formă sau un complex de forme ale aceleiași Revelații care este cuprinsă, ca într-o altă formă, și în Sfînta Scriptură» (*op. cit.*, p. 40). Iată o exprimare ce ilustrează acest echilibru. Oricum foarte important de reținut este faptul că «Sfînta Scriptură deține o valoare egală cu cea a Sfintei Scripturi, pentru că deși nu este izvor autonom de dogme, ajută la înțelegerea autentică a Scripturii, fiind, de fapt dimensiunea duhovnicească a Scripturii...» (*op. cit.*, p. 41). Pentru a putea ține acest echilibru extrem de necesar pentru ortodoxia oricărei teologii, trebuie să te obișnuiești cu următoarea structură logică : «...deși nu este, ...totuși este...», «este... dar nu este de-a dreptul...» «se deosebește... totuși nu se deosebește...» etc. Bineînțeles că un teolog care dorește să se asigure că teologhisește ortodox, va trebui să cunoască bine toate aceste nuanțe și, în plus, va trebui să știe că și Sfînta Tradiție, deși unitară, se poate totuși împărți în Tradiție apostolică și Tradiție bisericească, sau mai corect, «Tradiția sfîntă (dumnezeiască, apostolică), are două aspecte : unul statornic și altul dinamic... în tradiția cu aspect dinamic deosebim o latură... pe care o numim, de regulă «Tradiția bisericească» propriu-zisă, care — trebuie știut — apare mai ales pe plan liturgic și pe plan canonic...» (*op. cit.*, p. 39).

Dacă mai adăugăm faptul că Tradiția apostolică a fost fixată în opt izvoare, între care scrierile Sfinților Părinți, cărțile de cult, definițiile dogmatice, mărturisirile de credință și mărturisirile istorice și arheologice etc., se naște pe drept întrebarea, dacă poate cineva, oricât de înzestrat ar fi, ca într-o viață de om să cerceteze toată această bază, acest vast câmp de cercetare, singurul în măsură să-i garanteze justetea teologiei sale ?

Nedumerirea care poate persista în continuare, este cum au putut face teologie oamenii noștri, pînă acum o sută de ani, cînd a luat la noi ființă învățămîntul teologic universitar și au fost făcute cunoscute aceste criterii ale teologhisirii, ale garantării unei teologhisiri ortodoxe. Este adevărat că nici nu prea s-au manifestat astfel de ambiții, ei s-au mulțumit să trăiască creștinește, să se roage, să slujească la biserică, să postească. Ba unii, prin secolul al XVIII-lea, au ajuns să spună că prin «rugăciunea minții» se fac părtași de vederea luminii dumnezeiești și susțineau că acest lucru este posibil și este conform cu ceea ce citim în Sfînta Scriptură.

Revenim la afirmația că «procesul de iluminare și inspirație a Duhului Sfînt se încheie o dată cu scrierea ultimei cărți a Noului Testament, Apocalipsa», care lasă să se înțeleagă faptul că aici se încheie lucrarea Duhului Sfînt, în actul de cunoaștere teologică rămînînd ca pe baza celor cuprinse în Sfînta Scriptură, omul să afle cum își poate dobîndi mîntuirea.

Am apelat la Sfinții Trei Ierarhi, la lucrări ale acestora care ne-au stat la îndemînă și am căutat răspuns la această întrebare. Redau aceste răspunsuri fără nici un comentariu.

Sfîntul Vasile cel Mare, în cunoscuta sa lucrare *Despre Sfîntul Duh* (trad. rom., *Sfîntul Vasile cel Mare, Partea a treia*, București, 1988), afirmă chiar în încheiere : «Acestea am avut de spus în legătură cu această temă (despre Duhul Sfînt). Dacă ți se pare că sînt de-ajuns, să punem aici capăt discuțiilor. Dacă ți se pare că lipsește ceva, n-am să mă supăr dacă te vei deda cu sîrg cercetării și prin întrebări, fără duh de ceartă, vei completa ceea ce trebuie cunoscut. Domnul va da, fie prin mine, fie prin alții, împlinirea celor ce lipsesc, prin cunoașterea pe care o dă Duhul celor vrednici de darurile Sale» (p. 92). Sau : «De aceea nici pe noi nu ne-a înfricoșat mulțimea dușmanilor, ci, punîndu-ne nădejdea în ajutorul Duhului, am predicat adevărul cu toată îndrăzneala» (p. 92).

Aceeași mărturie o întîlnim la Sfîntul Ioan Gură de Aur : «Să primiți cu multă luare aminte învățăturile pe care vi le spun, pe care mi le dă Duhul. Căci nu sînt ale mele cuvintele ce le spun, nici nu vorbesc de la mine, ci de la Duhul, povățuit fiind de iubirea de oameni a Stăpînului pentru folosul vostru și pentru zidirea Bisericii lui Dumnezeu» (*Omiliile la Facere*, vol. II, București, 1989, p. 118).



Am lăsat la urmă, nu întâmplător, pe Sfîntul Grigorie Teologul, pentru că acesta, în cuvîntările sale teologice, mai ales în a V-a, intitulată tot Despre Duhul Sfînt, vorbește cu precădere despre rolul Sfîntului Duh în cunoașterea teologică. Lăsînd la o parte celelalte argumente, prin care încerca să convingă pe adversarii săi de dumnezeirea Duhului, de consubstanțialitatea Sa cu Tatăl și cu Fiul, Sfîntul Grigorie Teologul declară că a beneficiat, el personal, de contemplarea dumnezeirii Sfîntului Duh, că a ajuns la această concluzie «avînd Duhul Sfînt drept călăuză» (P.G., 36, 172 A), că «de la El a primit lumina» (*ibidem*) și că acestei luminări îi datorează totul (*ibidem*). Iată ce scrie despre Sfîntul Vasile cel Mare tot Sfîntul Grigorie Teologul: «Cine s-a curățit mai mult decît Vasile în Duhul și s-a făcut vrednic să explice cele dumnezeiești? Cine a fost mai mult luminat de lumina cunoașterii și s-a plecat în străfundurile Duhului și a cugetat împreună cu Dumnezeu despre cele dumnezeiești? Toate cele ale Duhului au fost cercetate de el...» (*Epital la Sf. Vasile cel Mare*, P.G., 36, 584 A). Celor care îi acuzau pe adepții dumnezeirii Duhului că vin cu invenții ce nu au temei în Sfînta Scriptură, Sfîntul Grigorie Teologul le răspunde, preluînd și însușindu-și cuvintele Sf. Ap. Pavel: «Deoarece socotesc că și noi avem Duhul lui Dumnezeu și dar de la Duhul este aceasta, nu invenție omenească» (P.G., 36, 172 A).

Cele de mai sus au fost citate nu numai pentru a contraargumenta o afirmație oarecare, ci pentru a sublinia un adevăr fundamental, acela că pentru cel ce dorește să facă teologie nu este suficient să cerceteze Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, ci va trebui mai întîi să caute să facă el însuși experiența prezenței Duhului, singura experiență în măsură să-l lumineze în înțelegerea adevărului consemnat în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Înțelegem, de asemenea că și după scrierea ultimei cărți a Sfintei Scripturi, există posibilitatea luminării Duhului, deci posibilitatea dialogului, a întîlnirii cu Dumnezeu, a vederii lui Dumnezeu.

În acest sens, se impune însă nevoia de a dizolva delimitările, totuși prea rigide, puse de o teologie străină duhului ortodox, între Revelație, Scriptură, Tradiție și Biserică și mai ales, obiectivizarea, instituționalizarea strictă a acestora, adică transformarea în mărimi de sine, independente. Acestea trebuie definite nu numai în funcție de raporturile care există între ele ci mai ales, raportîndu-le pe toate la istoria prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume.

Aici trebuie reluat considerentul, deja afirmat, că Revelația nu s-a făcut în carte, ci în istorie. Și mai mult decît atît, Revelația dumnezeiască nu trebuie concepută ca «o acțiune expresă prin care Dumnezeu împărtășește omului tot ceea ce este necesar pentru mîntuirea lui», ci ca o desfășurare, ca un proces implicat de prezența și de lucrarea continuă a lui Dumnezeu în lume. Faptul prezenței și lucrării lui Dumnezeu, al dialogului continuu pe care acesta îl întreține cu lumea noastră, cu omul, este un act continuu de descoperire, de arătare a lui Dum-

nezeu. Dumnezeu nu dă omului niște adevăruri despre Sine ci se dă pe Sine, Se arată omului, dialoghează cu el la modul cel mai propriu. Și nu o face numai în anumite momente, prin evenimente extraordinare. Cărțile Sfintei Scripturi și cele ce formează Sfânta Tradiție dau mărturie despre această prezență a lui Dumnezeu în istorie, ele consemnează, de fapt, istoria neîntreruptă a dialogului dintre Dumnezeu și om, dialog ce nu se sfârșește decât în ziua cea din urmă, când cei ce se vor învrednici, vor vedea fața lui Dumnezeu, vor trăi în preajma Lui. Este vorba, într-adevăr de o istorie cu totul deosebită, dar totuși o istorie, cu siguranță cea mai extraordinară și mai reală istorie.

Sfântul Grigorie Teologul, vorbind despre această istorie care de fapt constă în punerea în act a lucrării lui Dumnezeu de mântuire a omului, spune că ea se realizează în trei stadii, pe care le caracterizează drept «cutremure» (*Cuvîntarea a V-a : Despre Duhul Sfînt ; P.G., 36, 160 D*), date fiind prefacerile enorme pe care le aduc cu ele mai ales în ceea ce privește lumea spirituală a omului. De aceea, același teolog le mai numește și «prefaceri ale vieții» (*ibidem*). Fiecare perioadă sau etapă a acestei istorii aduce cu sine o radicală prefacere a vieții omului.

Primul «cutremur» se referă la prefacerea sau trecerea «de la idoli la Lege» (*ibidem*). În acest timp, neamul omenesc este condus de-a lungul unei lungi și zbuciumate istorii, printr-un continuu dialog al lui Dumnezeu cu poporul ales. Dacă întreaga iconomie dumnezeiască are scopul de a-l readuce pe om la Dumnezeu, la sursa vieții celei adevărate, această primă etapă reușește să înrădăcineze în sînul unui popor, conștiința existenței unui singur Dumnezeu care nu este făcut de minte și mină omenească, ci este Creatorul tuturor de la care va veni izbăvirea, mîntuirea.

Cel de-al doilea «cutremur» va realiza trecerea sau «prefacerea» «de la Lege la Evanghelie» (*ibidem*), de la nădejdea izbăvirii, la eliberarea de sub jugul robiei stricăciunii și a morții prin moartea, învierea și înălțarea la cer a Mîntuitorului Hristos.

Cele două cutremure au o urmare, ne spune Sfântul Grigorie : «vestim și un al treilea «cutremur», trecerea noastră de la cele de aici la cele de dincolo» (*ibidem*). Această a treia etapă, sau al «treilea Testament», cum îl numește Sfântul Grigorie, este timpul Duhului Sfînt, cînd omul poate deja să devină părtăș, încă de aici, al comuniunii cu Dumnezeu, al vederii lui Dumnezeu. Dacă în primele două etape, remarcă Sfântul Grigorie, prefacerea s-a realizat prin eliminarea unor constituante ale vieții spirituale ale omului, în prima au fost eliminați idoli și au fost permise jertfele, în a doua au fost eliminate jertfele și tăierea împrejur, omul devenind din idololatriu iudeu și din iudeu creștin, în cea de a treia etapă prefacerea se face prin adaosuri — creșteri — sau desăvîrșire (*ibidem*, 161 C).

Aceste trei etape ale iconomiei dumnezeiești sînt tot atîtea etape de descoperire a lui Dumnezeu către oameni, sau tot atîtea trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu de către om. Dar atît descoperirea lui Dumnezeu cît și cunoașterea din partea omului se realizează în istorie, în

dialogul dintre cei doi, în întâlnirea acestora. Descoperirea cea mai înaltă are loc prin împărtășirea, prin participarea la Duhul lui Dumnezeu. Mîntuitorul însuși spune ucenicilor Săi că ar fi mai avut multe de spus dar «*acum voi nu puteți să le pricepeți, iar cînd va veni Duhul adevărului, Acela vă va conduce pe voi la tot adevărul*» (Ioan 16, 12—13). Sfîntul Apostol Pavel spune după Cincizecime: «*Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit, nouă ne-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Sfînt*» (I Cor. 2, 9—10). Și dezvăluirile, așa cum am văzut, nu se opresc la autorii cărților Sfintei Scripturi, ele continuă în tot acest timp al Duhului, către oameni care se învrednicesc de vederea și lucrarea Duhului.

Mai aflăm de la cei trei mari Învățători ai lumii și Ierarhi, că fără Duhul și fără luminarea acestuia nu poate nimeni vorbi despre Dumnezeu, nu poate face adevărată teologie. «Dacă n-ar exista Duhul Sfînt, păstori și învățători în Biserică nu ar fi existat» (*La Sf. Rusalii*, P.G., 50, 463 B), spune Sfîntul Ioan Gură de Aur. Sfîntul Vasile cel Mare, într-una din scrisorile sale către Amfilohiu, vorbește despre necesitatea ca mintea omului să se purifice, să părăsească starea ei de vanitate față de Dumnezeu și să caute frumusețea primordială pe care a avut-o în paradisul desfătării, pentru că numai după un astfel de exercițiu ea poate să se apropie de Mîngietorul și să devină «contemplatoare a marilor vederi dumnezeiești». Astfel, «neparticipînd la Duhul luminător, nu poate să tindă spre lucruri mai dumnezeiești și să le pătrundă înțelesul. Mintea prin ea însăși este neputincioasă, nu poate să contemple frumusețile dumnezeiești, iar această neputință a ei se datorează unei dureroase neparticipări la Duhul Sfînt» (P.G., 32, 865 BC).

Lipsa experienței Duhului nu ne permite, așa cum am văzut, nici înțelegerea mărturiilor celorlalți despre Dumnezeu și despre lucrarea Sa, mărturii consemnate în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. O teologie care nu se sprijină, nu valorifică experiența și viața prezentă a Bisericii, operează cu Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ca și cu niște «depozite de adevăruri», le absolutizează, identificîndu-le cu adevărul, rămînînd la ele, în timp ce, așa cum spune Sfîntul Grigorie Teologul, «adevărul și evlavia sînt în lucruri nu în cuvînte» (*Tomos sinodikos*, 1351).

Întrebarea noastră finală este următoarea: poate o teologie care neagă în principiu posibilitatea «iluminării și a inspirației Duhului Sfînt» pentru timpul prezent, să fie o adevărată vorbire despre Dumnezeu? Dacă răspunsul este afirmativ, atunci care ar fi criteriul verificării ortodoxiei acestei teologii?

P. Jean Meyendorff, *Căsătoria în perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Lucette Marçais, colecția «L'Echelle de Jacob», Ymca-Press, Paris, 1986

În anul 1986 a apărut la Paris în colecția «L'Echelle de Jacob», la Editura Ymca-Press, cartea părintelui Jean Meyendorff, rectorul Institutului Teologic «Sf. Vladimir» de la New York și profesor la Harvard University, intitulată «Le mariage dans la perspective orthodoxe». Este versiunea franceză (tradusă în această limbă de Lucette Marçais) a cărții «Marriage: an Orthodox Perspective», apărută în tipografia Sf. Vladimir în 1975.

Cartea se deschide cu o prefață în care autorul aduce la zi problematica teologică legată de căsătorie, despre care neteologi și teologi (mai ales romano-catolici și protestanți) au scris mult în ultimii ani. Autorul precizează că lucrarea lui nu se vrea un tratat asupra căsătoriei, ci un eseu, care vizează «căsătoria în calitate de taină», adică un aspect care nu este «nici de domeniul psihologiei, nici al fiziologiei, nici al sociologiei» (p. 8). Căsătoria, în calitate de taină, presupune de la bun început faptul că omul este un membru al Împărăției lui Dumnezeu, de aceea autorul anunță încă din prefață că va aborda studiul căsătoriei în legătură cu Sf. Euharistie, lucru care de-a lungul secolelor s-a uitat chiar în tradiția ortodoxă. Autorul încheie prefața cărții sale spunând: «Faptele istorice și liturgice din acest eseu sînt cunoscute; sarcina noastră nu va fi decît de a trage concluzii din acestea și de a încerca să stabilim în ce fel sensul esențial al căsătoriei este adus la cunoștința creștinilor de astăzi» (p. 10).

Cuprinsul cărții se divide astfel: în partea întâi (XVII capitole) autorul studiază și prezintă căsătoria sub diferite aspecte, în cea de a doua parte, el dă cinci anexe, reproducînd texte din Noul Testament, tradiția Bisericii, dreptul bisericesc, tradiția liturgică și slujba propriu-zisă a căsătoriei.

În primele două capitole Părintele Meyendorff ne prezintă modul în care căsătoria era concepută la evrei, la romani și în cărțile Noului Testament. Pentru evrei, scopul esențial al căsătoriei era procrearea în vederea perpetuării neamului. Acest punct de vedere era legat de faptul că, la început, evreii nu aveau o concepție precisă despre viața de dincolo. Căsătoria monogamă era un ideal, poli-gamia fiind o obișnuință și o realitate necondamnată de vreo lege. La romani, sensul fundamental al căsătoriei consta în contractul încheiat între doi parteneri liberi. Esența căsătoriei pentru romani nu consta în coabitarea partenerilor, ci în consimțămîntul care dă sens și legalitate acordului în vederea căsătoriei, deci contractul nupțial. Legislația romană, ca și cea a evreilor, permitea desfacerea contractelor de căsătorie. Vechile definiții romane potrivit cărora căsătoria era considerată un *contract* au pătruns și au rămas pînă tirziu în tradiția canonică creștină.

Noul Testament a adus o schimbare radicală a modului în care era concepută căsătoria. «Nici un text din Noul Testament, referindu-se la căsătorie, nu menționează procreația drept justificare sau scopul căsătoriei. Procreația nu este un mijloc de mîntuire decît atîta vreme cît ea este împlinită «în credință, în iubire și în sfințenie» (I Tim. 2, 15) (p. 12). Autorul exemplifică cu texte din Noul Testament noua concepție despre căsătorie adusă de Mîntuitorul și conchide că după Noul Testament sensul căsătoriei este legat de mesajul învierii și al vieții de dincolo. Căsătoria este unirea unică, în iubire, între două ființe care pot să depășească propria lor umanitate și astfel să fie unite nu numai «una cu alta», ci și în «Hristos» (p. 16). Creștinii acceptau legislația romană, dar păstrau totdeauna sensul căsătoriei, dat de credința lor. Pentru ei căsătoria era mai puțin un acord

legal, cît mai degrabă o *taină*, pe care aveau să o exprime mai tîrziu printr-un rit special.

În capitolul III — «Căsătoria, în calitate de sacrament sau mister», autorul precizează sensul căsătoriei creștine care nu poate fi redus nici la utilitarismul iudaic, nici la legalismul roman. Astfel, omul nu satisface numai nevoile existenței pămîntești a celor căsătoriți, ci realizează și o parte importantă a scopului său ultim. Pentru că este o taină a Împărăției lui Dumnezeu, căsătoria introduce omul în bucuria și iubirea veșnică, fiind o taină care anticipează bucuria Împărăției lui Dumnezeu.

În capitolul IV se arată legătura indisolubilă existentă inițial între Euharistie și Căsătorie. Aceasta din urmă se oficia în cadrul Sf. Euharistii, ca și Botezul și Hirotonia. Autorul arată că numai în Biserica romano-catolică se mai păstrează acest obicei. El recomandă Bisericii Ortodoxe să revină la această practică, deoarece i se potrivește mai bine decît Bisericii romano-catolice unde domină concepțele legaliste.

În capitolul V, profesorul Meyendorff descrie evoluția ritualului nunții pînă cînd acesta a devenit rit separat. Dacă la început nu avem dovezi despre o solemnitate deosebită cu ocazia căsătoriei a doi creștini, cu începere din secolul IV scriitorii creștini răsăriteni vorbesc de o *solemnizare* a Tainei, prin ritualul «incoronării» săvîrșit în timpul Sfintei Liturghii euharistice. Sf. Teodor Studitul († 826) ne relatează că ritualul încoronării era însoțit de o rugăciune de binecuvîntare. Același lucru ni-l relatează și unele cărți vechi de ritual (pp. 31—32). Treptat imperiul a lăsat Bisericii un control din ce în ce mai mare asupra încheierii căsătoriilor. În sec. X apare un rit al încoronării, slujbă deosebită de Sf. Liturghie. Leon al VI-lea († 912), prin novella 89, legiferează că înfierea și căsătoria dacă angajează două persoane libere, vor fi marcate printr-o ceremonie religioasă. «O căsătorie nebinecuvîntată de Biserică nu va mai fi considerată căsătorie» (cf. p. 33). Cu împăratul Leon Filosoful, Biserica va fi deci investită cu responsabilitatea de a da căsătoriei un statut legal; împăratul Alexie I Comnenul (1081—1118) a emis o lege prin care și sclavii erau obligați să se căsătorească religios. Aceasta făcea ca Biserica să aibă putere asupra moravurilor societății, dar a dus și la o serie de compromisuri din partea ei. Ea a fost nevoită să creeze un ritual separat de Sf. Liturghie pentru cei care nu erau vrednici de a primi Sf. Euharistie.

Cei căre nu erau «vrednici» de primirea Sf. Împărtășaniei, nu se împărtășeau, ci beau doar din același pahar binecuvîntat de preot — excepție, care a devenit regulă în Bisericile ortodoxe. Autorul opinează pentru restabilirea raportului între nuntă și Sf. Euharistie.

În capitolele VI și VII sînt prezentate rînduiala Logodnei și a Cununii propriu-zise. În capitolul următor autorul face propunerea de a se modifica rînduiala cununiei spre a se reintroduce în cadrul Sfintei Liturghii. Aceasta «ar fi cel mai bun mijloc pastoral și liturgic de a arăta adevăratele dimensiuni ale căsătoriei creștine» (p. 57). Capitolul VIII se ocupă cu nunta a doua și a treia, considerate ca o a doua șansă dată unui om și unei femei de a încheia o nouă căsătorie în Hristos, atunci cînd prima unire a fost o eroare (menționînd că binecuvîntarea Bisericii nu poate îndrepta în chip magic o eroare omenească). Fără să fie considerate taine, nunta a doua și a treia «sînt admise de Biserică atîta timp cît este menținută norma ideală a unirii veșnice în numele lui Hristos și în acord cu legile viitoarei Împărății a lui Dumnezeu» (p. 62). În capitolul X autorul prezintă condițiile încheierii căsătoriei, insistînd asupra împrejurărilor în care au fost fixate gradele de rudenie de care trebuie să se țină cont la încheierea căsătoriei. Atrage însă atenția că: «Dorința de a se conforma vechilor norme legale nu trebuie să ascundă, în ochii noștri, responsabilitatea legată de căsătorie, responsabilitatea reală și imensă ce revine preoților, părinților și mai ales tinerelor familii. Nu satisfăcînd normele legale și canonice putem încheia o căsătorie cu adevărat creștină. O căsătorie este esențialmente un *angajament pozitiv* al cuplului, nu numai al unuia

față de celălalt, ci înainte de toate al fiecăruia față de Hristos, angajament realizat în și prin Sf. Euharistie. Dacă acest angajament nu există, realizarea tuturor stipulațiilor legale privind căsătoria creștină nu va avea nici un sens» (p. 68). Părintele Meyendorff recomandă preoților să catehizeze tinerii spre a înțelege sensul adevărat al căsătoriei și să se ferească să angajeze cupluri într-o căsătorie creștină fără ca acestea să înțeleagă sau să accepte sensul căsătoriei creștine (p. 69).

În capitolul XI autorul tratează problema căsătoriilor mixte, iar în capitolul XII pe cea a divorțului. Aici arată mai întâi în ce constă așa-zisul conflict între Biserica romano-catolică, unde divorțul nu este admis, și Biserica Ortodoxă care îl admite. Pozițiile celor două Biserici se justifică prin modul în care fiecare înțelege căsătoria. Dacă pentru romano-catolici, căsătoria este considerată un contract legal care privește numai viața pămîntească, indisolubil pentru creștini, putînd fi desfăcut numai prin moarte, pentru Biserica Ortodoxă căsătoria este o taină acordată celor doi solicitanți în cadrul Bisericii. Ca orice Taină, căsătoria aparține vieții veșnice și Împărăției lui Dumnezeu; prin aceasta ea creează între soți o legătură veșnică. Taina nu este un act magic, ci o dăruire a harului. Biserica poate înțelege că partenerii, oameni fiind, pot face o eroare, cerînd harul nefiind pregătiți pentru a-l primi sau, că pot fi neputincioși în rodirea acestui har. «În acest caz, Biserica poate admite că harul nu a fost «primit», poate accepta divorțul și acceptă recăsătorirea... atunci cînd aceasta apare drept cea mai bună soluție pentru un anumit ins» (p. 78).

În continuare, autorul arată împrejurările socio-istorice în care Biserica a fost nevoită să se pronunțe cu privire la divorțul și recăsătorirea creștinilor. Ea a făcut-o ținînd cont de condițiile concrete în care trăiesc mădularele ei. De reținut că altădată numai prima căsătorie era binecuvîntată de Biserică. În timpul Sf. Euharistii. Oficiile nunții a doua și a treia se pare că nu erau altceva decît slujbe de reintegrare în comuniune cu obștea și de împăcare cu Dumnezeu, după o anumită penitență pentru recăsătorire. «Divorțul — spune autorul — era considerat un păcat grav, dar Biserica nu a ezitat niciodată să acorde păcătoșilor o nouă șansă, ea a fost gata să-i admită din nou în sînul ei, dacă aceștia se pocăiau» (p. 83).

Capitolul XIII este intitulat «Familia și controlul nașterilor». Dintru început părintele Meyendorff subliniază marea bucurie a nașterii și creșterii copiilor: «O căsătorie în care copiii nu sînt bineveniți este fundamentată pe o formă de dragoste imperfectă, egoistă și carnală. Dînd viață altora, omul imită actul creator al lui Dumnezeu...» (p. 86). Autorul precizează, totodată, că în Vechiul Testament căsătoria era înțeleasă exclusiv ca un mijloc de procreare, în timp ce în creștinism căsătoria este unire a două ființe într-o iubire care reflectă unirea dintre Hristos și Biserică.

În capitolul XIV autorul prezintă punctul de vedere al Bisericii cu privire la avort, potrivit căruia avortul este o crimă. El nu poate fi privit prin argumente acceptate în mod obișnuit de unele societăți moderne permissive. «Putem considera — spune Părintele Meyendorff — că în cazuri extreme, cînd întreruperea vieții fătului este singurul mijloc de a salva viața mamei, avortul poate fi considerat ca un «rău mai mic» (p. 95).

În capitolul XV se tratează despre clerul căsătorit. Autorul prezintă punctul de vedere tradițional privind căsătoria în viața unui cleric.

Părintele Meyendorff consacră capitolul XVI descrierii însemnătății căsătoriei, celibatului și călugăriei în Biserică. Toate trei au însemnătatea lor, potrivit lui se unor persoane care au vocație pentru una din aceste stări. Nici una din acestea nu poate fi considerată superioară celorlalte. În acest sens spune: «O căsătorie creștină presupune sacrificii, responsabilitate familială, devotament, maturitate. La fel, celibatul creștin este înimaginabil fără rugăciune, post, ascultare, umilință, iubire și o asceză constantă... celibatul practicat de unii din ambiție «episcopală» este, evident, un pericol spiritual chiar mai rău decît se crede... Tradiția mănă-

stirească a fost recunoscută totdeauna în Ortodoxie ca mărturia Evangheliei lui Hristos cea mai autentică. Ca și profeții Vechiului Testament, ca și martirii creștinismului primelor secole, călugării fac creștinismul credibil. Arătând că putem duce o viață de rugăciune și cult luminoasă, veselă, plină de sens, fără a fi dependenți de «condițiile normale» ale acestei lumi, ei dădeau o dovadă vie că Împărăția lui Dumnezeu era într-adevăr în mijlocul nostru. Întoarcerea la o atare tradiție ar fi deosebit de semnificativă în mijlocul lumii noastre secularizate» (pp. 105—107).

Ultimul capitol al lucrării este constituit de concluziile pe care autorul le scoate din cele prezentate mai sus. El arată că toate Tainele Bisericii privesc diverse aspecte ale vieții trupului Tainic al Domnului, avînd ca centru și împlinire în Sfînta Euharistie. Taina căsătoriei nu poate fi înțeleasă în afara acestui context euharistic. Și autorul încheie eseul său spunînd: «Recunoscînd în căsătorie o Taină a Împărăției lui Dumnezeu, Evanghelia și Biserica nu o proclamă, totuși, drept o realitate mistică, detașată de ceea ce omul este realmente. Credința creștină nu este numai adevărul cu privire la Dumnezeu și la Împărăția Sa, ci deopotrivă adevărul cu privire la om. Doctrina creștină vede căsătoria drept o responsabilitate plină de bucurie. Căsătoria dă o satisfacție legitimă sufletului și trupului; ea arată ceea ce înseamnă «a fi cu adevărat om»; ea acordă omului bucuria inefabilă de a-și da viața, după chipul Creatorului Său, care a dat viața primului om» (p. 111).

Partea a doua a lucrării Părintelui Meyendorff cuprinde și cîteva anexe, în care autorul redă mai multe texte originale din tradiția creștină privind căsătoria. Prima anexă (pp. 113—118) cuprinde texte din Noul Testament, a doua (pp. 119—136) cuprinde texte referitoare la căsătorie din: Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariul la Epistola către Efeseni*, omilia a XX-a; Clement Alexandrinul, *Stromate*, cartea a III-a; Părintele Alexandru Eltchaminoff, *Scrisori duhovnicești*. În anexa a III-a (pp. 137—145), autorul expune o serie de canoane privind căsătoria și celibatul. În anexa a IV-a prezintă un fragment din lucrarea Sf. Simeon al Tesalonicului *Căsătoria și Sf. Împărtășanie*, iar în ultima anexă redă textul slujbei cununiei (pp. 149—169). Toate aceste texte expuse în anexe au rostul de a întări cele spuse de autor în restul lucrării.

Eseul Părintelui Meyendorff a îmbrățișat toate aspectele sub care putea fi abordat un subiect referitor la căsătorie, din punct de vedere creștin: exegelic, dogmatic, moral, canonic și istoric. A făcut acest lucru cu acuratețea modului cunoscut în care el a tratat și alte teme de interes creștin. Nici nu ocolește realitățile istorice trecute, spre a prezenta contemporanilor o imagine falsă idealizantă a acestei instituții de odinioară, nici nu încearcă să înțeleagă instituția căsătoriei și Taina căsătoriei într-un sens prea «contemporan». Rezolvarea problemelor ivite în modul de administrare a Tainei și de înțelegere a instituției căsătoriei, părintele Meyendorff o vede în reactualizarea Euharistiei în Taina nunții, sau invers, a nunții în Euharistie. Acest lucru va angaja în mod deosebit atât săvîrșitorii, cît și primitorii Tainei. Părintele Meyendorff recomandă o reactualizare a practicii creștine de odinioară, ținînd totodată cont de problemele concrete care se ivesc în viața cuplurilor creștine. Autorul nu ezită să critice practicile care s-au depărtat oarecum de linia tradițional-creștină și nici să dea sugestii pentru o mai autentică înțelegere și administrare a Sfintei Taine a Nunții. Eseul are o valoare deosebită prin faptul că autorul lui descrie nunta totdeauna în legătură cu Sfînta Euharistie. (*Diac. asist. dr. V. RADUCA*)

## RÉSUMES

### **La dignité de l'homme**, par le P. Prof. Dr. Ion B r i a

L'auteur montre que l'homme doit être conscient de la dimension sacrée de son être et de son existence, de la grandeur de la vision qu'il porte en lui. C'est justement parce qu'il montre, historiquement, l'image de Dieu, qu'il révèle au monde le plan de Dieu le concernant, c'est pour ces raisons que les puissances du mal imaginent diverses formes de tyrannie contre sa liberté et sa dignité. Mais la violence et la tyrannie contre l'homme sont une offense faite à Dieu, et alors Dieu intervient en faveur de l'homme, le protège et le réconforte. L'article souligne en conclusion que toute forme de dégradation de la dignité humaine doit être identifiée et démasquée et que cela fait partie de la correctitude morale du prêtre et de l'Eglise.

### **Messie — le Seigneur de la paix et de la justice**, par le P. Prof. Dr. Emilian C o r n i ț e s c u

A la base du lien organique qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament se trouvent les nombreux textes messianiques faisant partie de l'histoire de notre salut préparé par Dieu à l'époque de l'Ancienne Alliance et accompli par Son Fils, dans le Nouveau Testament. La première partie de la présente étude est consacrée aux prophéties vétérotestamentaires qui parlent de Messie en tant que «Seigneur de la Paix». Dans le contexte, sont mises en évidence les riches et diverses nuances de la notion de «paix». Le message prophétique de «Seigneur de la paix» est devenu réalité avec l'incarnation du Christ Sauveur, Qui S'est sacrifié pour reconcilier le monde avec Dieu, celle-ci étant la paix à laquelle aspire tout chrétien. Ensuite, on y montre que les textes vétérotestamentaires présentent le Messie aussi comme «Seigneur de la justice». Les deux notions sont corrélatives, par elles étant définies la Personne et l'oeuvre de Messie dans le monde.

### **Le christianisme et la philosophie antique dans la pensée du Bienheureux Augustin (I)**, par Prof. Dr. Const. C. P a v e l

L'oeuvre du Bienheureux Augustin constitue la première tentative d'amples dimensions et en même temps la plus impressionnante, de confronter le christianisme à la philosophie antique. Cette ample étude, dont le présent numéro de notre revue ne contient que la première partie, débute par une présentation en détail de l'évolution intellectuelle du Bienheureux Augustin, des étapes qu'il a parcourues jusqu'à l'adoption définitive de la doctrine chrétienne, pure de toute contamination étrangère. Puis, un chapitre est consacré à l'érudition augustinienne. Après avoir établi les sources auxquelles a puisé l'esprit génial d'Augustin, l'auteur procède à un examen de l'attitude du grand homme de l'Eglise indivise à l'égard des philosophes antiques.



## **Les Actes des Apôtres — un livre des prototypes (II), par le P. Dr. Sabin Verzan**

Les Actes des Apôtres continuent de nous offrir un prototype de vie chrétienne, par la présentation des principaux aspects du développement de l'Eglise de Jérusalem. On y trouve des prototypes pour l'ordination des diacres (6, 1—6) et des prêtres (14, 23; 20, 28) et la mise en évidence de la fonction épiscopale de Saint Jacques (15, 13—21; 21, 18—25; cf. Gal. 2, 9). L'allocution de Milet (20, 17—35) esquisse les premières règles de l'activité pastoral-missionnaire des ministres ordonnés. Le Synode de Jérusalem, amplement présenté (chap. 15), indique la voie pour solutionner tout problème apparu dans l'Eglise par la participation de tous les membres à la prise des décisions et à la réalisation du consensus. Dans les Actes des Apôtres on rencontre des prototypes de discours missionnaires devant les Juifs, les païens ou les autorités. D'autres prototypes concernent le mode de conversion à la foi chrétienne du premier païen (10, 1—48; 11, 1—18), la manière dont fut choisi et formé un important disciple apostolique, Timothé etc.

## **Interprétations erronnées de certains textes de l'Apocalypse et la manière de les combattre, par le P. Ioan Andreicuț, candidat au doctorat**

L'Apocalypse est un des livres les plus attractifs du Nouveau Testament. Mais, à cause de la manière allégorique de nous révéler les mystères de Dieu, il donna naissance aux interprétations les plus inouïes. Après avoir montré que l'Apocalypse a répondu à des nécessités spirituelles bien délimitées du point de vue chronologique, l'auteur relève que ce livre possède une signification plus complexe et d'une valeur universelle. Ainsi, il nous apprend que l'histoire de l'humanité aura une fin, qu'il y aura un moment de renouvellement de toutes choses. Comme le Christ est déjà triomphant pour les véritables fidèles la date exacte de la Parousie n'a pas l'importance que lui accordent certains hérétiques. Annonçant Son second avènement, Il ne fixait pas une date mais offrait une vérité de foi.

## **Normes d'organisation du monachisme dans les Nouvelles 5 et 133 de l'empereur Justinien, par l'Archim. Grigorie Băbuș**

La vie monacale fit l'objet de nombreuses lois émises par les empereurs byzantins. Tout notamment, c'est la législation de Justinien qui contient des éléments nouveaux, des dispositions détaillées qui viennent compléter et développer la législation monastique antérieure. Ainsi, l'auteur remarque que les Nouvelles 5 et 133 de l'empereur Justinien ont constitué de véritables normes pour une ère nouvelle dans l'existence du monachisme oriental. Par ces normes d'organisation, Justinien a essayé d'harmoniser les intérêts de l'Eglise et ceux de l'Etat. L'auteur précise que toutes les décisions prises par Justinien à ce sens ont été mises en accord avec les règlements ecclésiastiques, sans transgresser aucunement les prescriptions de la doctrine orthodoxe.

**Les versions roumaines des Manuels de peinture ecclésiastique («Hermeneia»), témoignages de la tradition byzantine dans la peinture ecclésiastique**, par Adrian A l e x a n d r e s c u, candidat au doctorat

Le phénomène des «Hermeneia» (manuels de peinture ecclésiastique) est spécifique à la peinture ecclésiastique orthodoxe dans les pays influencés par la spiritualité byzantine. Considérés instrument de travail plutôt que législations à caractère normatif, ces manuels réglementaient le contenu des thèmes iconographiques et la distribution de ceux-ci dans l'espace architectural, renferment en même temps des sens de recherche systématique, de quels moyens et de quelles méthodes le chercheur modèles, de croquis et de dessins. La circulation des manuels de peinture athonites dans les Pays Roumains est une des constantes culturelles qui caractérisent la perpétuation de «Byzance après Byzance» dans ces pays.

**Le professeur Petre Gârboviceanu, le premier organisateur de l'enseignement normal et clérical et de la Maison de l'Eglise**, par Prof. Maria M u n t e a n u - B r e a s t a

Parmi les personnalités qui menèrent une riche activité pour l'organisation et le développement de notre enseignement, avant et après la première guerre mondiale, compte aussi le prof. Petre Gârboviceanu. Son nom se rattache à «L'Ecole Normale pour l'instruction du peuple roumain», dont il a guidé personnellement l'organisation et la dotation. Il a mené également une activité soutenue en tant qu'administrateur de la Maison de l'Eglise, où il a fondé un musée national d'icônes et d'objets de culte. Un rôle important revint à son activité didactique et pédagogique, en tant que professeur au séminaire. Il fit preuve d'un dévouement impressionnant à la mission de culturalisation du peuple roumain, à laquelle il a contribué aussi par sa riche activité de publiciste.

**La théologie et l'Esprit Saint chez les Trois Saints Hiérarques**, par le P. Assist. Dr. Constantin C o m a n

Sur quelle base et dans quelles conditions peut-on parler de Dieu de sorte que le discours soit authentique? Admettant que la théologie est une science, dans le sens de recherche systématique, de quels moyens et de quelles méthodes le chercheur doit-il user dans son entreprise? L'auteur de l'article ne tente pas d'y répondre à ces questions. Il souligne seulement que le renouveau de la théologie doit commencer par reconsidérer les réponses à ces questions, tirer d'abord au clair les problèmes que ces questions posent. Dans sa démarche, l'auteur fait appel en permanence aux enseignements des Trois Saints Hiérarques. En conclusion est posée la question: une théologie qui nie en principe la possibilité «de l'illumination et de l'inspiration du Saint Esprit» pour le temps présent, peut-elle être un véritable discours au sujet de Dieu?