



✻ **STUDII** ✻
TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMANA



SERIA A II-A, ANUL XLII, Nr. 5—6, SEPTEMBRIE—DECEMBRIE, 1990

CUPRINSUL

Pag.

ARTICOLE ȘI STUDII

Pt. dr. Sabin Verzan, <i>Preoția ierarhică sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea păgână (I)</i>	3
N. Arsoniev, <i>Cîteva probleme de Istoria religiilor. Experiența religioasă în Vechiul Testament</i> (trad. din lb. engleză de Pr. Prof. dr. Remus R ū s)	50
Prof. dr. Emilian Popescu, <i>Biserica și naționalitatea în Orientul ortodox (bizantin) în secolele IV—XV</i>	67
Drd. Adrian Gabor, <i>Constantin al VII-lea Porfirogenetul — «De administrando Imperio» și valoarea sa istorică</i>	76
Drd. Iqaa Munteanu, <i>Existența lui Dumnezeu la Kierkegaard și Hegel în perspectiva învățăturii ortodoxe</i>	90
Pr. Prof. Ion Ionescu, <i>O practică străveche traca-geto-dacă în rituul funerar la români</i>	99
Diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, <i>Caracterul peren al colindelor de Crăciun</i>	104
Pr. Mihai Colibă, <i>Colindele religioase — flori alese ale sufletului românesc</i>	110

PUNCTE DE VEDERE

Pr. Prof. Ion Ionescu, <i>Originea cuvîntului «Ier» în limba română</i>	115
Dr. Sabina Ispas, <i>Universalitate și specificitate etno-culturală în literatura folclorică: balada Mînăstirii Argeșului</i>	118

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>In memoriam</i> : Pr. prof. dr. Vladimîr Prelipceanu, de Pr. prof. dr. Emilian Cornițescu	128
RESUMES	131
«Ia colindat», poezie de Pr. Constantin Bădescu	135

* **STUDII** *
TEOLOGICE

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA A II-A, ANUL XLII, Nr. 5—6, SEPTEMBRIE — DECEMBRIE, 1990

BUCUREȘTI

A apărut și se poate procura CALENDARUL CREȘTIN ORTODOX PE ANUL 1992 (broșură și foaie de perete). Calendarul-broșură cuprinde Acatistul Bunei Vestiri și îndrumări tipiconale privind posturile bisericesti. Livrarea pe bază de comenzi ferme se face către toate instituțiile și persoanele interesate.

Preț informativ : 25 lei calendarul broșură și 10 lei calendarul de perete (35 × 50 cm).

Comenzile se adresează Tipografiei Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Patriarhiei nr. 6, București. Relații suplimentare la telefon 41.35.75 și 23.72.96.

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 :

Inalt 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.

PREOȚIA IERARHICĂ SACRAMENTALĂ ÎN PRIMELE BISERICI ÎNTEMEIATE ÎN LUMEA PĂGINĂ

(I)

Pr. dr. SABIN VERZAN

Preliminarii

Din punct de vedere cronologic și geografic, propovăduirea Evangheliei și, deci, răspîndirea creștinismului, cunoaște, în epoca apostolică, două etape distincte.

Prima din aceste două etape își are începutul la cea dintîi Cincizecime după Învierea și Înălțarea Domnului, evenimente petrecute, fără îndoială, în anul 30 al erei creștine¹. Ea se caracterizează prin propovăduirea Evangheliei mai întîi de către Sfinții Apostoli la Ierusalim, iar, mai tîrziu, după martiriul Sfîntului Arhidiacon Ștefan, prin răspîndirea noii învățăături în Iudeea, Samaria și Galileea de către slujitorii bisericești care fuseseră nevoiți să părăsească Ierusalimul din pricina prigoanei conduse de Saul împotriva creștinilor (Fapte 8, 1, 4—40; 11, 19—20; cf. 9, 31).

Dacă se acceptă că martiriul Sfîntului Arhidiacon Ștefan a avut loc în anul 36², perioada de timp care s-a scurs de la Cincizecime pînă în momentul în care primii misionari creștini părăsesc Ierusalimul pentru a propovădui în Iudeea, Samaria și Galileea (Fapte 8, 1; cf. 9, 31) este de 6 ani. În acest răstimp Sfinții Apostoli vor propovădui ca principali misionari *numai în Ierusalim*.

După anul 36, Evanghelia va fi vestită, cu precădere, în Iudeea, Samaria și Galileea, dar cei ce vor săvîrși, cu deosebire, această lucrare vor fi slujitorii bisericești care s-au împrăștiat din Cetatea Sfîntă în timpul persecuției dezlănțuite împotriva creștinilor de Saul (Fapte 8, 1; 9, 1—2). În fruntea acestor misionari creștini care vor purta cuvîntul Evangheliei în întreaga Palestină, pare să se fi aflat Sfîntul Filip (8, 5—12, 26—40). Beneficiind de o perioadă de pace, după convertirea lui Saul, Bisericile din «toată Iudeea și Galileea și Samaria» (9, 31) se vor dezvolta și consolida, cum va constata Sfîntul Apostol Petru în urma vizitei pe care o va întreprinde în aceste Bise-

1. Diaconul dr. N. I. Nicolaescu, *Cronologia paulină*, București, Tipografia cărților bisericești, 1942, p. 4. Chiar după trecerea unui timp atît de îndelungat de la publicare, lucrarea aceasta își păstrează întreaga valoare, concluziile sale fiind și în prezent actuale.

2. *Ibidem*, p. 5.

rici (9, 31—32). Această constatare se produce concomitent sau la scurt timp după părăsirea de către Pavel (Saul) a Ierusalimului în urma primei vizite făcute în acest oraș de la convertire (9, 27—30). Cum această vizită a avut loc la trei ani de la convertirea lui Saul și a fost relativ scurtă (cf. Gal. 1, 18; Fapte 9, 26—30), putem să conchidem că întemeierea, dezvoltarea și consolidarea Bisericii din Iudeea, Galileea și Samaria au durat până în anul 39, ținând seama că Sfântul Apostol Pavel s-a convertit în anul 36, la scurt timp după martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan³.

În concluzie, se poate spune că prima etapă a răspîndirii Creștinismului durează din anul 30 pînă în anul 39, adică de la prima Cincizecime de după Învierea și Înălțarea Domnului și pînă la vizita făcută de Sfântul Apostol Petru Bisericii din Iudeea, Galileea și Samaria (Fapte 9, 32). În prima parte a acestei etape, adică de la Cincizecime (anul 30) pînă la martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan (anul 36), Evanghelia va fi propovăduită în Ierusalim, iar în a doua parte (între anii 36—39), în Iudeea, Galileea și Samaria. Se poate susține că, în linii generale, predicarea Evangheliei în Ierusalim și în Țara Sfântă este, practic încheiată. În această perioadă, Biserica din Ierusalim și din cele trei provincii amintite este deplin și în toate privințele organizată, iar ierarhia bisericească cu cele trei trepte ale sale: diaconii (6, 1—6), preoții (cf. Fapte 11, 30) și episcopul (Gal. 1, 19; cf. Fapte 12, 17) apare ca precis structurată purtînd întreaga răspundere pentru viața creștină din Bisericile locale. Rolul coordonator, în această direcție, va reveni, fără nici o îndoială, episcopului Iacov (cf. Fapte 12, 5, 17; 15, 13; 21, 18—25).

A doua etapă principală a răspîndirii Creștinismului, în epoca apostolică, privește propovăduirea Evangheliei în lumea păgînă. Începuturile sale se leagă de mai multe evenimente din viața Bisericii Ierusalimului. Sfântul Ioan Hrisostom notează, în Comentariul său la Faptele Apostolilor, că martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan ca și persecuția contra Bisericii din Ierusalim nu au fost evenimente întîmplătoare, ci «făceau parte din planul divin»⁴ (de răspîndire a Creștinismului). Martiriul lui Ștefan este, deci, «un lucru providențial; fără acesta, ucenicii nu s-ar fi împrăștiat» (8, 1, 4; 11, 19)⁵. Deci, în martiriul Sfântului Ștefan și în persecuția dezlănțuită împotriva Bisericii cu acest prilej trebuie să identificăm planul divin de răspîndire a Evangheliei, nu numai în Palestina, ci și dincolo de granițele sale, în lumea păgînă. Autorul Faptelor Apostolilor precizează că, printre cei ce părăsiseră Ierusalimul cu prilejul persecutării Bisericii, erau unii care «au grăit cuvîntul numai iudeilor» (Fapte 11, 19). Dar «erau (și) unii dintre ei, bărbați ciprioți și cirenieni care, venind la Antiohia, vorbeau și către *elini*, binevestind pe Domnul Iisus» (11, 20). Alt eveniment în care vom afla un alt temel al pregătirii celei de-a doua etape a răspîndirii Creștinismului este convertirea Sfântului Apostol Pavel, căci, potrivit descoperirii divine, el va fi «*vas ales*» ca să

3. Vezi argumentarea *Ibidem*, p. 4—5.

4. *Comentariu la Faptele Apostolilor, Omnia a XVIII-a; 1, P.G., LX, 142.*

5. *Ibidem.*

poarte numele lui Iisus «înaintea neamurilor și a regilor» (Fapte 9, 15). Primirea lui Corneliu sutașul și a celor dimpreună cu el la credință (Fapte 10, 1—48) constituie, de asemenea, un element fundamental care marchează decisiv, cu toată opoziția «Apostolilor și fraților care erau prin Iudeea» (Fapte 11, 1); începutul celei de-a doua etape de răspîndire a Creștinismului (la păgîni). Important rămîne faptul că originile propovăduirii Evangheliei la păgîni trebuie căutate în evenimente care se produc la Ierusalim sau în legătură cu Biserica Ierusalimului și că aceste evenimente au loc ca urmare a unor intervenții divine, suprafirești, ceea ce pune în lumină caracterul providențial al întregii lucrări de răspîndire a Creștinismului în epoca apostolică, inclusiv al lucrării de propovăduire a Evangheliei la neamuri. Lucrarea misionară din această epocă este, în fapt, lucrarea săvîrșită de Dumnezeu, prin predicatorii aleși de El. Intervenția divină în legătură cu propovăduirea Evangheliei la neamuri cunoaște un *crescendo* al cărui punct culminant este atins odată cu primirea lui Corneliu sutașul la credință care este și rămîne o lucrare în exclusivitate divină deoarece Sfîntul Apostol Petru este, în această împrejurare, un instrument prin care Dumnezeu își aduce la îndeplinire planul și voia Sa cu privire la primirea primilor păgîni la credință, cum ne arată întreaga desfășurare a evenimentului istorisit în capitolul 10 al Faptelor Apostolilor. Este deosebit de semnificativă, în această privință, apărarea Sfîntului Apostol Petru înaintea credincioșilor din Ierusalim tăiați împrejur, care își încheie cuvîntul cu întrebarea, care nu e nici pe departe retorică: «Cine eram eu ca să-L pot opri pe Dumnezeu?» (Fapte 11, 17). Nici o putere omenească, deci, nu putea să se împotrivescă voii și lucrării lui Dumnezeu privind primirea la credință a păgînilor.

Oricît de importante ar fi aceste evenimente și oricît ar reține atenția și interesul exegetului și cititorului, ele nu constituie decît premisele acelei uriașe acțiuni prin care cuvîntul Evangheliei, pornit de la Ierusalim, va fi purtat, din loc în loc, din cetate în cetate, în mod sistematic, în întreaga lume cunoscută, accesibilă și abordabilă în epoca apostolică. Aceasta va fi opera tuturor celor doisprezece Apostoli (Marcu 16, 20), a Sfîntului Apostol Pavel, a altor numeroși misionari creștini cunoscuți sau necunoscuți, dar mai cu seamă, această lucrare aparține lui Dumnezeu Care «lucra împreună cu ei și întărea cuvîntul prin semnele care urmau» (Marcu 16, 20; cf. Fapte 5, 32; Rom. 15, 18—19 etc.).

Trebuie reținut că, dacă propovăduirea Evangheliei la Ierusalim este opera efortului comun al tuturor Sfinților Apostoli, care vor rămîne mai mulți ani în Cetatea Sfîntă, predicarea aceleiași Evanghelii la neamuri va deveni cauza nu numai a celor doisprezece care se vor împrăștia «pretutindeni» (Marcu 16, 20), ci și a Sfîntului Apostol Pavel și a echipei sale de misionari, a lui Barnaba și a altor predicatori creștini. La Ierusalim însă, prin Sfinții Apostoli și sub îndrumarea lor, s-a făurit modelul predicii și activității misionare creștine și, mai ales, s-a organizat prototipul Bisericii locale alcătuită din «frați și preoți» (Fapte 15, 23; cf. 21, 17, 18) care va servi ca bază de pornire

pentru orice organizare de acest fel. Biserica Ierusalimului va deveni, în prezența (Fapte 15, 2, 4, 6 etc.) sau chiar în absența Sfinților Apostoli (Fapte 21, 18—25), for de decizie în problemele generale ale Creștinismului apostolic (Fapte 15) sau punct de pornire și de informare în ce privește principalele momente ale prediciei Sfântului Apostol Pavel (cf. 21, 18). Tot la Ierusalim se vor forma și primii misionari creștini cum sînt cei șapte diaconi eleniști (din care cei mai cunoscuți sînt Sfinții Ștefan și Filip), ca Barnaba, Ioan-Marcu și chiar Sfîntul Apostol Pavel care va rămîne într-un contact permanent cu cei doisprezece și cu Sfîntul Iacov (cf. Gal. 1, 18—19; 2, 2—9; Fapte 21, 18—25).

De aceea, se poate considera, pe drept cuvînt, că lucrarea de propovăduire a Evangheliei aparține, deopotrivă, Sfinților Apostoli și slujitorilor hirotoniți de aceștia și pregătiți de ei ca misionari creștini. Cu alte cuvinte, în uriașul efort de evanghelizare a iudeilor și neamurilor, se va manifesta, în același timp, preoția apostolică și preoția ierarhică sacramentală.

1. Biserica Antiohiei

Ca și în cazul Iudeei, Galileei și Samariei, primele propovăduiri ale Evangheliei în lumea păgînă își au începutul în evenimentele legate de martiriul Sfîntului Ștefan și de prigoana pornită împotriva Bisericii din Ierusalim (Fapte 8, 1, 4; 11, 19—20), care au avut drept urmare împrăștierea tuturor slujitorilor bisericești din Ierusalim, cu excepția Sfinților Apostoli (8, 1). Acest fapt subliniază și mai mult caracterul providențial al persecuției Bisericii din Ierusalim de către iudei. Căci cei ce părăsiseră Ierusalimul nu numai că nu au abandonat credința creștină, dar ei vor folosi ocazia ivită pentru a purta învățătura creștină înaintea celor ce locuiau în cetățile prin care treceau. Verbul διασπείρω, a (se) răspîndi, a (se) împrăștia, a (se) împărți, folosit de Sfîntul Luca pentru a exprima acțiunea de împrăștiere a slujitorilor bisericești plecați din Ierusalim, sugerează o acțiune coordonată în vederea propovăduirii Evangheliei cu maximum de folos și pretutindeni în țară, deoarece Sfîntul Luca face precizarea: «Iar cei ce se împrăștiaseră mergeau peste tot (διέρχομαι = a străbate de la un cap la altul), binevestind cuvîntul.» (Fapte 8, 4). Ar fi greșit, deci, să se considere că plecarea slujitorilor bisericești din Ierusalim în urma persecuției Bisericii de către Saul este un semn de panică sau teamă, de dezertare din fața prigonitorilor sau un fapt întîmplător. Dovadă în acest sens este faptul că Sfinții Apostoli, avuția cea mai de preț a Bisericii din vremea aceea, nu vor părăsi Cetatea Sfîntă (Fapte 8, 1).

Este foarte probabil că rămînerea la Ierusalim a Sfinților Apostoli, cei mai cunoscuți propovăduitori ai Evangheliei, care, în ochii autorităților iudaice, treceau ca principalii vinovați de răspîndirea noii credințe (4, 3—21; 5, 18—42; cf. 3, 29, 30—31), a facilitat propovăduirea din Iudeea, Samaria și Galileea, în sensul că, în timp ce autoritățile iudaice urmăreau activitatea celor doisprezece, slujitorii bisericești împrăștiați din Ierusalim își puteau desfășura activitatea

în mod nestingherit, în afara Ierusalimului. Ei vor transforma evenimentele critice prin care trecea Biserica în mijloc de răspîndire pe o și mai mare arie a Evangheliei. Din rîndul celor plecați din Ierusalim în aceste împrejurări, vor face parte și cei dintii misionari creștini care vor purta sămînța Evangheliei în afara Palestinei «pînă în Fenicia și în Cipru și în Antiohia»; deși nimănui nu vor «grăi cuvîntul, decît numai iudeilor» (Fapte 11, 19).

Dar dintre aceiași slujitori bisericești care părăsiseră Ierusalimul după persecuția contra Bisericii, se vor număra și cei dintii misionari creștini care vor vesti Evanghelia și păgînilor. Textul care evidențiază acest moment istoric din viața Bisericii creștine este următorul: «*Dar erau cîțiva dintre ei, bărbați ciprioți și cirenieni, care, venind la Antiohia, vorbeau și către elini*⁶, binevestindu-le pe Domnul Iisus. Și mîna Domnului era cu ei și un mare număr (dintre elini) au crezut, întorcîndu-se la Domnul» (Fapte 11, 20—21). Acest text poate fi socotit drept certificatul de naștere al primei Biserici creștine din lumea păgînă. Evenimentul prezintă o importanță excepțională prin el însuși pentru că astfel se depășea o prejudecată și se înlătura un zid, «peretele cel din mijloc al despărțiturii» (Efes. 2, 14) care separa pe iudei de elini. Biserica astfel înființată plasa învățătura creștină într-unul din cele patru mari centre urbane ale antichității, deoarece Antiohia, capitala Siriei și a regilor Seleucizi (I Mac. 3, 37; 4, 35; 6, 63; 10, 68; II Mac. 5, 21; 8, 35; 13, 23, 26), rivaliza în ce privește numărul de locuitori, tradițiile culturale și bogăția cu Roma, Alexandria și Efesul⁷. Așa se explică de ce «Biserica Antiohiei ajunge, în scurtă vreme, la o înflorire care o ridică alături de Biserica Ierusalimului»⁸.

Cu toată conciziunea sa, textul din Faptele Apostolilor 11, 20—21 ne oferă unele precizări și indicii deosebit de prețioase cu privire la misionarii care au adresat, primii în afara granițelor Palestinei, cuvîntul Evangheliei, către păgîni. Știm că acești misionari veneau din Biserica Ierusalimului, numărîndu-se printre acei «*toți*» (πάvτες), «afară de Apostoli», care «s-au împrăștiat prin ținuturile Iudeii și ale Samariei» (Fapte 8, 1). Am arătat cu alt prilej⁹ că, prin termenul «*toți*» din Faptele Apostolilor 8, 1, trebuie să înțelegem pe slujitorii bisericești hirotoniți din Cetatea Sfîntă și nu pe simplii credincioși, deoarece, deși este pusă în legătură cu persecuția pornită împotriva Bisericii, plecarea celor desemnați prin termenul «*toți*» ne apare ca o

6. Deși susținută de unele manuscrise importante ca B, Dc, E, etc., varianta Ἑλληνας, eleniști, înlocuind pe elin, grec, din λ'AD* C Harcl. Arm., Eusebiu, Hrisostom etc., nu poate fi luată în considerare din pricina contextului (vezi și ἄε adversativ, însă) antecedent și subsecvent, apropiat și îndepărtat din care rezultă, indubitabil, că aici nu poate fi vorba decît de elini (greci) care vor fi primii creștini dintre neamuri constituiți într-o Biserică.

7. Vezi E. Le Camus, *Antioche de Syrie*, în Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, deuxième tirage, Paris, 1912, 1, 1, col. 676—681.

8. Prof. Iustin Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 7—8, p. 399.

9. Vezi Pr. Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în «Ortodoxia», anul XLII (1990), nr. 1, p. 41—42.

acțiune deliberată și coordonată de Sfinții Apostoli în vederea răspîndirii noii învățături, mai întii în Palestina, iar, mai apoi, și la iudeii împrăștiați în unele centre ale lumii păgine (vezi 8, 1, 4—13; 26—40; 11, 19; cf. 9, 31). Sfinții Apostoli au rămas în Ierusalim pentru a înfrunța prigoana dezlănțuită împotriva Bisericii, alături de credincioșii din Cetatea Sfîntă, dar ei urmăreau îndeaproape și cu o mare atenție progresele în propovăduirea Evangheliei realizate prin predica celor trimiși în întreaga țară în acest scop. De altfel, Sfinții Apostoli înșiși, prin Sfinții Petru și Ioan vor pași pe urmele acestora pentru a chema asupra noilor convertiți Sfîntul Duh (Fapte 8, 14—24) sau pentru a adăuga cuvîntul propovăduirii lor (8, 25). Sfîntul Apostol Petru va întreprinde o lungă călătorie în Iudeea, Galileea și Samaria pentru a constata înflorirea comunităților creștine întemeiate de misionării plecați din Ierusalim în urma martiriului Sfîntului Arhidiacon Ștefan.

Este foarte probabil că, în cursul acestor vizite întreprinse în Bisericile întemeiate în afara Ierusalimului, Sfinții Apostoli, și nu numai Petru și Ioan, ci și ceilalți, au săvîrșit Taina Hirotoniei acelor preoți din comunitățile din Iudeea, Galileea și Samaria cărora li s-au încredințat spre păstorire noii convertiți (cf. 11, 30).

Misionarii care au adus Evanghelia mai întii în Palestina, iar, mai apoi, în Fenicia, Cipru și Antiohia (Fapte 11, 19) erau nu numai slujitori bisericești hirotoniți, dar și desăvîrșiți cunoscători ai învățurii și vieții lui Iisus, care constituia esența predicii misionare creștine.

Din cele două texte din Faptele Apostolilor care descriu în mod foarte precis felul în care se comportau cei ce părăsiseră Ierusalimul după martiriul Sfîntului Ștefan («străbăteau țara, binevestind cuvîntul, Fapte 8, 4 și : «Au trecut pînă în Fenicia și în Cipru și în Antiohia... grăind cuvîntul... binevestind pe Domnul, Fapte 11, 19—20), rezultă limpede atît scopol misionar al plecării acestora din Cetatea Sfîntă, cît și înzestrarea lor cu putere kerigmatică și calificarea lor în ce privește cunoașterea doctrinei evanghelice pe care trebuiau s-o aducă la cunoștința lumii. Acestor misionari kerigmatici li se cuvine, desigur, în cel mai înalt grad, numele de evangheliști, deoarece ei nu se pot numi propriu-zis, apostoli, nume care revine în exclusivitate celor doisprezece. Deși hirotoniți, ca Sfîntul Filip, într-una din treptele preoției ierarhice, acești misionari de la începuturile Creștinismului se deosebeau de frații lor întru hirotonie prin faptul că lucrarea lor era aceea a propovăduitorilor kerigmatici. În consecință, nu întimplător cel mai cunoscut dintre acești misionari kerigmatici, Sfîntul Filip, va primi supranumele de evanghelist (Fapte 21, 8), iar, în rîndul slujitorilor importanți din Biserica apostolică, la loc de cinste, se află și evangheliștii (Efes. 4, 11). Către sfîrșitul epocii apostolice, Timotei, așezat episcop la Efes, va fi stăruitor îndemnat de Apostolul neamurilor să facă «lucru de evanghelist» (II Tim. 4, 5), adică să nu înceteze să propovăduiască Evanghelia la cei ce nu erau încă în Biserică.

Între momentul plecării din Ierusalim a acestor misionari și acela al sosirii lor în Antiohia spre a predica și elinilor s-a produs, fără îndoială, convertirea lui Corneliu și a celor dimpreună cu el (Fapte 10) ca și confruntarea Sfântului Apostol Petru cu «credincioșii tăiați împrejur» care se împotriveau primirii în Biserică a celor «netăiați împrejur», adică a păgînilor (Fapte 11, 1—3)¹⁰. Nu este deloc exclus ca ecoul acestor evenimente atât de importante să fi ajuns la urechile misionarilor care propovăduiau în Fenicia, Cipru și Antiohia, ceea ce li va determina pe unii dintre ei să se adreseze și elinilor (cf. 11, 20—21). Fapt este că activitatea lor era urmărită îndeaproape, cu interes și cu simpatie, de Biserica Ierusalimului (11, 22). În orice caz, nu se justifică și nu se poate susține opinia că, în rîndurile celor mai mulți iudeo-creștini din Ierusalim predomina poziția că se cuvenea ca zidul care separă de iudei pe păgînii considerați păcătoși să fie menținut intact¹¹. De fapt creștinii din Ierusalim și Iudeea fuseseră convingși, după istorisirea Sfântului Apostol Petru (Fapte 11, 1—18), că «și păgînilor le-a dat Dumnezeu pocăință spre viață» (11, 18), iar, la Sinodul de la Ierusalim, întreaga Biserică din Cetatea Sfîntă a dat cîstig de cauză poziției reprezentanților Bisericii din Antiohia privind neobligativitatea tăierii împrejur pentru creștinii recrutați dintre păgîni (Fapte 15). Grupul celor care susțineau contrariul era puțin numeros. Spre deosebire de momentul în care Sfîntul Petru botezase pe Corneliu și pe cei dimpreună cu el cînd *toți* «Apostolii și frații (cei doi termeni apar, în original, cu articolul hotărît) care erau prin Iudeea» (Fapte 11, 1) se împotriveau primirii păgînilor la Creștinism, la Sinodul din Ierusalim, cei ce se împotriveau primirii păgînilor la Botez dacă aceștia nu vor fi circumciși, erau puțin numeroși (cf. *tu ves* din Fapte 15, 1 și 15, 5). Păreră lor nu era împărtășită de nici unul din Apostoli și preoți și nici de Sfîntul Iacov, episcopul Ierusalimului.

În lumina acestor considerații, vom înțelege că acei «bărbați ciprioți și cirenieni» care vorbeau și elinilor nu încălcau nici pe departe vreun consemn contrar al Bisericii din Ierusalim. Ei nu fac nimic altceva decît ceea ce făcuse și Sfîntul Apostol Petru sub asistența divină cînd l-a botezat pe sutașul Corneliu. Ei îi vor continua opera în condițiile noi pe care le trăiau ca misionari ajunși în lumea păgînă, de fapt o operă în care «mîna Domnului era cu ei» (Fapte 11, 21), precum fusese și cu Sfîntul Apostol Petru în împrejurarea asemănătoare amintită a primirii în Biserică a lui Corneliu.

Privind mai îndeaproape textul prin care se înfățișează întemeierea Bisericii din Antiohia Siriei va trebui să observăm, mai întii, că acest text este inserat îndată după ce autorul Faptelor Apostolilor descrie justificarea Sfîntului Apostol Petru în fața «credincioșilor tăiați împrejur» pentru primirea în Biserică a lui Corneliu sutașul (11, 1—18) care se încheie prin constatarea *tuturor* potrivit căreia «și păgî-

10. Vezi E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, deuxième édition, col. «Études Bibliques», Paris, J. Gabalda, Paris, 1926, p. 347. Prof. I. Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața...*, p. 399.

11. A. Tricot, *Saint Paul, Apôtre des gentiles*, Paris, 1928, p. 94. sq., apud Prof. I. Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața...*, p. 399, nota 7.

nilor le-a dat Dumnezeu pocăință spre viață» (11, 18). Aceasta pare să fie o premiză necesară pentru justificarea istorisirii următoare privind propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu în lumea păgînă. Cei ce vor săvîrși, pentru prima oară, această lucrare provin, ca și creștinii tăiați împrejur care constată că Dumnezeu a dat și păgînilor pocăință spre viață, din Biserica Ierusalimului. Acest moment determină și motivează pe cel următor și anume începutul propovăduirii în lumea păgînă mai întii numai către iudei (11, 19), iar, apoi, și către elini (11, 20—21). Autorul Faptelor Apostolilor amintește, în treacăt, propovăduirea din Fenicia, Cipru și Antiohia numai către iudei. Scopul urmărit de el este acela de a oferi informații asupra primelor propovăduiri înaintea păgînilor (11, 20—21).

O întrebare fundamentală care se pune în legătură cu evenimentul propovăduirii Evangheliei în fața păgînilor privește identitatea, calitatea și calificarea persoanelor care au săvîrșit, prima dată, această lucrare.

Prima informație pe care textul sfînt, ne-o oferă în această direcție este aceea că misionarii în cauză provin din rîndul celor «ce se risipiseră din cauza tulburării făcute pentru Ștefan» (Fapte 11, 19). Deci aceștia se numărau printre acei «*toți, afară de Apostoli*» (Fapte 8, 1) care vor părăsi Ierusalimul cu scopul de a propovădui, și în alte părți, cuvîntul lui Dumnezeu (cf. 8, 4). Cum am mai amintit, cei plecați din Ierusalim în aceste împrejurări erau, *toți*, slujitori bisericești hirotoniți, misionari încercați și buni cunoscători ai învățaturii evanghelice, plini de zel pentru propășirea cuvîntului lui Dumnezeu, căci ei *toți* străbăteau, mai întii, orașele și satele Palestinei pentru «a binevesti cuvîntul» (8, 4). Ca de obicei, Sfîntul Luca ilustrează afirmația generală din Faptele Apostolilor 8, 1 și 4 prin lucrarea misionară concretă incununată de roade bogate a Sfîntului Filip, care ne este oferită ca model pentru înțelegerea activității *tuturor* misionarilor care părăsiseră Ierusalimul după martiriul Sfîntului Ștefan (Fapte 8, 4—12; 26—40). Or, Sfîntul Filip se număra printre cei șapte bărbați eleniști care primiseră hirotonia în treapta ierarhică a diaconiei (Fapte 6, 1—6). Acest fapt ne îndatorează să considerăm că și ceilalți misionari care au părăsit Ierusalimul în același timp cu Filip spre a propovădui Evanghelia, erau slujitori hirotoniți pentru a putea să administreze Sfintele Taine și, în primul rînd, Botezul. Este de presupus că, și în cazul celorlalți misionari care au părăsit Ierusalimul o dată cu Sfîntul Filip, Sfinții Apostoli s-au deplasat pentru a administra Taina Punerii Mîinilor prin care se împărtășea Sfîntul Duh celor botezați de aceștia, cum au procedat Sfinții Apostoli Petru și Ioan în Samaria, după propovăduirea Sfîntului Filip (Fapte 8, 14—17).

Este mai mult ca sigur că *toți* cei ce au părăsit Ierusalimul în urma primei prigoane împotriva Bisericii au desfășurat, mai întii în Palestina, o lucrare misionară și, în măsura în care această țară nu mai prezenta un cîmp de evanghelizare, acești misionari își vor îndrepta pașii către iudeii din diaspora¹² (Fapte 11, 19). Deci putem

12. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 345.

conchide că primii misionari care vor propovădui Evanghelia la neamuri (11, 20—21) erau slujitorii bisericești hirotoniți ca și Sfântul Filip și că ei aveau o bogată experiență de predicatori ai cuvîntului lui Dumnezeu agonisită mai întii în Ierusalim sub directa îndrumare și supraveghere a Sfinților Apostoli, iar, apoi, în cursul lucrării desfășurate în Palestina.

Numărul celor ce, venind în Antiohia, au propovăduit întia oară păgînilor este foarte redus după cum se constată din folosirea pronumelui nedefinit *τινές* (nom. pl. masc.) care înseamnă cîțiva, puțini (cf. Fapte 15, 1, 5, 24; 17, 18 etc.) în contextul: «Dar erau cîțiva dintre ei» (Fapte 11, 20). Expresia «dintre ei» (ἐξ αὐτῶν) desemnează grupul inițial al misionarilor care părăsiseră Ierusalimul după martiriul Sfântului Ștefan (8, 1). Precizarea este importantă pentru că se constituie în argument al autenticității și originii apostolice a propovăduirii desfășurate de aceștia. Biserica din Ierusalim apare, în același timp, ca loc de pornire a celor trimiși în misiune evanghelică.

Fără să fie un îndiciu cert al calității de slujitori bisericești hirotoniți a acestor misionari ajunși la Antiohia, termenul *ἀνὴρ*, bărbat, folosit pentru a-i desemna, este adesea înfîlnit, în Faptele Apostolilor, pentru a indica pe cei ce vor fi primiți între slujitorii bisericești (Fapte 1, 21; Matia; 6, 3: diaconii eleniști; 6, 5: Sfântul Ștefan; 9, 12: Anania; 9, 13: Sfântul Pavel; 11, 24: Barnaba; 15, 22, 25: delegații Bisericii din Ierusalim însărcinați să ducă scrisoarea Sinodului în Antiohia, Siria și Cilicia etc.).

Autorul sfînt face precizarea că cei cîțiva bărbați ajunși la Antiohia Siriei pentru a predica Evanghelia în fața grecilor erau iudei eleniști din Cipru (*κύπριοι*), și din Cirene (*κυρηναῖοι*) deci vorbitori de limbă greacă. Ei se numărau, fără îndoială, printre eleniștii care primiseră botezul la Ierusalim în primii ani ai Bisericii din această Cetate, devenind, prin rîvna și priceperea lor, slujitori și misionari creștini (cf. Fapte 8, 1, 4).

Printre acești primi misionari este foarte probabil că s-au numărat Luciu Cirineul, Simeon supranumit Niger și Manain care apar ca prooroci și învățători de vază în Biserica Antiohiei (Fapte 13, 1)¹³. Fără a ne referi la detalii privind viața și activitatea acestora¹⁴, este necesar să se precizeze că titlurile de prooroci și învățători pe care le purtau, dar, mai cu seamă, cel de învățători sînt alte denumiri ale slujitorilor bisericești care desfășurau o activitate continuă și sistematică într-o comunitate creștină. Dacă, într-adevăr, activitatea proorocului are un caracter oarecum excepțional, darul proorociei fiind, îndeobște, considerat ca o harismă specială acordată unor creștini sau chiar creștine (I Cor. 11, 4, 5; 12, 10; 13, 2, 8; 14, 1 etc.), foarte puțină, de altfel, de Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. 14, 3—5), activitatea de dascăl sau învățător este organic legată de viața Bisericii fiind permanentă, sistematică și indispensabilă oricărei activități preoțești,

13. *Ibidem*, p. 347.

14. Să se vadă, în această privință, Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, EIBM, București, 1984, p. 274—275, 284, 445.

fie că este vorba despre preoția apostolică, fie despre preoția ierarhică sacramentală (I Cor. 12, 28—29; Efes. 4, 11; I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11; Iacov 3, 1). Acțiunea de a învăța în Biserica apostolică și în Biserică în general revine în exclusivitate unor persoane special pregătite și instituite cum sînt, de exemplu, Sfinții Apostoli (Matei 28, 20; Fapte 4, 2, 18; 5, 21, 25, 28, 42; 11, 26; 15, 35; 18, 11; 20, 20; 21, 21, 28 etc.), Apollo (Fapte 18, 25) și slujitorii bisericești hirotoniți (Rom. 12, 7; II Tes. 2, 15; I Tim. 4, 11; 6, 2; II Tim. 2, 2 etc.).

Profeții și dascălii din Antiohia sînt rinduiți pe aceeași treaptă cu Barnaba și Saul și apar ca săvîrșitori ai slujbelor divine (Fapte 13, 1—3), într-un cuvînt, ei împlineau «îndatoririle liturghisitorilor», cum spune Sfîntul Ioan Hrisostom¹⁵. Aceasta arată apartenența lor la ceata preoțească. Existența unor astfel de liturghisitori în Biserica Antiohiei, consacrați postului și cultului divin public, a determinat separarea lui Barnaba și Saul și desemnarea lor prin punerea mîinilor în vederea trimeriei în prima călătorie misionară (Fapte 13, 2—3). Sfîntul Ioan Hrisostom consideră că acesta este momentul în care Sfîntul Pavel este înălțat la rangul de Apostol primind puterea de a propovădui deoarece, chiar dacă punerea mîinilor a fost făcută de persoane ca Simeon, supranumit Niger, Luciu Cirineul sau Manain, Duhul Sfînt cere rînduirea lor (13, 2) și tot Duhul Sfînt călăuzește pe Saul și Barnaba în călătoria lor misionară (13, 4)¹⁶. Faptul că cei trei didascoli din Biserica Antiohiei amintiți rămîn în continuare în această Biserică în timp ce Barnaba și Saul își încep prima călătorie misionară, este o dovadă a slujirii lor preoțești, o slujire, cu deosebire, neitinerantă.

Chiar dacă nu toți didascolii amintiți la Faptele Apostolilor (13, 1) au făcut parte dintre primii propovăduitori ai Evangheliei la Antiohia (11, 20), calitatea lor preoțească nu poate să fie pusă sub semnul îndoielii, căci orice slujire în Biserică, dar mai ales cea învățătoarească nu poate să fie exercitată în absența preoției sacramentale, care se încredințează, potrivit principiului că «nimeni nu-și ia singur cîntecul acesta, ci dacă este chemat de Dumnezeu» (Evrei 5, 4).

Or, se constată că misionarii ajunși în Antiohia pentru a predica întîia oară păgînilor își exercită, înainte de orice, tocmai această putere de a învăța. Textul sfînt precizează că ei «venind la Antiohia, vorbeau și către elini, binevestindu-le pe Domnul Iisus» (11, 20). Mai întîi verbul λαλέω, a grăi, a vorbi, exprimă, în Faptele Apostolilor, cu foarte puține excepții, acțiunea de propovăduire a Evangheliei (2, 4, 6, 7, 11, 31; 4, 1, 17, 20; 5, 20, 40 etc). Este de sine înțeles că verbul εὐαγγελίζομαι, a binevesti, este folosit, în Faptele Apostolilor, numai cu sensul de a aduce la cunoștință Evanghelia (5, 42; 8, 4, 12, 25, 35, 40; 10, 36; 13, 32; 14, 7, 15, 21 etc.), iar toți cei ce desfășurau o astfel de activitate trebuiau să fie înzestrați cu putere preoțească.

15. Op: cit., Omilia a XXVII, 2, P.G., LX, 206.

16. Ibidem, Omilia a XXVII, 1, P.G., LX, 205.

Misionarii din Antiohia însă, erau nu numai înzestrați cu harul preoției, dar ei aveau și o mare experiență de propovăduitori ai Evangheliei, deoarece ei vor ști să-și adapteze predica la auditoriul căruia îi adresau cuvântul. Sfântul Luca face, în această privință, o precizare importantă când spune că misionarii care se adresau păgînilor le binevesteau «pe Domnul Iisus» (11, 20). Sintagma «Domnul Iisus» pare să fi fost rostită pentru prima dată la Antiohia pentru că grecii nu puteau manifesta înțelegere și interes față de calitatea de Mesia a lui Iisus, noțiune iudaică prin definiție. Conceptul «Domnul Iisus» era mai ușor de acceptat pentru grecii familiarizați cu zeii lor naționali sau cu regii orientali calificați drept domni și stăpîni¹⁷. Un astfel de motiv îl va determina pe Sfântul Apostol Pavel ca, spre sfîrșitul vieții, să pună lucrurile la punct în această privință prin formularea: «Fericitul și singurul Stăpînitor, Împăratul împăraților și Domnul Domnilor» (I Tim. 6, 15).

Oricum, sintagma «Binevestindu-le pe Domnul Iisus» prezintă interes nu numai pentru că pune accentul pe un apelativ al Mîntuitorului foarte oportun în mediul păgîn, dar și pentru că rezumă, într-un anumit fel, conținutul primei predici misionare către neamuri, sugerîndu-ne ideile directe ale acesteia. Acest fapt ne dezvăluie vastele posibilități și înzestrări personale ale misionarilor în cauză, dar și calificarea lor preoțească obținută sacramental ca urmare a unui contact permanent și îndelungat cu adevărurile fundamentale creștine și care se constată în prealabil primirii harului preoției (I Tim. 3, 1; II Tim. 1, 2; 3, 15; Tit 1, 9).

Un semn al slujirii preoțești a misionarilor din Antiohia este, indiscutabil, asistența divină de care ei se bucurau în cursul lucrării lor misionare, cum rezultă din cuvintele: «Și mîna Domnului era cu ei și un număr mare (dintre elini) au crezut, întorcîndu-se la Domnul» (Fapte 11, 21). Formularea de mai sus poate să apară ca o paralelă la textul care descrie efectul predicii misionare a Sfîntului Apostol Petru din ziua Cincizecimii (Fapte 2, 38, 41), căci «întoarcerea la Domnul» este un alt nume al Tainei Botezului, sacrament al primirii în Biserică și lucrare exclusiv preoțească întocmai ca și propovăduirea Evangheliei. Nu încapă nici o îndoială că intrării primilor păgîni în Biserică i-a urmat practicarea unei vieți creștine ale cărei componente principale erau, ca și la Ierusalim (Fapte 2, 42), învățătura Apostolilor, împărtășania, adică Sfînta și Dumnezeiasca Euharistie, agapele și rugăciunea. Toate aceste laturi ale vieții creștine nu puteau să fie împlinite decît prin slujitorii bisericești hirotoniți (cf. Fapte 13, 1—3). Situația Bisericii din Antiohia demonstrează că o Biserică poate să fie întemeiată și să funcționeze prin slujitorii bisericești hirotoniți, fără o participare directă a Sfinților Apostoli, ca probă a chipului Bisericii din epoca postapostolică (cf. și Fapte 21, 18—25).

Considerăm că întreaga desfășurare din Antiohia era cunoscută, în toate etapele sale, de Sfinții Apostoli a căror simpatie față de

17. E. Jacquier, *op. cit.*, p. 347—348.

munca și rezultatele acelor misionari pregătiți de ei și trimiși din Ierusalim cu știința și cu acordul lor la misiune (Fapte 8, 1, 4), rezultă din cuvintele: «Și vorba despre ei a ajuns la urechile Bisericii care era în Ierusalim și (Apostolii) au trimis pe Barnaba pînă la Antiohia» (11, 22). Venirea lui Barnaba la Antiohia echivalează cu recunoașterea de *facto* a rezultatelor lucrării misionarilor sosiți la Antiohia, a Bisericii care luase ființă în această mare metropolă a antichității. Acest fapt va avea ca urmare apariția unui al doilea centru bisericesc în epoca, de care, ne ocupăm, extinderea geografiei creștine, implantarea Evangheliei în lumea păgînă, deschiderea unor perspective nebănuite de primii misionari, îndată după pogorîrea Sfîntului Duh (cf. Fapte 11, 1—3).

Sfîntul Luca nu acordă și nici nu poate acorda tot atîta atenție și spațiu în Faptele Apostolilor dezvoltării Bisericii din Antiohia ca dezvoltării Bisericii din Ierusalim. Și aceasta pentru că Biserica din Antiohia este *a doua* în ordinea apariției istorice și primul parcurs străbătut de Biserica Ierusalimului în ce privește organizarea și viața creștină este, în general, urmat, cu adaptările minime de rigoare, și de Biserica Antiohiei.

Venirea lui Barnaba la Antiohia ca trimis al Apostolilor și al Bisericii-mame din Cetatea Sfîntă poate fi considerată ca un îndemn indirect la introducerea unor organizări, structuri și experiențe spirituale creștine identice sau foarte asemănătoare celor din prima Biserică creștină. Căci prezența trimisului special al unei Biserici din care proveneau înșiși primii misionari din Antiohia pune în lumină tocmai ideea de continuitate și identitate de trăiri, experiențe și organizări ca semn văzut al unității și solidarității creștine. Excluderea practicii circumciziei drept condiție a primirii păgînilor în Biserică nu este o inovație produsă la Antiohia. Ea este expresia voinței divine, căci Duhul Sfînt S-a coborît în Cezareea peste sutașul Corneliu și peste cei dimpreună cu el fără să fi fost circumciși în prealabil (Fapte 10, 44). Prin producerea acestui eveniment suprafiresc în fața unor martori tăiați împrejur (10, 45), circumciziunea încetează, de fapt, de a mai fi o preocupare creștină. Creștinismul este o nouă religie cu totul deosebită de mozaism. Creștinii din Ierusalim erau tăiați împrejur pentru că această stare a premers primirii Botezului. Creștinii din Antiohia nu vor fi tăiați împrejur pentru că această practică nu are nicio semnificație în Biserică (Gal. 5, 6). Dar aceasta este *singura deosebire* dintre creștinii din Ierusalim și cei din Antiohia. Toate celelalte daruri și puteri din Biserică le sînt comune: învățătură, daruri spirituale, organizare, viață și experiență religioasă. Expresia «harul lui Dumnezeu» din exprimarea: «Acesta (Barnaba) sosind și văzînd harul lui Dumnezeu s-a bucurat și îndemna pe toți să rămînă în Domnul» (Fapte 11, 23) echivalează cu recunoașterea modelului creștin de viațuire din Ierusalim în viața noii Biserici din Antiohia. Iar îndemnul de a rămîne «în Domnul» indică necesitatea continuării și statorniciei în această cale deschisă și urmată de Biserica din Ierusalim. Acesta este singurul îndemn pe care Biserica

din Ierusalim îl transmite Bisericii din Antiohia prin reprezentantul său Barnaba.

Venirea lui Barnaba, purtarea sa de «bărbat bun și plin de Duhul Sfânt și de credință» (11, 24) ca și cuvântul său misionar au dat noi impulsuri lucrului evanghelic, iar drept rezultat «s-a adăugat Domnului mulțime multă» (11, 24). Dar chiar cu Barnaba adăugat la ceața slujitorilor cuvântului lui Dumnezeu din Antiohia, numărul acestora era insuficient față de largul câmp de activitate care li se deschidea înaintea. Cu această ocazie, Barnaba și-a amintit de Saul pe care-l recomandase la Ierusalim Apostolilor (Fapte 9, 27) și care se afla, în acel moment, în Tarsul Ciliciei, nu prea departe de Antiohia. Pe acesta îl va căuta Barnaba și-l va aduce la Antiohia (11, 25—26): «*Și așa stă acolo un an întreg, adunându-se în Biserică și învățând mult popor*» (11, 26). Între Ierusalim și Antiohia legăturile devin regulate, permanente și intense (cf. 11, 27; 15, 1). La întrunirile din biserici, în timpul cultului divin, public, se propovăduiește și se aprofundează învățătura evanghelică (11, 26), se fac profeții, iar frații decid asupra tuturor problemelor ca și odinioară creștinii la Ierusalim (6, 1—6; 11, 1—18), ca de exemplu asupra necesității ajutorării fraților din Iudeea în timpul foametei din vremea lui Claudiu (11, 27—29). Aceste evenimente sugerează un tablou de o mare complexitate și diversitate a vieții creștine antiohiene (vezi și 13, 1—3), realmente asemănătoare celei din Ierusalimul Sfinților Apostoli de după Pogorîrea Sfântului Duh (vezi, de ex. Fapte 2, 42—47; 4, 32—35), atât de bine cunoscută și chiar familiară lui Barnaba (Fapte 4, 36—37), care va rămîne pentru totdeauna marcat de aceste experiențe trăite la Ierusalim după Pogorîrea Sfântului Duh. Se poate susține că, în aceste vremuri de început, în Biserica Antiohiei, locul cel dintîi îi va reveni lui Barnaba care ca și Saul, va fi numit Apostol (Fapte 14, 4, 14), fiind, deci, înzestrat cu harul preoției apostolice, deci cu puterea de a asigura nu numai propovăduirea Evangheliei, dar și organizarea Bisericilor și hirotonirea preoților slujitori (vezi Fapte 14, 23). În această calitate, alături de Saul și de prooroci ca cei amintiți în Faptele Apostolilor 13, 1, Barnaba va rîndui slujitorii bisericesti atât de necesari comunităților creștine din Antiohia și, probabil, și din împrejurimi pentru că era aproape o regulă ca în epoca apostolică, după un oarecare timp, dintr-un centru urban important să iradieze învățătura creștină în localitățile dimprejur (cf. Fapte 19, 10; 20, 17—38; 28, 13—14 etc.).

Instituția preoției ierarhice era cunoscută Bisericii din Antiohia pentru că întreaga comunitate creștină din acest oraș, a hotărît ca ajutoarele strînse pentru frații din Iudeea să fie trimise «preoților (din Iudeea), prin mîna lui Barnaba și Saul» (11, 30). Este de neconceput și, practic, imposibil, ca cei care cunosc existența preoților în Bisericile Iudeii și-i prețuiesc într-o asemenea măsură încît le încredințează ofrandele dragostei lor creștine, să nu fi fost ei înșiși călăuziți de slujitori asemănători. Dacă Sfîntul Luca nu amintește, în mod expres, despre existența preoților la Antiohia, cu acest prilej, este pentru că strîngerea de ajutoare era o lucrare a întregii obști crești-

ne antiohiene și era nu numai necesar, dar și pedagogic și drept ca, în prim-plan, să apară această comunitate. De altfel, în această împrejurare (11, 29), este estompată însăși imaginea lui Barnaba, Saul și a celorlalți dascăli din Antiohia (cf. 13, 1). Rolul principal revine, pe drept cuvânt, mulțimii ucenicilor căci ei «au hotărît ca fiecare dintre ei, după putere, să trimită spre ajutorare fraților care locuiau în Iudeea» (11, 29). Aceasta nu înseamnă că Barnaba, Saul și ceilalți slujitori bisericești n-au îndrumat această lucrare sau că ei înșiși n-au participat cu ofrande corespunzătoare la împlinirea acestei nevoi. E de remarcat că delegînd pe Barnaba și pe Saul să ducă ajutoarele preoților din Iudeea, Biserica din Antiohia s-a putut dispensa de lucrarea lor, pentru un timp, cel puțin, ceea ce face dovada existenței, în această Biserică, și a altor slujitori bisericești care să le continue lucrarea, suplinindu-le lipsa.

Este de remarcat, de asemenea, că Sfîntul Luca și-a conceput cea de-a doua carte a sa după un plan atît de sigur întocmit, încît cercetătorul avizat culegînd elemente disparate pe care le întilnește aici-colo în carte, fixate în legătură cu o Biserică sau cu o persoană bisericească, cu un creștin sau cu evenimente și structuri organizatorice, de exemplu, are, la sfîrșitul lecturii, imaginea întregă, completă și armonioasă, cea de totdeauna, a Bisericii lui Hristos cu toate componentele ei.

Pentru a oferi un exemplu în această direcție, ne vom referi la faptul că instituția diaconatului, a funcției sale și a rînduirii sale apare în legătură cu Biserica Ierusalimului și cu nevoile sale (6, 1—6), cea a preoției apare în ce privește instituirea ei sacramentală în legătură cu Bisericile din Listra, Iconiu și Antiohia Pisidiei (14, 21—23), iar în ce privește funcțiunile sale fundamentale în cuvîntarea de la Milet rostită în fața preoților din Efes și din Asia (20, 17—38). Treapta episcopatului nu își dezvăluie prezența și însemnătatea decît prin sublinierea rolului unic al Sfîntului Iacov la Ierusalim și, în general, în epoca apostolică, deoarece, într-o mai mare măsură decît diaconul și preotul, episcopul impune prin personalitatea sa creștină, prin statura sa morală, prin rolul său de cel mai înalt cîrmuitor bisericesc, motiv pentru care Sfîntul Iacov reprezintă treapta episcopatului în modul cel mai desăvîrșit cu putință prin propria sa persoană și viață în jurul căreia se dezvoltă întreaga Biserică locală, reprezentînd-o în gradul cel mai înalt și conducînd-o ca un adevărat părinte și ocrotitor, după chipul lui Hristos. Sfîntul Luca nu va mai relua, de regulă, în alte momente ale desfășurării cărții sale, elemente asupra cărora se va fi oprit cu alt prilej, ci solicită, din partea cititorului efortul de a le reuni într-un întreg pe care dorește să-l reconstituie în legătură cu o temă sau alta a expunerii sale. Nu încapă nici o îndoială că Faptele Apostolilor necesită aplicarea unor principii hermeneutice speciale.

Dar chiar dacă Sfîntul Luca nu amintește în mod expres despre hirotonirea unor slujitori ai altarului la Antiohia, lucrarea preotească, în această Biserică, este insistent evidențiată prin frecvența întrunirilor cu caracter liturgic care aveau loc «în biserică» (ἐν τῇ

ἐκκλησία) (11, 26) și prin desfășurarea unei intense activități învățăto-rești (vezi: «Au stat acolo un an întreg, adunându-se în biserică și învățînd mult popor» (11, 26). Așa cum am arătat deja, verbul *didasko*, a învăța, întâlnit în contextul de mai sus (11, 26), este folosit în Noul Testament numai pentru a exprima acțiunea de a transmite învățătura creștină de către Mintuitorul, Sfinții Apostoli, episcopi, preoți, misionari creștini hirotoniți (vezi de ex. Fapte 1, 1; 4, 2, 18; 5, 21, 25, 28, 42; 15, 35; 18, 11, 25; 20, 20; 21, 21, 28; 28, 31; I Tim. 4, 11; 6, 2; II Tim. 2, 2 etc.). Acest verb este un termen tehnic pentru acțiunea mai sus definită și este folosit în forma negativă pentru a interzice săvîrșirea acestei acțiuni de către alte persoane decît cele care au primit sacramental această îndreptățire (I Tim. 2, 12).

Barnaba și Saul nu sînt singurii care desfășoară o activitate liturgică și învățătorescă în Biserica Antiohiei, fapt deplin justificat prin poziția lor în Biserica acelei epoci, deoarece ei erau înzestrați cu harul preoției apostolice. Alături de ei, activau, în Biserica Antiohiei, primii misionari veniți aici din Ierusalim și anume din rîndul slujitorilor bisericești hirotoniți de Sfinții Apostoli, împrăstiați după martiriul Sfîntului Ștefan (8, 1, 4; 11, 19—20). În legătură cu importantul moment al chemării de către Duhul Sfînt a lui Barnaba și Saul în vederea trimiterii lor în prima călătorie misionară, Sfîntul Luca ne informează: «Și erau în Biserica din Antiohia prooroci și învățători: Barnaba și Simeon, ce se numea Niger, Luciu Cirineul, Manain, cel ce fusese crescut împreună cu Irod tetrarhul și Saul» (13, 1).

Cu privire la textul de mai sus, este de observat că lista proorcilor și învățătorilor începe cu Barnaba și se termină cu Saul, iar ceilalți trei bărbați: Simeon, Luciu și Manain sînt amintiți între cei doi Apostoli. De aici se poate trage concluzia că slujirea tuturor celor cinci din Biserica Antiohiei era aceeași: o slujire de propovăduire a Evangheliei și de săvîrșire a dumnezeieștii Liturghii în cadrul căreia are loc și administrarea Sfîntei Taine a Hirotoniei. Sfîntul Ioan Hrisostom identifică în evenimentul punerii mîinilor asupra lui Saul și Barnaba (13, 3) istorisit în continuare de Sfîntul Luca, momentul împărțirii harului apostolice către cei doi, care primesc puterea de a propovădui¹⁸ (cf. Fapte 14, 14; Rom. 16, 7). Acest act sacramental are drept săvîrșitori pe cei trei profeți și dascăli din Biserica Antiohiei și se produce în cadrul unei întruniri publice de cult. Cei trei slujitori antiohieni săvîrșesc punerea mîinilor peste Barnaba și Saul ca urmare a unei descoperiri speciale a Sfîntului Duh ceea ce conferă gestului lor caracter absolut excepțional (cf.: «Duhului Sfînt a zis: Osebiți-mi pe Barnaba și pe Saul pentru lucrul la care i-am chemat. Atunci, postînd și rugîndu-se, și-au pus mîinile peste ei și i-au lăsat să plece», 13, 2—3). Dar cei trei împlinesc un act religios-sacramental deosebit de important, ceea ce dezvăluie înzestrarea lor cu harul preoției sacramentale pentru că ei nu ar fi putut împărțasi ceea ce ei înșiși nu posedau. Dar chiar dacă, din textul sfînt mai înainte citat și din comentariul Sfîntului Ioan Hrisostom, rezultă că Barnaba și Saul primesc

18. Com. Ia Faptele Apostolilor, Omilia XXVII, 1, P.G. LX, 205.

încredințare de trimiși, deci apostolică, nu trebuie să se tragă de aici concluzia că aceștia primesc harul apostoliei ca atare, pentru că slujitorii din Antiohia nu puteau oferi acest har, care nu poate fi împărtășit decât de Iisus Hristos (1, 24—26; Gal. 1, 1). Dar cei trei slujitori de la Antiohia lucrau sub îndrumarea Sfântului Duh, Care călăuzea activitatea generală de evanghelizare a lumii. Ei au marcat prin actul punerii mâinilor în primul rînd începutul lucrării misionare a lui Barnaba și Saul, care, de acum înainte, vor deveni cu adevărat misionari kerigmatici în sensul că și ei se vor număra printre aceia care vor semăna cuvîntul Evangheliei în locuri în care nu ajunsese încă nici un alt propovăduitor înaintea lor. Pînă la această dată, misionari kerigmatici nu puteau fi considerați, decât Sfinții Apostoli la Ierusalim și slujitorii bisericești în Galileea, Iudeea și Samaria. La Antiohia, Barnaba și Saul nu fuseseră decât misionari-învățători pentru că alți propovăduitori aduseseră cuvîntul Evangheliei întîia oară în această cetate a Siriei (11, 20)». Cu alte cuvinte, prin punerea mâinilor din Biserica Antiohiei, se inaugurează liturgic și sacramental prima călătorie misionară în mijlocul neamurilor. Acest eveniment marchează o nouă și foarte importantă fază a propovăduirii Evangheliei. Barnaba, dar mai cu seamă Saul (cf. Rom. 15, 20), devin, din acest moment, principalii misionari kerigmatici în lumea păgînă (cf. Gal. 2, 7—9). Faptul va fi reconfirmat la Sinodul din Ierusalim (Fapte 15, 25—26; Gal. 2, 8—9).

Prin punerea mâinilor din Biserica Antiohiei se mai scoate în evidență un fapt deosebit de important și anume că această Biserică a Siriei devine baza de pornire și punctul de sprijin al mării lucrări de propovăduire a Evangheliei la neamuri. Dacă Ierusalimul este Biserica-mamă a tuturor Bisericilor, baza de plecare și punct de sprijin pentru misionarii care au evanghelizat Palestina și chiar Antiohia, această din urmă Biserică va deveni centrul întregii activități de răspîndire a Creștinismului la neamuri. Descoperirea Sfântului Duh cu privire la rolul (cf. : «lucrul la care i-am chemat», 13, 2) lui Barnaba și al lui Saul este de natură să pună puternic în lumină voia lui Dumnezeu cu privire la rolul rezervat Bisericii din Antiohia în ce privește răspîndirea credinței la păgîni. Dar evenimentul se produce într-un cadru liturgic și acest fapt grăiește prin sine însuși despre înzestrarea celor ce participă la săvîrșirea lui cu harul preoției, deoarece este dificil, dacă nu imposibil, să se afle vreun indiciu, în Noul Testament că serviciul liturgic poate fi săvîrșit și de altcineva decât de cei înzestrați cu harul preoției apostolice sau ierarhice.

Pentru a argumenta și mai deplin ideea că, prin punerea mâinilor săvîrșită în Biserica Antiohiei, se inaugurează activitatea de misionari kerigmatici a lui Barnaba și Saul, vom cita cuvintele Sfântului Luca prin care descrie încheierea primei călătorii misionare a lui Barnaba și Saul: «Și de acolo (Atalia) au mers cu corabia spre Antiohia, de unde fuseseră încredințați harului lui Dumnezeu, spre lucrul pe care l-au împlinit» (14, 26). Textul de mai sus subliniază ideea de încheiere a unei misiuni speciale desfășurată sub asistența Sfântului

Duh ca și ideea că Antiohia va fi punctul de pornire și de sprijin al activității misionare la neamuri.

Se știe că, după întemeierea Bisericii din Antiohia, de către misionari — slujitori bisericești din Ierusalim (11, 19—20), au venit aici, mai întâi Barnaba și, apoi, și Saul, pentru a da o și mai mare amploare lucrării de propovăduire a Evangheliei în conformitate cu înțelegerea luată de la Biserica din Ierusalim (cf. 11, 22, 25—26). Cei doi misionari au desfășurat, aici, alături de cei ce aduseseră, mai întâi, sămînța Evangheliei (11, 20), o amplă activitate a cărei durată a fost de «un an întreg» (11, 26). Primirea în Biserică se făcea, aici, ca și în cazul lui Corneliu sutașul (10, 1—11, 18), fără să se condiționeze păgînilor tăierea împrejur (cf. Gal. 2, 3—4).

Din Ierusalim, «au coborît» însă «unii» (tines) «care învățau pe frați: Dacă nu vă tăiați împrejur, după rînduiala lui Moise, nu puteți să vă mîntuiți» (15, 1). Pusă astfel problema, într-o Biserică în care cei mai mulți creștini proveneau dintre păgîni (11, 20) este lesne de înțeles, tulburarea care s-a produs între aceștia. S-au inițiat, ca atare, discuții în adunări la care au participat toți creștinii (15, 2). Pavel și Barnaba s-au opus cu hotărîre pretențiilor iudaizanților veniți «din Iudeea» (15, 1). Dar nu a fost cu puțință ca, în adunările din Antiohia, cele două poziții să fie împăcate, motiv pentru care, Biserica antiohiană a decis să trimită «la Apostolii și preoții din Ierusalim» pe Pavel și Barnaba și alți cîțiva dintre ei, «pentru această întrebare» (15, 2).

Se constată că două din întrebuirile termenului *presbiteroi* în Faptele Apostolilor (11, 30 și 15, 2) în sensul de *preoți creștini*, apar în legătură cu raporturile dintre Bisericile din Ierusalim și din Antiohia. Aceste întrebuiri pun cu pregnanță în relief autoritatea pe care cei desemnați prin termenul *presbiteroi* o aveau în fața Bisericii din Antiohia. De fiecare dată, cei ce sînt delegați de Biserica Antiohiei să ia legătura cu preoții (*presbiteroi*) din Ierusalim sînt Barnaba și Pavel (11, 30 ; 15, 2). Ei sînt însă trimiși ai Bisericii antiohiene. Se poate pune întrebarea firească: Dacă, în Biserica Antiohiei, se manifestă o asemenea deosebită cinstire și încredere față de această funcțiune a presbiteratului, nu este oare de presupus că această funcțiune există, în mod necesar, și în Biserica din Antiohia? Dat fiind că primele Biserici s-au orientat, în mod cert, în organizarea lor, după pilda Bisericii din Ierusalim, dovadă în acest sens fiind, între altele, capitoul 15 din Faptele Apostolilor în care, de fapt, se dezbatte o problemă a Bisericilor dintre neamuri, răspunsul la întrebarea de mai sus nu poate fi decît afirmativ. Existența recunoscută și favorabil apreciată de Biserica din Antiohia a preoților la Ierusalim postulează, în chip necesar, existența preoților și în metropola Siriei, cu atît mai mult cu cît, în Antiohia, întemeierea Bisericii se datorează corectei orientări misionare și curajului unor slujitori bisericești hirotoniți (diaconi sau/și preoți). Acesta poate fi și motivul pentru care, în această Biserică, se manifestă o atenție atît de mare față de preoții din Ierusalim și din Iudeea (11, 30 ; 15, 2). De aceea, la dezbaterea preliminară din Biserica Antiohiei cu privire la pretențiile iudaizanți-

lor veniți din Biserica Ierusalimului, dar nu trimiși ai acesteia (cf. Gal. 2, 4) este de presupus că au participat și preoții din această Biserică alături de Pavel și Barnaba (cf. 15, 1—2). Este, de asemenea, posibil ca, printre acei «alți câțiva dintre ei» (dintre cei ce aparțineau Bisericii din Antiohia) care au însoțit pe Pavel și Barnaba la «Apostolii și preoții din Ierusalim» (15, 2) să se fi numărat și preoți (*presbiteroi*) din comunitățile aparținând Bisericii Antiohiei. Ceea ce se știe sigur, este faptul că, din această delegație a Bisericii antiohiene, făcea parte și Tit (Gal. 2, 1, 3), acela care, către sfârșitul vieții Sfintului Apostol Pavel, va fi instalat de către acesta în Creta ca episcop al Bisericii din această insulă (Tit 1, 5). Tot lui Tit, care nu făcea parte, în mod obișnuit, dintre însoțitorii Sfintului Apostol Pavel, deoarece nu este amintit ca atare, în Faptele Apostolilor¹⁹, i se vor încredința importante misiuni în Biserica din Corint (II Cor. 2, 13; 7, 6, 13—15; 8, 6; 16—17; 12, 18). Acest Tit este delegat de Biserica Antiohiei să meargă la Ierusalim, alături de Pavel și Barnaba pentru a fi prezent la Sinod și un creștin de vază provenit dintre pagini, căruia nu i s-a impus «să se tale împrejur» (2, 3). Ținând seama de această cinste pe care Biserica din Antiohia i-a arătat-o lui Tit, delegându-l să meargă la Ierusalim și de importante înșărcinări primite după aceea, nu este hazardat să afirmăm că Tit se număra printre slujitorii hirotoniți, cel puțin ca diacon, din Biserica din care provenea. Aceasta ar justifica introducerea sa în delegația Bisericii din Antiohia venită la Ierusalim.

Un argument important în favoarea existenței unor slujitori hirotoniți în Biserica Antiohiei constă în următorul text din Faptele Apostolilor: Iar Pavel și Barnaba petreceau în Antiohia, *învățînd* (*διδάσκοντες*) și *binevestind* (*εοαγγελίζόμενοι*) *împreună cu mulți alții, cuvîntul Domnului*» (15, 35). Textul de mai sus prezintă o importanță cu totul excepțională pentru pătrunderea în profunzime a situației speciale în care se află această Biserică a Antiohiei din punctul de vedere al relațiilor care s-au stabilit aici între misionari itineranți, cu înalt rang în această epocă, deoarece ei sînt asimilați cu Apostolii (11, 22; 14, 4, 14) — este, firește, vorba de Pavel și Barnaba — și slujitorii hirotoniți care își desfășurau lucrarea numai în cadrul Bisericii antiohiene (cf.: «împreună cu mulți alții»). Relațiile dintre aceste două categorii de slujitori ai Evangheliei în singura epocă în care aceste relații erau posibile, dat fiind că instituția apostolatului nu se va menține ca atare în Biserică după dispariția celor doisprezece, sînt relații de egalitate în ce privește valoarea și conținutul lucrării ambelor grupuri de slujitori și de perfectă colaborare în serviciul Evangheliei. Această situație a durat un timp mai îndelungat cum rezultă din folosirea verbului *diatrivo*, care înseamnă a întîrzia (într-un loc) (cf. 14, 3, 28; 16, 12).

Celelalte două verbe folosite în Faptele Apostolilor 15, 35: *didasko*, a învăța și *evangelizo*, a binevesti, a propovădui (vezi și 5, 42)

19. Pr. Sabin Verzan, *Epistola către Tit a Sfîntului Apostol Pavel. Introducere, traducere și comentariu, în manuscris.*

fac parte din vocabularul Noului Testament prin care se exprimă lucrarea de propovăduire și de aprofundare a învățaturii evanghelice. Am arătat mai sus, că *didasko* este folosit, în Noul Testament, numai în legătură cu activitatea Mântuitorului de a învăța și cu aceea de același fel a Sfântului Duh (Ioan 14, 26), a Sfinților Apostoli, a altor misionari și a slujitorilor bisericești hirotoniți. Verbul *evangelizo*, a binevesti, este folosit în Faptele Apostolilor (5, 42; 8, 4, 25, 35, 40; 10, 36; 11, 20; 13, 32; 14, 7, 15; 16, 10; 17, 18 etc.) și în Epistolele pauline (Rom. 1, 15; 10, 15; 15, 20; I Cor. 1, 17; 9, 16; 18; 15, 1; II Cor. 10, 16; 11, 7; Gal. 1, 8, 16, 23; 4, 13; 3, 8) exclusiv pentru a reda acțiunea de propovăduire a Evangheliei de către cei ce au primit pentru aceasta o îndreptățire sacramentală: Sfinții Apostoli și slujitorii bisericești hirotoniți. Sfântul Apostol Petru face precizarea că cei ce au propovăduit Evanghelia, au săvârșit această lucrare «întru Duhul Sfânt trimis din cer» (I Petru 1, 12), formulă care nu desemnează numai acea asistență divină sub care s-au aflat binevestitorii epocii apostolice, ci și harul preoției apostolice și ierarhice, cum rezultă din cuvintele Mântuitorului de înzestrare cu har preoțesc a Sfinților Apostoli: «Luați Duh Sfânt» (Ioan 20, 22). În consecință, toți acei binevestitori și dascăli care acționau propovăduind «cuvîntul Domnului» la Antiohia, alături de Pavel și Barnaba erau înzestrați cu Duhul Sfânt și «îmbrăcați», cu acea «putere de sus» (Luca 24, 49) care li s-a împărtășit prin venirea Sfântului Duh peste ei (Fapte 1, 8). Din textul pe care-l analizăm rezultă și un alt aspect important și anume că, la Antiohia, ca și odinioară la Ierusalim și în Palestina, slujitorii bisericești hirotoniți nu se mărgineau la expunerea învățătoarească propriu-zisă a adevărului creștin în fața auditorului botezat, ci că ei «binevesteau», adică se adresa ca misionari kerigmatici și păgînilor care erau, firește, foarte numeroși la Antiohia. Este o dovadă că, alături de Biserica Ierusalimului (cf. Fapte 6, 8—10), Biserica Antiohiei devine al doilea centru în care slujitorii bisericești nu se mărgineau la o activitate didactică propriu-zisă, ci se formau și ca misionari kerigmatici în vederea continuării, în Antiohia, și în împrejurimi, a lucrării de acest fel după plecarea lui Pavel și Barnaba. Faptul că aceștia se formau ca misionari sub ochii unor bărbați atît de pricepuți în această privință, este o cheazășie că ei vor deveni curînd elemente de bază pentru dezvoltarea unei activități misionare după necesitățile Bisericii. Într-un astfel de cadru se va forma, fără îndoială, un misionar atît de capabil ca Tit la care Apostolul neamurilor va apela în caz de nevoie (vezi II Cor. 2, 13; 7, 6, 13—14; 8, 6, 16, 23 etc.). Totodată episodul din Antiohia ne arată cît de devreme începe să se desfășoare procesul de transmitere a puterii bisericești, cu alte cuvinte, succesivitatea apostolică. Plecarea lui Pavel și Barnaba în prima (13, 3) și în cea de-a doua călătorie misionară (15, 36—40) nu a lăsat Biserica antiohiană fără cîrmuitori spirituali, care să asigure, necîrmat buna funcționare a programului religios amplu care, cu siguranță se desfășura și aici ca și la Ierusalim. Cum ar fi fost posibil ca, tocmai în Bisericile Antiohiei, să fi lipsit preoți hirotoniți cînd, în Bisericiile întemeiate de Pavel și Barnaba în prima călătorie misionară (Listra,

Iconiu și Antiohia Pisidiei; cf. II Tim. 3, 11), cea dintii grijă a acestora fusese tocmai aceea de a «hirotoni preoți în fiecare Biserică?» (14, 23).

Chiar dacă, în Faptele Apostolilor, prezența și lucrarea slujitorilor bisericești hirotoniți, cel puțin diaconi și preoți, sint atestate numai indirect, nu însemnează că această prezență și lucrare preotească nu s-au manifestat permanent cunoscut fiindu-ne faptul că, atît în Biserica-mamă a Ierusalimului, cît și în Bisericile nou-înființate prin predica lui Pavel și Barnaba, ierarhia bisericească fusese rînduită încă din primele zile ale existenței acestor Biserici.

2. Bisericile întemeiate în cursul primei călătorii misionare a lui Pavel și Barnaba

Prin prima călătorie misionară a lui Pavel și Barnaba înțelegem propovăduirea kerigmatică a celor doi misionari și Apostoli creștini în insula Cipru și în Galatia meridională (de sud), mai exact, în provinciile Pamfilia, Pisidia și Licaonia. Această călătorie a durat un an și cîteva luni. Poate fi plasată într-un interval de timp cuprins între anii 44 și 48. Mai exact, această călătorie a putut începe după anul 44 și s-a terminat înainte de anul 48²⁰. Ea a început și s-a încheiat în Antiohia și este istorisită de Sfîntul Luca în Faptele Apostolilor, capitolele 13 și 14. Inițiativa acestei călătorii aparține Sfîntului Duh Care va alege pe Barnaba și Pavel din rîndul profeților și dascălilor din Biserica Antiohiei și-i va desemna pentru «lucrul la care i-a chemat» (13, 2), adică pentru propovăduirea Evangheliei într-o serie de orașe și provincii din Cipru și din Galatia de Sud (Asia Mică).

Din Antiohia cei doi Apostoli misionari, Barnaba și Pavel, însoțiți de Ioan-Marcu (13, 5) străbat o distanță de circa 25 de km și ajung în portul *Seleuciei*, iar de acolo, pe mare, se îndreaptă spre insula *Cipru* patria lui Barnaba (4, 36), debarcînd în orașul-port *Salamina*, unde vestesc cuvîntul lui Dumnezeu în sinagogile iudeilor (13, 6). Străbătînd toată insula ajung, după 170 de km., în *Pafos*, al doilea oraș important al insulei, unde convertesc pe proconsulul Sergius Paulus (13, 12). De la Pafos, cei doi Apostoli-misionari se îndreaptă, cu corabia, spre *Perga Pamfiliei*, de unde Ioan (Marcu) s-a întors la Ierusalim (13, 13; cf. 15, 37—38). Următoarea oprire a Apostolilor Pavel și Barnaba va fi *Antiohia Pisidiei*. Aici Sfîntul Apostol Pavel rostește o importantă predică kerigmatică al cărei rezumat ne-a fost transmis de Sfîntul Luca (13, 16—41). Sfîntul Apostol Pavel a repetat cuvîntul său și în simbăta următoare, dar, de data aceasta, în fața celei mai mari părți a locuitorilor cetății (13, 44). În urma ambelor propovăduiri ale Sfîntului Apostol Pavel, s-au convertit numeroși iudei și păgîni (13, 43, 48). «Iar cuvîntul Domnului se răspîndea prin tot țînutul» (13, 49). După un timp petrecut în Antiohia Pisidiei, cei doi Apostoli misionari vor pleca, din pricina uneltirilor iudeilor, spre *Iconiu*, oraș din provincia Licaoniei, așezat pe întinsele platouri ale Asiei Mici (13, 51). La Iconiu,

20. Diac. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 8.

Pavel și Barnaba «au intrat, ca de obicei, în sinagoga iudeilor și astfel au vorbit, încît o mare mulțime de iudei și de elini au crezut» (14, 1). Trebuind ca, după un timp destul de îndelungat (14, 3), să părăsească Iconiul în urma uneltirilor iudeilor și a unor păgîni, cei doi Apostoli, au fugit în cetățile *Licaoniei*: *Listra* și *Derbe* și în ținutul dimprejur. Și acolo propovăduiau Evanghelia (14, 6—7). În timp ce Apostolii se aflau la *Listra*, au venit din Antiohia Pisidiei și din Iconiu «iudei care au atras mulțimile de partea lor și, bătînd pe Pavel cu pietre, l-au tîrît afară din cetate, gîndind că a murit. Dar înconjurîndu-l ucenicii, el s-a sculat și a intrat în cetate. Și a doua zi a ieșit cu Barnaba către *Derbe*» (14, 19—20). «Binevestind cetății aceleia și făcînd ucenici mulți, s-au înapoiat la *Listra*, la *Iconiu* și la *Antiohia*» (14, 21). «Și străbătînd *Pisidia*, au venit în *Panfilia*. Și după ce au grăit cuvîntul Domnului în *Perga*, au coborît în *Atalia*. Și de acolo au mers cu corabia spre *Antiohia* de unde fuseseră încredințați harului lui Dumnezeu, spre lucrul pe care l-au împlinit» (14, 26).

Fără să aibă o durată prea mare și fără să acopere o suprafață geografică prea întinsă, călătoria întii misionară a lui Pavel și Barnaba are o importanță cu totul deosebită. Această călătorie este, mai întii, importantă pentru că inaugurează o metodă misionară care, în epoca apostolică, va prevala asupra tuturor celorlalte și anume, aceea a deplasării personale a misionarului în spațiul geografic ales spre evanghelizare, a parcurgerii regiunilor respective, în echipă, străbătîndu-le sistematic, după un plan prestabilit.

În al doilea rînd această călătorie misionară are darul de a contribui la răspîndirea cuvîntului lui Dumnezeu dincolo de fruntariile Siriei, argumentînd vocația universalistă a propovăduirii creștine și a Bisericii. Odată depășite granițele Bisericilor din Palestina și din Antiohia, primele două Biserici apărute în istorie, prin pătrunderea în provincii îndepărtate între ele și locuite de populații diferite etnic, cultural, istoric, *propovăduirea Evangheliei devine practic posibilă* în întreaga lume.

Nici o rețineră și nici o prejudecată, nici o teamă în fața atîtor necunoscute care ar fi putut frîna entuziasmul misionarilor nu vor mai opera asupra acestora în viitor. Orizontul misionar al celor doi Apostoli dobîndește, dintr-o dată, dimensiunile întregii lumi abordabile în acea epocă. Ceea ce părea numai cu puțin timp înainte cu neputință, acum devine întru totul posibil.

În al treilea rînd, prin această primă călătorie misionară a lui Pavel și Barnaba, Biserica dobîndește doi din cei mai destoinici, vajnici și neînfricați slujitori ai Evangheliei. Ei cîștigă o experiență neprețuită pe care o vor pune în slujba operei lor viitoare și a celorlalți misionari creștini.

După aceea, lucru deloc neînsemnat, Pavel și Barnaba vor dobîndi deprinderea de a întemeia și de a organiza Bisericile locale căroră le vor pune început prin osteneala lor misionară, călăuzindu-se, desigur, după modelul Bisericilor din Ierusalim și Antiohia. Pentru că, oricît ar fi de importantă activitatea de întemeiere a Bisericilor, atunci ca și acum, la fel de importantă rămîne organizarea și consoli-

darea lor prin acele instituii ale structurilor locale menite să asigure existența permanentă a comunității în condițiile necesității ca povăduitorul întemeietor să meargă mai departe spre a-și realiza planul său misionar, uneori intempestiv și în condiții care puteau pune în primejdie nu numai viața sa, dar și existența plăpîndei alcătuirii care putea să fie, în momentele începutului, orice Biserică locală de abia înfiripată.

Dacă ar fi să se stabilească o ordine a priorităților în acest proces de asigurare pentru comunitatea locală a perpetuării existenței sale, nu încapă nici o îndoială că, în primul rînd, este necesară rînduirea slujitorilor bisericești hirotoniți, mai exact a *preoților*, a acelor care, în ierarhia bisericească, se află pe treapta a doua, între aceea pe care se află diaconii și aceea pe care se află episcopul. Pentru că, dacă diaconul este îndeosebi necesar în marile Biserici ca aceea a Ierusalimului (Fapte 6, 1—6), a Efesului (I Tim. 3, 8—10, 12—13) sau ca aceea din Filipi (Filip. 1, 1), în care viața creștină impunea existența unor slujitori care să ajute pe preot în lucrarea sa liturgică sau de îngrijire a văduvelor sau a celor lipsiți, în comunitățile nou constituite era, cu deosebire, atunci ca și acum necesară existența preotului propriu-zis, adică a celui slujitor hirotonit în treapta a doua sau de mijloc a preoției ierarhice. Acesta este, în concepția Apostolului neamurilor primul și ultimul răspunzător pentru toată comunitatea, pentru «toată turma» peste care Duhul Sfînt l-a pus «episcop» (Fapte 20, 28). În contextul citat mai înainte, termenul *episcopos*, folosit de Sfîntul Apostol Pavel, exprimă tocmai această înaltă responsabilitate care revine preotului față de turma ce i-a fost încredințată spre păstorie, prin harul Sfîntului Duh care este în el (II Tim. 1, 6). Preotul este ocrotitorul și părintele spiritual al tuturor credincioșilor care alcătuiesc comunitatea sa, dar și organizatorul vieții creștine, slujitorul care urmărește și îndrumază îndeaproape toate desfășurările din această comunitate. El înlocuiește, în comunitatea încredințată spre păstorie pe Apostolul întemeietor, iar, mai tîrziu, pe episcop.

Acestea vor fi fost motivele pentru care, în toate Bisericile întemeiate în prima lor călătorie misionară, Pavel și Barnaba au hirotonit preoți, după cum rezultă cu toată claritatea din textul pe care autorul Faptelor Apostolilor îl consacră acestui punct din programul de lucru al celor doi Apostoli. După ce arată că, la întoarcerea spre Antiohia (Siriei), Pavel și Barnaba au trecut din Derbe prin Listra, Iconiu și Antiohia (Pisidiei) «întărind sufletele ucenicilor, îndemnîndu-i să stăruie în credință» (14, 22), Sfîntul Luca face prețioasa precizare că Pavel și Barnaba «*hirotonindu-le preoți în fiecare Biserică, rugîndu-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în Care crezuseră*» (14, 23).

Textul de mai sus este primul din Faptele Apostolilor prin care cititorul este informat asupra felului în care se făcea, în epoca apostolică, rînduirea preoților în comunitățile creștine. Acest paragraf nu este afectat de nici o variantă textuală, fapt mai puțin obișnuit în Faptele Apostolilor ceea ce ne vorbește de la sine despre claritatea și forma sa desăvîrșită din punct de vedere lingvistic, de o perfecți-

une clasică, dar și despre consensul întregii Biserici privind existența treptei preoției încă din epoca apostolică.

Informațiile pe care le dobîndim din acest text sînt numeroase și deosebit de prețioase pentru înțelegerea și aprofundarea practicii din Biserica apostolică privind rînduirea preoților în fruntea comunității locale.

În această direcție din textul de care ne ocupăm, aflăm despre preoți că sînt rînduiți de deținătorii preoției ierarhice în cea mai înaltă treaptă a acestora, adică de Sfinții Apostoli și, în consecință, după dispariția acestora, de episcopi, singurii care primesc deplinătatea harului preoției:

Termenul folosit, în acest text, pentru desemnarea treptei ierarhice în care sînt rînduiți slujitorii amintiți este cel de *presbiteros* care, cu unele excepții, desemnează, în Noul Testament, pe preoții propriu-ziși, adică pe slujitorii bisericești din cea de-a doua treaptă a preoției ierarhice (cf. 11, 30; 20, 18; 21, 18; I Tim. 5, 17, 19; Tit 1, 5). Acest fapt ne arată care este slujitorul bisericesc cel mai des întîlnit în Biserică și a cărui prezență devine necesară *imediat* după plecarea Apostolului întemeietor, deoarece în absența sa, nu poate să fie conceput nici o formă de viață religioasă harică, pentru a nu mai vorbi de aspectele organizatorice, pastorale și de cîrmuire spirituală pentru că, în absența păstorului, turma se risipește (Matei 26, 31), adică dispore ca comunitate încheagată și de sine stătătoare. Ea nu mai poate acționa, în absența păstorului, în mod organizat și eficient.

Textul de care ne ocupăm ne informează, totodată, că rînduirea preoților este o lucrare care se săvîrșește de Sfinții Apostoli numai prin *hirotonie*. Verbul *χειροτονέω* înseamnă, etimologic, a întinde mîinile, de unde a alege prin vot cu mîinile ridicate, a desemna (vezi II Cor. 8, 19), dar, în textul citat, nici unul din aceste sensuri nu poate fi reținut, deoarece *heirotonéo* este urmat de pronumele *αὐτοῖς* (dat. masc. pl. de la *αὐτός*) care înseamnă *lor, le*, ceea ce arată că hirotonia sau alegerea preoților, deci a presbiterilor, s-a făcut pentru credincioși (*αὐτοῖς*) sens redat foarte bine de ultimele traduceri ale Noului Testament în limba română prin expresia «hirotonindu-le». Cu alte cuvinte formularea *heirotonisantes de affois* are același sens ca și cuvintele *epethikan affois tas heiras* (cf. 13, 3) și-au pus mîinile peste ei, din Faptele Apostolilor 6, 6, cu care se încheie pericopa alegerii și hirotonirii diaconilor eleniști. În cazul rînduirii preoților din Bisericele întemeiate în cursul primei călătorii misionare, s-a procedat, deci, la așezarea mîinilor Apostolilor peste cei ce urmau să devină păstorii spirituali ai credincioșilor din mijlocul cărora fuseseră aleși.

Expresia: «*In fiecare Biserică*» (*κατ' ἐκκλησίαν*) ne atrage atenția că existența preoților în toate Bisericile este indispensabilă, că această instituție creștină de bază nu poate funcționa fără lucrarea necesară a acestor slujitori bisericești. Acest adevăr este susținut de Sfîntul Pavel acum, la începutul activității sale de Apostol prin hirotoniile pe care le săvîrșește la Listra, Iconiu, Antiohia etc. Acest adevăr își va găsi loc către sfîrșitul activității Sfîntului Apostol Pavel, cu puțin timp înainte de curmarea firului vieții sale, în cuvintele

adresate lui Tit, unul din ucenicii săi cei mai apreciați, așezat episcop în Biserica din insula Creta: «Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să așezi preoți în fiecare cetate» (1, 5). Apostolul neamurilor este egal cu el însuși pentru că rânduirea preoților *pretutindeni* este parte a apostolatului său, dar și o obligație a episcopului pînă la sfîrșitul veacurilor (II Tim. 2, 2), transmisă apostolic, prin succesiune, căci, prin hirotonie Apostolul transmite celor hirotoniți puterea apostolică și bisericească într-o măsură mai mică sau mai mare în raport cu treapta ierarhică pentru care fiecare este hirotonit, dar și în raport cu trebuințele Bisericii. Preotul este slujitorul bisericesc hirotonit așezat cel dintîi în Biserica sau comunitatea locală pentru că el este și primul iconom al tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1; Tit 1, 7) pentru creștinii pe care-i păstorește, fără de care mîntuirea nu este cu putință și nici de conceput (I Tim. 4, 16).

Expresia «în fiecare Biserică», ne arată, apoi, că cei hirotoniți de Pavel și Barnaba erau aleși dintre credincioșii fiecărei comunități pentru care erau hirotoniți, respectîndu-se, deci, principiul stabilit de Sfinții Apostoli în cuvîntarea adresată creștinilor din Ierusalim cu ocazia alegerii și hirotoniei celor șapte diaconi eleniști: «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). Este mai presus de orice îndoială că, așa cum s-a procedat la Ierusalim cu prilejul alegerii și hirotonirii celor șapte diaconi eleniști, s-a procedat și în Bisericile întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel prin predica sa misionară și nu numai de acesta și Barnaba, ci de către toți Sfinții Apostoli în situații identice sau asemănătoare, la rînduirea preoților slujitori spre a păstori obștile credincioase. În această practică pe care o întîlnim încă în Biserica Ierusalimului (Fapte 6, 3) își vor afla temeiul acele însușiri și virtuți creștine de care trebuie să facă dovada candidatul la hirotonie, în lumina îndrumărilor pauline privind criteriile de alegere a celor care urmează să se prezinte în fața episcopului pentru hirotonie, indiferent de treapta ierarhică în care urmează să fie rînduit (I Tim. 3, 2—13; Tit 1, 5—9). Cel rînduit preot trebuie, prin urmare, să fie bine cunoscut păstoriților săi, să aibă nume bun și să fie prețuit de aceștia pentru conduita sa generală și pentru viața sa creștină și a familiei sale (I Tim. 3, 2, 4—5, 12; Tit 1, 6), care devine factor hotărîtor pentru obținerea de bune rezultate în activitatea sa pastoral-misionară. Astfel rînduirea preotului devine opera întregii Biserici căreia aceasta îi aparține, el întrunind și acordul membrilor comunității din mijlocul căreia provine. În antichitatea creștină, acest lucru era deosebit de important deoarece Apostolul hirotonisitor nu avea posibilitatea ca, într-un răstimp atît de scurt cît dura șederea sa într-o localitate, să cunoască suficient pe cei ce urma să-i hirotonească. Așa cum ne informează Sfîntul Clement Romanul, de regulă, erau hirotoniți preoți, la începuturile Bisericii, creștinii care credeau primii²¹. Se recunoștea astfel capacitatea acestora de a înțelege și de a-și însuși de îndată mesajul evanghelic, ceea ce este po-

21. Epistola către Corinteni XLII, 4.

sibil numai în condițiile în care sămînța Evangheliei cade pe un teren dinainte pregătit (cf. Matei 13, 8, 23) prin practicarea rugăciunii, a cucerniciei, a virtuții și a faptelor bune ca în cazul lui Cofneliu sutașul (Fapte 10, 1—4), prototipul păgînului care, din fire făcînd ale Legii (Rom. 2, 14), se pregătește pentru primirea cu credință, a Cuvîntului lui Dumnezeu și a harului mîntuitor (Fapte 10, 2, 44) pe care le așteaptă cu înfigurare.

Din Faptele Apostolilor 14, 23 aflăm, în continuare, că evenimentul hirotonirii unui preot se pro_duce într-un cadru liturgic și în condițiile unei pregătiri adecvate prin practicarea postului (cf. Fapte 13, 3). În acest cadru se creează o atmosferă de solemnitate emoțională care transformă evenimentul într-un reper memorabil (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6) către care cel hirotonit își îndreaptă fără încetare gîndurile, în eforturile sale de a-și reinnoi și înmulți zelul preoțesc-misionar.

Textul de care ne ocupăm (Fapte 14, 23) apare, în iconomia generală a celei de-a doua cărți a Sfîntului Luca, în singurul moment oportun pentru a arăta importanța excepțională a preoției ierarhice sacramentale, caracterul ei de instituție fără de care Biserica nu-și poate îndeplini, practic, rolul ei mîntuitor. Acest text de rînduire a preoților prin hirotonie apare în momentul în care sînt întemeiate Biserici în care nu se vor mai afla ca în Ierusalim, Sfînții Apostoli pentru a săvîrși cele ale preoției ierarhice fiind deținători ai harului acestei preoții în treapta ei cea mai înaltă, adică în aceea a preoției apostolică. În Bisericile întemeiate în cursul acestei prime călătorii misionare, nu vor fi nici acei preoți-misionari care, împrăștiindu-se, la momentul oportun, din Ierusalim (8, 1, 4; 11, 19) vor ajunge în Iudeea, Galileea, Samaria, Fenicia, Cipru, Antiohia propovăduind și asigurînd în același timp, slujirea celor preoțești spre împărtășirea harului mîntuitor. De asemenea, în aceste Biserici nou-înființate, nu se vor afla decît pentru scurt timp Apostolii Pavel și Barnaba, care în Antiohia au rămas și vor rămîne timp îndelungat (11, 26; 14, 28), alăturîndu-se celorlalți slujitori bisericestii hirotoniți din această Biserică spre săvîrșirea celor preoțești (cf. 15, 35).

Lipsind, deci, toți acești slujitori îndreptățiți prin harul preoției ierarhice cu care erau înzestrați, să săvîrșească toate cele trebuitoare creștinilor: învățătura, sfînțire, păstorie, misiune etc., era necesar ca, în Bisericile înființate în cursul primei călătorii misionare, să fie rînduiți preoții în vederea săvîrșirii celor de trebuință duhovnicească pentru noii convertiți. Astfel se inaugurează comunitatea creștină locală care își va duce existența sa spirituală în mod autonom în ce privește împlinirea trebuințelor pastorale ale credincioșilor care o compun. Organizarea unor astfel de comunități creștine, devine, în perspectiva propovăduirii, la mari distanțe, a Evangheliei și a înființării a nenumărate Biserici locale, o necesitate vitală pentru că nu e de conceput ca altele comunități ai căror număr era într-o creștere necurmată, să fie păstorite de restrînsul g up de misionari întemeietor în fruntea cărora se află, de obicei, un Apostol, oricîtă bunăvoință și zel ar fi manifestat aceștia. Numărul secerătorilor trebuie să fie di-

rect proporțional cu întinderea secerișului, potrivit unui cuvînt al Mîntuitorului, în care trebuie să-și afle îndreptățirea orice înmulțire a numărului preoților (Matei 9, 37—38). De acum înainte, aceasta va fi forma sub care se va organiza orice comunitate sau Biserică locală. După înființarea sa de către Apostolul sau misionarul întemeietor, Biserica nou-inființată va primi preoți în calitate de cîrmuitori spirituali, responsabili de orice desfășurare din viața ei. Trebuie să se rețină că, și aici, ca în toate cazurile în care termenul *presbiteros* desemnează pe slujitorii bisericești din treapta a doua a preoției ierarhice (Fapte 11, 30; 20, 17; 21, 18; I Tim. 5, 17; Tit 1, 5; I Petru 5, 1, 5), cu o singură excepție impusă de context (I Tim. 5, 19), este întrebuițat la plural. Același lucru se poate spune și despre termenul *episkopos*, care apare, atunci cînd desemnează pe preoții propriu-zisi (Fapte 20, 28; Fil. 1, 1), numai la plural. Faptul prezintă importanță deosebită deoarece ne arată că numărul preoților nu este identic și limitat la numărul ca atare al Bisericilor. Acest număr variază în funcție de necesitățile misionar-pastorale ale Bisericii respective, criteriu unic pentru determinarea numărului de preoți dintr-o Biserică (cf. Matei 9, 37—38).

Textul din Faptele Apostolilor 14, 23 apare în acest moment al dezvoltării Bisericii apostolice pentru că acum se ivește cea mai caracteristică situație în vederea evidențierii necesității, rolului și importanței funcțiunii preoțești. Dar cercetătorul epocii apostolice și mai ales cel al răspîndirii Evangheliei la neamuri trebuie să transfere informația oferită cu prilejul înființării Bisericilor din prima călătorie misionară în cazul tuturor Bisericilor care vor lua ființă, în viitor, pe baza predicării de către diferiți misionari a Evangheliei, căci aceștia trebuie să se deplaseze continuu spre a-și îndeplini mandatul lor de trimiși la propovăduire. În acest fel, datele din Faptele Apostolilor 14, 23 sînt înțelese și întrebuițate la justa și întreaga lor valoare, în mod deplin și creator, alungînd așa-numitele «goluri» de informații de care unii exegeți se plîng uneori. Tot astfel, aria arbitrarului practicat în cazul unor anumite exegeze se restrînge pînă la dispariție.

Deși, în raport cu cele două mari Biserici ale antichității creștine, cea a Ierusalimului și a Țării Sfînte și cea a Antiohiei în care activeau Sfîntii Apostoli și primii slujitori-misionari apăruiți în istoria Creștinismului, Bisericile din Cipru și Galatia de sud, încredințate griji preoților de curînd hirotoniți ca și «Domnului în Care crezuseră» (14, 23), se aflau într-o poziție mai puțin favorabilă, noua formă de cîrmuire spirituală își va dovedi deplin viabilitatea și întreaga valoare. Trezind, în cursul celei de-a doua călătorii misionare prin Derbe, Listra, Iconiu și Antiohia Pisidiei (16, 1—2, 6), conform unui plan întocmit încă de cînd se afla la Antiohia Siriei, după Sinodul Bisericii din Ierusalim (15, 36), Sfîntul Apostol Pavel constată, cu o deosebită bucurie, că «Bisericile se întăreau în credință și sporeau cu numărul în fiecare zi» (16, 5). Textul de mai sus dovedește că preoții hirotoniți în Bisericile amintite își făcuseră cu prisosință datoria, demonstrînd nu numai calități pastoral-organizatorice atît de necesare dezvoltării și înfloririi pe toate planurile a Bisericii încredințate spre păstorire, dar

și o puternică vocație misionară de vreme ce Bisericile lor «sporeau cu numărul în fiecare zi» (16, 5).

Mai mult decât atât, într-una din aceste Biserici, cea din Listra, un ucenic pe nume Timotei, se arătase atât de râvnitor în îndeplinirea poruncilor evanghelice și în însușirea învățaturii creștine, încît el dobîndise «bune mărturii de la frații din Listra și din Iconiu» (16, 2). Aceste bune mărturii vor constitui temeiul puternicei dorințe a Apostolului neamurilor de a-l chema pe tînărul ucenic din Biserica Listrei în rîndul însoțitorilor săi începînd cu cea de-a doua călătorie misionară. El îl va înlocui pe «Ioan cel numit Marcu» (15, 37). Acest eveniment reprezintă o bună certificare a vieții creștine autentice și profunde care se desfășura în noile Biserici creștine, a capacității acelor preoți hirotoniți la sfîrșitul primei călătorii misionare pentru a le păstori și de a crea condiții pentru apariția unor elite ale trăirii creștine. Timotei va deveni prototipul ucenicului succesor al Apostolului neamurilor, odată ce el va deveni, peste aproape cincisprezece ani, primul episcop al mării și importantei Biserici a Efesului, cel căruia marele său dascăl îi va adresa două Epistole din care prima constituie documentul cel mai complet asupra preoției ierarhice sacramentale, iar, cea de-a doua va fi testamentul său testament spiritual.

În ultima din aceste două Epistole, Sfîntul Apostol Pavel ne-a lăsat în legătură cu formarea creștină a lui Timotei și portretul unei mame și a unei bunici creștine, Eunichi și Loida, cunoscute pentru credința lor neprefăcută a căror propășire spirituală s-a împlinit într-o Biserică, aceea a Listrei, încredințate spre păstorie unor preoți hirotoniți, la scurt timp după întemeierea ei. Acest fapt este grăitor prin el însuși despre marele viitor care aparține Bisericii încredințate spre păstorie unor preoți deosebiți. Orice elogiu pe care Apostolul neamurilor îl va aduce lui Timotei în scrierile sale și acestea sînt numeroase (Rom. 16, 21; I Cor. 4, 17; 16, 10; II Cor. 1, 19; Fil. 2, 19; I Tes. 3, 2, 6; I Tim. 1, 1, 3, 8, 18; 5, 23; 6, 20; II Tim. 1, 1, 4, 5, 14; 3, 10—11, 15) — este, indirect, un elogiu adresat și preoților din Listra care i-au călăuzit pașii pe calea învățaturii și virtuții evanghelice (cf. II Tim. 3, 15).

3. Bisericile întemeiate în cursul celei de-a doua călătorii misionare

P r e l i m i n a r i i

Între prima și cea de-a doua călătorie misionară a avut loc Sinodul de la Ierusalim, eveniment care a conturat și a consolidat poziția și rolul preoției ierarhice sacramentale în Biserica apostolică și în Biserică, în general, acesta fiind și unul din motivele pentru care precizarea privind hirotonia preoților pentru Bisericile întemeiate în prima călătorie misionară (14, 23) premerge acestui eveniment al desfășurării Sinodului din Ierusalim. O dată cu precizările privind hirotonia preoților pentru Bisericile întemeiate în cea dintîi călătorie misionară, pentru Sfîntul Luca, expunerile asupra instituirii istorice a preoției

ierarhice sacramentale sînt, practic, încheiate. În Faptele Apostolilor noi nu vom mai întîlni, cu privire la acest subiect, decît precizări din care rezultă înaltul grad de manifestare a autorității acestei preoții și a implicării ei în posteritatea și destinul Bisericii (16, 4; 21, 18—25), cu articularea acelei prime carte privind activitatea pastoral-misionară a preotului în condițiile absenței foarte îndelungate sau chiar definitive a Apostolului întemeietor și îndrumător (Fapte 20, 17—35).

În cursul celei de-a doua călătorii misionare care a durat din primăvara anului 50 pînă în vara anului 52²² (vezi Fapte 15, 36—18, 22), au fost întemeiate Biserici în Galatia (Fapte 16, 6; Gal. 4, 13), Filipi (16, 12—40), Tesalonic (17, 1—9), Bereea (17, 10—14), Atena (17, 15—34) și Corint (18, 1—18).

Am încerca zadarnic să aflăm în relatarea Sfîntului Luca date sau indicii cu caracter general asupra rînduirii vreunor slujitori bisericești în vreuna din Bisericile întemeiate în cursul acestei a doua călătorii misionare la care a participat, alături de Sfîntul Apostol Pavel, Sila, Timotei și, foarte probabil, Sfîntul Luca însuși după cum rezultă din acele pasaje în care autorul Faptelor Apostolilor folosește, în istorisirea sa, persoana întîii plural (16, 10 ș.u.). Aceasta nu înseamnă că Sfîntul Apostol Pavel n-ar fi hirotonit preoți în aceste Biserici, căci acest fapt reiese, cu o deosebită claritate, din Epistolele pe care Apostolul neamurilor le trimite, în anumite împrejurări, unora din aceste Biserici. Dar Sfîntul Luca nu socotește necesar să se oprească, în relatarea sa, asupra acestei laturi a activității Apostolului misionar, pentru că el o consideră subînțeleasă de vreme ce, mai înainte (14, 23) a arătat că hirotonia preoților se săvîrșea, fără nici o excepție, o dată cu întemeierea oricărei Biserici în condițiile în care Apostolul misionar își îndrepta pașii spre alte ținuturi pentru a propovădui credința cea nouă. Rezultă și de aici că Sfîntul Luca folosește la alcătuirea cărții sale, procedeul prototipului sau modelului care permite ca, pornindu-se de la o descriere exactă și în amănunt asupra unei situații sau eveniment din viața Bisericii, caracteristice, să se poată întregi cu informații astfel oferite, descrieri mai sumare asupra unor situații sau evenimente făcînd parte din aceeași categorie cu cele considerate drept prototip. În mod concret, considerînd descrierile Sfîntului Luca privind hirotonirea de preoți în fiecare din Bisericile întemeiate în prima călătorie misionară drept descrieri-prototip, exegetul este îndatorat să transfere acele informații și în cazul întemeierii ulterioare a altor Biserici în care asemenea informații nu sînt consemnate. Acest fapt se poate constata și din existența ierarhiei bisericești în Bisericile întemeiate în cursul celei de-a doua călătorii misionare, fapt care rezultă cu prisosință din Epistolele pauline adreseate unora dintre aceste Biserici.

Înainte de orice însă, în Bisericile întemeiate de Sfîntul Apostol Pavel și de colaboratorii săi, a fost prezentă și s-a manifestat preoția apostolică a Sfîntului Apostol Pavel și cea ierarhică a multora dintre colaboratorii acestuia, o preoție a întemeietorilor și a garanților Bi-

22. Diac. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 11.

sericilor astfel întemeiate. Această preoție s-a manifestat, mai întâi, prin propovăduirea și întemeierea acestor Biserici, iar, apoi, prin vizite de mai lungă sau mai scurtă durată, prin trimiterea de delegați în cazuri deosebite, prin trimiterea de Epistole sau prin îndrumări transmise verbal, cu ocazia întâlnirii unor delegați ai acestor Biserici. Slujirea apostolică este o slujire preoțească deoarece Apostolul apare în fruntea listei slujirilor instituite sacramental (I Cor. 12, 28; Efes. 4, 11). Această preoție se înscrie, deci, la începutul oricărei alte preoții în Biserică. De aceea orice prezentare privind preoția în Biserica primară trebuie să înceapă prin expuneri adecvate asupra preoției apostolice.

A. BISERICA TESALONICULUI

a. **Preoția apostolică.** Din punct de vedere cronologic, primele două cărți ale Noului Testament sînt cele două Epistole adresate de Sfîntul Apostol Pavel Bisericii din Tesalonic, care sînt scrise din Corint în anii 51 și 52. Cu aceste două scrieri, Sfîntul Apostol Pavel inaugurează, sub imperiul necesității, aflîndu-se în imposibilitate de a realiza un contact direct cu creștinii greu încercatei Biserici a Tesalonicului (I Tes. 1, 6; 2, 14, 17—18; 3, 3—4, 11; II Tes. 1, 4, 67 etc.), lunga serie a Epistolelor sale adresate unor Biserici din epoca apostolică sau unor persoane bisericești oficiale.

Procedînd astfel, Sfîntul Pavel își exercită dreptul său de Apostol întemeietor, de principal responsabil față de destinul creștinilor tesaloniceni, de încercările dificile pe care le întîmpinau din pricina credinței creștine pe care o îmbrățișaseră. Preoția apostolică nu se limitează la simpla propovăduire a Evangheliei și la convertirea la noua credință a unui număr mai mic sau mai mare de ascultători ai acestei propovăduiri. Grijă cea mai mare a Apostolului întemeietor începe și continuă după ce a pus început unei Biserici (II Cor. 11, 28). Acesta este unul din cele mai însemnate aspecte ale activității și slujirii apostolice, iar o Epistolă este tocmai una din formele sub care se manifestă și se exprimă această neîncetată și mistuitoare purtare de grijă a Apostolului întemeietor față de o Biserică sau alta. Epistola este o prelungire a activității și preoției apostolice în mijlocul creștinilor convertiți ca urmare a propovăduirii kerigmatice, o cale de continuare a expunerii învățaturii creștine în acele laturi ale ei mai puțin înțelese și aprofundate de destinatarii săi.

Cele două Epistole către Tesaloniceni ale Sfîntului Apostol Pavel constituie primele documente ale Noului Testament în care sînt înfățișate laturile slujirii și preoției apostolice, instruindu-ne asupra felului în care Apostolul neamurilor și însoțitorii săi au săvîrșit lucrarea de descoperire a Evangheliei pe continentul european în cursul celei de-a doua călătorii misionare.

Chiar dacă, în preambulul Epistolelor către Tesaloniceni, Sfîntul Pavel nu își afirmă calitatea de Apostol, ca în majoritatea celorlalte Epistole (Rom. 1, 1; I Cor. 1, 1; II Cor. 1, 1 etc.), termenul este înțeles în Tesaloniceni, dar la plural, în contextul: «Nici n-am căutat

slavă de la oameni, nici de la voi, nici de la alții, deși puteam să fim cu greutate, ca *Apostoli* (ἀπόστολοι) ai lui Hristos» (I Tes. 2, 6).

Folosirea acestui plural este o dovadă că autorul Epistolei nu se indică astfel numai pe sine, ci deopotrivă, și pe Silvan și Timotei, care-l însoțeau în această călătorie misionară (Fapte 15, 40; 16, 3) și alături de care a propovăduit Evanghelia la Tesalonic (Fapte 17, 1—9), Faptul are o anumită importanță și trebuie luat în considerare ca un indiciu al formării unui vocabular prin care se urmărea stabilirea unei distincții între propovăduitorii și ascultătorii Sfintei Evanghelii, la acest moment în care, în Biserică, scrierile apostolice încep să se constituie într-un *corpus* canonic.

În cea mai mare parte a celor două Epistole către Tesaloniceni, este folosit pluralul pentru desemnarea expeditorilor, deveniți îndrumători ai destinatarilor convertiți la noua credință prin strădaniile lor misionare (vezi de ex. I Tes. 1, 2, 5, 6; 2, 1, 4, 6, 7, 10; II Tes. 1, 4, 11; 2, 5, 15; 3, 1, 6, 7 etc.). Acest mod de adresare concordă cu numărul de trei al expeditorilor Epistolelor (I Tes. 1, 1; II Tes. 1, 1), iar îndrumările adresate creștinilor tesaloniceni sînt date în numele Sfîntului Pavel, al lui Silvan și al lui Timotei. Toți aceștia sînt numiți, în Epistolă, «*Apostoli ai lui Hristos*».

După cum se știe, nici unul din cei trei expeditori ai Epistolelor către Tesaloniceni, nu s-a numărat printre cei doisprezece ucenici ai Domnului, care s-au învrednicit să se numească *Apostoli* (Marcu 3, 14). Dar cei trei expeditori ai Epistolelor către Tesaloniceni nu sînt nici simpli trimiși sau delegați ai unor Biserici (II Cor. 8, 23) pentru că genitivul apartenenței «*ai lui Hristos*» care determină sintactic termenul «*Apostoli*» exprimă, în Epistolele pauline, pe Apostolul neamurilor, mai cu seamă în preambulul acestor Epistole (I Cor. 1, 1; II Cor. 1, 1; Gal. 1, 1; Efes. 1, 1 etc.). O, este știut că Sfîntul Pavel este considerat cel de-al treisprezecelea Apostol al Bisericii, slujirea lui nefiind cu nimic mai prejos decît a celor doisprezece *Apostoli* ai Domnului (II Cor. 11, 5; 12, 11, 12; Gal. 1, 1 etc.).

Afirmînd că sînt *Apostoli* «*ai lui Hristos*», Sfîntul Pavel, Silvan și Timotei pun în evidență obîrșia divină a slujirii și lucrării lor, ceea ce e de natură să dea «*greutate*» (I Tim. 2, 6), adică putere și autoritate (vezi și II Tes. 3, 9), poziției lor în raport cu aceea a creștinilor tesaloniceni. Fără să se prevaleze de această autoritate care le aparține, deci fără să «caute slavă de la oameni», nici de la creștinii tesaloniceni, nici de la alții, era necesar totuși ca acest fapt al autorității și puterii apostolice să fie cunoscut ca o realitate vie și ca o componentă a vieții creștine din acea epocă în care apar primele scrieri ale Noului Testament.

Afirmația că cei trei expeditori ai Epistolelor către Tesaloniceni sînt «*Apostoli ai lui Hristos*» (I Tes. 2, 6) pune în lumină calitatea care le aparține acestora, și îndreptățește trimiterea acestor Epistole spre a învăța, a întări, a îmbărbăta și a reglementa aspectele vieții creștine din Biserica Tesalonicului. Această precizare a Sfîntului Apostol Pavel din I Tesaloniceni 2, 6 ne îndatorează să ne gîndim la alte cuvinte ale aceluiași Apostol prin care se subliniază importanța funcțiu-

nii apostolice în Biserică și anume aceea că cei ce cred în Hristos sînt «zidiți pe temelia Apostolilor și a proorocilor piatra cea din capul unghiului fiind Insuși Hristos» (Efes. 2, 20), deoarece Apostolii se află la începutul oricărei Biserici. Apostolii sînt, prin voia lui Dumnezeu, în fruntea tuturor slujitorilor din Biserică: «Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întii Apostoli, al doilea prooroci...» (I Cor. 12, 28). Așezarea Apostolilor în Biserică este un act sacramental pentru că aparține lui Dumnezeu, Care S-a îngrijit ca ei să fie rînduiți «în Biserică» (I Cor. 12, 28) «spre desăvîrșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos» (Efes 4, 12). În raport cu creștinii, Apostolii au o slujire specială, o instituție specială, o poziție specială, în Biserică. Ei sînt dăruiți Bisericii (cf.: «El (Hristos) a dat pe unii Apostoli, pe alții prooroci...», (Efes. 4, 11) de Dumnezeu spre a sluji Biserica, nu pentru a obține slavă de la oameni (I Tes. 2, 6).

Ca unii care au propovăduit alături de Sfîntul Apostol Pavel Evanghelia, împărțind cu acesta lucrul misionar și primejdiile acesteia lucrări (cf. Fapte 17, 1—7), Silvan (Siła), prooroc din Biserica Ierusalimului, recomandat al Sinodului apostolic pentru a expune hotărîrile acestui înalt for bisericesc (Fapte 15, 27, 32—34) și Timotei, proaspăt însoțitor al Sfîntului Apostol Pavel în cea de-a doua călătorie misionară (Fapte 16, 1—3), hirotonit, probabil, preot de Apostolul neamurilor (II Tim. 1, 6), primesc și ei numele de «Apostoli ai lui Hristos», deoarece și ei și-au așezat lucrarea lor la temelia Bisericii din Tesalonic.

Nu încapă nici o îndoială că întreaga răspundere pentru propovăduirea Evangheliei la Tesalonic i-a revenit Sfîntului Apostol Pavel ca, de altfel, și inițiativa și alcătuirea Epistolelor către Tesaloniceni (cf. I Tes. 3, 1—2), dar, la rezultatele propovăduirii Evangheliei la Tesalonic, trebuie asociați și Silvan cu Timotei, fapt care și găsește expresie în cuprinsul celor două Epistole către Tesaloniceni, în care, cum am arătat, autorii folosesc persoana întii plural în îndrumările pe care le transmit destinatarilor, exprimînd, astfel, comuna lor răspundere și autoritate apostolică.

Prin cele două Epistole către Tesaloniceni, Sfîntul Apostol Pavel inaugurează o nouă metodă apostolică de propovăduire a Evangheliei și de îndrumare a vieții creștine care devine, pe lângă propovăduirea ca atare, a doua cale de dezvoltare a învățaturii creștine care, fără să o înlocuiască pe prima (vezi II Tes. 2, 15: «Țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvînt, fie prin Epistola noastră», vezi și 3, 6), i se adaugă acesteia în condițiile în care prezența fizică a Apostolilor întemeietori nu era posibilă. Folosind această largă și generoasă cale de propovăduire a Evangheliei, autorii Epistolelor către Tesaloniceni nu fac nimic altceva decît să dezvolte și să desăvîrșască lucrul căruia i-au pus început prin predicarea directă.

Pentru a lega între ele cele două metode misionare: propovăduirea orală și cea scrisă, Sfîntul Apostol Pavel, Silvan și Timotei amintesc de lucrarea lor la Tesalonic (vezi de ex. 1, 5; 2, 7—12; 3, 4; II Tes. 2, 14; 3, 7—10 etc.), temei al continuării lucrării lor de învățători ai creștinilor tesaloniceni. Acesta constituie un bun prilej pentru au-

torii sfinți de a-și afirma autoritatea lor apostolică, autoritate care derivă din rînduirea lor în această slujbă de către Dumnezeu Însuși (I Tes. 1, 5—6 ; 2, 2, 4, 13 ; II Tes. 3, 6) și de a creiona cîteva din aspectele cele mai importante ale conduitei misionare și pastorale a celor trei propovăduitori ai Evangheliei din Tesalonic. Aceste prezentări se înscriu în acel patrimoniu scripturistic prin care se înfățișează și se definește pastorala creștină, prin ea însăși, devenind, în același timp, cea mai puternică dovadă a existenței sacerdoțiului creștin la începuturile oricărei Biserici.

Zugrăvind purtarea sa față de creștinii din Tesalonic, Sfîntul Apostol Pavel scrie că s-a purtat față de aceștia ca «un părinte» (ὡς πατήρ) față de «copiii săi» (I Tes. 2, 11). În această comparație paulină se regăsește imaginea cea mai cuprinzătoare și exactă a raportului preot — creștin păstorit, care, pentru plasticitatea sa, va fi reținută în vocabularul predilect al pimenicii creștine, ca și în modul de adresare cotidian al creștinului către preotul său și al preotului față de păstoritul său, numit, în modul cel mai fericit, fiu duhovnicesc. Paternitatea ca și filiația spirituală nu pot să aibă alt temei și posibilitate de afirmare decît existența preoției sacramentale care are drept primă consecință transformarea purtătorului ei în părinte spiritual pentru păstoriții săi (cf. I Tim. 3, 4—5 ; I Cor. 4, 15 ; Fil. 2, 22). Chip și model desăvîrșit al acestei paternități spirituale este Dumnezeu Însuși, care este numit «Tatăl nostru», adică al creștinilor în primul rînd, chiar în Epistolele către Tesaloniceni (I Tes. 1, 1, 3 ; 3, 11, 13 ; II Tes 1, 1, 2 ; 2, 16).

Pentru a exprima ideea de devotată purtare de grijă față de creștinii tesaloniceni, Sfîntul Apostol Pavel se folosește de termenul *τροφός*, doică, un *hapax* al Noului Testament, care pune în evidență îndatorirea preotului de a se îngriji ca păstoriții săi să fie îndestulați cu o autentică învățătură chiar din primele zile ale intrării lor în Biserică și chiar înainte de acest eveniment, adică din clipa ascultării celor dintii învățături creștine. Sfîntul Apostol Pavel compară învățătura creștină cu o hrană care trebuie folosită gradat, cu înțelepciune. La început creștinii care sînt «prunci în Hristos (I Cor. 3, 1), se hrănesc cu ceea ce pot să primească, fără să le devină dăunător «cu lapte..., nu cu bucate» pentru că nu le puteau suporta (I Cor. 3, 2) ; «hrana tare este pentru cei desăvîrșiți, care au, prin obișnuință, simțurile învățate să deosebească binele de rău» (Evrei 5, 14). Ca și atunci cînd le poartă de grijă în genere, ca părinte (I Tes. 2, 11), și cînd îi îndestulează cu hrana învățăturii, Apostolul ca și preotul trebuie să primească pe aceia care i-au fost încredințați spre păstorie ca pe proprii săi copii (I Tes. 2, 7).

Termenul *τέκνον*, copil (fiu sau fiică), este folosit de Sfîntul Apostol Pavel pentru a desemna pe creștini în raport cu Dumnezeu-Tatăl (Rom. 8, 16, 17, 21 ; Fil. 2, 15 ; I Ioan 3, 1, 2, 10 ; 5, 2 etc.), dar și în raport cu părinții lor spirituali (I Cor. 4, 14, 17 ; II Cor. 6, 13 ; Gal. 4, 19 ; Fil. 2, 22 ; I Tim. 1, 2, 8 ; II Tim. 1, 2 ; Tit 1, 4 ; Fil. 10 ; I Petru 1, 14 etc.). În I Tesaloniceni, substantivul *teknon* va fi folosit de două ori (2, 7, 11) în această ultimă accepțiune, indicînd pe creștinul păstorit în raport cu păstorul său spiritual, prezentat ca doică sau părin-

te, pentru a sugera că purtarea de grijă a păstorului creștin față de păstoriții săi are un început și, apoi, o durată care se confundă cu permanența. Această purtare de grijă, care se referă la principalele laturi ale vieții creștine a celui păstorit, lucrare eminentamente preoțească, caracterizează, mai întâi, pe Sfinții Apostoli întemeietori și, deci, propovăduitori kerigmatici, iar apoi, pe cei rânduiri de ei să le continue lucrarea în Bisericile nou-înființate, pe slujitorii hirotoniți, deveniți pe această cale, părinți spirituali, deci responsabili întru-totul față de dezvoltarea și propășirea creștină a celor păstoriți (cf. I Tim. 4, 16).

Continuând zgrăvirea activității sale apostolice în mijlocul tesalonicenilor, Sfântul Apostol Pavel, laolaltă cu însoțitorii săi, precizează că această activitate a constat, înainte de toate, în *predicarea Evangheliei*. Această predicare n-a constat «numai în cuvânt, ci și întru putere și întru Duhul Sfânt și în deplină încredințare» (I Tes. 1, 5). Din precizările făcute în cuvintele citate, se poate constata că lucrarea celor trei misionari creștini la Tesalonic s-a bucurat de asistență divină de vreme ce a fost săvârșită «întru putere și întru Duhul Sfânt» (I Tes. 1, 5). Termenul *δύναμις*, putere, act de putere, minune, indică, uneori, în Noul Testament, harul Sfântului Duh (Fapte 1, 8), care mai poartă numele de «putere de sus» (Luca 24, 49). Prin hirotonie, slujitorul bisericesc primește «duhul puterii», care-l eliberează de «duhul temerii» (II Tim. 1, 6; cf. Efes. 3, 20). Puterea este ceea ce caracteriza întreaga lucrare a Sfinților Apostoli la Ierusalim, ceea ce stârnea uimirea martorilor acestei activități, dar și invidia cfrmuitorilor iudei (Fapte 2, 22; 3, 12; 4, 7, 33). De asemenea, primii slujitori hirotoniți, Sfântul Arhidiacon Ștefan și Sfântul Filip, manifestau în lucrarea lor de propovăduire (Fapte 6, 8; 8, 13), o mare putere de la Dumnezeu, care se arăta și în minuni (cf. Marcu 16, 20; Fapte 19, 11; 15, 19). Acesta era unul din semnele existenței harului preoției apostolice și ierarhice în acele zile ale Creștinismului în care Evanghelia se propovăduia înaintea scepticilor și necredincioșilor (Fapte 2, 6—7, 17—20; 3, 6—11; 14, 7—11 etc.).

Sfântul Apostol Pavel arată, în continuare, că lucrarea preoțească de propovăduire are drept teme faptul că cei ce o săvârșesc au fost socotiți vrednici «de Dumnezeu» să li se «*încredințeze Evanghelia*» (I Tes. 2, 4); expresia subliniată este un alt mod de a exprima realitatea spirituală a instituirii sacramentale a slujitorilor Evangheliei, căci pune în lumină învățătura fundamentală în ce privește primirea dreptului de a sluji ca preot și anume pe aceea că această slujire este *încredințată* lui de Dumnezeu: «*Îndemnul nostru, spune Sfântul Apostol Pavel, nu venea din rătăcire, nici din gânduri necurate, nici din înșelăciune, ci, după cum am fost socotiți vrednici de Dumnezeu ca să ni se încredințeze Evanghelia*» (I Tes. 2, 4).

Verbul *πιστεύομαι* (folosit în text la aor. 1, infinitiv pasiv) înseamnă a încredința (o slujire, I Cor. 9, 19; *Evanghelia*, Gal. 2, 7; I Tim. 1, 11; propovăduirea, Tit 1, 3) și exprimă, cum se poate constata din textele înscrise în paranteza de mai sus, acțiunea sacramentală de primire de la Dumnezeu sau de la Domnul nostru Iisus Hristos a unei

slujiri fundamentale pentru Biserică și pune în evidență legitimitatea, dreptul pe care-l dobîndește o persoană de a sluji în Biserică. Acest drept este exprimat și de calitatea pe care Sfîntul Pavel, Silvan și Timotei o aveau și anume pe aceea de «Apostoli ai lui Hristos».

De vreme ce Evanghelia este încredințată de Dumnezeu celor ce poartă numele de «Apostoli ai lui Hristos», conținutul propovăduirii acestora nu poate fi primit «ca un cuvînt al oamenilor, ci așa precum este într-adevăr, ca pe un cuvînt al lui Dumnezeu» (I Tes. 2, 13). Propovăduirea Apostolilor lui Hristos constituie dezvăluirea voii și puterii lui Dumnezeu, fiind, în mod real, un act prin care se descoperă revelația cea mai presus de fire. Această revelație pe care o conține cuvîntul Evangheliei propovăduit de Apostoli nu poate fi primită decît de cei ce cred și nu poate să devină lucrătoare decît în și pentru aceștia (I Tes. 2, 13; cf. Gal. 1, 11). Credința este așezată ca un semn de recunoaștere a puterii lucrătoare a revelației în oamenii care o manifestă și ea vine din auzirea propovăduirii celor trimiși spre aceasta (Rom. 10, 14—17). De aici, necesitatea rînduirii celor care trebuiau, în epoca începuturilor Bisericii, să propovăduiască Evanghelia ce le-a fost încredințată în mod special, lucrare care coincidea cu descoperirea voii lui Dumnezeu, deci cu revelația. Acesta este un aspect irepetabil al preoției apostolice. Sensul cel mai real al expresiei «a încredința Evanghelia» (I Tes. 2, 4) este acela de a chema la apostolat, la această slujire specială a cărei primă funcțiune consta în descoperirea învățaturii revelate, în faptul de a «da Evanghelia lui Dumnezeu.» (I Tes. 2, 8). În acest sens trebuie să înțelegem cuvintele Apostolului pe care le adresează creștinilor tesaloniceni: «Voi înșivă sînteți învățați de Dumnezeu» (I Tes. 4, 9). Cel ce disprețuiește cuvintele propovăduirii, nu disprețuiește pe «un om, ci pe Dumnezeu», Care i-a dat misionarului Duhul Sfînt (I Tes. 4, 8).

Pentru Apostolii lui Hristos, lucrarea de propovăduire a Evangheliei nu era o simplă și rece transmitere a unei învățături, fie ea și revelată, ci este o implicare personală și permanentă a lor în acest proces de predicare a cuvîntului lui Dumnezeu. Acest fapt determină transformarea cauzei propovăduirii Evangheliei în cauza personală a Apostolului care se folosește de darurile cu care personal a fost înzestrat, de toate împrejurările favorabile pentru a obține o maximă divulgare și acceptare a Evangheliei de către un cît mai larg auditiu.

Sfîntul Apostol Pavel a cărui activitate misionară ne e mai bine cunoscută din Faptele Apostolilor (13—28) și din propriile sale mărturisiri cuprinse în Epistolele care-i poartă numele constituie un model al Apostolului lui Hristos care parcurge o enormă gamă de experiențe, evenimente și întîmplări în care este implicat pentru a asigura o cît mai largă și deplină adeviziune la mesajul în slujba căruia se află. Expunerile Apostolului neamurilor privind modul în care și-a îndeplinit mandatul de propovăduitor al Evangheliei constituie un capitol fundamental din învățătura Bisericii primare asupra preoției și lucrării preoțești. Iar precizările din cele două Epistole către Tesaloniceni fac începutul acestor expuneri pauline. În consecință, din

aceste scrieri ale Noului Testament nu aflăm date impersonale și reci asupra primelor propovăduiri săvârșite pe continentul european într-o cetate a Macedoniei, ci și metodele folosite de cei trei misionari a căror lucrare este descrisă în aceste Epistole, zbulciul și zbaterea lor pentru a asigura reușita acțiunii lor, virtuțile creștine de care au dat dovadă în aceste împrejurări, relațiile calde și încărcate de adinci simțăminte umane pe care le-au stabilit cu aceia cărora le-au adresat cuvântul învățaturii. Activitatea misionară a celor trei «Apostoli ai lui Hristos» (I Tes. 2, 6) la Tesalonic a fost încununată cu asemenea rezultate, încît Evanghelia a devenit cauza proprie a creștinilor tesaloniceni. Apostolul neamurilor scrie creștinilor tesaloniceni nu fără satisfacție: «Și voi v-ați făcut următori ai noștri și ai Domnului, primind cuvântul cu bucuria Duhului Sfint... Așa încît v-ați făcut pildă celor ce cred din Macedonia și din Ahaia, *căci de la voi cuvântul Domnului a răsunit nu numai în Macedonia și în Ahaia, ci credința voastră în Dumnezeu s-a răspândit în tot locul*, astfel că nu e nevoie să mai spunem noi ceva» (I Tes. I, 6—8).

Pentru obținerea unor astfel de rezultate care au transformat Tesalonicul în focar și centru de iradiere creștină «în tot locul», a fost necesară truda misionară devotată și responsabilă a Sfintului Apostol Pavel, a lui Silvan și Timotei. Această trudă misionară este caracterizată, în I Tesaloniceni, drept «*luptă*» (ἀγών). Termenul agon a însemnat, la început, concurs athletic, cursă, parcurs, pentru ca, în Epistolele pauline, să desemneze lucrarea misionară care se transformă adesea într-un permanent efort de depășire a unor obstacole pe care propovăduitorii le întimpinau (Fil. 1, 30; I Tes. 2, 2). În același timp însă, termenul ἀγών indică și purtarea de grijă a părintelui duhovnicesc, concepută ca o strădanie continuă și de lungă durată, față de fiii săi spirituali (Col. 2, 1), efortul slujitorului hirotonit de a propovădui și de a ocroti adevărul credinței (I Tim. 6, 12) sau o viață de trudă în slujba Evangheliei (II Tim. 4, 7). Într-un cuvînt, termenul agon exprimă numeroase laturi ale slujirii preoțești misionare, punînd în evidență ideea de necurmată încordare și strădanie la care se angajează, în mod liber și definitiv slujitorul hirotonit. Acelăși termen pune în lumină ideea că slujitorul Evangheliei trebuie să știe și să învețe cum să înlătore toate obstacolele care l-ar putea împiedica să-și împlinească misiunea, indiferent de natura lor.

Expunerea adevărului revelat al Evangheliei trebuie să cuprindă toate laturile învățaturii, indiferent dacă unele din acestea ar putea să nu fie pe placul unor oameni deoarece propovăduitorul creștin trebuie să placă «lui Dumnezeu» (I Tes 2, 4). Slujitorul hirotonit nu caută «slavă de la oameni» (2, 6). El trebuie să fie blind în mijlocul creștinilor (2, 7) și oricînd gata să se jertfească, din iubire pentru păstorii săi, cărora, odată cu «Evanghelia lui Dumnezeu», le oferă și sufletul său (2, 8).

O problemă oricînd delicată, care se ridică în raporturile dintre creștini și păstorii lor spirituali este aceea a unei remunerații la care aceștia din urmă au dreptul din partea celor dintîi. Sfîntul Apostol

Pavel recunoaște valabilitatea principiului scripturistic al Vechiului Testament: «Să nu legi gura bouului care treieră» (I Cor. 9, 9; I Tim. 5, 18; Deut. 24, 4; Ps. 35, 6) și a celui evanghelic: «Vrednic este lucrătorul de plata sa» (I Tim. 5, 18; Matei 10, 10; Luca 10, 7) și, deci, îndreptățirea slujitorului hirotonit la o retribuție dreaptă a ostanelilor sale preoțești pentru ca acesta să fie scutit de grija de a agonisi, pentru sine și pentru familia sa, cele necesare traiului zilnic (cf. I Tim. 5, 17; I Cor. 9, 6—14) și această recunoaștere reprezintă un argument indirect al necesității existenței slujirii preoțești în Biserică și grăiește de la sine despre măsura în care preotul trebuie să se angajeze în slujirea sa, căreia trebuie să-i consacre nu numai întregul său timp, dar și toate însușirile sale spirituale și intelectuale cu care a fost înzestrat sau le-a dobândit prin instruire și experiență.

Sfântul Apostol Pavel însă a preferat ca, personal, să nu se folosească de acest drept al său. La Corint (I Cor. 9, 15—18) sau la Efes (Fapte 20, 34), Apostolul neamurilor, care știa să confecționeze corturi (Fapte 18, 3) a muncit pentru a-și agonisi hrana, nu numai pentru sine, ci și pentru însoțitorii săi (Fapte 20, 34; cf. I Tes. 2, 9). Și în Tesalonic, Apostolul neamurilor ca și Silvan și Timotei au lucrat «zi și noapte» spre a nu fi povară nici unui creștin din acest oraș (I Tes. 2, 9). El n-a mâncat de la cineva «pline în dar», ci a trudit din greu pentru a nu împovăra pe nimeni (II Tes. 3, 8). Și aceasta nu pentru că n-ar fi avut putere, ci pentru a se face pildă tuturor spre a fi urmat (II Tes. 3, 9; cf. I Tes. 4, 11). Această conduită a Apostolului neamurilor și a însoțitorilor săi se integrează în acea regulă misionară căreia i se va da expresie în Epistola II-ii către Corinteni: «Care este, deci plata mea? Că pun fără plată Evanghelia lui Hristos înaintea oamenilor, fără să mă folosesc de dreptul meu din Evanghelie» (9, 18). Comportarea Apostolului neamurilor prezentată mai sus se înscrie în acea tactică misionară care constă în asigurarea tuturor condițiilor pentru deplina izbândă a propovăduirii Evangheliei. Faptul că, deși ar fi avut dreptul să beneficieze de cele necesare traiului din partea beneficiarilor propovăduirii, Sfântul Apostol Pavel renunță deliberat la acest drept, devine un argument folosit de marele misionar creștin pentru sublinierea superiorității unei conduite care nu are alt țel decât acela de a fi folositoare succesului deplin al propovăduirii. «Căci, spune Sfântul Apostol Pavel, mai bine este pentru mine să mor, decât să-mi zădărnicească cineva lauda» (I Cor. 9, 15). Acesta este și motivul care va îndreptăți pe Apostolul neamurilor să aprecieze că o astfel de purtare este dovada înaltei sale conștiințe de Apostol al lui Hristos: «Voi sînteți martori, scrie el creștinilor tesaloniceni, și Dumnezeu de asemenea, cît de sfînt și cît de drept și fără de prihană ne-am purtat între voi credincioșii» (I Tes. 2, 10). Descriind modul în care el, ca Apostol, s-a purtat față de creștinii tesaloniceni, Sfântul Apostol Pavel arată importanța rolului și pildei celui dintîi cîrmuitor spiritual într-o comunitate creștină. Acesta este implicat în toate aspectele vieții creștine a comunității, determinînd, prin prezența sa și prin pilda vieții și conduitei sale cursul favorabil al purtării creștinilor. Acesta este și motivul pentru care, în repetate rînduri, Sfîntul Apos-

tol Pavel îi cheamă pe creștinii tesaloniceni să-i urmeze pilda purtării și vieții sale în toate privințele (I Tes. 1, 6; 2, 12; 4, 1, 11; II Tes. 2, 15; 3, 6, 7—9). Astfel conduita cîrmuitorului spiritual devine parte componentă a slujirii sale preoțești, aspect de seamă al propovăduirii sale, iar prezența sa între credincioși, o condiție a aplicării planului divin al mîntuirii credincioșilor. Acesta este și motivul pentru care, în toate Epistolele pauline este pusă cu atîta insistență în lumină lucrarea cîrmuitorului spiritual, fie că este Apostolul, misionar întemeietor sau preutor, continuator al lucrării acestora. În absența cîrmuitorului spiritual, nu este de conceput o viață creștină normală. Lipsiți de îndrumătorul lor spiritual înzestrat cu har și cu putere preoțească, de lumina și pilda purtării acestuia, creștinii nu vor cunoaște niciodată spre ce să năzuiască, încotro să se îndrepte. Pilda vieții păstorului ca și propovăduirea sa devin, laolaltă, un dreptar pentru modul în care trebuie să se poarte creștinii din Tesalonic pentru a plăcea «lui Dumnezeu», dar și pentru «a spori și mai mult» (I Tes. 4, 1).

Orice Epistolă a Noului Testament, începînd cu cele două trimise creștinilor tesaloniceni, reflectă purtarea de grijă a autorilor lor față de propășirea spirituală a creștinilor cărora li se adresează, iar aceasta nu este nimic altceva decît un aspect fundamental al slujirii lor apostolice și preoțești. Epistola caută să suplinească lipsa autorului din Bisericile întemeiate de el sau în acelea în care se simțea nevoia intervenției sale. Purtarea atît de aleasă a creștinilor din Tesalonic constituie un motiv de satisfacție și de bucurii pentru Apostolul întemeietor (I Tes. 1, 5—9; 2, 13; 3, 7—9; II Tes. 1, 3—4) după cum apariția unor manifestări negative îi provoacă mîhnire (I Tes. 5, 14; II Tes. 3, 6, 11—12, 14—15). În primul caz, Apostolul își formulează în așa fel aprecierile și îndrumările, încît ei nu numai că își vor menține înaltul nivel de trăire creștină, dar se vor strădui să «umble în așa chip» încît să sporească «tot mai mult» (I Tes. 4, 1). În cel de-al doilea caz, Apostolul intervine energic nu numai pentru a curma manifestările negative ivite în sfînul comunităților creștine (I Tes. 5, 14; II Tes. 3, 12), ci și pentru a izola, în caz de nevoie, pe cei ce se arată refractari la chemarea la ordine a Apostolului îndrumător (II Tes. 3, 6, 14).

În totalitatea lor, Epistolele către Tesaloniceni constituie o puternică dovadă nu numai a existenței și necesității cîrmuitorului spiritual în viața comunității și Bisericii, dar și a împlinirii, pînă la identitate, a destinului acestora.

Purtarea de grijă a păstorului spiritual față de cei pe care îi are în atenția sa și permanenta și strînsa legătură cu aceștia, se manifestă prin rugăciunile pe care cel dintîi le înalță pentru cei din urmă (I Tes. 1, 2—3; 2, 13; 3, 10; II Tes. 1, 3, 11; 2, 13) prin rugăciunile făcute de păstoriți pentru păstorul lor (I Tes. 5, 25; II Tes. 3, 1—2; cf. I Tes. 5, 16); prin urmărirea cu multă atenție și îngrijorare a încercărilor la care erau expuși creștinii din Tesalonic din pricina persecuțiilor la care erau supuși de către cei de un neam cu ei pentru credința lor (I Tes. 2, 14; 3, 2—3; II Tes. 1, 4), asemănîndu-se, astfel, cu «Bisericile lui Dumnezeu care sînt în Iudeea, întru Hristos Iisus»

și care au suferit, și ele; «de la iudei» persecuții (I Tes. 2, 14; cf. 1, 6); prin urmărirea de departe, cu mare grijă, a credinței creștinilor tesaloniceni, a propășirii lor în Hristos, a aspectelor mai importante din viața de fiecare zi a obștilor de creștini (I Tes. 1, 5—9; 3, 5—9; 4, 1—12; 5, 12—14; II Tes. 1, 4, 7; 2, 2, 15; 3, 6, 11—15); prin trimiteră lui Timotei, unul dintre cei mai apropiați și prețuiți colaboratori ai săi, la Tesalonic, spre a se informa asupra situației creștinilor din acest oraș și spre a-i întări în credință pentru ca, la întoarcerea sa la Sfântul Apostol Pavel, să-l informeze despre stările din Biserica Tesalonicului (I Tes. 3, 1—3, 5—8), prin dorința puternică de a veni la Tesalonic și de a împlini «lipsurile credinței» (I Tes. 3, 10) creștinilor acestei Biserici (I Tes. 2, 17—18; 3, 10); prin pomenirea vrednicilor și punerea în evidență a propășirii spirituale ale creștinilor tesaloniceni în celelalte Biserici și amintirea meritelor creștinilor din această Biserică din Macedonia în direcția răspîndirii credinței creștine (I Tes. 1, 7—9; 4, 10; II Tes. 1, 4) etc.

Toate aceste aspecte ale purtării de grijă a Apostolului întemeietor, a lui Silvan și Timotei constituie însuși conținutul slujirii apostolice și preoțești manifestate de aceștia față de Biserica întemeiată, prin predica lor, în Tesalonic, ca o prelungire a activității lor kerigmatice în cursul celei de-a doua călătorii misionare. Cele două Epistole către Tesaloniceni din care au fost extrase aspectele amintite mai sus, sînt, ele însele, o dovadă a slujirii preoțești privind pe creștinii tesaloniceni a celor trei misionari care au pus început Bisericii Tesalonicului. Cei trei misionari, în fruntea cărora se află Sfântul Apostol Pavel, manifestau această slujire preoțească de la distanță pentru că împrejurările ca și natura misiunii lor principale nu le permiteau să zăbovească definitiv și nici măcar pentru o mai lungă perioadă de timp în Tesalonic. Sfântul Apostol Pavel, Silvan și Timotei care nici nu își aveau obirșia în Tesalonic, purtau de grijă Bisericii din această cetate mai cu seamă în ce privește împlinirea lipsurilor credinței creștinilor de aici (I Tes. 3, 10), înlăturarea acelor aspecte negative ivite în viața creștină, îmbărbătarea credincioșilor tesaloniceni care treceau prin încercări etc., deci de aspecte deosebite.

b. Preoția ierarhică sacramentală. Amintindu-le creștinilor tesaloniceni despre lucrarea lor prin care a luat început Biserica din Tesalonic, Sfântul Apostol Pavel, Silvan și Timotei le scriu destinatarilor lor despre acei slujitori hirotoniți care se ostenesc în mijlocul lor (I Tes. 5, 12), adică despre slujitorii care purtau nemijlocit răspunderea pentru toate desfășurările și evenimentele din Biserica Tesalonicului, care alcătuiau viața creștină a acestei Biserici.

Desigur, în scrieri, cum sînt Epistolele către Tesaloniceni care îmbrățișează o largă paletă tematică, nu ne putem aștepta la expuneri privind instituirea preoției ierarhice sacramentale și nici la o terminologie stereotipă pentru desemnarea treltelor acestei preoții, deoarece Apostolul neamurilor urmărește să stabilească raporturile dintre slujitorii bisericești hirotoniți și creștinii din Tesalonic, care sînt raporturi de cinstire și de dragoste față de acești slujitori din partea

păstoriiilor lor ca urmare a ostenețelor spirituale depuse de cei ce păstoresc în Biserică spre propășirea morală și religioasă a creștinilor.

Slujitorii bisericești sînt indicați în I Tesaloniceni, nu prin numirea treptei lor ierarhice, ci prin desemnarea atribuțiilor, poziției și rolului lor în Biserică, ceea ce, la drept vorbind, este mai important, deoarece, din Faptele Apostolilor 14, 23 se știe că cei dintîi slujitori hirotoniți într-o Biserică nou întemeiată, nu puteau fi decît preoții. E greu de închipuit că, în scurtul răstimp, scurs între plecarea forțată a Sfîntului Apostol Pavel din Tesalonic și scrierea Epistolei întii către Tesaloniceni, deci între anii 50 și 51, ar mai fi fost posibilă vreo hirotonie a altor slujitori bisericești decît a preoților. Amintirea unor laturi ale activității pastoral-misionare a slujitorilor hirotoniți, printr-o serie de participii substantivizate constituie, însă, în primul rînd, o dovadă a existenței unor slujitori bisericești hirotoniți, iar, după aceea, contribuie la elucidarea importantei probleme a identificării unor laturi ale activității preoțești inițiale în comunitățile înființate în mediul păgîn.

Către sfîrșitul Epistolei, deci în partea parenetică a acesteia, Sfîntul Apostol Pavel adresează creștinilor din Tesalonic aceste îndemnuri: «Vă cerem, însă, fraților, să cinștiți pe cei ce se ostenesc în mijlocul vostru și stau în fruntea voastră în Domnul și vă povățuiesc pe voi. Și să-i aveți în cinste pe ei cu iubire nemăsurată pentru lucrarea lor» (5, 12—13).

Dacă ținem seama de ordinea cronologică a redactării cărților Noului Testament, acesta este textul cel mai vechi din Noul Testament, care certifică existența preoției ierarhice în Biserică. Dar chiar în aceste condiții, este necesar să se evidențieze caracterul cuprinzător al conținutului și mesajului pe care-l transmite. Trebuie pus în lumină marele dar al Apostolului neamurilor de a stabili îndatoririle creștinilor față de păstorii lor spirituali, trasînd liniile programului de lucru al acestora din urmă, conținutul lucrării lor, care se desfășoară numai în avantajul credincioșilor.

Înainte de orice, preotul este cel ce se ostenește, cel ce lucrează fără încetare, pînă la epuizare, în mijlocul credincioșilor, și pentru ei. Verbul *κοπιᾶω* însemnează, în greaca clasică, a fi obosit, istovit²³. Acest sens se întîlnește și în Evanghelii (vezi Matei 11, 28; Luca 5, 5; Ioan 4, 6, 38). În scrisul Sfîntului Apostol Pavel, acest verb devine un adevărat termen tehnic pentru indicarea și caracterizarea muncii de propovăduire a Evangheliei și de călăuzire pastoral-misionară și învățătoarească a credincioșilor (Rom. 16, 6, 12; I Cor. 4, 12; 15, 10; 16, 16; Gal. 4, 11; Filip. 2, 16; Gal. 1, 29; I Tim. 4, 10; 5, 17; II Tim. 2, 6). Folosirea participiului substantivizat *τοὺς κοπιῶντας*, cei ce se ostenesc, indică deci nu numai un efort spiritual susținut, ci și apartenența la cinul preoțesc a celor desemnați prin acest termen (cf. I Cor. 16, 16). În I Timotei citim: «Preoții care stau bine în frun-

23. Pr. dr. Haralambie Roventă, *Epistola întii către Tesaloniceni a Sfîntului Apostol Pavel. Introducere și comentariu*, Tipografia cărților bisericești, 1938 (data Cuvîntului înainte), p. 148.

tea celorlalți, să fie învredniciți de îndoită cinstită, mai ales cei ce se ostenesc (οἱ κοπιῶντες) în cuvînt și învățătură» (5, 17). Faptul că «cei ce se ostenesc în cuvînt și în învățătură» sînt desemnați, în modul cel mai sigur ca preoți, este grăitor de la sine în sensul identității «celor ce se ostenesc» din I Tesaloniceni 5, 12 ca slujitori bisericești din treapta a doua a preoției ierarhice (cf. și I Cor. 16, 16).

Osteneala preoților nu este un simplu exercițiu spiritual sau ascetic, ci o trudă necurmată, epuizantă, în folosul altora, al aceluia care i-au fost încredințați spre păstorire. Concepția paulină ne trimite la îndrumarea Mîntuitorului: «Care între voi (ἐν ὑμῖν, ca în I Tes. 5, 12) va vrea să fie mai mare, să fie slujitorul vostru și care între voi va vrea să fie întiiul, să vă fie vouă slugă» (Matei 20, 26—27).

În vederea identificării celor pe care autorul sfînt îi are în vedere, textul continuă desemnîndu-i ca pe unii care «stau în fruntea voastră în Domnul». Verbul προΐσταμαι al cărui participiu este folosit în textul de care ne ocupăm, înseamnă a sta în frunte, a sta înaintea celorlalți, mai ales în vederea protejării și apărării acestora sau a reprezentării publice a acestora în caz de necesitate. În Noul Testament acest verb nu este folosit decît de Sfîntul Apostol Pavel, cel mai adesea, în legătură cu lucrarea preoțească și de cîrmuire spirituală (Rom. 12, 8; I Tes. 5, 12; I Tim. 2, 3—4, 5; 5, 17). Dacă cineva ar fi ispitit să interpreteze unilateral acest verb, luînd în considerație numai sensul său de a fi întîistătător, va trebui să-și revizuiască drastic poziția pentru că adăugînd după acest verb precizarea «în Domnul», Sfîntul Apostol Pavel determină cu exactitate în ce constă faptul de a cîrui în Biserică. Întrebîndu-se pentru ce preotul este întîistătător în Biserică, Sfîntul Ioan Hristostom precizează: «Pentru aceea că se roagă pentru tine, pentru că te slujește cu darul duhovnicesc cel primit prin Botez, pentru că te cercetează, te sfătuiește și te învață și chiar la miezul nopții de-1 vei chema, el vine»²⁴. Cîrmuirea este, în Biserică, o latură a slujirii, potrivit cuvîntului Sfîntului Apostol Petru: «Păstoriți turma lui Dumnezeu... nu ca și cum ați fi stăpîni peste Biserici, ci pilde făcîndu-vă turmei» (I Petru 5, 3). Dar tocmai aceste trăsături ale cîrmuirii în Biserică despre care face amintire textul paulin din I Tesaloniceni 5, 12 fac dovada că cei ce practică această cîrmuire nu pot să fie decît slujitori rînduiți prin Hirotonie, acea Taină a Bisericii care, conferind harul preoției ierarhice, îi deosebesc, prin aceasta, pe primitorii ei de ceilalți creștini în sensul împovărării lor cu acele îndatoriri care rezultă din numirile pe care le primesc în acest text paulin.

Al treilea participiu substantivizat folosit în acest text paulin pentru a desemna o altă latură a slujirii preoțești, este *νοθετοῦντας*. Verbul *νοθετέω* înseamnă a reaminti, a povățui (pe baza unor învățături și îndrumări primite anterior), de unde și temeiul pentru sensul de a dojeni, a muștra, pe care acest verb îl are chiar în Noul Testament (I Cor. 4, 14). Acest verb face parte din vocabularul Noului Testament prin care se stabilesc sarcinile pastorale ale slujitorului hirotonit. Este întîlnit astfel, în cuvîntarea pastorală a Sfîntului Apostol

Pavel adresată preoților din Efes și din împrejurimi în care vorbitorul, descriind osteneala sa de la Efes («N-am încetat noaptea și ziua să vă îndemn cu lacrimi, pe fiecare dintre voi», Fapte 20, 31), cere ca pilda sa să fie urmată și de ascultătorii săi, toți preoții hirotoniți (cf. Col. 1, 28; I Tes. 5, 14). *Noutheteo* este, în special, verbul pastorației individuale, exprimând acțiunea preotului de a îndruma pe fiecare creștin în caz de necesitate, folosindu-se de argumente extrase din învățătura evanghelică pe care o consideră ca fiind cunoscută partenerului de dialog. Sfântul Ioan Hrisostom pune în gardă asupra aspectului mai puțin dorit și acceptat de cel dojenit când preotul îi adresează cuvîntul de îndemn sau de îndreptare: «Cel ce este certat și dojenit, oricine ar fi el, de la un timp se va arăta nemulțumit de dojana repetată preotul devenindu-i supărător. Tot astfel va reacționa și cel ce a fost sfătuit, îndemnat și povățuit să-și îndeplinească îndatoririle creștinești»²⁵. În mod indirect, deci, se arată, în I Tesaloniceni 5, 12, că îndemnul și chiar dojana fac parte integrantă din lucrarea preoțească, reabilitînd pe preotul mai zelos în această direcție. În același timp însă, și preoții din Biserica Tesalonicului primesc tot indirect, un impuls pentru folosirea tuturor metodelor și mijloacelor pastorale de influențare, fiind îndrumați către o mai activă și dinamică participare la viața creștină de fiecare zi a credincioșilor.

Cumulînd, în mijlocul păstoriților săi atîtea îndatoriri, care sînt tot atîtea funcțiuni pastorale, preotul trebuie să fie cinstit, respectat, știut, cunoscut și apreciat pentru munca sa în avantajul obștii credincioșilor și al fiecăruia dintre cei ce o compun. Verbul *oida* al cărui infinitiv perfect este întrebuițat în I Tesaloniceni 5, 12 înseamnă a ști, a cunoaște, a recunoaște (pentru funcțiunea lor), de aici a cinsti (pe cineva pentru lucrarea sa publică²⁶, cf. I Cor. 16, 18).

Ideea exprimată astfel prin infinitivul verbului *oida*, în 5, 17, este reluată în versetul următor: «Și să-i aveți în cinste pe ei cu iubire nemăsurată pentru lucrarea lor» (5, 18). Verbul *ἡγέομαι* care are, mai întîi, sensul de a conduce, a cărmui, însemnează, uneori, și a stima, a prețui, a cinsti²⁷ (cf. Fapte 26, 2). Acesta este sensul acestui verb în I Tesaloniceni 5, 13, ceea ce pune în lumină importanța funcției preoțești în comunitatea creștină locală. Cinstirea arătată preoților trebuie însoțită, ca orice atitudine față de semen, în Creștinism, de «iubire nemăsurată» (5, 18). Sfântul Ioan Hrisostom comentează astfel îndrumarea paulină: «Nu la întîmplare, zice (Apostolul), să-i iubești, ci cu prisosință chiar, adică așa cum iubesc fiii pe tată, pentru că prin ei (preoți) voi v-ați născut spre viață veșnică, prin ei ați cîștigat împărțirea cerurilor, prin miinile lor ați primit toate (cele duhovnicești), prin ei vi se deschid porțile cerului... Cel ce iubește pe Hristos, iubește și pe preot — oricine ar fi el — pent-u că printr-însul s-a învrednicit de înfricoșatele Taine»²⁸.

25. *Ibidem*, 455.

26. Vezi Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni* 9, 1: «Să cinstiți pe Dumnezeu și pe episcop».

27. Pr. dr. H. Roventza, *op. cit.*, p. 138.

28. *Comentariu la Tesaloniceni*, Omilia a X-a, 1, P.G., LXII, 456.

Spre deosebire de Sfintul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, a cărui expunere aparține unui istoric și se adresează oricărui cititor pentru a-l informa, sistematic și cât mai exact, asupra principalelor evenimente creștine din epoca apostolică, Sfintul Apostol Pavel are în vedere un anumit cerc de cititori, o anumită Biserică creștină, situațiile concrete din acea Biserică. De aceea, accentul, în această Epistolă paulină, ca și în alte Epistole ale marelui Apostol cade nu pe expuneri generale și de instituire, ci pe raporturile concrete dintre slujitorul bisericesc hirotonit căruia îi stabilește atribuțiunile și creștinii cărora le indică purtarea față de păstorii lor spirituali. Terminologia folosită este subordonată acestui țel. În orice caz, dacă, în îndemnul paulin nu aflăm decît indicația, clară, de altfel, a existenței preoților în Biserica Tesalonicului la mai puțin de un an de la întemeierea ei, avem însă prilejul să constatăm bazele unei Pastoral creștine, indicația precisă a unei teologii pastoral-misionare, care se desăvîrșește și se conturează în mod continuu în viața de fiecare zi a Bisericii, care cunoaște doi poli ai dezvoltării sale: păstorul hirotonit și creștinii din acea Biserică. Întregul conținut al celor două Epistole către Tesaloniceni dobîndește o posibilitate în plus de a fi urmat cât mai deplin de către comunitatea creștină din importantul oraș al Macedoniei. Se poate susține și opinia că scopul principal al introducerii, în textul Epistolei a îndrumărilor privind raporturile dintre preoți și creștinii tesaloniceni este acela de a chema pe slujitorii bisericești la aplicarea riguroasă a indicațiilor din Epistolă, iar, indirect, acela de a îndatora pe credincioși să se supună cîrmuitorilor bisericești care, la rîndul lor, trebuie să urmărească zilnic aplicarea, în viața creștină, a parezei pauline. Trebuie reținut însă că orice răsplată, fie spirituală, fie materială, sugerată în textul de care ne ocupăm, de care trebuie să se bucure preotul nu este nimic altceva decît urmarea ostenețelor sale și a roadelor pe care acesta le pune la dispoziția întregii comunități.

Consolidarea prestigiului și autorității preotului în Biserica pe care o păstorește se înscrie ca un factor determinant pentru propășirea spirituală a obștii creștine. Pentru realizarea acestui deziderat trebuie să depună eforturi susținute și preotul, dar și creștinii pe care îi păstorește, printr-o atitudine de prețuire și respect față de persoana și lucrarea sa, determinîndu-l prin purtarea lor, să reevalueze necurmat activitatea și ținuta sa generală astfel încît să devină cit mai conformă cu imaginea păstorului ideal reflectată în convingerile și concepțiile creștinilor. Preoția apostolică premerge pe cea ierarhică nu numai pentru a o deriva pe aceasta din urmă, ci și pentru a-i oferi modelul ideal de lucrare și de conduită. Acesta este și motivul pentru care expunerile privind preoția apostolică se împletesc, în Epistolele pauline, cu cele care privesc preoția ierarhică.

B. BISERICILE DIN GALATIA VECHIE (DE NORD)

Am arătat mai înainte cum în cursul primei călătorii misionare, Pavel și Barnaba au evanghelizat provinciile Pisidia și Licaonia (Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra, Derbe etc.), care făceau parte din provincia romană Galatia, fiind așezate în sudul acesteia²⁹. În cursul celei de-a doua călătorii misionare și anume, la începutul acesteia, Sfântul Apostol Pavel va predica Evanghelia în Galatia veche propriuzisă sau nordică³⁰ (Fapte 16, 6; cf. 18, 23; Gal. 4, 13—15; I Cor. 16, 1 etc.). Sfântul Luca nu menționează, în această direcție, decât că grupul misionarilor creștini, terminând de vizitat Bisericile din Siria, Cilicia, din Derbe și Listra și din alte cetăți, «a străbătut Frigia și ținutul Galatiei, opriiți fiind de Duhul Sfânt ca să propovăduiască cuvântul în Asia» (Fapte 16, 6). Deși Faptele Apostolilor nu cuprind alte precizări cu privire la activitatea Sfântului Apostol Pavel în Galatia, cunoscând metodele sale misionare din relatările privind călătoria întâi misionară (Fapte 13—14) din care o bună parte s-a desfășurat în preajma Galatiei de nord, ne putem lesne închipui cum a decurs această activitate și în localitățile din Galatia de nord. Rezultatele bune ale acestei activități sînt certificate cu ocazia cercetării, pentru a doua oară, în cursul călătoriei a treia misionară, a aceluiași provincii, Galatia și Frigia cînd Sfântul Apostol Pavel a întărit «pe toți ucenicii» (Fapte 18, 23) care trăiau în aceste părți încă din timpul propovăduirii anterioare (Fapte 16, 6). Dar dovada peremptorie a izbînzilor misionare ale Sfântului Apostol Pavel în Galatia este însăși Epistola către Galateni din care rezultă, în mod limpede, că Apostolul neamurilor este cel care a întemeiat Bisericile din Galatia (1, 8—9; 4, 13—15) și «i-a născut» pe galateni la viața cea nouă în Hristos (4, 19).

Nu încapă nici o îndoială că, în același timp cu întemeierea Bisericilor din partea de nord a Galatiei, Sfântul Apostol Pavel a procedat, ca și în cazul Bisericilor întemeiate în prima călătorie misionară în sudul aceleiași Galatii, la hirotonirea preoților în fiecare Biserică (cf. Fapte 14, 23). Dar, ca de obicei, el nu repetă informații pe care cititorul trebuie să le considere subînțelese în cazul unor situații identice sau asemănătoare.

O astfel de afirmație primește, în ce privește Bisericile din Galatia, o confirmare categorică prin Epistola către Galateni prin care ni se dezvăluie nu numai existența unor Biserici înfloritoare în această parte a Galatiei, dar și o viață religioasă intensă care se desfășoară sub semnul unei permanente preocupări pentru adîncirea adevărului creștin, al unui sporit interes față de complexa problematică a raportului Lege-Evanghelie. Acest fapt prilejuiește Sfântului Apostol Pavel dezvoltarea și prezentarea unor aspecte fundamentale ale soteriologiei, ale învățaturii creștine paralel cu mustrarea cîtorva din destinatarii Epistolei sale pentru faptul de a se fi lăsat atrași de false formulări ale unora, care, cum spune însuși Apostolul galatenilor, «vă

29. Pr. dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, teză de doctorat, EIB, București, 1983, p. 17—18; Pr. dr. Vasile Gheorghiu, *Adresații Epistolei către Galateni*, Cernăuți, 1904.

30. Pr. dr. V. Mihoc, *op. cit.*, p. 15.

tulbură și voiesc să schimbe Evanghelia lui Hristos» (Gal. 1, 8) propovăduită, în localitățile Galatiei în mod autentic de un autentic Apostol al lui Iisus Hristos.

Față de unele manifestări ale apostolilor și dascălilor mincinoși care au ales pentru falsele expuneri, tinerele și încă neîntăritele comunități creștine din localități ale Galatiei, Sfântul Apostol Pavel dezvoltă, încă de la începutul Epistolei pe care o putem subintitula circulară deoarece ea va fi fost citită din Biserică în Biserică în ținutul Galatiei (cf. 1, 2), o teologie a apostolatului creștin, dar cu referire specială la propriul apostolat al Sfântului Pavel. Autorul Epistolei arată că autenticitatea unui apostolat creștin se argumentează cu obârșia sa divină. Sfântul Pavel precizează creștinilor din Galatia că el este «Apostolul nu de la oameni, nici prin vreun om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu-Tatăl, Care L-a înviat din morți» (1, 1). Un alt criteriu al autenticității apostolatului privește obârșia dumnezeiască a propovăduirii sale: «Dar vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia binevestită de mine nu este după om pentru că nici eu n-am primit-o după om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos» (1, 11—12).

Stabilind cele două criterii ale apostolatului autentic, Sfântul Apostol Pavel dezvoltă, de fapt, esența preoției apostolice care constă în originea ei divină și în propovăduirea învățaturii dumnezeiești a Evangheliei «spre care și îngerii doresc să privească» (I Petru 1, 12). Or, preoția apostolică este forma cea dintâi a celei mai înalte trepte a preoției ierarhice sacramentale, cea formă din care derivă prin succesiune neîntreruptă pînă astăzi, preoția ierarhică sacramentală, în cele trei trepte ale sale: episcopatul, preoția propriu-zisă și diaconatul. Când Apostolul este chemat și rânduit de Dumnezeu, iar propovăduirea lui cuprinde Evanghelia lui Dumnezeu, lucrarea lui este mai presus de orice greșală, aflîndu-se sub asistența divină celei mai presus de fire: «Chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decît aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema. Precum v-am spus mai înainte și acum vă spun iarăși: Dacă vă propovăduiește cineva altceva decît ați primit, să fie anatema» (1, 8—9). Preoția apostolică este, înainte de orice, preoția propovăduirii descoperirii dumnezeiești celei mai presus de fire și, pentru aceasta, Apostolul nu poate fi judecat nici de oameni și nici de îngeri, nici el, nici propovăduirea lui. Cel ce judecă și contestă Evanghelia descoperită de un Apostol al lui Dumnezeu devine și este prin însuși acest fapt, apostol și dascăl mincinos, deoarece cheamă pe creștini la o «altă Evanghelie» (1, 6).

Preoția apostolică, în fapt, preoția ierarhică sacramentală în treapta cea mai înaltă, nu caută «bunăvoința oamenilor», ci «pe a lui Dumnezeu» (1, 10), căci dacă Apostolul ar «plăcea încă oamenilor» n-ar mai fi «rob al lui Iisus» (Ibid.) și nici n-ar spune adevărul (4, 16). Creștinii trebuie să distingă, în baza acestor criterii, între apostolatul autentic și propovăduirea mincinoasă care, uneori, transformă într-o asemenea măsură cugetul creștin, încît se poate ca unii credincioși să vadă în adevăratul Apostol pe propriul lor vrăjmaș tocmai

pentru că propovăduiește adevărul (4, 16) confundind adevărul cu minciuna și binele cu răul.

Motivația reală a activității apostolilor și dascălilor mincinoși constă în aceea că ei rîvnesc, «dar nu cu gînd bun», pe creștinii galateni, dar numai pentru a-i despărți de Apostol spre a-i iubi pe ei (4, 17), numai pentru a-i opri să se supună adevărului (5, 7). Osînda celor ce se ridică împotriva Apostolului autentic, tulburînd pe creștinii galateni, va veni «orice ar fi ei» (5, 10). Lupta falșilor apostoli și învățători își are obirșia în dorința de «mărire deșartă» (5, 26) care este străină de adevărata slujire apostolică. Este demn de remarcat că Sfîntul Apostol Pavel nu se mărginește la denunțarea falselor propovăduiri atît de dăunătoare creștinilor galateni care se lasă atrași de ele. El susține autenticitatea adevărului evanghelic, caracterul său de descoperire suprafirească prin punerea în lumină a preoției ierarhice sacramentale, respectiv a preoției apostolice de care orice trimis al Mîntuitorului s-a învrednicit prin harul special ce i s-a încredințat, lui și urmașilor lui prin hirotonie (cf. Ioan 20, 21—23). Acolo unde este o autentică preoție apostolică, este și adevărul evanghelic revelat. Apostolul ca și urmașii săi sînt garanți ai adevărului creștin prin Biserică. Sfîntul Apostol Pavel pune în lumină cu deosebită claritate învățătura că el însuși s-a suit la Ierusalim cu Barnaba și cu Tit pentru ca, «potrivit unei descoperiri», să arate Evanghelia pe care o propovăduiește la neamuri, «indeosebi celor mai de seamă» (2, 1—2). Adevăratul dascăl al Bisericii păstrează legătura neînteruptă cu cei ce cîrmuiesc această instituție (cf. Fapte 18, 22 ; 21, 18—25), depunînd în acest sens, toate străduințele și înfruntînd pentru această și primejdii (20, 23—25 ; 21, 11—14), pentru că trăirea adevărului evanghelic în mod comunitar, laolaltă cu cei ce se află în aceeași treaptă cu el, care, în același timp, sînt și cei mai înalți cîrmuitori bisericești din epocă, este una din bucuriile și satisfacțiile adevăratului Apostol. Fără să fie o confruntare a două propovăduiri, împărtășirea reciprocă a unor aspecte și experiențe misionare reprezintă un prilej de îmbogățiri și acumulări spirituale, generatoare de noi elanuri, de lărgire a orizontului propriu și de întărire a bazelor teologice și misionare.

Cea mai generoasă și oportună ocazie de reciprocă împărtășire a experiențelor și rezultatelor misionare, care le-a fost oferită, în epoca de care ne ocupăm, Apostolilor și celorlalți slujitori bisericești a fost, fără îndoială, Sinodul de la Ierusalim la care se referă pe larg Apostolul neamurilor în Epistola către Galateni pe care îl prezintă de pe poziția celui care a trăit, în acea împrejurare, marea satisfacție de a-și vedea reconfirmată ceea ce el numește «Evanghelia mea» (Rom. 2, 16 ; 16, 25 ; II Tim. 2, 8), adică acea propovăduire prin care se aduce la cunoștință neamurilor că Biserica lui este deschisă fără condiția practicării tăierii împrejur, o prevedere mozaică abolită prin venirea lui Hristos și, în același timp, o povară suplimentară inutilă.

Vorbînd despre apostolatul său care se extinde, în primul rînd și în consens cu ceilalți Apostoli, la neamuri (Gal. 2, 7—9), Sfîntul Pavel vorbește despre preoția apostolică pe care o aflăm la originile

preoției ierarhice sacramentale. Delimitînd-o de falsele propovăduiri iudaizante insinuate în tinerele Biserici galatene, Sfîntul Apostol Pavel îngăduie o evaluare cît mai deplină și corectă a preoției autentice, responsabile și practică în consens cu învățătura și cîrmuirea bisericească. Dar fiindcă slujirea preoțească apostolică este, prin natura ei, itinerantă, autorul Epistolei către Galateni atrage atenția cititorilor săi asupra existenței, în mijlocul lor, a autenticilor lor învățători, a slujitorilor înzestrați cu harul preoției ierarhice sacramentale și, în consecință, responsabili înaintea lui Dumnezeu și a Bisericii, de propovăduirea și purtarea lor: «Cel ce învață cuvîntul să facă parte învățătorului din toate bunurile» (6, 6).

Nu va fi ultima oară cînd Sfîntul Apostol Pavel se referă la problema delicată, dar inevitabilă a retribuirii preotului pentru slujirea sa învățătorescă (I Tim. 5, 17—19; I Cor. 9, 7—14; cf. Luca 10, 7; Matei 10, 10; Învățătura celor doisprezece Apostoli XIII, 1—7). Punînd această problemă, Sfîntul Apostol Pavel atrage atenția creștinilor galateni asupra unei îndatoriri concrete stabilite în termenii unei îndrumări apostolice avînd caracter obligatoriu. Autorul Epistolei împarte pe cei ce alcătuiesc Biserica în două grupuri din punctul de vedere al raportului lor cu învățătura evanghelică. Primul din aceste grupuri este desemnat prin termenul ὁ κατεχόμενος, cel ce primește învățătura, cel ce este catehizat, cel ce beneficiază de predica preotului, catehumentul, și acesta este de departe, cel mai numeros în Biserică. Cel de-al doilea grup este desemnat prin τῷ κατηχούντι, (dat. masc. part. prezent activ de la κατηχέω) și cuprinde pe cei ce sînt pregătiți și însărcinați să desfășoare o activitate sistematică de expunere și transmitere a întregii învățături creștine. Ca și verbul διδάσκω, a învăța, a instrui, κατηχέω face parte din vocabularul Noului Testament de transmitere a învățăturii religioase și morale (Rom. 2, 18) și îndeosebi a adevărului evanghelic, dar în mod sistematic și aprofundat, celor deja botezați (I Cor. 14, 19; Gal. 6, 6; cf. Luca 1, 4; Fapte 18, 25; 21, 21). Catehizarea se deosebește, deci, de propovăduire prin aceea că este o lucrare permanentă în Biserică avînd, practic, o durată nelimitată (I Cor. 14, 19), în timp ce propovăduirea este anunțarea pentru întîia oară într-un anumit loc a adevărului despre Iisus, urmărind convertirea la credință a auditoriului. Sfîntul Apostol Pavel are în vedere, în textul de mai sus, deci, pe slujitorii bisericești care, stînd permanent în mijlocul credincioșilor, au îndatorirea de a expune în mod sistematic toate laturile învățăturii creștine, ținînd seama de necesitățile creștinilor din comunitatea respectivă. Pe lîngă aceea că, prin activitatea de catehizare, se împlineste o importantă trebuință în Biserică. Sfîntul Ioan Hrisostom pune în lumină și alt aspect favorabil care decurge din această activitate. El se referă la faptul că îndeplinindu-și îndatorirea de a oferi preotului cele de trebuință traiului zilnic, credinciosul își îndeplinește o obligație morală, dar în același timp, se subliniază dependența materială a preotului de credincioșii săi, ceea ce e de natură să înlăture primejdia ca preotul să cadă în păcatul mîndriei³¹, care-l poate îndepărta și rupe în mod dureros de păstoriții săi.

31. Comentariu la Epistola către Galateni, P.G., LXI, 676.

La expunerile aprofundate privind apostolatul paulin care își are temeiul și îndreptățirea în harul preoției apostolice și la cele asupra unei laturi anumite a raportului dintre preotul-catehet și credincioșii cărora le înfățișează învățătura evanghelică, Epistola către Galateni mai prezintă o importanță deosebită pentru conturarea formulărilor asupra preoției ierarhice sacramentale în epoca apostolică. Avem în vedere precizările privind poziția înaltă a Sfântului Iacov în Biserica Ierusalimului și, în general, în Biserica apostolică în calitatea sa de episcop al Cetății Sfinte și chiar dacă aceste date (1, 19; 2, 2, 6, 9; cf. 2, 12) au în vedere starea preoției ierarhice în Biserica Ierusalimului, ele ne arată că, creștinii galateni erau puși la curent cu cele mai de seamă aspecte ale învățăturii privind preoția ierarhică odată ce ei cunosc poziția Sfântului Iacov la Ierusalim și, în general, în Biserica acelei epoci. Acest fapt rezultă din Epistola care le e adresată și în care numele Sfântului Iacov apare fără determinările de rigoare privind poziția sa în Biserica Ierusalimului, așa cum se întâmplă numai în cazul unor persoane binecunoscute în epocă cum sînt, de exemplu, Chefa (Petru) și Ioan alături de care este amintit în Galateni 2, 9, ca stîlp al Bisericii. Este demn de semnalat că, în Epistola către Galateni, Sfîntul Apostol Pavel ne informează despre existența, în Biserica aceluși timp, a acelor *οἱ δοκοῦντες*, cei socotiți mari, cei ce hotărăsc, cei ținuți în cinste deosebită, cei mai de seamă (2, 2, 6), «cei socotiți stîlpi ai Bisericii», adică «Iacov și Chefa și Ioan» (2, 9), care asigurau cîrmuirea Bisericii în cazul ivirii necesității luării unor hotărîri urgente în condițiile în care nu puteau să fie convocați Sfinții Apostoli sau un for bisericesc mai înalt, ca Sinodul, de exemplu. În sarcina acestui nucleu al conducerii colegiale cădea, se pare, alegerea și hirotonia episcopilor, numărîndu-se astfel ca membri în acel *τὸ πρεσβυτεριον* care a săvîrșit și hirotonia lui Timotei (I Tim. 4, 14)³². Este aproape de prisos să facem precizarea că acest *to presbiterion*, tradus, în modul cel mai potrivit, în ultimele ediții ale Noului Testament, prin *mai-marii preoților*, era alcătuit numai din persoane înzestrate cu harul preoției apostolice și ierarhice în treapta cea mai înaltă, pentru că nici o cinste, în Biserică, nu se ia prin vola fiecăruia «ci dacă este chemat de Dumnezeu» (Evrei 5, 4).

Sfîntul Apostol Pavel descrie, în Epistola către Galateni, structurile conducerii superioare bisericești, activitatea acestora, în scopul asigurării disciplinei creștine și a determinării acelor hotărîri și măsuri necesare la un moment dat, ca și în scopul înlăturării, din timp și în mod decis, a unor atitudini sau evoluții greșite (cf. 2, 11—15), pentru ca cititorii Epistolei să fie în situația de a aprecia complexitatea vieții bisericești, mecanismul bine întocmit și eficient al conducerii bisericești care funcționează fără greș pentru a asigura un traseu cît mai ușor și mai liniștit vieții creștine. Într-o astfel de situație, ivirea unor dascăli sau apostoli mincinoși nu este decît un accident care va fi repede și lesne înlăturat.

32. Prof. I. Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 62.

Sfântul Apostol Pavel a urmărit ca, în Epistola către Galateni, scrisă îndată după cele două adresate tesaionicenilor, să ofere cititorilor săi, din care unii se lăsaseră atrași în mrejele propovăduirilor iudaizante, cadrul general al organizării creștine și structurilor înaltei conduceri bisericești pentru ca acești cititori să fie în măsură să înțeleagă și să aprecieze că învățătura apostolică, exactă și corectă, este opera întregii Biserici și este girată de cei mai înalți cirmuitori creștini.

CITEVA PROBLEME DE ISTORIA RELIGIILOR *

Experiența religioasă în Vechiul Testament

NICOLAE ARSENIIEV

Existența unei varietăți mari de religii, mult diferite între ele, nu numai în reprezentarea externă a cultului, dar și în întreaga lor învățătură și în valorile lor spirituale și morale, a fost abordată în diverse modalități. Regăsim, de exemplu, punctul de vedere (pe care l-am numi «*ultra-calvinist*») care neagă existența oricărui trăsături pozitive în natura căzută a omului și, prin urmare, în toate religiile păgâne. Pe de altă parte, există modul de abordare pe care l-am numi «*relativist*». Atunci când au legătură cu o anumită credință generală despre Dumnezeu, aceasta consideră toate religiile numite «superioare», ca fiind mai mult sau mai puțin egale ca valori ultime — ca abordări egal valabile și acceptabile ale tainei Divinului. Acest punct de vedere este susținut adeseori de către adepții teosofiei, fiind împărtășit și de un număr de gânditori religioși indieni. Un exemplu specific în acest sens este rugăciunea filosofului Abul-Fasl (1547—1595), care a trăit la curtea marelui împărat al Indiei, «Marele Mogul» Akbar. El simte în mod egal prezența lui Dumnezeu în moschee, în templele păgâne, în comunitățile budiste, în cultul creștin și iudaic.

Mai există însă un alt gen de abordare relativistă, a religiei bazată pe o concepție agnostică sau esențial atee și care consideră că toate religiile sînt pur și simplu proiecții ale minții umane și prin urmare sînt supuse legilor evoluției umane. Combinată cîteodată cu aceasta — în baza căruia drept, nu știm — întîlnim o abordare foarte optimistă a acestei evoluții în sensul unei ascensiuni a omului spre forme superioare (nu numai psihologic, dar și subiectiv superioare, dacă nu există o Realitate divină absolută corespunzătoare lor), de credință și conștiință morală.

Această teorie evoluționistă are aspecte multiple și foarte diferite. Ea poate fi numită «pozitivistă», după cum o fac Auguste Comte (1798—1857) și urmașii săi. După părerea sa, religia este doar un pas necesar în evoluția și creșterea minții umane spre ținta ei, cunoașterea științifică. Prin urmare, ea a fost depășită de o fază superioară, cea științifică, și prin urmare nu are pretenția unei valori permanente. Mai sînt însă și alte teorii evoluționiste care atribuie sau par să

* Text preluat din versiunea română, în curs de apariție și semnată de D-na Lidia Rus și Dl. prof. dr. Remus Rus, a cărții lui N. Arseniev: *Revelation of Life Eternal*.

atribuie o anumită valoare intrinsecă (nu numai aceea a unei etape de trecere spre cunoașterea științifică) unor forme superioare ale religiei și ale experienței religioase. Acest lucru este însă posibil numai pe baza recunoașterii (implicită sau explicită) a adevărului fundamental al religiei — existența Realității divine. Altminteri, ar fi lipsită de sens. O abordare pur istorică și relativistă exclude orice judecată de valoare și nu dă nici un fel de drept unei astfel de judecăți. Dacă nici o religie nu se întemeiază pe Realitatea Supremă și este esențial eronată, atunci toate diferențele în abordarea variatelor aspecte ale religiei au pur și simplu un temei psihologic și subiectiv. Atunci nu avem dreptul să vorbim de nici o evoluție progresivă (sau numai în sensul propus de Auguste Comte — vezi mai sus). Tot ceea ce putem face este să descriem fazele succesive, abținându-ne de la judecăți de valoare.

Poziția celui care crede în Realitatea divină supremă este însă cu desăvârșire alta. În lumina acestui Adevăr divin suprem totul poate și trebuie să fie cîntărit și testat în funcție de acest Adevăr. În plus, pot fi făcute și judecăți de valoare referitoare la formele și aspectele credinței umane și ale religiei.

Care este atitudinea creștină, apostolică față de căutările religioase și față de credința religioasă a omenirii în afara revelației Vechiului și a Noului Testament ?

Aceasta este o dublă atitudine. Ea este clar afirmată în capitolul 17 al Faptelor Apostolilor. Sf. Apostol Pavel este prezentat ca fiind «neliniștit» în duhul său văzînd cetatea Atenei «plină de idoli» (ἄνετιδωλον). El vorbește în fața unui auditoriu restrîns, educat, de pe Areopag. Printre altarele din Atena el a descoperit unul dedicat «Dumnezeului necunoscut». Despre acest Dumnezeu el le va predica. Acest Dumnezeu, Creator al lumii, nu se sălășluiește în temple; el a creat neamul omenesc, «așezînd vremile cele de mai înainte rînduite și hotarele locuirii, ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi». Iar Pavel continuă: «Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: căci al Lui neam și sîntem». (Aceste două citate ultime sînt luate din scriitori religioși greci). La fel, în Prologul Evangheliei după Ioan citim: «Cuvîntul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul (ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον) care vine în lume». Sensul acestor două pasaje — cuvintele Sf. Pavel și această frază din Evanghelia după Sf. Ioan (1, 9) — relevă existența unei anumite cunoașteri despre Dumnezeu, sau a unei dorințe, aspirații și căutări după El sădită în toți oamenii, chiar și în lumea păgînă. Cuvintele Sf. Apostol Pavel din capitolele 1 și 2 din Epistola către Romani consună cu această idee, acestea reliefind posibilitatea unei anumite cunoașteri a lui Dumnezeu ca și Creator divin accesibilă tuturor oamenilor prin contemplarea lucrurilor create și potrivit unui cod scris în inimile oamenilor (1, 19—20; 2, 14—15). Acest lucru coincide cu ceea ce doi din primii Părinți creștini — Justin Filozoful și Clement Alexandrinul — spun referitor la sămînța Logosului Divin împrăștiată în inimile celor dreți dintre greci, mai precis a lui Socrate și Heraclit. Există în

om o înclinare naturală, înăscută spre Dumnezeu, ea este lucrarea Logosului Divin care dă lumină și viață. Omul este atras în mod natural de Logosul Divin care este Legea lăuntrică potrivit căreia lumea are viață. Iar această atracție explică scînteierile de adevăr de cunoaștere autentică a lui Dumnezeu, împrăștiate în religiile «păgîne»... printre mulțimea celor mai grosolane greșeli și a degradării morale.

Mai există însă încă un aspect al păgînismului, reliefat cu tot atîta putere în mesajul apostolic și în experiența și convingerile creștinismului primar: păgînismul ca religie a omului a pierdut adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, ca religie a omului căzut. Aceasta a devenit o religie falsă, ba mai mult, a devenit scena de acțiune a puterilor anti-dumnezeiești, demonice, rele. Acest punct de vedere este scos în evidență de același Sf. Apostol Pavel în cele două epistole către Corinteni: «Ci (zic) că cele ce jertfesc neamurile (păgînii), jertfesc demonilor și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc ca voi să fiți părtași ai demonilor. Nu puteți bea paharul Domnului și paharul demonilor; nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor» (I Corinteni 10, 20—21). «Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este întru Hristos și Veliar? Sau ce înțelegere este între templul lui Dumnezeu și idoli? Căci noi sîntem templu al Dumnezeului celui viu...» (II Corinteni 6, 14—16).

Aceasta nu este o aserțiune pur teoretică, ci rezultatul unui sentiment și al unei convingeri nestrămutate a primilor creștini față de cultul păgîn cu care erau confrunțați și pe care îl considerau ca fiind moral pervers și demonic. Este vorba de o experiență profundă a primilor creștini că prin cultele păgîne ei erau confrunțați cu ceva ostil și substanțial rău. Iar motivele pentru o astfel de credință erau indetășătoare.

Toți cei care au studiat cu atenție diferitele aspecte și faze ale religiilor lumii din afara religiilor Vechiului și Noului Testament nu pot să nu fie izbiți de dualitatea fundamentală, profundă care străbate această dezvoltare religioasă. Contrastele sînt mari și izbitoare. Alături de imne minunate dedicate Dumnezeului suprem, alături de aspirația religioasă după unica divinitate absolută care inspiră în special unele texte egiptene și indiene antice, întîlnim panteonul pestriț al religiei populare și cîteodată — ca de exemplu, în unele texte babiloniene și în elenismul trîziu — senzația unei prezențe pătrunzătoare și a unei puteri imense a nenumăratelor spirite rele, un «poli-demonism» adevărat, care ne umple inima de groază. Cea mai bună metodă de a ne proteja sînt riturile și incantațiile magice. Acest sentiment al groazei străbate, de exemplu, vestitul text-incantație asiobabilonian împotriva Celor Șapte Răi: Sînt șapte! Sînt șapte / În profunzimile oceanului sînt șapte, / Sînt șapte bîntuind Cerurile, / Ei nu sînt nici bărbat și nici femeie, / Ei sînt aidoma vîntului răscolitor... / Nu cunosc milă sau îndurare, / Nu ascultă rugăciuni sau cereri... / Primul dintre ei este Vîntul de Sud, / Al doilea — Dragonul cu fălci desceștate / Căruia nimeni nu-i rezistă, / Al treilea este Leopardul feroce / Care înghite copii, / Al patrulea îngrozitorul Șarpe... / Ei aduc

întunericul din cetate în cetate, / Furtuni care fac Cerurile să se cutremure, / Norul gros care aruncă Cerul în întuneric... / Ei se tirăsc aidoma șerpilor pe pînțele / Ei latră aidoma unei haite de lupi, / Peste cel mai înalt zid și prin cel mai gros perete / Ei trec ca furtuna întunecată / Intrînd forțat din casă în casă, / Nici o ușă nu îi poate reține, / Nici o încuietoare nu îi poate opri, / Căci peste prag ei se tirăsc înăuntru ca un Șarpe...¹ și așa mai departe.

Pe de altă parte, ce imens dinamism religios este descoperit în vechile texte de inspirație monoteistă (sau panteistă) din Egipt și India antică! Voi cita cîteva din vechile documente egiptene. Un text vechi din piramide vorbește despre Cel «care este fără nume, al cărui nume este ascuns». Există apoi un papyrus de la Leyden (dinastia a 19-a) care recunoaște în zeul Amon, manifestarea divinității supreme: «Nici un zeu nu cunoaște înfățișarea sa reală... El nu are chip care să poată fi redat... Este prea plin de taină, pentru ca slava sa să fie descoperită, prea mare pentru a fi scrutat, prea puternic pentru a fi cunoscut...». Această tradiție este regăsită și mai tîrziu în istoria Egiptului. Deasupra intrării templului ptolemeic din Medumoud se află următoarea inscripție:

«Cel ce s-a produs pe sine, al Cărui nume este ascuns și Care se tăinuiește pe sine de copiii săi, Cel care și-a ridicat capul din abisul întunecat, Cel care a existat atunci cînd nimeni nu era în afară de El. Cel Care s-a ridicat singur, dîndu-și sieși naștere, după ale Cărui planuri toate ființele au fost produse, Necunoscutul îi este chip; Cel Care se ascunde de creația sa...». Întru-un mod asemănător zeul Ptah este numit (în textele de la Memphis), «Tată al tuturor zeilor, Marele Zeu al timpurilor primordiale», «Domnul Anilor», «Stăpînul Veșniciei»².

Să privim acum la cîteva texte din India antică. Întîlnim în multe pasaje din Upanishade și alte texte înrudite (cum ar fi Mokshadharma din Mohābhāratam), proclamarea Unului, a singurului Unu care există cu adevărat, «Satya satyasya» («Realitatea realității») ³. «Căci există Ceva sau Cineva care nu îmbătrînește, cel bătrîn în zile, Cel Veșnic»⁴, «care există prin Sine Însuși», ceva «nemuritor, permanent», «nesupus schimbărilor»⁵, «mare, liber de orice boală»⁶, «strălucitor și nestrămutat»⁷, care este «dincolo de foame și sete,

1. Textul acestei rugăciuni în René Grousset, *Histoire de l'Asie*, vol. I, 1922, p. 225—226.

2. Citat de Desroches-Noblecourt în articolul său: *Des religions égyptiennes*, în ampla lucrare colectivă «Histoire générale des religions», ed. Maxime Gorce și R. Mortier, vol. I, Paris, 1948, p. 252, 215.

3. *Brihad Aranyaka Upanishad*, 2, 1, 20; cf. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans les Indes*, Annales du Musée Guimet, *Bibliothèque d'Etudes*, vol. 23, 1903, p. 75, 115.

4. *Svetasvara Upanishad*, 3, 21; *Sacred Books of the East* vol. 15, p. 248.

5. *Mokshadhārma Adh.*, 206, 32, *Adh.*, 179, 25; Deussen, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, 1906, p. 232, 134.

6. I. 43, 71; *Vier philosophische Texte...*, p. 22.

7. *Prasna Up.* 4; vezi Hildebrand, *Aus Brahmanas und Upanishaden*, 1921, p. 147.

dincolo de mîhnire și greșeală, dincolo de bătrînețe și moarte»⁸. «Numele lui este «Cel Înalt», deoarece El se află deasupra a tot răul»⁹. El este Unul inefabil și insondabil «Tainicul cel prea adînc, Care nu poate fi cuprins de gîndire și nici măsurat»¹⁰, despre Care singurul lucru ce poate fi spus este: «El este!»¹¹ și «Cel care există cu adevărat»¹². În El ne găsim adăpost¹³, El este «Țărul» mult doriț, dincolo de orice durere¹⁴. «A-L cunoaște este ținta Upanishadelor»¹⁵. «Numele Lui este: Cel după care tinjîm»¹⁶; «Cel care a ajuns să-L cunoască devine înțelept, și în căutarea Lui asceții încep să rătăcească, purtînd nostalgia unui tărîm mai bun». Ajungînd să-L cunoască, brahminii încetează să-și dorească fii, averi, lumi și ca cerșetori ei îmbrățișează viața fără adăpost»¹⁷. Căci despre El se spune: Nemărginitul este fericire. Nu există fericire în ceea ce este mărginit. «Numai în Nemărginit se află fericire»¹⁸. Și iarăși: «Brahma este fericire»¹⁹.

Multe din pasajele acestor texte vechi ne lasă să auzim accente de bucurie: Cel care a ajuns să-L cunoască a dobîndit libertatea; Cel care a ajuns să-L cunoască a dobîndit pacea; cel care a ajuns să-L cunoască a devenit nemuritor!»²⁰. Ascultați și acest verset din Katha-Upanishad: «Bărbatul înțelept care prin meditație asupra lui Atman (Eului) îl recunoaște pe Cel vechi în zile care este greu de văzut, Cel care a intrat în întuneric, Cel care este ascuns în peșteră, Care locuiește în abis ca Dumnezeu — cu adevărat el lasă în urma sa pentru totdeauna bucuria și durerea»²¹.

Însă această Realitate ultimă este concepută de autorii Upanishadelor ca un Ocean divin impersonal, în care este cuprins totul; ca o Indiferență divină ce depășește orice distincție, și nu ca o persoană creatoare iubitoare. «Tat tvam asi» — «Acela tu ești» — aceasta este formula de eliberare: a concepe întreaga ființă ca fiind una, iar individualizarea drept ceva fals, ca un «coșmar» prin care este înlănțuită Ființa Supremă cea Una. Prin urmare, deslușim o in-

8. *Brihadaranyaka Upanishad*, 5, 5, 1.

9. *Chandogya Upanishad*, 1, 6, 7.

10. *Maitri Upanishad*, 5; *Taittiriya Upanishad*, 2, 91; cf. *Oltromare, op. cit.*, p. 74.

11. *Katha Upanishad*, 6, 12.

12. *Vezi J. Dalman, Nirvana: Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, 1896, p. 54 și urm., cu citate din Mahābhāratam.

13. *Mokshadārma Adh.* 206, 32; *Vier philosophische Texte...*, p. 239.

14. *Chandogya Upanishad*, 7, 1, 7.

15. *Svetasvatara Upanishad*, 1, 6; *Deussen, Sechzig Upanishaden des Veda*, p. 294.

16. *Kena Upanishad*, 321; *Ibidem*, p. 208.

17. *Brihadaranyaka Upanishad*, 3, 5, 4, 4, 33; Cf. *H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915, p. 139.

18. *Chandogya Upanishad*, 7, 23; *Sacred Books of the East*, vol. I, p. 123.

19. *Taittiriya Upanishad*, 3, 6; Cf. *Taittiriya Upanishad*, 2; *Mundaka Upanishad*, 2, 2, 7.

20. *Kātha Upanishad*, 3, 15, 17; 5, 13, 6 și 9; *Brihadaranyaka Upanishad*, 4, 4, 7, 19, 17; *Chandogya Upanishad*, 2, 23, 2; *Kena Upanishad*, 12—13 și multe paragrafe asemănătoare.

21. *Kātha Upanishad*, 1, 2, 12.

diferență rece legată de această Substanță divină care penetrează tot universul; ea nu este interesată în nici o ființă individuală; nu este nici Tată iubitor și nici Mîntuitor îndurător. Pe de altă parte, alături de această experiență, cîte absurdități ciudate, practici magice grosolane, speculații cosmologice neobișnuite, sărace și primitive, mărginindu-se cu magia nu se regăsesc în aceste texte! Dinamismul aspirației religioase profunde și căutarea religioasă intensă, străfulgerările minunate ale Realității Supreme rămîn amestecate cu straturile ale unor concepții religioase inferioare specifice religiilor Indiei. Ambele elemente sînt caracteristice — aspirațiile și experiențele superioare, superstiția și magia care inundă religia populară. La fel, ce impresie ciudată și pestriță ne lasă religiile oficiale ale Egiptului, cu multiplicitatea riturilor lor magice, cu practica adorării animalelor, cu textele lor magice referitoare la viața de dincolo de mormînt și cu mulțimea zeilor — cu tendința monoteistă (sau mai degrabă henoteistă)²² care apare ici și colo, croindu-și drum sau mai precis pierzîndu-se în mijlocul avalanșei de practici și concepții vulgare.

Istoria religiilor este guvernată de o lege căreia specialității în domeniu nu îi acordă atenția cuvenită. Este vorba de prezența simultană a unor elemente de valoare religioasă foarte diferită. Uneori are loc o *aparitie* neașteptată a unei concepții superioare aidoma unei li-căriri spontane; un contact cu Realitatea supremă, cu Realitatea divină, care se descoperă în mijlocul fleacurilor și elementelor fără nici o valoare ale concepțiilor politeiste și polidemoniste moral respingătoare și grotești. Un exemplu clasic în acest sens ne este oferit de boșimani din Africa de Sud (sec. al XIX-lea), la care face referire Andrew Lang în vestitele sale cărți *Myth, Ritual and Religion* (Formarea religiei), 1898. Aceștia se închină unei zeiței supreme, foarte ciudată, numită *Kagn*, înfățișată ca un urias ichneumon (o ființă asemănătoare cu o nevăstuică și o șopirlă). Despre acest zeu respingător sînt relatate o sumedenie de povești ciudate și lascive care au ca obiect împerecherea lui cu diferite animale sau faptele lui amoroase. Atunci cînd un european (care a petrecut mai mulți ani printre boșimani și a învățat cum să și-i apropie) a întrebat un boșiman ce fac atunci cînd se află în deșert la vînătoare, departe de casă, și nu au noroc de vînat, iar proviziile s-au terminat, acesta i-a răspuns: «Desigur ne rugăm lui Kagn». Cum se roagă? «Kagn, Kagn! Nu sîntem noi copiii tăi? Nu vezi foamea noastră? Ajută-ne!»²³ Noțiunea de Părinte Suprem îndurător apare pe neașteptate în conștiința lor în mijlocul unor reprezentări mitologice inepte.

Un alt exemplu care atestă această *răbufnire* a unei concepții superioare sau mai degrabă a unei experiențe superioare a lui Dum-

22. Acest termen a fost introdus de marele cercetător în indologie și studiul comparat al religiei, prof. Max Müller, pentru a desemna o atmosferă monoteistă temporară, o exaltare temporară a unui zeu anume, căruia din intimplare îi sînt adresate rugăciuni, ca și cum el ar reprezenta totul pentru credincios în momentul respectiv al rugăciunii.

23. A. Lang, *The Making of Religion*, p. 210; cf. Orpern, «A Glimpse into the Mythology of the Malvti Bushmen», *Capc Monthly Magazine*, July, 1874.

nezeu ne este dată de marele înțelept și predicator al religiei morale, Epictet (sec. al II-lea d.Hr.). Pentru Epictet Dumnezeu este, teoretic vorbind, sufletul panteist al universului, așa cum această idee este conturată în filosofia stoică. El este Legea și Armonia Universală, dar nu și o Persoană divină vie. Dumnezeu viu cu care omul ar putea întreține o legătură morală de la persoană la persoană. Cu toate acestea, există rugăciuni și invocări adresate de Epictet acestui Dumnezeu (conceput îndeobște ca Lege imuabilă a Naturii) în care se face simțită dorința reală, arzătoare și, ceea ce este mai important, acest Dumnezeu ne apare pe neașteptate ca Părinte a toate, îndurător, înaintea căruia sufletul se înclină cu cea mai adâncă încredere și pioșenie.

O altă contradicție flagrantă poate fi găsită în budismul hinayana (budismul «vehiculului mic»). Textele budiste vechi filosofice și psihologice neagă existența unei substanțe spirituale și a unei Realități supreme. «Setea» de viață (care stă la temelia seriei nesfârșite a renașterilor și a suferinței) este cea care ține unite elementele constitutive separate ale persoanei umane și ale oricărei ființe individuale. Când această «sete» este învinsă, elementele se separă și eliberarea ultimă din suferință (ținta supremă a învățăturii budiste) și nirvana («stingerea») este realizată. Din acest punct de vedere nirvana nu poate însemna altceva decât stingerea totală, aneantizare. Aceasta este concluzia naturală și necesară a acestor presupoziii teoretice. În plus, așa cum am arătat, orice Realitate divină absolută ultimă este ignorată de acest aspect al budismului²⁴. Pe lângă aceasta, adeseori existența unei Realități imuabile, absolute este negată în mod emfatic (sau cel puțin așa se pare). «Intrucât, ucenicilor, se spune că ar fi zis Buddha, nu se poate descoperi cu adevărat existența vreunei realități spirituale sau a vreunui lucru care să fi fie propriu, nu este oare credința care spune: aceasta este lumea și acesta este «Eul»²⁵, astfel voi deveni după moarte: ferm, permanent, veșnic, neschimbător și astfel voi rămâne în veșnicie; nu este această credință pur și simplu o absurditate prostească?». Cum poate fi o astfel de credință altceva decât o absurditate prostească? «O, stăpîne, este răspunsul ucenicilor»²⁶. Prin dispariție totală, încetare totală, non-existentă, abolirea voinței, dizolvarea²⁷, dispariția totală în urma căreia nu mai rămâne nimic²⁸. Așa s-a întâmplat în cazul călugăriței Kisa Gotani care, privind cum luminile din mănăstire erau stinse și aprinse din nou, plină de liniște spirituală a exclamat: «Aidoma acestor lumini sînt ființele vii; ele se sting și se aprind din nou. Însă cei care au realizat nirvana nu se mai văd niciodată»²⁹.

24. Nu același lucru se întâmplă în Mahayana — budismul «Marelui Vehicul».

25. *Atta* — în sanscrită: *Atman*.

26. *Alagaddûpama Sutta*, Majjh. Nik. nr. 22; cf. Oldenberg, *Buddha*, ed. a 7-a, p. 314—315.

27. Vezi citatele în Warren, *Buddhism in Translation*, p. 372; V. Kojevnikov, *Buddhism compared with Christianity* (în rusă), 1916, vol. 2, p. 700; J. Dalman, *Nirvana...*, p. 9.

28. Cuvintele lui Buddha adresate ucenicului său Ananda în *Mahaparin. Sutta* 3, 20; 4, 37—42; 5, 5; *Sacred Books of the East*, vol. 3, p. 117, 146, 153—159.

29. *Dhammapada* — *Atthakatha*.

În etapa ultimă a nirvanei «orice formă de existență dispăre cu desăvîrșire», «orice cale spre viață este distrusă»³⁰. Aceasta nu este însă singura explicație a nirvanei. Există multe texte cu nuanțe agnostice; Buddha (sau adepții săi) refuză pur și simplu să spună dacă nirvana este un nou mod de viață — nespus și nescris — sau încetarea absolută a oricărei forme de existență, chiar și a celei desăvîrșite. Pe neașteptate apar apoi texte (destul de numeroase) care descriu nirvana în termeni mistici, ca stare de fericire supremă, nespusă, cu desăvîrșire transcendentă, care are cel mai înalt conținut pozitiv, nu numai unul negativ — încetarea durerii. Elocventă în acest sens este conversația vestitului istoric german al religiei și filosof religios Rudolph Otto în timpul șederii sale în Ceylon (Shri Lanka, n.t.), centrul budismului «clasic» (această calificare trebuie acum abandonată), adică a budismului hinayana, cu un călugăr budist de mare finețe intelectuală și foarte învățat. Citind multe texte el i-a prezentat lui Otto doctrina la care el adera cu tărie, anume a neexistenței absolute a sufletului și a oricărei substanțe spirituale ultime. Însă atunci cînd a fost întrebă de către Otto: «Ce este nirvana?», el a devenit dintr-o dată foarte tăcut și a murmurat cu un zîmbet plin de fericire numai două cuvinte: «Fericire nespusă!». De fapt, dacă revenim la textele budiste vechi, ale așa-numitului budism «clasic», hinayana (căci în budismul mahayana — «marele vehicul» — care s-a dezvoltat mai târziu, avem o concepție religioasă pozitivă mai explicită, avînd centru divin pe Buddha), regăsim o mulțime de definiții cu nuanțe pozitive date nirvanei. Unele din aceste definiții nu pot fi explicate doar ca expresie a bucuriei în fața încetării suferinței și a curmării «roții» dureroase a renașterilor infinite prin «stingere» totală. Cel puțin cîteva dintre ele relevă o concepție *mistică* definită despre nirvana, ca ridicare spre ceva nespus însă ceva pozitiv fericit (după cum a remarcat călugărul budist în fața lui Otto) și transcendent. Această filosofie a mîntuirii, care în aspectul hinayana al budismului pare a fi atee (toți zeii religiei populare sînt acceptați, numai că ei sînt diferite forme ale renașterii, ale rătăcirii existențiale — și în realitate suflete neexistente!), această filosofie a mîntuirii care dorește să fie agnostică și în care fiecare ins este chemat să devină «propriul său mîntuitor», primește adeseori nuanțe religioase mistice clare. Printr-o contradicție aparentă, nirvana devine în acest caz *starea de abordare mistică* a Realității... nespuse și de nedescris.

Dăm mai jos cîteva denumiri ale nirvanei care, în mod părelnic, însă adeseori destul de clar, nu păstrează doar nuanțe negative, ci și sensuri pozitive: nirvana este numită «de nedescris» (*anaakhata*), «Unica» (*kevala*), «Infinită» (*ananta*) «Pace», «Siguranță» (*yogakema*), «Stare de odihnă pașnică» (*santapada*), «Odihnă fericită»³¹, «Sănătate»³², «Temelie sigură»³³, «Libertate absolută»³⁴, «Infailibilă», «Ade-

30. *Hivattaka*, 44; trad. de Karl Schmidt, *Die Erlösung von Leiden: Ausgewählte Reden des Buddha*, München, vol. 2, p. 91.

31. *Dhammapada*, 368, 381; trad. de K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddha's aus der Mittleren Sammlung*, vol. I, p. 62. ș. u.

32. *Sutta Nipata*, 749.

33. *Ibidem*, p. 946.

34. *Dhammapada*, 92.

vărată»³⁵, «Neschimbătoare», «Nepieritoare»³⁶, «Nemuritoare» (*amata* — în sanscrită: *amrita*)³⁷, «Ținutul nemuririi» (*amata dhalu*)³⁸, «Cea mai bună», «Cea mai înaltă» (*para sau parama*), «Binele suprem»³⁹, «Giuvaerul cel mai de preț», «Fericirea Supremă» (*paramam suttam*)⁴⁰, «Fericirea de nestrămutat»⁴¹. Pe neașteptate auzim, din gura lui Buddha, aceste cuvinte neobișnuite: «Există, o, monahule, ceva Nenăscut care nu a apărut, care este necreat, care nu a izvorit. Dacă, o monahule, nu ar fi existat acest Nenăscut care nu a apărut, acest Necreat care nu a izvorit, atunci nu ar exista nici posibilitatea eliberării din ceea ce este născut, care a apărut, care a fost creat și care a izvorit...»⁴². Sesizăm o tendință mistică, în flagrantă contradicție cu învățăturile fundamentale ale budismului hinayana (așa cum ele au fost conturate de teoreticienii budiști primari) care a fost «introdusă pe forși», aproape iconștient, în experiența și în noțiunea de nirvana.

Exemple asemănătoare pot fi aduse din diferite domenii ale istoriei religiilor. Ele arată modul în care credința teoretică nu acoperă dar nici nu limitează toate posibilitățile contactului sufletului cu Divinul.

Reintorcându-ne la *dualitatea* prezentă în istoria religiilor putem observa, de exemplu, diferența uriașă și opoziția fundamentală dintre *rugăciune* și *practicile magice* (neuitând faptul că adeseori ele se întrepătrund în mod indisolubil). Magia este *constrângerea* forței supreme; ea nu necesită pietatea inimii. Rugăciunea poate aluneca spre magie dacă se consideră că deține putere în ea însăși, o putere coercitivă asupra divinității. Cultele Greciei antice și religiile Indiei abundă în elemente magice — riturile inșele sau cuvintele singure posedă putere.

Această dualitate este prezentă — într-un mod mult mai izbitor — în diferitele faze prin care a trecut *sacrificiul* de-a lungul istoriei, plin de semnificații dintre cele mai profunde și deosebit de complexe⁴³. El aparține Centrului, esenței experienței religioase și cultului religios. Este elementul central în viața religioasă a Vechiului Testament. Mesajul creștin contemplează cu admirație cutremurătoare și dragoste plină de recunoștință dăruirea supremă de Sine a Fiului lui Dumnezeu: «Pentru ei mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr» (Ioan 17, 19). «Eu sînt păstorul cel bun. Păsto-

35. *Suțā Nipata*, 758.

36. De ex. *Suțā Nipata*, 203, 1148, 1085; *Dhammapada*, 225.

37. De ex. *Dhammapada*, 374; *Mahavagga*, I, 5, 7; 5, 12; 23, 1; 23, 6; *Sacred Books of the East*, vol. 13, p. 86, 88, 144, 147; cf. *Suțā Nipata*, 224.

38. *Dhammapada*, 147.

39. De ex. *Suțā Nipata*, 627; cf. 1086 etc.

40. De ex. *Dhammapada*, 203, 204, 23; *Suțā Nipata*, 268; cf. *Dhammapada*, 360—381.

41. *Udana*, VII, 10. Vezi Cartea mea: *Zhazhda podlinnogo bytiya* (Căutarea adevăratei realități), 1922, p. 49—65.

42. *Udana*, VIII, 3; *Itivuttaka*, 43.

43. Vezi, de exemplu, capitolul documentat dedicat sacrificiului în Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, 1953, p. 327 și urm.

rul cel bun își pune sufletul pentru oile sale» (Ioan 10, 11). Uriașă dragoste plină de milostivire a lui Dumnezeu umple — printr-un act voluntar, de obediență și dăruire de sine pînă la moarte a Fiului — prăpastia dintre măreția sfîntă și transcendentă a lui Dumnezeu și făptura căzută. Cele mai nobile acte de dăruire de sine ale omului, dorința de reconciliere cu Dumnezeu prin cult și jertfă și supunerea smerită atît de pătrunzător descrise în Vechiul Testament (și în afara Vechiului Testament), își regăsesc aici împlinirea lor unică și minunatoarele și hotărîtoarele. Aceasta este filosofia creștină a istoriei și filosofia jertfei. Supunerea, pînă la moarte, a Fiului care s-a făcut om este punctul în care lumea este reconciliată cu Dumnezeu ⁴⁴.

În același timp jertfa este punctul, sfera vieții religioase cel mai adeseori deschisă posibilității invaziei forțelor răului, după cum putem deduce din istoria sacrificiului la diferite rase umane. Este suficient să ne amintim de sacrificiile sîngeroase omenești aduse Mo'ochilor semiți sau măcelărirea rituală absolut îngrozitoare a victimelor omenești practică cu cea mai mare solemnitate de către aztecii din Mexico în cinstea zeilor lor Huitzilopochtli, Tezcatlipoca și Tlaloc. Se spune că 70.000 de prizonieri au fost sacrificați în 1486 cu ocazia consacării marelui templu dedicat lui Huitzilopochtli ⁴⁵. *Conquistadores* spanioli cruzi, lipsiți de scrupule și înrăiți au fost pur și simplu îngroziți atunci cînd au intrat în una din clădirile legate de templul lui Huitzilopochtli și au descoperit-o plină de craniile omenești, răspîndind duhoarea creierelor miilor de victime care zăceau aruncate pe dușumelele scaldate în sînge. Spaniolii au ajuns la concluzia clară că era vorba de un cult al diavolului.

În plus, este suficient să reținem nenumăratele reprezentări ale unor ființe demonice — jumătate oameni, jumătate animale, cu colții lor îngrozitori ieșiți din fălci deschise, cu gheare aidoma șerpilor gata să sfișie, chipuri atît de frecvente în panteonul popular al Indiei, prezente în multe temple indiene sau pictate în vestitele peșteri Ajanta ⁴⁶, dar care dețin un loc bine stabilit în cult — pentru a ne putea da seama că punctul cel mai sacru al activităților umane și al energiei umane — religia — poate fi corupt prin infuzia de elemente maligne.

Corupt în însăși esența cea mai sacră a vieții, însă nu cu desăvîrșire, și în aspirația — nu întotdeauna, dar adeseori — spre binele și îndurarea care vin de sus și ascultînd la chemarea îndepărtată a Divinului, chemare care adeseori este întunecată și distorsionată de

44. Cf. Evrei, Filip. 2, Apoc. 5; sau învățătura lui Grigorie de Nissa sau a lui Origen în comentariul său la Ioan 1, 29; sau următoarele pasaje din comentariul lui Origen la Levitic: «Mai mult sau mai puțin fiecare victimă prezintă un aspect oarecare al Victimei în care toate celelalte sînt recapitulate», Hristos fiind «Victima perfectă căreia toate celelalte îi sînt doar tip sau chip» (*Hom.* 3, 5; *Hom.* 9, 8).

45. Regi 23, 10; Ier. 32, 35.

46. Vezi, de exemplu, Prescott, *Conquest of Mexico*, vol. 1, cap. 3, 1922, p. 46—50; Fr. J. Clavigero, *Storia antiqua del Mexico* 6, 18 (Mexico City, 1943), vol. 2.

slăbiciunea și nepriceperea noastră, de invazia puterilor răului — acesta este chipul istoriei religiei omului, privită din punct de vedere creștin.

Evoluția. Există oare o evoluție normală în istoria religiei omului, un progres, o dezvoltare, o ascensiune de la faze inferioare spre faze superioare? Cred că evoluția poate fi de două feluri: o evoluție ascendentă și o evoluție a decăderii, a deteriorării. Cred că ambele forme ale evoluției au avut loc în istoria omului. Însă mai înainte, aș dori să fac o apreciere asupra cuvîntului evoluție. Dacă aceasta înseamnă o dezvoltare mecanică, oarbă dictată numai de legile naturii (acestea fiind concepute mecanicist) — concepție răspîndită în special în sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea — ea nu ar fi adecvată acestui complicat proces în care factorii spirituali joacă un rol proeminent, sau mai precis un rol decisiv; libertatea omului (fie ea numai o libertate parțială), activitatea lui spirituală și Întîlnirea.

Din punct de vedere creștin există un *plan al lui Dumnezeu* privind lumea, privind libera voință a omului (deși această libertate poate fi, ici și colo, slăbită cu desăvîrșire) și îndurarea mîntuitoare și reînnoitoare a lui Dumnezeu. Există, din acest punct de vedere, o dezvoltare, o mișcare progresivă, dar în același timp poate fi ascendentă și descendentă datorită libertății fundamentale a omului, libertatea de a cădea sau dorința de ascensiune și mîntuire. Tot ceea ce este inclus în planul inscrutabil mîntuitor al lui Dumnezeu care este — alături de libertatea făpturii, omul — agentul dinamic al istoriei și destinului lumii. Acest punct de vedere este total diferit de concepția pur «naturalistă» despre evoluție, așa cum, de exemplu, a fost ea concepută teoretic în secolul al XIX-lea.

Prin urmare, întrebarea concretă care se pune acum este următoarea: există o ascensiune necesară naturală de la forme inferioare spre forme superioare (paralelă procesului care a fost considerat că stă la temelia întregii dezvoltări din domeniul naturii) în istoria religiei umane? Aceasta a fost opinia filosofului Herbert Spencer, a lui Sir John Lubbock⁴⁷, a lui Tylor (1832—1917) în celebra sa carte *Primitive Culture* (Cultura primitivă, 1870), și a multor cercetători erudiți, antropologi, etnologi sau istorici ai religiei. Această concepție a unei mișcări regulate, profunde care implică ascensiunea de la forme inferioare spre forme superioare ale religiei, nu corespunde datelor istorice empirice, după cum a relevat deja marele etnolog și specialist în religia comparată Andrew Lang într-o serie de lucrări publicate la răscrucea secolelor al 19-lea și al 20-lea. El a demonstrat cu claritate două lucruri. În primul rînd că există o altă linie de dezvoltare care poate fi deslușită în istoria religiilor, linie pe care o putem numi evoluție *descendentă*, o evoluție de la forme superioare spre alte forme inferioare; o evoluție a denaturării, a decăderii, a deteriorării. Acest lucru poate fi dovedit prin următoarele exemple. Există triburi, ca de exemplu, pigmeii din Africa Centrală, aborigenii din Australia de sud-est, locuitorii din Tierra del Fuego (Țara Focului) și

47. *Paintings from Ajanta Caves* (N. Y. Graphic Society and UNESCO), prefață de J. Nehru.

din alte insule din Oceanul Indian care, în comparație cu alte triburi primitive, câteodată chiar și față de vecinii lor, se află pe o treaptă de civilizație materială inferioară — în ceea ce privește realizările tehnice, ca de exemplu, în crearea de unelte, dar și în ceea ce privește instituțiile sociale. Prin urmare, din punctul de vedere al teoriei clasice a evoluției, aceștia sînt mai «primitivi», mai înapoiați decît triburile care posedă o civilizație tehnică mai avansată. În același timp, pigmeii din Africa Centrală posedă o concepție religioasă mult mai înaltă, despre un Dumnezeu suprem, Stăpîn al tuturor ființelor și al destinului uman și autor al unui cod moral, decît a majorității vecinilor lor⁴⁸. Lucrări asemănătoare pot fi spuse despre unele triburi australiene. În misterele australiene sau «bora», cunoașterea «Făcătorului» și a poruncilor lui este împărtășită⁴⁹. Preceptele sale sînt: 1) Supune-te față de cei vîrstnici; 2) Împărtășește totul cu prietenii; 3) Trăiește în pace cu prietenii; 4) Nu te amesteca în viața fetelor și a femeilor căsătorite; 5) Respectă restricțiile alimentare⁵⁰. Zeul suprem al aborigenilor kurnai din Australia, care au «misterii» foarte elaborate, se numește Mungun-Ngavar» — «Tatăl nostru»⁵¹. Despre zeul Puluga al locuitorilor insulelor Andaman ni se spune că este «ca focul», însă invizibil. Nu a fost născut și este nemuritor. Toate lucrurile au fost create de el, excepție făcînd puterile răului. El cunoaște pînă și gîndul inimii. Este supărat de yubda — păcat sau faptă rea — adică, de minciună, furt, abuz fizic, crimă, adulter, tăierea rea a cărnii și arderea de ceară (crimă vrăjitoarească). «Față de cei ce suferă sau sînt necăjiți el este milostiv și adeseori binevoiește să le acorde ajutoare. El este Judecătorul sufletelor...»⁵².

Se pare că unele din aceste triburi și altele asemenea lor au fost împinse spre centrul continentului sau spre insule mai puțin ospitaliere, de către vecinii lor mai întreprinzători și mai avansați. Acest lucru i-a ajutat însă să-și păstreze *credința lor religioasă superioară*, care, așa cum reiese în aceste cazuri, se află nu atît la sfîrșitul, cît mai ales la începutul evoluției religioase care în multe cazuri pare a fi o *evoluție descendentă*, o *deteriorare* a religiei. Aceste cazuri pot fi înmulțite. A cîmpila și a sistematiza uriașul număr de date a fost munca de o viață, asumată de marele erudit, antropolog, etnolog și istoric al religiei, editor al revistei *Anthropos*, profesor la universitățile din Viena și Fribourg (în Elveția), Pr. Wilhelm Schmidt (1868—1954), în lucrarea sa uriașă *Der Ursprung der Gottesidee* (Originea ideii de Dumnezeu), în 12 volume (1912—1955). Nu este nevoie să împărtășim în întregime teza Părintelui Schmidt, care afirmă că putem *dovedi* existența, în toate cazurile, a unei concepții monoteiste

48. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London, 1870.

49. Vezi Paul Schebesta, *Die Religion der afrikanischen Pygmäen*, în «Christus und die Religionen der Erde», 1951, p. 562—574.

50. Andrew Lang, *The Making of Religion*, 1898, p. 191.

51. *Ibidem*, p. 196, citează pe marele specialist în triburile australiene, Howitt în «Journal of the Anthropological Institute», 1885.

52. *Ibidem*, p. 212, citează pe Mann, cunosător al limbii andamanezilor și care a studiat religia lor, «Journal of the Anthropological Institute», 12, p. 70.

primordiale, ca temelie sau, mai precis, ca punct de pornire al dezvoltării religioase ulterioare. Este suficient să reținem că Schmidt a arătat prezența concepției monoteiste în cele mai multe cazuri dintre triburile foarte primitive și nu ca o dezvoltare religioasă necesară ulterioară. Ba mai mult, există mărturii limpezi în istoria religiei, de care trebuie să ținem cont, cel puțin în majoritatea cazurilor, și care subliniază o credință monoteistă primitivă, sau o credință care se apropie de monoteism și, prin urmare, avem de-a face cu o puternică tendință a evoluției descendente (adică, deteriorare și denaturare, ca de exemplu, în filosofia greacă de la început și pînă la Socrate și Platon, sau în experiența religioasă din Vechiul Testament.

Din punct de vedere creștin este ușor să înțelegem, trebuie să ținem cont, cum am spus deja, de *libertatea omului* (oricît de slăbită ar fi datorită condiției căzute a omului) și de slăbiciunea (păcatul) umană, precum și de un alt factor, cel mai important, de Dumnezeu, Realitatea divină, care intră în legătură cu omul, putînd fi înțeleasă de acesta, fie chiar numai prin străfulgerări, de un om foarte imperfect, atunci cînd el își pierde eul său bun și se lasă inundat de potopul erorilor și al superstițiilor vulgare. Pentru creștin aici apare marele fapt al revelației istorice, al inițiativei mîntuitoare a lui Dumnezeu, al planului pedagogic, educativ al lui Dumnezeu pentru om, al posibilității creșterii spirituale a omului și a ascensiunii progresive spre etape superioare. Nu este vorba aici de o evoluție mecanică impersonală, deoarece este angajată aici libertatea omului, căutarea și libertatea de a răspunde lui Dumnezeu și posibilitatea întîlnirii cu Divinul și ceea ce este mai important, de a avea asupra ta mina Dumnezeului iubitor și milostiv. Acest lucru face posibil ceea ce noi numim *salturi* în domeniul vieții religioase și morale, *schimbări creatoare*, neașteptate, care se deosebesc fundamental de evoluția deterministă dictată de legi externe neschimbătoare, așa cum proclamă teoriile evoluționiste mai vechi.

Un alt exemplu de evoluție descendentă în istoria religiei a fost studiat cu atenție de marele indolog baltic, de origine germană, (fost profesor la Universitatea Dorpat, iar mai tîrziu membru al Academiei vieneze de știință), Leopold von Schroeder, în cartea sa *Urarische Religion* (Religia ariană primară), 1914⁵³. Analizînd o serie de imne din Rig-Veda, el ajunge la concluzia că zeitățile dominante în această colecție literară — Indra (din 1028 — imne rig-vedice, 250 îi sînt dedicate acestui zeu), Agni (Focul, 200 de imne) și Soma (personificarea băuturii sacre făcută din sucii plantei *asclepias acide*, 115 imne) — reprezintă o concepție religioasă inferioară și mai tîrzie (acest lucru poate fi dovedit prin compararea cu alte religii ariene) decît chipul cerescului zeu Varuna, promotorul și păstrătorul dreptății (numele său este înrudit cu grecescul Uranos). Indra, gigantul războinic și înfricoșător ale cărui forțe sînt dublate atunci cînd se află sub influența

53. Comparații, de asemenea, cu lucrarea despre *Monotheistic Process in the Pagan World* (în rusă) de Prof. A. I. Wedensky, de la Academia teologică din Moscova, care ajunge la concluzii asemănătoare cu cele ale lui L. v. Schroeder, cu aproximativ 10 ani înaintea acestuia.

elixirului Soma (el însuși se laudă cu acest lucru într-un imn rigvedic), cel care zdrobește cu ciomagul capetele demonilor ostili, îi atrăgea mai mult, pe cuceritorii arieni care coborau din muntii Pamir în valea fertilă a Indului. El le era asemănător. Astfel, concepția despre Regele Dreptății Varuna a fost «împinsă în umbră» în religia lor, deși a fost o concepție mai înaltă. Acest lucru poate fi văzut, de exemplu, în următoarele cuvinte adresate lui Varuna: «Cîntați imn preainalt și solemn, recunoscător măritului / Varuna, Conducător regeșc, / Cel care a lovit, aidoma celui care ucide victima, / Pămîntul întinzîndu-l ca o piele în fața lui Surya (soarele). / Dacă am păcătuit împotriva bărbatului care ne iubește, sau / Am nedreptățit pe frate, prieten sau camarad, / Pe vecinul care este mereu cu noi, sau pe străin, O, Varuna, / Înlătură de pe noi păcatul... (V, 85).

În acest caz sesizăm din nou o concepție superioară despre divinitate.

În același timp există totuși o linie ascendentă în istoria religiilor Indiei. Ambele direcții sau tendințe sînt intim unite în istoria așa-numitelor religii «păgîne», datorită, așa cum am văzut, aspirației omului spre o cunoaștere religioasă superioară, dar și... datorită slăbiciunii și faptului că el capitulează cu ușurință în fața atmosferei ambiante, plină de erori și superstiții, precum și a pasiunilor inferioare ale propriului suflet.

În experiența religioasă a Vechiului Testament există ceva unic și fără pereche și aceasta în pofida multelor puncte de contact cu civilizațiile înconjurătoare, iar acest ceva o face să se deosebească cu desăvîrșire de religiile lumii antice. Ceea ce ne impresionează în mod special, chiar și din punct de vedere pur istoric, comparativ, este permanența și tradiția neîntreruptă a credinței sale monoteiste, urcînd spre culmi tot mai înalte și experiența religioasă a conducătorilor spirituali ai lui Israel, conducători care adeseori au fost persecutați de propriii lor concetățeni, însă al căror mesaj, consemnat în scris, devine cartea sfîntă, comoara sacră a poporului iudeu. Linia monoteistă neabătută, nu în viața cerurilor largi ale poporului care în timpul domniei regilor au fost adeseori dornici să combine credințioșia lor față de Jahve cu adorarea unor zei străini, păgîni, ci în acele personalități profetice îndrumătoare ale căror credință și experiență religioasă au prevalat în cele din urmă, dovedindu-se hotărîtoare — această linie a experienței monoteiste (care în multe cazuri poate fi numită direcție ascendentă) ne uimește și nu poate fi nicidecum explicată pe temeiul unor presupoziii pur istorice, evoluționiste.

Este o excepție incomparabilă care străjuiește, așa cum am spus, fără egal în mijlocul religiilor lumii antice⁵⁴. Chiar și religia nobilă și pură a lui Zoroastru nu poate fi comparată cu proclamarea intran-

54. «Dacă documentele noastre prezintă religia ebraică, ca fiind oarecum un bolovan eratic printre religiile Orientului Apropiat, acest lucru este cerut cu precizie de dezvoltările ulterioare», G. W. Anderson, «*Hebrew Religion*», în H. H. Rocaey, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1961, p. 300; cf. G. Ernest Wright, *The Old Testament against its Environment*, London, S.C.M., Press, 1950, retip. 1960.

sigentă și fermă a Unicului Dumnezeu, Unic Domn și Stăpîn. Este o enigmă a istoriei.

Dacă însă abordăm acest complex de fapte și experiențe religioase unice dinlăuntru, adică dacă încercăm să sesizăm însăși esența, inspirația launtrică profundă a acestei experiențe, vom observa câteva trăsături caracteristice care sînt deosebit de pertinente⁵⁵. Vom vedea că aici inițiativa îi aparține lui Dumnezeu, nu numai pentru că Se descoperă pe Sine ca Suprem, Sfînt și Unul Căruia îi aparține desăvîrșirea ființei («Eu sînt Cel ce sînt!») și care nu suportă și nu recunoaște alt dumnezeu alături de El, ci și drept Cel care sprijină și menține această cunoaștere adevărată spre Sine, în pofida necredincioșiei și inconsecvenței poporului iudeu. «M-am descoperit celor ce nu întrebau de Mine; găsit am fost de cei ce nu Mă căutau. Și am zis: Iată-Mă, iată-Mă aici, la un neam care nu chema numele Meu! Tins-am mîinile Mele în toată vremea către un popor răzvrătit... oameni care întăritau fără încetare fața Mea...» (Isaia 65, 1—3). Inițiativa îi aparține lui Dumnezeu: El întinde mîinile sale către un popor răzvrătit. El vine în întîmpinarea lui. El l-a ales, arătîndu-și îndurarea față de el, apropiindu-l de El prin pedeapsă pentru necredință, pentru judecată și prin legătura îndurării și a milei (cf. Osea 14, 5).

Astfel, *inițiativa îi aparține*, descoperindu-Se lui Avraam și patriarhilor, lui Moise și profeților⁵⁶, descoperind Numele Său cel Sfînt lui Moise, în marele act al mîntuirii, prin darea Legii și prin încheierea Legămîntului cu ei, trimițînd profeți⁵⁷ chiar și împotriva voinței lor⁵⁸, prin pedeapsă și ajutor, prin distrugerea Cetății Sfinte și a propriului Său templu — toate acestea pentru a mișca, pentru a lovi inima lor împietrită și mîndră — și prin îndurare și iertarea iubitoare, anunțată prin profeți, împreună cu ruina și judecata. Aceasta este *inițiativa lui Dumnezeu* care îndrumă, alege, pedepsește, distruge și... restabilește, care iartă, încercînd să trezească în inimile lor un *răspuns* la credincioșia și bunătatea Sa, dar și față de Sfințenia Sa severă și cutremurătoare («Căci Domnul Dumnezeuul tău este foc mistuitor. Dumnezeu gelos» Deut. 4, 24), și față de dragostea Sa iertătoare («Vedeți, vedeți, dar, că Eu sînt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine; Eu omor și înviez, Eu rănesc și tămăduiesc și nimeni nu poate scăpa de mîna Mea!» — Deut. 32, 39). În această ordine de idei comparați aceste cuvinte pline de dragoste îndurătoare și măreție: «Așadar, Israele, ce cere de la tine Domnul Dumnezeuul tău? Numai aceasta: să te temi de Domnul Dumnezeuul tău, să umbli în toate căile Lui, să-L iubești și să slujești Domnului Dumnezeului tău, din toată

55. La fel, prof. Anderson vorbește despre «modul în care cititorul este purtat, ca să zicem așa, în mentalitatea bărbaților Vechiului Testament, dîndu-li-se posibilitatea de a vedea anumite teme constante și dominante care străbat întrea-ga dezvoltare a religiei» (*loc. cit.*, p. 307).

56. Walter Eichrodt numește aceasta «*der Tatcharakter der Gottesoffenbarung*», în *Theologie des Alten Testaments*, ed. nr. 6, revizuită, 1959, partea I-a, p. 10.

57. Isaia, 6.

58. Vezi: Amos 7, 15—16; Ieremia 20, 7—9; comparați paginile minunate din L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1958, p. 19 și urm.

inima ta și din tot sufletul tău ; să păzești poruncile Domnului Dumnezeuului tău și hotărârile Lui pe care ți le spun eu astăzi, ca să-ți fie bine. Iată, al Domnului Dumnezeuului tău este cerul și cerurile cerurilor, pământul și toate cele de pe el. Dar nu numai pe părinții tăi i-a primit Domnul și i-a iubit și v-a ales pe voi, sămînța lor de după ei, din toate popoarele..., deci să tăiați împrejur inima voastră și de acum înainte săi nu mai fiți tari la cerbice ; că Domnul Dumnezeuul vosiru este Dumnezeuul dumnezeilor și Stăpînul stăpînilor, Dumnezeu mare și puternic și minunat, Care nu caută la față, nici nu ia mită ; Care face dreptate orfanului și văduvei și iubește pe pribeag și-i dă piine și hrană» (Deuteronom 10, 12—18).

Acesta este sensul cel mai profund al revelației progresive, educative a lui Dumnezeu în Vechiul Testament : să ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu în Slava Sa, în măreția Sa transcendentă, incomprehensibilă, în puterea și îndurarea Sa, și să-I împlinim poruncile și să-I slujim cu inima smerită și iubitoare ; să avem încredere în iertarea Sa și în făgăduința Sa și să tinjăm după Împărăția Sa ce va să vină — revelație care în gândirea profeților (în special la Isaia și Ieremia), arată spre o nouă etapă, dincolo de ea însăși, spre un legămînt nou și desăvîrșit :

«Iată vin zile, zice Domnul, cînd voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legămînt nou. Însă nu ca legămîntul pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua cînd i-am luat de mînă, ca să-i scot din pămîntul Egiptului. Acel legămînt ei l-au călcat, deși Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar, iată legămîntul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul : Voi pune legea Mea înlăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor... Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni» (Ieremia 31, 31—34).

Descifrăm deja în experiența și revelația Vechiului Testament accente minunate care evidențiază aspirația după Dumnezeu și încrederea în El, sentimentul profund al apropierii Sale și al solitudinii Sale în a răspunde rugăciunii noastre, întinzîndu-Și mîinile Sale ajutoare în abisul suferinței noastre !

«În ce chip dorește cerbul izvoarele apelor, așa Te dorește sufletul meu pe Tine, Dumnezeuule.

Însetat-a sufletul meu de Dumnezeuul cel viu ; cînd voi veni și mă voi arăta feței lui Dumnezeu ?...

Pentru ce ești mîhnit, suflete al meu și pentru ce te tulburi ?

Nădăduiește în Dumnezeu, că-L voi lăuda pe El ; mîntuirea feței mele este Dumnezeuul meu» (Psalmi 41, 1—2 ; 6—7).

«Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi.

La loc de pășune, acolo m-a sălășluit ; la apa odihnei m-a hrănit. Sufletul meu l-a întors, povățuitu-m-a pe căile dreptății pentru numele Lui.

Că de voi și umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele, că Tu cu mine ești,

Toiaquil Tău și varga Ta, acestea m-au mîngîiat» (Psalm 22, 1—4)

Aceste accente de cereri arzătoare, această ridicare a inimii către Dumnezeu, acest strigăt spre Dumnezeu din adâncurile abisului, această încredere și speranță, tindere neabătută a sufletului spre Dumnezeu, singurul său refugiu și ajutor, această bucurie în Domnul, toate acestea sînt fără asemuire. Ele au fost adoptate de către Biserica Creștină ca fiind cea mai bună expresie a întoarcerii sufletului spre Dumnezeul său în necaz și nevoie, dar și în lauda plină de recunoștință.

*«Că pe cine am eu în cer afară de Tine ? Și afară de Tine
ce am dorit pe pămînt ?*

*Stinsu-s-au inima mea și trupul meu, Dumnezeul inimii mele și
partea mea, Dumnezeule, în veac» (Psalm 72, 24—25).*

Atotprezența covârșitoare a lui Dumnezeu, adică apropierea Sa de mine, oriunde m-aș afla, măreția, incomprehensibilitatea, prezența Sa mîntuitoare și sprijinul brațului Său puternic și îndurător sînt descrise în Psalmul 138 :

«Doamne, cercetatu-m-ai și m-ai cunoscut.

Tu ai cunoscut șederea mea și sculara mea ; Tu ai priceput gîndurile mele...

«Că încă nu este cuvînt pe limba mea și, iată, Doamne, Tu le-ai cunoscut pe toate și pe cele din urmă și pe cele de demult ;

Tu m-ai zidit și ai pus peste mine mîna Ta...

Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi ?

De mă voi sui la cer, Tu acolo ești. De mă voi coborî în iad de față ești,

*De voi lua aripile mele de dimineață și mă voi așeza la marginile mării și acolo mîna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta ta»
(Psalm 138, 1, 2, 4, 5, 7—10).*

Una din cele mai înalte expresii ale acestei pietăți a Vechiului Testament o regăsim în cel mai lung și probabil unul dintre cei mai frumoși psalmi — Psalmul 118. El descrie încîntarea sufletului față de Cuvîntul lui Dumnezeu, față de poruncile Lui, și este o rugăciune fierbinte, care se urcă spre El din adîncuri, o speranță arzătoare și un strigăt după mîntuire :

*«Fericiți cei ce păzesc poruncile Lui și-L caută cu toată inima lor.
Tu ai poruncit ca toate poruncile Tale să fie păzite foarte.*

Îndreptările Tale voi păzi ; nu mă părăsi pînă în sfîrșit...

O, de s-ar îndrepta căile mele, ca să păzesc poruncile Tale !

Cu toată inima Te-am căutat pe Tine, să nu mă lepezi de la

poruncile Tale...

Minunate sînt mărturiile Tale, pentru aceasta le-a cercetat

sufletul meu...

Gura mea am deschis și am aflat, că de poruncile Tale am

dorit.

Caută spre mine și mă miluiește, după judecata Ta, față
 de cei ce iubesc numele Tău...,
 Strigat-am cu toată inima mea: auzi-mă, Doamne! Îndreptările
 Tale le voi căuta.
 Strigat-am către Tine, mîntuiește-mă și voi păzi mărturiile
 Tale...
 Să se apropie rugăciunea mea înaintea Ta, Doamne; după
 cuvîntul Tău mă înțelepțește.
 Să ajungă cererea mea înaintea Ta, Doamne, după cuvîntul
 Tău mă izbăvește...
 Mîna ta să mă izbăvească, că poruncile Tale am ales.
 Dorit-am mînuirea Ta, Doamne, și legea Ta cugetarea mea este...
 Rătăcit-am ca o oaie pierdută; caută pe robul Tău, că poruncile
 Tale nu le-am uitat» (Psalm 118, 2, 4, 5, 8, 10, 129, 131, 132, 145,
 146, 169, 170, 173, 174, 176).

Cea mai înaltă revelație a Vechiului Testament, care arată dincolo de ea însăși, este aceea a venirii Celui Drept, care va lua asupra Sa păcatele noastre, bolile noastre și suferințele noastre.

«Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței... Dar el a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat... Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre... El a fost pedepsit pentru mîntuirea noastră și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi... și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa..., cu toate că nu săvîrșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui... că El a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși Și-a dat viața» (Isaia 53, versetele 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12).

Noul Testament vorbește despre împlinire; a fost împlinită. Împăcarea a avut loc, abisul este umplut de milostivirea Celui care a devenit Fratele nostru («Săvîrșitu-s-a» — Ioan 19, 30).

BISERICA ȘI NAȚIONALITATEA ÎN ORIENTUL ORTODOX (BIZANTIN) ÎN SECOLELE IV—XV

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Tema de care mă voi ocupa în rîndurile ce urmează nu a făcut pînă acum obiectul unor cercetări, cel puțin după cunoștința noastră. În unele discuții cu specialiști bizantonologi ori istorici ai Bisericii mi s-a spus că o asemenea problemă n-a fost tratată, deoarece ea nici n-a existat. Lumea bizantină a fost un conglomerat de naționalități egale între ele din punct de vedere juridic, iar Biserica, fidelă mesajului evanghelic, a manifestat aceeași atitudine față de toate, socotind pe fiecare om o făptură a lui Dumnezeu, vrednică de aceeași dragoste.

De fapt, egalitatea juridică între toți cetățenii liberi ai vastului Imperiu bizantin fusese decretată cu mult timp înainte și anume în anul 212 de către împăratul Caracalla prin *Constitutio Antoniniana*. Ca moștenitor de drept al Imperiului roman, Statul bizantin a păstrat valabile principiile Constituției Antoniniene, la care a adăugat pe cele creștine: Nu numai cetățenii liberi erau egali între ei, ci toți oamenii, toți locuitorii imperiului, ca fii ai aceluiași Părinte. Cu toate acestea societatea bizantină a cunoscut pe o bună perioadă de timp și sclavajul, dar mult redus față de epoca romană.

Prin întemeierea în chip văzut a Bisericii lui Hristos și prin trimiteră darului Duhului Sfânt peste apostoli de a propovădui Evanghelia la toate neamurile, creștinismul a ieșit din granițele stricte ale unei singure națiuni (cea iudaică) și s-a îndreptat spre toate celelalte. *Sinodul apostolic* de la Ierusalim (anii 49—50) avea să deschidă și mai mult calea spre misiune la neamuri, prin aceea că acestea nu mai erau obligate să împlinescă Legea lui Moise a circumciziunii, ci doar să se ferească «de cele jertfite idoliilor, de sînge și animale sugrumate și de desfrîu» (Fapte 15, 29; Gal. 2). Egalitatea tuturor oamenilor, bărbați și femei, a națiunilor între ele a fost proclamată atît de frumos de sfîntul apostol Pavel în cuvîntele: «Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți sînteți una în Hristos Iisus» (Gal. 3, 28).

Consecința era o unitate de viață în același Hristos, iar unitatea ține de unitatea Bisericii, ca trup extins al Cuvîntului întrupat, căci Domnul s-a întrupat, s-a răstignit și a înviat ca om, ca să adune în Sine pe toți cei dezbinați. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mîntuirii, căci unitatea înseamnă unitate în Dumnezeu cel prea fericit și veșnic. Sfinții Părinți văd temelia unității Bisericii în prezența aceluiași trup jertfit și înviat și ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeiești în toate mădularele Bisericii. Sfîntul Atanasie, spune, de pildă, că Biserica este *una*, întrucît ea se clădește pe temelia trupului lui Hristos «care este pîrga Bisericii», întrucît ea este extensiunea trupului lui Hristos, deci identică cu el (*Impotriva arienilor*, Cuv. 2, 74, P.G. 26, 304) sau extensiunea iubirii și curăției acestui trup. Iar întrucît trupul lui Hristos e plin de Duhul Sfînt, care iradiază din El, ca o energie unificatoare și dătătoare de viață și de sfințenie, contra egoismului separatist, a doua temelie a unității Bisericii este, după Sfinții Părinți, *Duhul Sfînt*¹.

De aici decurge și *universalitatea* (catholicitatea) Bisericii, pentru că chemarea ei este să se întindă peste tot și să-i cuprindă în sine pe toți (Matei 28, 19; Luca 24, 47; Fapte 1, 8), fără deosebire de neam și rasă, *făcînd din toți una*. Această catholicitate nu trebuie înțeleasă însă numai în sens geografic, ci ca o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei. Biserica este un întreg organic, un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei. Înțelesul acesta al Bisericii

1. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, 1978, vol. II, p. 255, 258.

precizează sensul ei de «corp» al lui Hristos. Acest înțeles al Bisericii corespunde definiției date ei de Sfântul Apostol Pavel ca «plinirea (plinătatea) Celui ce împlinește toate în toți» (Ef. 1, 23)².

Condusă de aceste idealuri Biserica a pornit la misiune pentru câștigarea tuturor neamurilor la viața în Hristos. Cadrul politic pentru împlinirea acestei misiuni a devenit cu adevărat propice o dată cu întemeierea de către Constantin cel Mare a primului Imperiu creștin (= Imperiul bizantin). Sub acest împărat religia creștină a beneficiat de o situație privilegiată în comparație cu a celorlalte culte. Conștient de misiunea sa, Constantin se considera un fel de «episcop al celor din afară» (ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος), expresie înțeleasă diferit de către cercetători³, dar care arată interesul său pentru problemele Bisericii. De o enormă importanță a fost faptul că acest prim împărat creștin a constituit modelul împăraților de după aceea. De atunci împăratul a fost privit ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ (ὄπαρχος), chemat să ajute la împlinirea planului Său de mîntuire. Imperiul și Biserica sint două imagini ale imperiului cersc și în chip real ele se contopesc în *Imperium Romanum*, devenit creștin. S-a creat, astfel, o echivalență între *Pax Romana* și *Pax Christiana*⁴, între interesele imperiului și ale progresului credinței. Biserica a devenit cea mai importantă instituție, iar colaborarea cu Statul era concepută să se desfășoare în deplină înțelegere (în *symphonia*). Capul acestui imperiu este împăratul creștin, care, într-un anumit sens, devine și șeful Bisericii, nu numai un fel de protector, ci chiar «episcop universal»⁵.

Acțiunea concertată a Bisericii și Statului bizantin a putut realiza creștinarea rapidă a populației multinaționale, așa încît către mijlocul secolului al V-lea afișarea unei poziții păgîne la Constantinopol de către istoricul Malchos «șoca un oraș unde toată lumea era creștină»⁶. La răspîndirea rapidă a creștinismului de la un capăt la altul al imperiului a contribuit nu numai cadrul politic unitar, ci și limbile greacă și latină, înțelese și vorbite pe cea mai mare parte a imperiului de răsărit. Toate acestea au dus la nivelarea deosebirilor etnice și culturale ale naționalităților, mai ales ale celor mici și la

2. Idem, *op. cit.*, p. 283, 284.

3. Friedrich Vittinghoff, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini*, Rheinisches Museum, N.F. 96, 1953, p. 368; Johannes Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος*, *Studia Patristica*, 1, Berlin, 1957, p. 678—695 = *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Romas Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt, 1972, p. 119—133; idem, Constantin als κοινός ἐπίσκοπος, *ibidem*, p. 134—158; Rafaele Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea*. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich, 1966, p. 312—319.

4. *Nouvelle histoire de l'Eglise*. II. *Le Moyen Age*, par M. D. Knowles et D. Obolensky, traduct de l'Anglais par Laurent Jézéquel avec la collaboration d'André Crépin, Paris, p. 28.

5. Eusebiu de Caesarea, *Vita Constantini*, I, 44, 1—2: οἱ αὖτε κοινός ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος.

6. Malchos, fr. 29, FHG, IV, p. 132. Deja împăratul Theodosie al II-lea putea să declare într-o lege din anul 423 (Cod. Theod. XVI, 10, 22): *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credemus*; J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain* (IV-e—V-e siècles), Paris, 1958, p. 88 sqq.

asimilarea lor în marea masă greco și latinofonă. Se estompau sau se pierdeau, de fapt, caracteristicile de bază ale națiunilor: comunitatea de origine, de rasă sau limbă, obiceiurile specifice, chiar și teritoriul propriu, căci locuitorii puteau pleca oriunde în imperiu, unde se așezau în mijlocul altor națiuni, iar consecința era schimbarea caracterului lor etnic. Treptat a luat naștere un nou popor, cel creștin, în majoritate ortodox, a cărui caracteristică principală față de alte popoare din afara granițelor imperiului, era credința în Iisus Hristos. Această credință l-a unit în eforturile economice, politice, culturale și religioase, care i-au permis să creeze un stat puternic pe o perioadă de 1000 ani. Sirieni, armeni, egipteni, isaurieni, traci au putut împlini funcții de cea mai mare răspundere la Constantinopol și în provincii fără opreliște și fără să aibă sentimentul că sînt undeva străini. Cei mai mari generali ai lui Iustinian au fost armenii Belisarie și Narses, iar pe tronul Bizanțului s-au urcat împărti ca Zenon (isaurian), Vardanes (Philippicus) (armean), Leon al III-lea (sirian sau isaurian) cu toată dinastia întemeiată de el, deci toți străini de rasa greco-romană. Chiar în mînăstiri trăiau în pace mai multe naționalități. De pildă, pe malul răsăritean al Iordanului, aproape de Marea Moartă, exista în secolul al VI-lea o mînăstire fondată de tracul *Koutilas*, iar în ea funcționau 4 biserici: una pentru vorbitorii în limba tracă, alta pentru cei în limba greacă, a treia pentru armeană și a patra pentru cei bolnavi mental. Dar aceasta se întîmpla nu numai pe malul Iordanului⁷, în Palestina, ci și în alte părți ale imperiului. La Constantinopol era o mînăstire a bessilor (= o ramură a tracilor)⁸, iar la mînăstirea de la muntele Sinai stareții puteau vorbi latina, greaca, siriana, copta și chiar limba bessilor⁹.

Sentimentele xenofobe se trezeau totuși, cînd «străinii» adoptau și din punct de vedere doctrinar atitudini contrare Ortodoxiei. De pildă, Zenon a fost filo-monofizit, autor al Henotikonului din anul 482, care a și provocat prima schismă între Biserica Constantinopolului și a Romei. La moartea sa, populația capitalei imperiului s-a adunat în număr mare în hipodrom și a cerut senatului și împărătesei văduve Ariadna să aleagă un împărat «roman și ortodox».

Dar, în același timp asistăm și la trezirea sentimentelor naționaliste la națiunile mai mari, așezate compact pe un anumit teritoriu, cum au fost armenii, sirienii ori coptii, cînd interveneau deosebiri de credință între ele și Biserica oficială a Constantinopolului. De pildă, după Sinodul de la Chalcedon (451) sirienii, armenii și coptii s-au separat de Biserica Constantinopolului din cauza formulei de credință adoptate, ei preferînd monofizitismul. Coptii în număr de circa 5—6 milioane au părăsit limba greacă de cult, adoptînd-o pe cea naționa-

7. V. Besevliev, *Die Thraker im ausgehenden Altertum*, St. cl., 3, 1961, p. 260—261; D. Stăniloae, *Bessi în mînăstirile din Orient*, «BOR», 1976, 5—6, p. 587—589.

8. Mansi, VIII, 987; cf. V. Besevliev, *op. cit.*, p. 261. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, t. III, Paris, 1953, s.v. Bessi.

9. *Antonini Placentini Itinerarium*, hrsg. von I. Gildemeister, Berlin, 1869, par. 37, 21, sq.

lă (coptă), iar legați de capitala imperiului rămân doar *melchiții* (circa 300.000)¹⁰, adică aceia care erau fideli Bisericii împăratului (melek).

Sentimente naționaliste par să se fi adăugat și ceva mai înainte în Egipt, în cazul schismei meletiene (prima jumătate a secolului al IV-lea). Meletie s-a separat de Biserica greacă a Alexandriei, condusă pe atunci de Petru I al Alexandriei, declanșând schisma, care a durat aproape 60 de ani și sub succesorii săi¹¹.

Și în Africa dezvoltarea viguroasă a Bisericii pare să fi fost favorizată de rațiuni politice naționale. Numărul mare de episcopi (pe la 220 se adună la un sinod din Carthagenă 70 episcopi din Africa proconsulară și Numidia, pe la 240 sînt 90 și același număr este și în 256) a fost privit ca expresie a particularismului african și a opoziției față de puterea imperială. Creștinismul a favorizat în această privință naționalismul, iar forma sa externă s-a concretizat în donatism¹².

De regulă, sentimentele naționaliste la populația imperiului nu se trezeau decît atunci cînd reprezentanții unei națiuni căpătau prea multă forță politică în capitala imperiului. De pildă, isuarieni au devenit periculoși în timpul domniei lui Zenon (476—491), împărat din neamul lor și a trebuit ca Anastasius I (491—518), succesorul său, să-i lichideze în urma unor confruntări sîngeroase. Către mijlocul secolului al V-lea un pericol la fel de mare l-au reprezentat goții instalați în imperiu și care își aveau generali de seamă, ca Aspar, la conducerea statului. Uciderea lui Aspar și a altor mari ofițeri goți de către împăratul Leon (457—474) i-au atras acestuia nu numai denumirea de «Măcelarul», dar și de «Cel Mare». El a fost împărat creștin, primul care a primit coroana imperială din mîna patriarhului, nu din aceea a comandantului armatei, ca predecesorii săi.

Ceva mai înainte, în vremea împăratului Theodosie I cel Mare, avusese loc o revoltă a populației creștine din Thessalonic împotriva goților, soldată cu uciderea a unui mare număr dintre ei, inclusiv a comandantului lor Botheric¹³. Biserica n-a protestat împotriva acestui act, ci doar Sfîntul Ambrozie de Mediolanum i-a impus împăratului Theodosie I o perioadă de penitență pentru faptul că acesta dăduse ordin ca populația creștină să fie masacrată în hipodrom, ca pedeapsă a actelor ei săvîrșite împotriva goților. Desigur că în comportarea lui Theodosie I, om adînc credincios și devotat Bisericii ortodoxe, au prevalat rațiuni de natură politică. Aceste rațiuni vor prevala și în alte momente istorice, cînd se vor lua împotriva unor naționalități măsuri de pedeapsă ori de deportare în alte regiuni. Așa procedează, de pildă, împăratul Constans al II-lea (641—668), care transplantează în Asia Mică un număr mare de slavi¹⁴, iar Iustinian al II-lea a procedat la fel cu slavii și chiar cu mardaiții, popor

10. *Nouvelle histoire de l'Eglise*, II, p. 42.

11. *Histoire de l'Eglise*, par S.E. le cardinal Hergenröther, III, nouvelle édition, Paris, 1903, p. 537—538.

12. *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I. *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, par Jean Daniélou et Henri Marrou, Paris, p. 231.

13. Malalas, *Chron.*, ed. L. Dindorf, Bonn, 1831, 347, 18; cf. André Piganiol, *L'Empire chrétien* (325—395), IIe éd., par A. Chastagnol, Paris, 1972, p. 284—285.

14. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1969, p. 147—148.

creștin, care locuia în regiunile muntelui Amanus în Asia Mică și care se deda la jafuri și pradă; mardaiții sînt duși în Pamfilia, în Pelopones și în insula Cephallenia precum și în portul Nicopolis din Epir¹⁵. Și exemplele s-ar putea înmulți.

Se poate totuși face distincție între măsurile luate de statul bizantin împotriva naționalităților aflate dintotdeauna în granițele imperiului și care erau mai blînde și cu totul excepționale, și cele care s-au așezat mai tîrziu, adică populațiile barbare, mai dure.

De fapt, atitudinea față de națiunile barbare din afara și din interiorul imperiului este un alt aspect al problemei, care ne preocupă în expunerea de față. Bizantinii moșteneau întrucîtva concepția elevantică, potrivit căreia barbarii din afara *Oikumenei* civilizate trebuiau să aibă cîndva acces la comunitatea culturală a grecilor. Acum, cînd locuitorii imperiului erau cîștigați de religia creștină simțeau o responsabilitate mai mare să-i aducă pe aceștia la cunoștința luminii Evangheliei. Activitatea desfășurată printre barbari este însă încurajată și de considerente politice: prin creștinare, barbarii deveneau mai blînzi, mai favorabili lumii bizantine și se înlăturau, astfel, pericole politice grave. Unii părinți ai Bisericii au subliniat efectele politice binefăcătoare ale creștinării barbarilor din interiorul ori din exteriorul imperiului. Paulin de Nola¹⁶, laudă activitatea Sfîntului Niceta de Remesia printru barbarii de la Dunăre (goți), fiindcă ei deveneau mai blînzi, trăiau în pace cu romanii și se înlătura, astfel, teamă îngrozitoare. Orosius¹⁷, spune și el că un popor barbar, care a devenit creștin, era ascultător de clerul roman și trata populația romană, în mijlocul căreia era așezat, nu ca pe supuși, ci ca frați creștini, oprindu-se de la opresiune și jaf.

Aceste două țeluri — religios și politic — au determinat Biserica și Statul bizantin să desfășoare o activitate amplă de creștinare a barbarilor din interiorul și din afara imperiului, cîștigînd pentru Evanghelie mulțime de națiuni: goți, gepizi, huni, slavi, avari, bulgari, ruși etc. Misionari știuți și neștiuți, creștini de rînd, monahi, preoți ori episcopi s-au ostenit în această operă, pe care azi nu știu dacă o putem pricepe în toată complexitatea și greutatea ei¹⁸.

15. Idem, *op. cit.*, p. 161—162.

16. Cermen XVII, 245 sqq., 261 sqq.

17. Orosius VII, 32, 16; cf. Origen, *Contra Celsum* VIII, 68.

18. Cu privire la opera misionară desfășurată în imperiul de răsărit (Orientul creștin) există numeroase lucrări, din care ne limităm a cita colecția: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. I: *Die Alte Kirche*, hrsg. von Heinzgiinter Fronnes und Uwe W. Knorr, München, 1974, și Bd. II: *Die Kirche des trüheren Mittelalters*, Erster Halbband hrsg. von Knut Schäferdek, München, 1978. O bună tratare a problemei se află și în *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin, Bd. II, 1: *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, Erster Halbband: *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, von Karl Baus und Eugen Ewig, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973, p. 80—91, 189—232 și Bd. II, 2, Zweiter Halbband: *Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter* (451—700), von Karl Baus, Hans Georg Beck, Eugen Ewig, Hermann Joseph Vogt, 1975. V. și Hans Georg Beck, *Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo*, Spoleto, 1967, p. 649—674, reluat în *Ideen und Realitäten in Byzanz, gesammelte Aufsätze*, Variorum Reprints, London, 1972 (IV); E. A. Thompson, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Essays edited by Arnaldo Momigliano, Oxford, 1964.

Primul dintre patriarhii Constantinopolului, care s-a ostenit în chip deosebit în această lucrare a fost Ioan Chrysostom. El a trimis misionari la hunii de la Istru, la goții din Crimeea și la cei de la Dunăre, le-a hirotonit preoți și episcopi. Goților ortodocși din Constantinopol le-a dat Biserica Sfântul Pavel, unde el venea și ținea predici, traduse de interpreți; de asemenea, le-a pregătit un cler într-o mînăstire, un fel de seminar. Această mare acțiune de convertire prefigurează pe cea inițiată de patriarhul Fotie pentru slavi în secolul al IX-lea. Canonul 28 al Sinodului IV ecumenic de la Chalcedon stabilea chiar dreptul și obligația ca patriarhii de Constantinopol să fie răspunzători de creștinii de dincolo de granițele imperiului (ἐν τοῖς βαρβαρίκοις)¹⁹.

Populațiile barbare așezate pe teritoriul imperiului în mijlocul autohtonilor au primit mai ușor credința creștină și prin ea accesul la valorile civilizației bizantine. Dacă nu erau prea numeroase și compacte ele s-au și asimilat în masa creștină. În schimb, grupurile mai numeroase și-au păstrat identitatea națională, chiar dacă primeau credința creștină. În această situație au fost goții, slavii, sîrbii, croații și alții.

O națiune care trebuie amintită în cadrul temei noastre pentru a preciza atitudinea Bisericii față de ea, este cea *evreiască*.

Societatea bizantină nu cunoștea de drept decît o singură distincție fundamentală între oameni: liberi și sclavi. Evreii ca și păgînii și ereticii, deși oameni liberi, nu s-au bucurat totdeauna de aceleași drepturi ca ceilalți cetățeni; ei intrau mai de grabă în categoria tolerațiilor. Politica imperială față de evrei, care nu se deosebea de cea a Bisericii, a variat în cursul timpului între liberalism și constrîngere. Pe la începutul secolului al V-lea (mai exact în anul 409) a fost promulgată o lege, care caracterizează multă vreme după aceea atitudinea Statului și Bisericii bizantine față de evrei, păgîni și eretici: «orice persoană care diferă de credința creștină, este contrară legii creștine»²⁰. Această lege permitea acțiuni represive împotriva evreilor, dar n-a fost aplicată de toți împărații la fel. Cauzele care au generat această politică sînt, pe de o parte, de natură *teologică*, pe de alta, *politică*. Din punct de vedere *teologic* creștinii doreau să aducă în sînul Bisericii pe evrei, fiindcă socoteau că împlinirea Vechiului Testament s-a făcut în Noul Testament. Dovedirea dumnezeirii lui Iisus Hristos, care a împlinit făgăduielile Vechiului Testament și s-a arătat, prin minunile sale, împlinitorul (executorul) voinței lui Iahwe, lipsește de fundament logic valabilitatea pe mai departe a Vechiului Testament.

Din punct de vedere *politic* atitudinea Statului și Bisericii bizantine era determinată de revoltele repetate ale iudeilor, în special în Palestina, și de trădările lor în favoarea perșilor. Acestora li se adău-

19. Amănunte asupra acestor probleme, v. în studiul nostru *Bizanțul și creștinarea Europei de sud-est și de est*, în «S.T.» 42, 1990, 1, p. 86—103.

20. Cod. Theod. XVI, 8, 19 = Cod. Iust. I, 9, 12: *Certum est enim, quidquid a lide Christianorum discrepat, legi christianaesse contrarium*.

gau nemulțumirile maselor populare, scandalizate de exploatarea economică și acțiuni imorale săvârșite de evrei pe seama creștinilor.

Cu toate acestea Biserica a făcut excepție recunoscând dreptul la existență al cultului iudaic și a menținut unele privilegii. Spre deosebire de eretici și păgâni, evreii aveau un *statut legal*, în realitate precar și diminuat cu timpul, dar niciodată *abolit definitiv*. Ei se bucurau de drepturi civile și politice, de libertatea de asociere, de proprietatea asupra sinagogilor, care adesea erau edificii importante și de mare bogăție. Pentru Biserica evreii erau un fel de mărturii ale Vechiului Testament (*testes veritatis*), martorii venirii lui Iisus Hristos și într-un fel al vechimii religiei creștine, care, virtual, exista din momentul când Dumnezeu a dat lui Moise Legea.

Evreii erau pentru creștini o probă vie, care nu putea fi suprimată și pentru a o păstra trebuiau să lase să subsiste privilegiile cultului iudaic. Printre considerentele menționate în legislația bizantină, ca motive pentru acordarea libertății cultului iudaic, se vorbește de «vechimea acestui cult» (*vetus mos et consuetudo*), de respectul datorat religiei iudaice, de vechimea privilegiilor în bloc, de ideea de dreptate și toleranță precum și de teama de revolte²¹.

Biserica și naționalitatea în teritoriile dominate de necredincioși

Triumful creștinismului în vastul spațiu al imperiului bizantin a dus cu timpul la formarea unui popor de tip nou, care, deși cuprindea mai multe naționalități, totuși avea trăsături comune de viață. Acest popor trăia în solidaritate și unitate, tulburate doar de disputele doctrinare. Aceste dispute n-au cuprins totdeauna masele populare, ci se limitau la cercurile conducătoare ale Bisericii. Unitatea acestui popor a fost asigurată în special de credința creștină (ortodoxă). Când în credință se iveau discordii, împărații, urmînd exemplul lui Constantin cel Mare — primul împărat care a sesizat importanța unității credinței pentru unitatea imperiului — convocau sinoade ecumenice ori locale, cu scopul de a readuce pacea în Biserică.

Dar teritoriile bizantine n-au putut fi păstrate totdeauna sub controlul armatei și administrației imperiale, mai ales cele de graniță. Ele au căzut treptat sub dominație străină, persană, arabă, turcă ori a populațiilor barbare pătrunse în Europa (Peninsula Balcanică). Cele mai mari și cele dintîi zone pierdute au fost din Orientul apropiat și Africa de Nord, ocupate de arabi începînd cu secolul al VII-lea. În Peninsula Balcanică cad în aceeași vreme zone întinse sub dominație slavă, avară și bulgară. Catastrofele au fost însă cuceririle turcilor care, începînd cu secolul al XI-lea, supun nu numai Orientul apropiat, ci înaintează în Asia Mică, iar în secolul al XIV-lea pătrund chiar în Peninsula Balcanică, pe care o vor cuceri în întregime în cursul secolului următor.

21. V. studiul nostru: *Basilica și sinagoga în sud-estul european în perioada protobizantină* (sec. IV—VI), în «S.T.», an 42 (1990), nr. 4, p. 59—70.

Populația creștină ajunsă sub ocupație străină a avut peste tot de suferit, dar nu în aceeași măsură. De pildă, în Peninsula Balcanică barbarii, posesori doar ai unei religii rudimentare, au sfârșit prin a se creștina. În schimb, arabii și turcii, adepți ai islamului intransigent, au pus populația creștină la mari suferințe. Nici tratamentul creștinilor n-a fost totdeauna și peste tot același. Au existat perioade mai bune, altele mai rele. În general, se poate spune însă că după căderea Constantinopolului sub turci în anul 1453 și după domnia lui Mahomed al II-lea situația s-a agravat peste tot. Creștinii depindeau de bunăvoința sultanului ori a emirilor locali. Ca supuși ei nu trebuiau să uite acest lucru. Nu puteau construi biserici noi, decât cu aprobare și aceasta se obținea foarte greu, numai dacă edificiul se afla într-o zonă compactă creștină și departe de locașurile de cult musulmane. Creștinii trebuiau să poarte îmbrăcăminte distinctă de a turcilor, pentru a putea fi ușor recunoscuți, nu aveau voie să cumpere terenuri agricole, iar în procese cu musulmanii rareori căpătau dreptate. Funcțiile importante în stat nu le erau permise, dar aveau posibilitatea să intre în activități economice, menite să îmbunătățească situația materială a vastului imperiu. Familiilor creștine li se luau adesea fiii, care erau apoi islamizați și crescuți în trupele de elită ale ienicerilor; fetele, de asemenea, erau răpite și introduse în haremurii. Un creștin care fusese trecut la islamism, fie ca copil nevinovat ori matur căzut în captivitate, nu mai putea reveni la credința străbună, decât dacă risca pedeapsa cu moartea²².

În aceste condiții grele de viață este ușor de imaginat că organizarea bisericească a avut de suferit, numărul episcopiiilor și mitropoliilor scăzând simțitor. Cu toate acestea însă, atâta timp cât la Constantinopol s-au putut menține împăratul și patriarhul, aceasta însemnând că imperiul mai exista încă, chiar dacă și pe un teritoriu restrâns, episcopii și mitropoliții s-au menținut în multe zone. După retragerea autorităților politice bizantine, ierarhii și preoții au rămas singurii reprezentanți ai populației creștine în fața stăpînirii arabe ori turcești. Unii mitropoliți din centre importante ca Cezarea Capadociei, Efes, Nicomedia, Philippopolis și Thessalonic au primit chiar titlul de exarhi cu epitetul de ὑπερίστος (prea cinstit), ceea ce însemna că ei reprezentau pe patriarh în zonele în care acesta nu putea să administreze. Așa cum în administrația civilă exarhul era guvernatorul unei provincii depărtate de capitală în numele împăratului, tot așa mitropoliții exarhi reprezentau pe patriarh în problemele religioase, dar, în noile condiții, chiar pe împărat în cele civile²³.

După căderea Constantinopolului la 1453 patriarhul devine *ethnarhul* creștinilor de pe teritoriul fostului imperiu, preluând, astfel o parte din vechile atribuții ale împăratului²⁴. Căderea întregii creștinătăți ortodoxe sub dominația islamică a avut ca urmare întărirea uni-

22. Steven Runciman, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zur griechischen Unabhängigkeit*, München, 1970, p. 74—84, 163—201.

23. Idem, *op. cit.*, p. 37.

24. *Ibidem*, p. 173.

tății creștine în fața unui dușman comun și încetarea marilor disensiuni doctrinare. Se poate vorbi acum de existența unui popor ortodox, format din mai multe etnii: greacă, bulgară, rusă, sîrbă, romană etc. Rivalitățile etnice ori de altă natură pălesc în fața dușmanului comun, iar menținerea credinței ortodoxe, însemna garanția păstrării ființei naționale. Așa se face că în lupta antiotomană neamurile supuse își îndreaptă privirile de ajutor spre Țările Române ori spre Rusia, care devin acum protagoniste pentru apărarea credinței²⁵.

Biserica s-a dovedit mai durabilă decît Statul în menținerea națiunii în perioada grea a dominației turcești. Același lucru s-a întîmplat și pe teritoriul României, unde populația autohtonă daco-romană a putut rezista în perioada migrației popoarelor, datorită credinței creștine. În Transilvania, după ocuparea ei de către unguri, românii s-au putut menține ca entitate etnică numai dacă au rămas ortodocși. Mitropoliții Ungrovlahiei au fost, și ei exarhi ai românilor transilvăneni, ceea ce înseamnă că se îngrijeau de viața lor spirituală, și apărarea unor drepturi politice²⁶. Se poate observa că dacă religia creștină a contribuit la asimilarea unor populații, mai ales a celor cu credințe rudimentare, o dată pătrunsă în viața lor ea devine elementul de bază al păstrării noii structuri etnice și spirituale.

CONSTANTIN AL VII-LEA PORFIROGENETUL — "DE ADMINISTRANDO IMPERIO" ȘI VALOAREA SA ISTORICĂ *

Drd. ADRIAN GABOR

Literatura bizantină, mărturia cea mai aleasă și expresia cea mai importantă a continuității spirituale a națiunii grecești de la sfîrșitul antichității și pînă în pragul epocii moderne, prezintă o diversitate de probleme și idei. Un exemplu elocvent al diversității ideilor înfîlșurate la Bizanț îl oferă secolul al X-lea, secolul enciclopediilor istorice, militare, agricole, medicale, hagiografice care cuprindeau tot ceea ce ar putea fi mai folositor pentru acele timpuri. Erudiția caracterizează în special literații bizantini ai acestui secol, de altfel, savanți, compilatori, mesageri ai umanismului și clasicismului, în rîndul cărora se află și Constantin VII Porfirogenetul¹.

25. Constantin I. Andreescu, *Despre o naționalitate ortodoxă*; «BOR», 52, 1934, p. 588—625.

26. Într-o scrisoare a patriarhului ecuменic din luna mai 1401 mitropolitul Ungrovlahiei este numit: *ἐπίσκοπος καὶ ἐξάρχος πάσης Οὐγγρίας καὶ πλαγίων* (preacinstit exarh al întregii Ungarii și al plaiurilor); *Acta et diplomata medii evi sacra et profana collecta*, ediderunt Fr. Miklosich et Josephus Müller, Wien, II, DCXLVII, p. 494; FHDR, IV, p. 266—267; cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe române*, București, 1980, vol. I, p. 245.

* Lucrare redactată și susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, la specialitatea Bizantinologie, sub îndrumarea D-lui prof. dr. Emilian Popescu, care a dat și avizul de publicare.

1. Despre Constantin VII Porfirogenetul există o literatură istorică bogată, dar semnalăm doar cîteva lucrări mai semnificative: Adolph Rambaud, *L'Empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870; Arnold Toynbee,

Născut «în purpură», în camera special amenajată a palatului imperial îmbrăcată în stofe de culoarea purpului, fapt pentru care va fi numit și Porfirogenetul, Constantin VII a fost fiul împăratului Leon VI Filozoful (886—912) și al împărătesei Zoe Carbonopsina, nepot al împăratului Vasile I (867—886), întemeietorul dinastiei macedonene. Deși a ajuns împărat «de jure» în anul 913, Constantin VII, prin intrigile socrului său Roman I Lecapenul (920—944) și a cumnătolui său Cristofor, a rămas departe de grijile imperiului până în anul 944, când a devenit «de facto» suveran bizantin. Dar, în toată această perioadă a fost înclinat spre studiu, ceea ce a făcut ca importanța istorică a lui Constantin VII, să rezide mai mult în opera cultural-științifică. Șansa a făcut ca, în momentul preluării «de facto» a puterii imperiale, imperiul să beneficieze de pace, ceea ce a contribuit la programul spiritual al Bizanțului. Pentru educarea tinerei generații, el a purces la reorganizarea învățămîntului prin reînnoirea Universității din Constantinopol, întemeiată de Teodosie al II-lea (408—450) și restaurată apoi în secolul al IX-lea de Cezarul Bardas. Universitatea s-a dovedit a fi pînă în epoca Paleologilor un admirabil centru de cultură. Pentru disciplinele care se predau aici a găsit profesori iluștri care au adunat în jurul lor numeroși studenți. Crescut într-o tradiție intelectuală, iubitor și al artelor, Constantin VII și-a adus un aport deosebit la promovarea unei activități literare prolifică, în organizarea unor culegeri imense care aveau menirea să ofere Bisericii și statului creații literare greu accesibile pînă atunci. Sub numele împăratului porfirogenet au apărut atît opere compuse de el însuși sau sub direcția lui colaborare, cît și culegeri de opere făcute din inițiativa lui. Îi aparține mai întîi o operă istorică «Viața împăratului Vasile I Macedoneanul»² și apoi un tablou descriptiv al Imperiului în trei ipostaze: «De ceremoniis aulae Byzantinae»³, «De thematibus»⁴, «De administrando Imperio» cuprinzînd amănunte despre organizarea administrativă și militară a societății bizantine.

Lucrările sale, în general, și în special «De administrando Imperio», de care ne vom ocupa în acest studiu, sînt scrise în scopul de a oferi fiului său, Romanos, un îndreptar pentru cîrmuirea vastului im-

Constantin Porphyrogenetus and his World, London, New York, Toronto, 1973; Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1969, p. 153—157; Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, Payot, Paris, 1977, p. 296—309.

2. Constantin VII reia în această operă cursul evenimentelor intrerupte de Theophan, adică din anul 813, dîndu-i bunicului său, Vasile, o origine nobilă, din Adrianopole, descendent din Alexandru cel Mare, Constantin cel Mare, cf. Arnold Toynbee, *op. cit.*, p. 216.

3. Alphonse Vogt, *Constantin Porphyrogénète. Le Livre de Cérémonies*, Paris, 1935, p. 214; L.J.B. Bury, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetes*, în «The English Historical Review», 1907, p. 209—227; R. Guiland, *Sur les itinéraires du Livre de Cérémonies*, în «Αθηνα», 65, 1961, p. 74—100; J. Festigière, *Observations grammaticales sur le De ceremoniis de Constantin Porphyrogénète*, «Rev. Philol.» 45, 1971, p. 240—257; J. Rochow, *Bemerkungen zur Leipziger Handschrift des Zeremoniebuchs des Konstantinos Porphyrogenetos und zur Ausgabe von J. J. Reiske*, în «Klio», 58, 1976, p. 194—197.

4. Constantin Porfirogenetul, *De thematibus*, ed. A. Pertusi, introduzione, testo critico, comment., Città del Vaticano, 1952; T.C. Laurighis, *Sur la date du «De Thematibus»*, în «Revue des Etudes Byzantines», R.E.B., 31, 1973, p. 299—305.

periu care se întindea din Asia pînă în Dalmația și de la Xerson pînă în bazinul oriental al Mediteranei. Răgazul oferit de guvernarea împăratului asociat Roman Lecapenul i-a permis lui Constantin să adîncească problemele teoretice ale conducerii treburilor publice. Această experiență cuprinsă în lucrările amintite i-a transmis-o fiului său încă foarte tînăr, pentru a-l pune în situația de a face față numeroaselor și complexelor sarcini ale guvernării sfatului bizantin⁵.

1. De administrando Imperio — considerații generale

Lucrarea «De administrando Imperio» a lui Constantin VII, care a primit acest nume din titlul latin al ediției lui Johannes von Meurs⁶ (1571—1639) a fost scrisă într-un interval cuprins între anii 948—952⁷. Redactarea s-a făcut după moartea lui Roman I Lecapenul (920—944) pe care îl numește în cursul lucrării *domn*: «pe vremea domniei împăratului domnului Romanos»⁸. De fapt, pe parcursul lucrării, autorul face mai multe mențiuni asupra timpului cînd lucra la scrierea sa. Astfel, în cuprinsul capitolului 27 se menționează: «ziua de azi, care este indictionul 7, anii 6957 de la facerea lumii»⁹, adică 949, iar în cuprinsul capitolului 45: «ziua de azi, care e indictionul 10, anul de la zidirea lumii 6460»¹⁰, adică 952.

Tratatul «De administrando Imperio», cu titlul original *Cuvînt al împăratului întru vrednicul împărat Hristos al Romeilor (Bizantinilor) Constantin către fiul său Romanos, împărat de Dumnezeu încoronat și născut în sala cea de purpură*¹¹, reprezintă un manual pentru conducerea imperiului dedicat tînărului Romanos «care — așa cum afirma N. Iorga — avea să-l folosească atît de puțin»¹². Lucrarea s-a dorit a fi mai întii o înțelegere a evenimentelor trecute și prezente și apoi un ghid pentru viitor. Faptul că la scurt timp după redactare a fost copiată de cei interesați dovedește că opera lui Constantin VII s-a bucurat de la început de o atenție deosebită. Textul ei ni s-a păstrat în patru manuscrise. Cel mai vechi, Codex Parisinus, păstrat la Paris, datează din secolul XI cînd Mihail Raizaites l-a copiat din ordinul Cezarului Ioan

5. Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos*, trad. de Vasile Grecu, București, 1971, p. 6.

6. Constantin Imperatoris Porphyrogeneti, *De administrando Imperio ad Romanum F. Liber nunquam ante hac editus*.

7. J.B. Bury, *The Treatise De Administrando Imperio*, în «Byzantinische Zeitschrift» (B.Z.), 1906, p. 522; I. Sorlin, *Le témolgne de Constantin VII Porphyrogênète sur l'état ethnique et politique de la Russie au début du X-e siècle*, în «Cahiers du monde russe et soviétique», vol. VI, 2, 1965, p. 150.

8. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură*, trad. de Vasile Grecu, p. 10, 73. «Împăratul de fericită pomnire», 75, 91.

9. *Ibidem*, p. 39, rîndul 7.

10. *Ibidem*, p. 71, rîndul 36.

11. Constantine Porphyrogenetus, *De administrando Imperio*, Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R.J. Jenkins, Washington, (D.A.I.) I, 1967, p. 44—45. Vezi și traducerea lui V. Grecu p. 13.

12. N. Iorga, *Sinteză bizantină*, conferințe și articole despre civilizația bizantină, texte alese și traduse, prefață de Dan Zamfirescu, București, 1972, p. 206.

Dukas¹³. Celelalte trei manuscrise păstrate: unul la Vatican¹⁴, altul la Paris¹⁵ și al treilea la Modena¹⁶ sînt de dată mai recentă din secolul al XVI-lea. Importanța tratatului a făcut ca el să fie editat încă din 1611 de către Johannes von Meurs, la Leyden, sub titlul «De administrando Imperio»¹⁷. Ulterior, au apărut o serie de ediții între care amintim pe cele ale lui Anselm Bandur¹⁸, J. P. Migne¹⁹, Emmanuel Bekker²⁰. Ultima ediție a tratatului și cea mai bună pe care o cunoaștem este cea realizată de Gy. Moravcsik²¹, cu o traducere în limba engleză a lui R. J. H. Jenkins²². În 1967 precedată de un volum de comentarii realizat în 1962²².

Părți din această lucrare conținînd doar unele capitole ce interesează istoria unor popoare și utilizînd în general ediția lui Bekker, au apărut sub îngrijirea lui C. G. Cobet²³, J. B. Bury²⁴ A. B. Gombas²⁵.

Lucrarea, cuprinzînd importante date privitoare la teritoriul țării noastre, a interesat istoriografia românească care a realizat prin H. Mihăiescu²⁶ traducerea unor pasaje, iar prin Vasile Grecu²⁷ editarea unei traduceri integrale în limba română, dîndu-i ca titlu «Cartea de învățătură pentru fiul său Romanos. De asemenea, asupra acestui tratat s-au oprit în diferite studii numeroși istorici printre care K. Krum-

13. Gy. Moravcsik, *La provenance du manuscrit byzantin du De Administrando Imperio*, în «Bulletin de la Société Historique Bulgare», 16—18, p. 333—337; B. Leib, *Jean Dukas César et moine*, în «Analecta Bollandiana» 68, 1950, p. 163—180; D.A.I. I, p. 15—17.

14. Codex Vaticanus Palatinus gr. 126, terminat la 5 iunie 1509, copiat de Antonie Eparchus.

15. Codex Parisinus gr. 2967, menționat pentru prima oară în 1529: prima parte copiată de Antonie Eparchus.

16. Codex Mutinensis, p. 179, datat între anii 1560—1586.

17. Supra, nota 6.

18. *Imperium Orientale sive Antiquitate Constantinopolitanæ in quatuor partes distributæ*. Opera et studio Domini Anselmi à Congregatione Melitensi. Tomus primus. Parisiis MDCCXI, în «Corpus Byzantinae Historiæ», XXXIII, p. 53—157.

19. In «P.G.», LCXIII, Paris.

20. Constantinus Porphyrogenetus, *De thematibus et De administrando Imperio*. Accedit Hierocles Synecdemum cum Banduri et Wesselingii commentariis. Recognovit Immanuel Bekkerus, Bonnae, Ed. Webel, MDCCCXL (Corpus Scriptorum Historiæ Byzantinae), p. 65—270.

21. D.A.I., I.

22. Constantine Porphyrogenetus, *De administrando Imperio Commentary* (DAI II), edited by R.J.U. Jenkins, E. Dvornik, B. Lewis, Gy. Moravcsik, D. Obolensky, S. Runciman, London, 1962, 221 p.

23. C. G. Cobet, *Locus Constantini Porphyrogeniti ex codice archetypa Parisino descriptans*, Mnemosyne, 4, 1576, p. 378—382.

24. J. B. Bury, *The early History of Slavonic Settlements in Dalmatia, Croatia, Serbia*. Constantine Porphyrogenetos, *De administrando Imperio*, Chapters, 29—36, London, 1920.

25. A. B. Gombas, *Catalogus Iontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendendum ab anno Christi DCCC usque ad annum in CCCI, Budapestini*, 1937, p. 720—727.

26. H. Mihăiescu a tradus cîteva pasaje din Constantin VII Porfirogenetul, *Conducerea împărăției*, în «Fontes Historiæ Daco-Romanae», vol. II, București, 1970, p. 657—669.

27. Supra, nota 5.

bacher²⁸, J. B. Bury²⁹, a cărui analiză rămîne o permanentă valoare cum se poate observa din frecvența cu care este citată în toate studiile următoare: H. Hunger³⁰, Gy. Moravcsik³¹, I. Sorlin³², Paul Lemerle³³. Importante sînt considerațiile la care se oprește Arnold Toynbee cînd afirmă că «informațiile puse cap la cap în «De administrando Imperio» au fost culese la date diferite, din izvoare diferite și produsul nu este o carte în care materialele să fi fost prelucrate și coordonate de autor; e vorba de o colecție de dosare care au fost adnotate foarte superficial»³⁴, pentru ca mai tirziu să afirme că atît «De administrando Imperio» cit și «De Cerimoniis» în starea în care le-a lăsat Constantin posterității îi vor izbi pe cei mai mulți cititori ca fiind într-o învălmășeală lamentabilă»³⁵.

Constantin VII Porfirogenetul s-a bucurat de privilegiul inaccesibil altor istorici de a explora arhivele imperiale și de a primi relații directe de la dregătorii sau trimișii săi întorși din diferite misiuni în străinătate. Tratatul alcătuit din fișe al căror cuprins a fost scos din diferite surse fie de împărat, fie de colaboratorii săi, cuprinde, așa cum afirma C. A. Macartney «o serie de însemnări din sursele cele mai variate care adesea se dublează, adesea se contrazic»³⁶ și care putem afirma, nu mai corespund timpului cînd au fost redactate. Autorul a folosit citate din Sfînta Scriptură, precum și «Cronicele» lui Theophan Continuatus, George Monahul, «Ethica» lui Stephanus din Bizanț, Actele Sinodului Trulan, precum și lucrarea sa «De thematibus».

Lucrarea, așa cum o avem noi astăzi, este o refacere a unei lucrări anterioare care corespunde capitolelor 14—42, lucrare ce ar fi fost un tratat de istorie, foarte probabil intitulat «περί ἐθνῶν»³⁷ și pe care împăratul l-a compilat prin 940 ca un apendice la «περί θεμάτων». Dacă «περί θεμάτων» descria originile și topografia provinciilor imperiale, «περί ἐθνῶν» oferea informațiile tradiționale și legendare asupra teritoriilor din jurul Imperiului și a popoarelor venite aici în ultimele secole: saracini, lombarzi, slavi, unguri (turci), pecenegi. Dar autorul dorea să ofere urmașului său o lectură nu numai plină de informații, dar și plăcută și distractivă. Faptul acesta se vede lămurit parcurgînd titlurile și așa cum le avem astăzi, ale celor 53 de capitole care formează întreg cuprinsul scrierii și, îndeosebi, ultimul ca-

28. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende der oströmischen Reiche (527—1453)*, München, 1897, p. 253—256.

29. J. B. Bury, *The Treatise*.

30. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Wien, 1978, p. 360—367.

31. Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. II, 1958, p. 356—370.

32. I. Sorlin, *op. cit.*

33. Paul Lemerle, *L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'empire et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète*, în «Cahiers d'histoire mond.», 9, 1966, p. 596—616; Idem, «Roga» et rente d'état aux X-e—XI-e siècles, în R.E.B., 25, 1967, p. 77—100.

34. Arnold Toynbee, *op. cit.*, p. 465.

35. *Ibidem*, p. 602.

36. C.A. Macartney, *The Magyars in the ninth century*, Cambridge, 1930, p. 58.

37. DAI I, p. 12.

pitol, o povestire foarte plăcută despre orașul Herson din Crimeea de azi și despre eroina Glichia, fiica răposatului domnitor din Kerson³⁸. Cu toate acestea J. B. Bury³⁹ afirmă că originalul «De administrando Imperio» nu ar fi fost compartimentat în capitole, ci doar că titlurile acestora corespundeau notițelor marginale existente în manuscrisul original.

Lucrarea cuprinde patru părți importante precedate de o introducere în care autorul dă tînărului Romanos câteva învățături generale. Pornind de la ascultarea de Dumnezeu și însușindu-și învățătura dată să fie «înțelept în fața celor cumiți» ca să fie socotit «cumințe printre cei înțelepți»⁴⁰.

Primele două părți, exceptînd capitolul 9, sînt didactice, celelalte două sînt în special istorice și topografice și par la prima vedere să cadă într-o categorie informativă. Prima parte (cap. 1—12) expune politica pe care trebuie s-o urmeze tînărul împărat față de popoarele din aria nordică și scitică: pecenegi, ruși, turci (mongoli), bulgari, chersoniți, khazari⁴¹. Urmează a doua parte cap. 13 care cuprinde o lecție de diplomatie bizantină ce trebuie urmată, în relațiile cu popoarele din aceeași arie geografică. Cea de a treia parte a lucrării, mult mai amplă, ce corespunde lucrării «περὶ ἐθνῶν» (cap. 14—46) prezintă informații istorice și geografice privitoare la popoarele din jurul imperiului și, în același timp, un contrast în ton între saracini și maghiari (cap. 14—42), pe de o parte, și între armeni și georgieni (cap. 42—46), pe de altă parte. Contrastul devine și mai izbitor dacă am avea în vedere perioadele de timp la care au fost relatate evenimentele.

În prima secțiune a acestei părți (cap. 14—42) ies în relief capitolele despre saracini (14—22), exceptînd cap. 15 care prezintă neamul fatimiților și care sînt un amestec de extrase din operele lui Theophan și Ștefan din Bizanț. Ele oglindesc istoria califatului tîrziu pînă la anul 813 d.Hr.⁴². Pentru istoria timpurie a Spaniei folosește extrase din aceiași Theophan și Ștefan din Bizanț (23, 24). Capitolele despre Italia și Veneția (25—28) cu extrase din Theophanes nu prezintă nici un eveniment mai tîrziu de mijlocul sec. al IX-lea. Capitolele despre Dalmația (29—36), exceptînd cap. 30, sînt de fapt o apreciere istorică și topografică care nu prezintă evenimente de după domnia lui Leon VI⁴³. Menționarea de către Constantin VII a unui oraș Arvi⁴⁴ (Ἄρβη) din Dalmația a fost de natură a modifica ipoteza privind existența unei episcopii a avarilor presupusă a fi avut reședința în Crișana sau Banat. Episcopul Ursus menționat în actele Sinodului VII ec. (Ὀῦρσος ἐπίσκοπος

38. Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, p. 13.

39. J.B. Bury, *The Treatise...*, p. 520—521.

40. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, p. 13.

41. Despre chazari vezi lucrarea recentă a lui Arthus Köestler, *Al treisprezecelea trib: Khazarii. Imperiul khazarilor și moștenirea sa*, Editura Nagord, 1987, p. 253.

42. DAI II, p. 3.

43. *Ibidem*.

44. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură* cap. 48, p. 42. Vezi și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a II-a, cap. 39, p. 406.

ποπος τῆς ἁγίας Ἀβερκίου γῶν ἐκκλησίας) nu este altul decît episcopul cetății Arvi din Dalmația ⁴⁵.

Informațiile despre pecenegi, turci (maghiari) și moravi din cap. 37—41, cu mici excepții prezintă evenimentele anterioare începînd cu expulzarea maghiarilor din ținutul Atelkuzului în 896 și stabilirea lor în Moravia zece ani mai tîrziu. Capitolele încep cu o explicație, de obicei legendară sau semilegendară: nașterea islamului, sec. VII, cucerirea Italiei de către longobarzi sec. VI, expulzarea în insule a venețienilor sec. V, cucerirea Dalmației de către avari sec. VI, așezarea croaților și sîrbilor sec. VII, venirea maghiarilor (turcilor) și pecenegilor sec. IX. Aceleași considerente sînt valabile și pentru secțiunea a II-a a părții a III-a, cap. 43—46, unde autorul prezintă informații despre armeni și georgieni.

Ultima parte a lucrării, cap. 47—53, adăugată lucrării după anii 951—952 cuprinde, la prima vedere, informații istorice, teritoriale, administrative, navale, financiare și chiar evenimente bisericești. Capitolul 48 este în parte o reproducere a canonului 39 al Sinodului Trulân ⁴⁶ (691—692) privind prerogativele scaunului episcopal de Justinupole.

Themele bizantine prezentate în aceste capitole 46—53: Peloponezul, Capadocia, Kephalea, Lombardia, Calabria, Charsianon, Chazanon, Asmaraton, Mesopotamia, Lykandos sînt theme de frontieră sau apropiate de frontierele Imperiului. Provinciile centrale începînd de la Thesalonik — Nikopoliis' pînă la Paphlagonia, Bukellarion și Anaticilor nu sînt menționate în totalitate și în mod special ci doar tangențial atunci cînd face mențiuni despre schimburile de unități militare. Preocupat de paza imperiului, Constantin VII, printre alte probleme administrative și militare, îi face cunoscut tînărului Romanos și problemele apărării navale a Imperiului, ocazie cu care amintește despre existența themei Chibyrheoților ⁴⁷ și mai ales despre focul grecesc inventat de Calinic din Heliopolis ⁴⁸.

Intreg tratatul oferit de Constantin VII în dar tînărului său urmaș la 14 ani, în 952, oglindea conștiința autorului ca fiul său să cunoască «înnoirile ce s-au făcut în cursul unor vremi în toată țara de sub stăpînirea Romeilor» ⁴⁹, deoarece, așa cum i se adresează «stăpînind mai de aproape o cunoaștere și de cele proprii în măsură mai mare decît altele, te va face să fii mai dorit de supușii tăi» ⁵⁰.

Nu putem fi de acord cu Vasile Grecu care — pornind de la o mențiune a lui Constantin VII ⁵¹ și foarte probabil influențat și de N. Iorga ⁵², care considera că lipsesc unele capitole despre pecenegi —

45. Emilian Popescu, *Die Kirchliche Organisation der Balkanhaindel zur Zeit des VII. Oekumenischen Konzils von Nikaia (787)*, in «Annuaire Historiae Conciliorum», p. 348, n. 13.

46. *DAI I*, p. 224—225.

47. *Ibidem*, p. 250/170—180.

48. *Ibidem*, p. 226/27—30.

49. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învătătură...*, p. 79.

50. *Ibidem*, p. 9.

51. *Ibidem*, cap. 13, p. 21, nota 11.

52. N. Iorga, *op. cit.*, p. 206.

afirma că lucrarea pare să fi rămas neterminată. Constantin VII afirma în cap. 13, că: «pecenegii pot să-i atace pe turci și să-i prade în mare măsură și să le facă stricăciuni, precum s-a spus mai înainte în capitolul despre pecenegi»⁵³. Afirmatia aceasta pe care s-a bazat Vasile Grecu a fost făcută de autorul împărat într-un capitol anterior... Despre pecenegi și turci (unguri): «Nu știi că neamul turcilor tare se teme și-i este frică de amintiții pecenegi pentru că deseori au fost biruiți de aceia și dați pierzării aproape cu desăvîrșire. Și de aceea totdeauna mare le este turcilor groaza de pecenegi și se tupilează în fața lor»⁵⁴. Prin urmare argumentul lui V. Grecu nu rezistă și se pare totuși că lucrarea a fost terminată.

2. Informații privind popoarele de la Dunărea de Jos : pecenegi, ruși, turci (unguri)

«De administrando Imperio» este un vast tur de orizont asupra istoriei, geografiei și etnografiei lumii cunoscute bizantinilor și mai ales asupra ținuturilor care aparținuseră și erau revendicate, măcar teoretic, de Bizanț. În acest vast spațiu geografic, care corespunde în linii mari întinderii maxime a Imperiului roman pe care Bizanțul îl întrupa în Evul Mediu, trăia un mare număr de popoare, ale căror relații cu Imperiul îmbrăca diferite forme. Arta dificilă de a stăpîni aceste popoare, de a le utiliza unele împotriva altora pentru menținerea lor în obediența Imperiului se baza în primul rînd pe cunoașterea cît mai exactă a trecutului lor și a raporturilor de forță între ele și Bizanț, pe de o parte și în sinul lumii barbare pe de altă parte⁵⁵. Dintre toate aceste popoare ne oprim doar asupra pecenegilor, rușilor și ungurilor, menționate de Constantin VII în cuprinsul lucrării ca aflîndu-se în apropierea sau pe teritoriul țării noastre. Unul dintre cei mai importanți factori de care lumea bizantină trebuia să țină seama pentru interesul său în nordul Pen. Balcanice și al Mării Negre îl constituiau pecenegii și poporul înrudit cu ei — uzii — dominatori ai stepelor de nord și ai gurilor Dunării. În această perioadă ei erau utilizați de Bizanț ca forță de șoc împotriva bulgarilor, cît și a varegilor și a ungurilor. Menținerea bunelor raporturi cu acest popor era o garanție pentru interesul politic și economic al Imperiului în sudul Rusiei⁵⁶.

«Socotesc — afirma Constantin VII — adică de mare folos totdeauna pentru împăratul romeilor voința de a ține pace cu poporul pecenegilor și să facă tocmești și legături de prietenie cu dinșii și să trimită la ei de aici în fiecare an un sol cu daruri potrivite și indicate pentru poporul acesta și să ia și să primească de acolo chezași, adică ostateci și oameni trimiși în solie»⁵⁷.

53. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, p. 21.

54. *Ibidem*, cap. 3, p. 15.

55. *Ibidem*, p. 6.

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*, cap. 1, p. 14.

Constantin va cunoaște că acești pecenegi, pe care îi numește «οι πικραμίται»⁵⁸ își aveau sălașele la început «pe lângă riul Ati, de asemenea, și riul Ghuh, avînd ca vecini în graniță pe hazari și pe așa numiții uzi»⁵⁹, după ce au migrat spre vest ocupînd zona controlată de unguri. Întreg teritoriul controlat de ei se împarte, potrivit informației lui Constantin VII în opt provincii, fiecare condusă de către o căpetenie. Informația lui Constantin este contrazisă de Georgios Cedrenos care, după ce arată originea scitică a pecenegilor, afirmă că numărul triburilor este de 13»⁶⁰. Pecenegii sînt semnalati pentru prima dată în regiunile apropiate de teritoriul țării noastre la sfîrșitul sec. al IX-lea cu prilejul luptelor dintre unguri și bulgari.

Țarul Simeon, pentru a se răzbuna pe unguri, care în calitate de aliați ai bizantinilor, au prădat Bulgaria de nord-est, a apelat la ajutorul pecenegilor. Pentru aceste evenimente «De administrando Imperio» constituie principala izvor literar. Profitînd de un moment prielnic, cînd ungurii erau plecați într-un raid de pradă, pecenegii și bulgarii au năvălit în Atelkuzia, ținutul de la est de Prut locuit de aceștia și «au nimicuit cu totul familiile lor și au izgonit de acolo rău de tot pe turcii (ungurii n.n.) lăsați pentru paza țării lor»⁶¹. Evenimentele s-au petrecut în ultima decadă a sec. al IX-lea, mai precis în anul 896. O serie de istorici români și străini: N. Iorga⁶², C.C. Giurescu⁶³, Gyula Moravcsik⁶⁴ au considerat, fără a fi întemeiați pe vreun izvor literar, că pecenegii s-au așezat în imediata vecinătate a gurilor Dunării la sfîrșitul sec. al IX-lea. P. Diaconu⁶⁵ consideră că afirmațiile acestor istorici nu sînt întemeiate și din argumentele lor⁶⁶ luate din opera lui Constantin VII reiese, cel mult, că pecenegii locuiau în regiunea Atelkuzu în momentul redactării lucrării. Se poate presupune că regiunile locuite de maghiari au intrat sub controlul lui Simeon, care n-ar fi dorit înlocuirea unui pericol (maghiar) cu altul (peceneg) într-o regiune foarte aproape de centrul stăpînirii sale.

Din lucrarea lui Constantin VII nu reiese că pecenegii s-au stabilit în apropierea gurilor Dunării la sfîrșitul sec. al IX-lea și nici la începutul sec. X. În sprijinul acestei afirmații vine și Cronica lui Nestor care, menționînd conflictul bizantino-bulgar din 917 arată că «pecenegii năvăliră pentru întiași dată în țara rusească și după ce încheiară pace cu Igor s-au dus la Dunăre. În acest an veni Simeon și

58. DAI I, cap. 37, p. 186.

59. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, cap. 37, p. 57.

60. Georgius Cedrenus, Ioannie Skylitzes, *Compendium Historiarum ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus Bonnae, 1939*, p. 581—582.

61. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, cap. 40, p. 61.

62. N. Iorga, *Histoire des Roumains*, vol. II, București, 1937, p. 402—403.

63. C.C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, București, 1942, p. 305.

64. Gyula Moravcsik, *op. cit.*, I, p. 46. Vezi discuția lui P. Diaconu, *Despre pecenegii de la Dunărea de Jos în secolul al X-lea*, în «Studii. Revista de istorie», XVIII, 5, 1965, p. 1117—1118.

65. P. Diaconu, *op. cit.*, p. 1119.

66. *Ibidem*, p. 1118. Diaconu crede că argumentele lor sînt luate din DAI I, cap. 31, p. 170—172 și cap. 40, p. 176.

pustiilor Tracia. Grecii trimiseră pe pecenegi»⁶⁷. Atrăgînd atenția că evenimentele s-au petrecut în anul 917 și nu în 915, P. Diaconu subliniază că relatarea Cronicii lui Nestor privind rolul pecenegilor în conflictul bizantino-bulgar este completat de o serie de cronicari bizantini: Theophanes Continuatus⁶⁸, Leon Gramaticus⁶⁹, Skylitzes-Cedrenus⁷⁰ care menționează rolul strategului Chersonului, Ioan Bogas, mediatorul unei alianțe cu pecenegii. Realizarea acestei alianțe a fost posibilă datorită vecinătății Chersonului cu pecenegii care ar fi controlat atunci stepele nord-pontice. Pecenegii s-au putut așeza în regiunile dintre Prut și Nistru abia după moartea țarului Simeon, în timpul lui Petru, cînd Bulgaria măcinată de lupte interne nu mai avea posibilitatea de a se opune presiunii acestora. De aici au întreprins numeroase incursiuni în sudul Dunării, mai ales după anul 934⁷¹ și au stîmjenit expedițiile navale ale rușilor⁷².

Prezența pecenegilor ca stăpîni ai regiunilor din jumătatea sudică a Moldovei și a ținuturilor dintre Prut și Nistru către mijlocul sec. al X-lea, este deci o realitate istorică demonstrată și arheologic⁷³. Acest lucru nu se poate afirma și pentru controlul lor în Cîmpia Muntenei, deși Constantin nu menționează întinderea «Paținachiei» de mai jos de părțile fluviului Dunărea⁷⁴, începînd din fața Dristrei... pînă la Sarkel, capitala hazarilor. Acest pasaj trebuie să arate doar faptul că teritoriul străjuit de pecenegi este extrem de desfășurat și nicidecum că el se întindea cu exactitate de la Dristra la Sarkel. Afirmația lui Constantin, nu-și găsește confirmarea arheologică sau a izvoarelor literare. Skylitzes-Cedrenus îl contrazice pe Constantin VII atunci cînd afirmă că în anul 972, după capitularea trupelor lui Sviatoslav, Ioan Tzymiskes a fost vizitat la Durostolon de conducătorii locali ai unor cetăți nord-dunărene⁷⁵. Existența acestor cetăți ale populației autohtone nord-dunărene goleşte de conținut afirmația lui Constantin VII Porfirogenetul despre o stăpînire pecenegă asupra Cîmpiei Muntene pînă în fața Silistrei⁷⁶. Rămîne deci sigur că pecenegii, în vremea lui Constantin VII, controlau teritoriile estice ale țării noastre dar pînă la cursul Siretului,

67. *Cronica lui Nestor*, ed. Gh. Popa-Lisseanu, în col. «Izvoarele istoriei românilor», vol. VII, București, 1935, p. 57.

68. Theophanes Continuatus, *Chronografia*, Bonn, 1838, 386—389.

69. Leo Gramaticus, *Historia*, Bonn, 1842, p. 293 și 8—13.

70. Georgios Cedrenus, Ioannis Skylitzes, *op. cit.*, p. 283—284.

71. Potrivit izvoarelor bizantine: Georgius Monachus, Bonn, 1838, p. 913, 48; Pseudo-Symeon, *Chronografia*, Bonn, 1838, p. 422—423, 30; Theophanes Continuatus, *op. cit.*, p. 422—423 și cronicarii arabi Al. Masnudi și Ibn al Athir; vezi L.P. Diaconu, *op. cit.*, p. 1122—1123 și n. 25—26—27.

72. DAI II, cap. 9, p. 60, 65—70.

73. P. Diaconu, *op. cit.*, p. 1124.

74. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură*, cap. 42, 62—63.

75. Vezi Georgius Cedrenus, Ioan Skylitzes, *op. cit.*, 401.

76. P. Diaconu, *op. cit.*, 1126; Vezi și Idem, *Les Petchènègues au Bas-Danube aux X-e siècle*, în «Dacia N.S.», XI, 1967, p. 259—270; Idem, *Les Petchènègues au Bas-Danube*, București, 1970, p. 16 și urm.; Idem, *Pătrunderea pecenegilor în Cîmpia română și argumentul numismatic*, în «Studii și Cercetări de istorie veche și arheologie» (SCIVA), 35, 1, 1984, p. 73 unde afirmă că pecenegii au pătrunș în masă în această zonă abia după anul 1000.

menționat cu altă ocazie drept riul cel mai vestic din «țara pecenegilor»⁷⁷.

Pagini de o excepțională valoare literară și istorică sînt cele consemnate în capitolul «expedițiile piratilor vikingi pe Nipru și Marea Neagră» în (bărci) monoxile împotriva Constantinopolului⁷⁸. Textul lasă să se înțeleagă că autorul s-a folosit pentru cele narate de el de un raport asupra activității rușilor furnizat de un constantinopolitan care cunoștea Rusia pînă la Kiev. Poate chiar el a parcurs drumul urmat de luntrile venite din Novgorod, Smolensk sau Cernigov pe Nipru pînă la Kiev, iar de acolo pînă la gurile Dunării continuînd drumul spre Constantinopol pe mare⁷⁹. Studiul geografic probează faptul că împăratul a utilizat în relatarea sa un document de o remarcabilă exactitate informativă privind unele aspecte ale vieții sociale din Rusia primitivă. Afirmția este confirmată de modul în care scriitorul distinge fără echivoc, de două ori în lucrarea sa, de o parte grupa rușilor locuind în regiunea Dneprului (Nipru) mijlociu și a prelungirilor sale, iar pe de altă parte triburile slave răspîndite în taiga⁸⁰. Constantin Porfirogenetul raportează această diviziune ruși-slavi la o diferență etnică, rușii fiind considerați de el drept scandinavi fără a preciza compoziția etnică. Important pentru el a fost doar predominarea valorică față de slavi, cauza acestui fenomen fiind neelucidată în lucrarea sa. Prin tratatul său «De administrando Imperio» sugerează o fuziune între slavii din jurul Kievului cu varegii în urma căreia s-a format poporul rus, cu toate că în aparență, lucrarea nu rezolva problema rolului jucat de varegi în istoria poporului rus. Ipoteza sa ignoră unele aspecte legendare înaintînd o nouă viziune asupra originii Rusiei Kieviene, acceptată astăzi ca fiind una dintre cele mai plauzibile⁸¹.

Popor de păstori nomazi, asemănători pecenegilor prin felul de trai, unгурii, care își fac acum apariția pe scena istoriei sînt numiți de Constantin VII «turci». Vechea lor așezare era aproape de Kazaria «în regiunea denumită Levedia, după numele celui dintîi voievod al lor»⁸².

Izgoniți de pecenegii-cangar, o parte a unгурilor conduși de Levedias, au ocupat pentru trei ani «locurile numite Atelkuzu»⁸³. Folosiți la sfîrșitul secolului al IX-lea împotriva bulgarilor, unгурii nu întîrzie să intre și ei în conflict cu Bizanțul. Cu voia împăratului bizantin Leon VI bulgarii îi instigă pe pecenegi care le distrug sălașele din Atelkuzu⁸⁴, silindu-i să emigreze în cîmpia panonică de unde au întreprins numeroase incursiuni de pradă în Europa centrală și apuseană (cazul Moraviei). Teritoriul controlat de ei începe de la podul împă-

77. DAI I, cap. 38, p. 174, 70.

78. DAI I, cap. 9, p. 56, 5.

79. Emanoil Băbuș, *Opera literară științifică a lui Constantin VII Porfirogenetul*, în manuscris, p. 12.

80. I. Sorlin, *op. cit.*, p. 171.

81. *Ibidem*, p. 172.

82. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură*, cap. 38, p. 58—59.

83. *Ibidem*, p. 59.

84. *Ibidem*, cap. 40, p. 61.

ratului Traian de la Drobeta și cuprindea și zona de vărsare a râului Timiș, Mureș, Criș, Tutis (neidentificat)⁸⁵, precum și bazinul Tissei (Tița). Constantin Porfirogenetul precizează că cele opt seminții ale ungarilor au fiecare conducători proprii, iar ca prim conducător pe domnitorul din seminția lui Arpad. În ordine ierarhică urmează alți doi demnitari Ghilas și Carnas (ὁ γυλάς καὶ ὁ καρχᾶς) pentru care autorul face precizarea că nu sînt nume proprii, ci demnități (οὐκ εἰσὶ κυρία ὀνόματα, ἀλλὰ ἀξιώματα)⁸⁶.

În anul 943, Roman I Lecapenul a încheiat o pace pe 5 ani cu ungurii și a hotărît atragerea conducătorilor lor la creștinism pentru a-i lega de interesele Imperiului Bizantin. El sau mai curînd Constantin VII Porfirogenetul trimite la ei pe clericul Gavriil, foarte probabil pentru a-i îndemna să-i atace pe pecenegi, dar aceștia refuză⁸⁷. Drept garanție pentru pacea încheiată, împăratul bizantin cere trimiterea de ostateci. Așa apar la Constantinopol un nepot al lui Arpad cu numele Termatzuos și Bulzu și el un «carhan», mare demnitar ungar, semnînd în 949 prelungirea tratatului de pace pe încă 5 ani: «καὶ ἔστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ Τερματζουὸς ὁ ἀρτίως ἀνεληθὼν φίλος μετὰ τοῦ Βολτζου τοῦ τρίτον ἀρχοντος καὶ καρχᾶ Τουρνιας»⁸⁸. Informațiile împăratului au fost reluate și completate un veac și jumătate mai tîrziu de cronicarii bizantini G. Cedrenus sec. XI—XII, care se întemeiau pe cronograful lui Ioan Skylitzes sec. XI pentru anii 813—1057 și de Ioan Zonaras sec. XII⁸⁹. Dar ele n-au darul să lumineze, ci mai mult să complice lucrurile. Cedrenos și Zonaras știu numai de Bolosudeș (Boulosudis, Bulzu), dar adaugă și unele amănunte interesante cum că ar fi fost botezat avînd ca naș pe însuși Constantin VII care i-ar fi acordat și titlul de patricius⁹⁰. Nu mult timp după acest eveniment principele Gyulas-Gyula care s-a creștinat, a luat cu sine și pe un monah cu numele de Ierotei, hirotonit de către patriarhul Constantinopolului Teofilact ca ἐπίσκοπος τουρχίας. Se pare, totuși, că Gyula cel menționat de cronicarii bizantini nu este o persoană istorică, deoarece, cum am amintit, Constantin Porfirogenetul afirmă că «gyula» nu este un nume propriu, ci o demnitate. Foarte ușor s-ar fi produs confuzia. De altfel, nici Anonimus⁹¹ nu amintește de botezul la Constantinopol al principelui Gyula cel Mic, pe care unii istorici l-au identificat cu Gyula menționat de izvoarele bizantine.

85. DAI II, p. 152.

86. Constantin VII Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, cap. 40, p. 61.

87. *Ibidem*, cap. 8, p. 17.

88. DAI I, cap. 40, p. 178.

89. Vezi discuții asupra acestor informații la Pr. prof. I. Rămureanu, *Inceputurile creștinării ungarilor în credința ortodoxă a răsăritului*, în «Studii Teologice», IX, 1957, 1—2, p. 29 și urm.; Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Inceputurile mitropoliei Transilvaniei*, Buc., 1980, p. 26 și urm.

90. Georgios Cedrenus, Ioan Skylitzes, *op. cit.*, I, p. 328, 3—20; Ioan Zonaras, *Epitomae historiarum libri*, XVIII, vol. III, editid Theodorus Buttner Wolt, Bonnae, 1897, p. 484, 5—18. Vezi problema în discuție la Gyani Matyas, *L'Eglise Orientale dans la Hongrie du XI-e siècle*, în «Revue d'histoire comparée», XXV, 1947, 3, p. 42—49; Gyula Moravesik, *Byzantium and the Magyars*, Budapest, 1970, p. 105 ș urm.

91. Anonymi Bele regis notarii, *Gesta Hungarorum*, ed. Gh. Popa-Lisseanu, în «Izvoarele istoriei românilor», vol. I, București, 1934, cap. XXVI, p. 45 și 96.

3. Informațiile privind teritoriul țării noastre

Primele informații asupra teritoriului țării noastre sînt cele legate de expedițiile piraților vikingi pe Nipru și de-a lungul coastei apusene a Mării Negre spre Constantinopol. În drumul spre Constantinopol, Constantin Porfirogenetul arată că ei ajungeau la «pîriul cel numit Alb» (τὸν ποταμὸν τὸν ἐπιλεγόμενον Ἄσπρον)⁹², identificat de D. Obolensky⁹³ cu un rîu din bazinul Nistrului, iar de V. Grecu cu un pîriu între Nistru și brațul Chilia al Dunării⁹⁴. De numele acestui rîu trebuie să fie legat și numele unei cetăți numite de pecenegi Aspron⁹⁵, după stîncile albicioase ce o înconjoară.

Descriind în continuare drumul rușilor spre Constantinopol, Constantin Porfirogenetul adaugă că «făcînd și acolo un popas (la Aspros n.n.) și odihnindu-se, pornesc iarăși și vin la Seinas (ἡ Σεληνάς) despre care se spune că este un braț al Dunării»⁹⁶. Comentatorii au recunoscut în acest nume, numele brațului Sulina, pînă la care se întindea dominația pecenegilor⁹⁷. Continuînd drumul rușilor, Constantin Porfirogenetul menționează apoi că ajung la Conopas, iar de aici la Constanța (εἰς τὸν Κωνοπά. καὶ ἀπὸ τοῦ Κωνοπά εἰς Κωνσταντία)⁹⁸. Conopasul este menționat ca numele unei insule (Conopas Diabasis — vadul țințarilor) în antichitate de Pliniu cel Bătrîn⁹⁹, insulă localizată de J. Bromberg¹⁰⁰ și D. Obolenski¹⁰¹ fie cu insula Sfîntul Gheorghe, aflată între Sulina și brațul Sfîntul Gheorghe, fie cu insula Dranov, situată între ultimul braț al Dunării și lacul Razelm.

Cu această ocazie apare pentru prima oară în literatura bizantină numele orașului Constantia¹⁰², vechiul Tomis, Constantia ce va fi menționată și de Skylitzes-Cedrenus¹⁰³. Păstrarea numelui latin Constantia în dauna celui grecesc Tomis este un indiciu sigur al prezenței unei populații romanice aici.

Știrile lui Constantin VII privitoare la teritoriul țării noastre provin din perioada formării poporului român. Caracterul pașnic al for-

92. DAI I, cap. 9, p. 62; Vezi și Ernest Hanigmann, *Studies in Slavic Church History*, în «Byzantin», XVII, 1944—1945, p. 160.

93. DAI II, p. 57.

94. DAI I, 37, 60, p. 169.

95. Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură...*, p. 13.

96. DAI I, 9, 93, p. 62.

97. J. Bromberg, *Toponimical and historical Miscellanies on medieval Dobrudja, Bessarabia and Moldo-Wallachia*, în «Byzantin», XIII, 1938, fasc. 1, p. 12—13; Vasilka Tapkova-Zaimova, *Quelques observations sur la domination byzantine aux bouches du Danube. Le sort de Lykostomion et de quelques autres villes cătienes*, în «Recherches de géographie historique», Sofia, 1970, p. 79—94.

98. DAI I, 9, 99, p. 62.

99. Pliniu cel Bătrîn, *Naturalis historia*, IV, 92 (24) 78 în «Fontes ad Historiam Dacoromaniae pertinentes», vol. I, București, 1969, p. 402—403 quartum Pseudostomon et insula Conopan Diabasis».

100. J. Bromberg, *op. cit.*, p. 11—12.

101. DAI II, p. 57. Vezi și P. Năsturel, *Note sur la géographie historique de la Dobroudja*, în «Polichronian Festschrift Franz Dölger», 1966, p. 383—385.

102. Emilian Popescu, *Constantiana. Une problème de géographie historique de la Scythie Mineure*, în «B.Z.», p. 379—382.

103. Georgios Cedrenus, Ioannes Skylitzes, *op. cit.*, II, p. 401.

mașunilor politice (cnezatelor) din nordul Dunării ar putea explica lipsa informațiilor de istorie internă. Cu toate acestea, Constantin întreține relații cu cnezatele românești din Transilvania, mai ales cu Menumorut. Anonimus arată conștiința de dependență a lui Menumorut față de Bizanț și față de «prea puternicul meu stăpîn de la Constantinopol»¹⁰⁴, cît și dorința lui de a merge în capitala Imperiului. În cursul lucrării, autorul menționează o serie de hidronime: ὁ Τιμῆσις (Timișul), ὁ Τοῦσις ὁ Μορῆσις (Mureșul), ὁ Κρῖσις (Crișul), ἡ Τίσις (Tisa)¹⁰⁵, ceea ce demonstrează caracterul românesc al continuității populației chiar dacă Constantin a utilizat un izvor anterior. Delimitînd Atelkuzu, teritoriul stăpînit mai întîi de unguri și apoi de bulgari și pecenegi, Constantin Porfirogenetul menționează că este străbătut de râurile: ὁ Βαρούχ, ὁ Κουβού, ὁ Τροῦλλος la care adaugă și «ὁ Βροῦσις καὶ ὁ Σερέτις»¹⁰⁶. Primele două sînt numele pecenege ale Niprului și Bugului¹⁰⁷, iar Trulos este forma alterată, a turcescului Torlu-Turlo, ce desemna vechiul Tyras-Nistrul. Cît despre ultimele două, identificarea lor nu numai că este sigură — Prutul și Siretul —, dar arată, ca și în cazul râurilor din zona Banatului și Crișanei — prin păstrarea numelui vechi — continuitatea populației. Dar utilizînd informații diferite ca origine și datare, fără a fi conștient de anomalia pe care o face, autorul dă în mai multe rînduri cîte două denumiri pentru același rîu. Observația este valabilă nu numai în cazul Nistrului și Niprului (ὁ Δάναστρις, ὁ Δάναπρις)¹⁰⁸ dar și în cazul Siretului și Prutului, pentru care folosește și denumirile în turca veche «τὸ Σαράτ καὶ τὸ Βουράτ»¹⁰⁹. Pentru teritoriul controlat de unguri și mai tîrziu de pecenegi, autorul n-a folosit un apelativ grecesc și nici n-a tradus un altul din lumea scitică, ci s-a mîrginit doar, la a reproduce cuvîntul unguresc Etel — Küzu — Ἄτελκουζου¹¹⁰ — ἔτελ καὶ κουζού¹¹¹ — țara dintre rîuri sau Mesopotamia¹¹² localizată de specialiști cu teritoriul dintre Prut și Nistru¹¹³.

*

«De administrando Imperio», lucrare scrisă în scopul de a oferi tînărului Romanos un îndreptar pentru cunoașterea vastului Imperiu, cuprinde o serie de informații extrase din izvoare literare diferite: Cronică lui Theophanes Continuatus, George Monahul, Ethica lui Ste-

104. Anonimus, *op. cit.*, XX, p. 97.

105. DAI I, 40, 39—40, p. 176.

106. *Ibidem*, I 38, 69—71, p. 174.

107. Victor Spinei, *Moldova în secolele XI—XIV*, București, 1982, p. 31.

108. DAI I, 42, 65, p. 184.

109. *Ibidem*, 42, 63, p. 184; Vezi DAI II, p. 49, p. 155; Vezi P. Diaconu, *Despre pecenegi la Dunărea de Jos*, p. 1127—1128, n. 43.

110. DAI I, 38, 30, p. 172.

111. *Ibidem*, I, 40, 24, p. 176.

112. DAI II, p. 148—151.

113. Discuțiile în DAI II, p. 148—151; P. Diaconu, *Despre pecenegi la Dunărea de Jos...*, p. 1118, n. 9; Idem, *Les Petchénègues...*, p. 260; Victor Spinei, *op. cit.*, p. 34; Vezi și N.A. Oikonomides, *Recherches sur l'histoire du Bas-Danube aux X^e—XI^e siècles: La Mesopotamie de l'Occident*, în «Revue des Etudes Sud-Est Europeenes», III, 1—2, 1965, p. 70, localizează Atelkuzu între Nipru și Dunăre.

phanus din Bizanț etc., dar și de relațiile unor intimi ai împăratului, informații care, din acest motiv se dublează sau se contrazic, dar care în același timp, constituie o valoare istorică ce rezidă în următoarele :

1. Autorul, dorind o informare cât mai exactă privind teritoriul vecin Bizanțului și popoarele care îl locuiesc, oferă informații ce nu depășesc mijlocul sec. al X-lea. În acest sens, «De administrando Imperio» constituie principalul izvor literar privind conflictul bizantino-pecenego-maghiar de la sfârșitul sec. al IX-lea (896 d.Hr.). Informația lui că pecenegii stăpîneau Cîmpia Munteană pînă la Dristra nu-și găsește confirmarea arheologică sau a izvoarelor literare. Pecenegii în vremea lui Constantin VII controlau doar teritoriul estic al țării noastre pînă la cursul Siretului.

2. Lucrarea sugerează o fuziune între slavii din jurul Kievului și varegi înaintînd o nouă viziune asupra Rusiei Kieviene, acceptată astăzi ca fiind una din cele mai plauzibile.

3. Informînd despre relațiile cu maghiarii, lucrarea oferă indicii prețioase privind venirea primilor ostateci-soli la Constantinopol și, în același timp, face precizarea că cele două denumiri «Gyula și carhas», intrate mai tirziu în istorie ca nume proprii, nu sînt decît niște nume de demnități.

EXISTENȚA LUI DUMNEZEU LA KIERKEGAARD ȘI HEGEL ÎN PERSPECTIVA ÎNVĂȚĂTURII ORTODOXE *

Drcl. IOAN MUNTEANU

1. Considerații generale asupra filosofiei moderne a religiei

Indiferent de cît de mult ne-am dori o debarasare de perspectiva diacronică în filosofie (pentru că, deja, filosofia modernă a ajuns să fie numită clasică), încercînd a-l alătura pe Kant lui Kierkegaard, pe Hegel lui Heidegger sau pe Blaga lui Feuerbach, nu putem să facem abstracție de evidența unui sens în Istoria filosofiei: existența lui Dumnezeu. După opinia noastră, sentimentul religios alături de manifestarea sa liturgică nu pot fi considerate în mod pertinent decît în plan existențial. Chiar dacă principiul diriguitor al sentimentului religios și dictatul judecății istorice sînt supuse de Kant legii morale, care în concepția filosofului german se prezintă ca autonomă, pentru același filosof, a gîndi științific religia este o imposibilitate, iar cuvîntul religios are un caracter subiectiv și simbolic ¹.

După același Immanuel Kant există trei tipuri de silogisme care, privite ca operații ale logicii limbajului, «au o corespondență transcendentă după cele trei idei ale rațiunii : a) ideea absolutei unități a

* Lucrare redactată în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la Catedra de Teologie fundamentală și Istoria religiilor — Institutul Teologic din Sibiu, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, care a dat și avizul de publicare.

1. M. Neeser, *La Religion hors des limites de la Raison*, Saint-Blaise, Feyer Soli-dariste, 1911, «Preliminarii», p. 60.

substanței (Afirmația Absolută); b) ideea totalității absolute a condițiilor unor serii de fenomene (Cauza Absolută); c) ideea totalității absolute a condițiilor existenței tuturor lucrurilor în general (Condiția Absolută)².

Iată și cele trei tipuri de silogisme kantiene: 1. silogismul categoric (Omul e chipul lui Dumnezeu); 2. silogismul ipotetic (Dacă omul e chipul lui Dumnezeu); 3. silogismul disjunctiv (Sau omul este chipul lui Dumnezeu sau nu este).

Totuși, cu această disociere silogistică, ajungem inevitabil la scindarea conștiinței religioase umane. Pentru că în acest caz nu se poate vorbi despre o prezentare sintetică, ci de una analitică prin excelență. Or, «ideea religioasă tinde spre o sintetizare absolută. Ea reduce sufletul la unitatea primordială exclusivă... Ea conduce la elevare supremă și, din acest punct de vedere, sublima elevație — multiplul redevenit unul»³. Cît este de omologabilă această concepție tezei plotiniene nu discutăm. Revenind la autonomia legii morale, paradoxal, s-a putut naște, chiar în filosofia idealistă germană, o tendință neantinomică, propunînd gîndirii un caracter neantinomic, printr-o atitudine critică. În fapt, este vorba despre același criticism german; în fond, despre un necriticism voluntar.

Realizarea deosebită a acestui criticism se numește heterologie. «Heterologie și nu antinomie trebuie să fie lozinca omului teoretic» — și, mai departe — «Heterologia înseamnă prezența unei legături lipsite de contraziceri în gîndirea noțională a unui «ceva» cu «altceva»; raportul neantinomic și neparadox între membrele unei sinteze logice. Heterologia este principiul unui relaționism de nepătruns, după care despărțirea și legarea trebuie gîndite împreună»⁴. Același lucru, — altfel exprimat: în alt plan și nominalizat deosebit — este întîlnit la Henri Bergson: «Esența ideii generale, într-adevăr, este să se miște fără încetare între sfera acțiunii și a memoriei pure»⁵. Oare «memoria pură» bergsoniană nu seamănă cu «rațiunea pură» kantiană, așa cum «Ideea generală» a lui Bergson pare a fi descins din logosul heraclitean, stoic sau filonian? Mai mult, în același spirit stoic — panteist și imanentist — Bergson consideră spiritul ca un debitor al materiei, de la care împrumută perceperea (...) și la rîndul lui, sub formele mișcării, își imprimă libertatea sa⁶. În acest punct ajungem la ideea goetheană a originalității care subzistă din sinteza valorii predecesorilor, valoare care trebuie dusă «înainte».

Ce înseamnă acest «înainte»?

Din punct de vedere filosofic, nu știm. (Sînt prea multe puncte de vedere). Din punct de vedere creștin corespunde asemănării omului cu divinitatea. Urmărind acest aspect în filosofia secolului XIX din Europa, teza kierkegaardiană despre paradox corespunde unei filosofii a religiei opusă filosofiei hegeliene. «În filosofia lui Hegel se unesc

2. *Ibidem*, Prima consecință, p. 178.

3. *Ibidem*, Concluzie, p. 319.

4. Diac. prof. N. Balca, *Studii filosofice*, Buc., 1938, p. 22.

5. Henri Bergson, *Matiere et Mémoire*, Paris, 1913, cap. III, p. 176.

6. *Ibidem*, p. 279.

trei concepții diferite: concepția elenismului antic, a misticismului panteist (de origine spinoziană? — n.n.) și a creștinismului protestant. Fundamentul acestei uniri îl formează gândirea greacă și misticismul panteist (...)»⁷. «A fi Cuvînt pentru sine» se realizează, în concepția lui Hegel, cînd se atinge al său «există în sine Cuvîntul» (speculativ). Pentru că la gînditorul german, filosofia este identică cu Sfîntul Duh, iar speculația cu Logosul. Această prezumție de a încartirui într-un sistem filosofic Treimea divină este demolată de Kierkegaard, care la propoziția hegeliană: «infinitul 'este' finitul», răspunde sentențios, opunînd acestei identități o disociere clară între fixarea finitului — ca aparținînd unui plan distinct — și imposibilitatea fixării infinitului.

Religia filosofică pe care Hegel încerca s-o substituie creștinismului pozitiv, propune considerarea evenimentelor istorice ca date numerale — nicidecum fenomenale — suspendate în timp; mai bine spus supranaturale. «Ochiul cu care mă vede Dumnezeu e ochiul cu care îl văd și eu pe El, ochiul meu și chipul Lui una sînt. Dumnezeu a cîntărit în mine și eu în El. Dacă Dumnezeu n-ar exista, n-aș exista nici eu, dacă eu n-aș exista, n-ar exista nici El»⁸. Numind sensul acestui citat imanentism⁹, putem sugera că o asemenea direcție urmată de un liberalism religios în doctrina reformatorilor e-te mai aproape de concepția lui Plotin despre raporturile omului cu Divinitatea, decît în imanentismul transparent al Fericitului Augustin.

Inlocuind logosul din sistemul hegelian cu existența, Kierkegaard consideră, însă, că un sistem al existenței este imposibil chiar dacă un sistem logic, noțional este posibil¹⁰. «El (Kierkegaard — n.n.) opune logosului organizat atît de monumental în gîndirea speculativă hegeliană, Logosul întrupat într-un punct al istoriei, ca un punct paradoxal al intrării Infinitului în marginile veacului. (...) Trecerea de la un «stadiu sau «sferă» — cum numește Kierkegaard aceste forme ale vieții — nu e posibilă decît printr-un «salt» care pentru cunoaștere înseamnă un hiatus de nepătruns»¹¹.

2. O dialectică a categoriilor

Hegel fundamentează idealismul obiectiv pe o dialectică a categoriilor, conturînd ceea ce el numește idealismul absolut. Dezvoltarea spirituală are ca subiect *spiritul absolut*, o rațiune universală, independentă spiritului uman, pe care o consideră substanța și demiurgul realului. De aici, se naște o dialectică a abstracțiilor, în sensul că abstracția (conceptul) este unica realitate din a cărei natură derivă lumea obiectivă. Astfel, dialectica gîndirii penetrează dialectica naturii, prin care există sub formă obiectivă. Actul dialectic survolează trei stadii. Porneste de la o abstracție nedeterminată (*teza*), parcurge spațiul alterității abstracției, în care ideea obiectivată și înstrăinată se află sub formă

7. Dr. N. Balca. *Sören Kierkegaard*. Buc., 1938, Varia, pp. 7—8.

8. *Ibidem*, p. 11.

9. *Ibidem*, p. 13.

10. *Ibidem*, p. 14.

11. *Ibidem*, p. 15; 16.

naturală (*antiteza*) și sfârșește cu abstracția finală (*sinteza*), etapa în care spiritul, ca unitate a ideii și a naturii, ca temei absolut al acestora, a depășit contradicția, și o dată cu ea, realitatea.

Elaborînd principiile fundamentale ale dialecticii (trecerea cantității în calitate, unitatea și lupta contrariilor, negarea negației) și aplicînd dialectica în gnoseologie, Hegel a prezentat cunoașterea ca pe un proces de apropiere progresivă a gândirii de adevărul absolut, cu atît mai mult cu cît a interpretat principiile dialecticii ca fiind în esența lor legi ale spiritului care determină natura, și nu legi ale naturii reflectate de gîndirea umană.

În *Prelegeri de filosofia religiei*, Hegel își dezvoltă aceste legi dialectice, considerînd pe Dumnezeu adevărul absolut, a toate, iar religia — cunoașterea absolută, adevărată. Dumnezeu este abstract. Dumnezeu este universalul: ceea-ce-este-închis în sine. Dumnezeu este substanța absolută, unica realitate absolută. Dumnezeu este Unul Absolut, este gîndirea. «Dumnezeu nu poate fi știut ca obiect, nu poate fi cunoscut, și modul subiectiv este acela care importă. (...) Este dreptul adevărului ca știința (cunoașterea) să aibă în religie conținut absolut. (...) Religia este cunoașterea spiritului despre sine ca spirit»¹².

Pentru Hegel religia se prezintă ca fenomen obiectivat și obiectivant. Astfel, el disociază *Religia determinată*, naturală (a magiei, a ființării-în-sine și a naturii în trecere la o treaptă superioară) de *Religia individualității spirituale* (a sublimității, a frumuseții și a finalității sau a intelectului) și de *Religia absolută* (revelată), unde Dumnezeu apare în ideea Sa eternă în sine și pentru Sine, unde Ideea eternă a lui Dumnezeu se confundă cu Dumnezeu și unde, în final, Ideea apare în elementul comunității ca un dat revelat. În acest context, religia apare ca revelată, atunci cînd conceptul religiei există pentru sine însuși. Numai în acest mod, spiritualul se realizează ca realitate universală. «Religia absolută conține determinarea subiectivității sau a formei infinite care este egală cu substanța»¹³.

Dumnezeu este spiritul. În determinarea sa abstractă, el este determinat ca spirit universal care se particularizează. Această idee eternă este exprimată, după Hegel, prin Sfînta Treime¹⁴.

3. Dialectica stărilor paradoxale sau premoniția calculului binar în filosofie

S-a ajuns la obișnuința ca Sören Kierkegaard să fie considerat (un precursor(ul) existențialismului modern. Părerea noastră este că precursorii existențialismului modern sînt Sfinții Părinți ai epocii patristice. Kierkegaard apare, în acest context, ca inițiatorul existențialismului modern. În fond un dialectician speculativ, filosoful danez a criticat vehement și violent sistemul hegelian de pe o poziție idealist subiectivă, daș deloc iraționalistă. Adevărul reprezintă subiectivitatea.

12. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, Edit. Academiei, trad. D.D. Rașca, p. 425 și 427.

13. *Ibidem*, p. 427.

14. *Ibidem*, p. 452.

Eterna alternativă (iată o dovadă a lipsei iraționalității!) este considerată de Kierkegaard ca imposibilitate a omului de a alege de a media între contrarii. Existența umană (se pare că modelul trihomic hegelian este păstrat formal, tocmai pentru a-i lamina fondul) parcurge 3 stadii: 1. *stadiul estetic*, în care omul aspiră spre plăcere și sfârșește inexorabil în eșec; 2. *stadiul etic*, în care creștinul își asumă grava decizie morală a alegerii de sine și o înecă în sobrietate și datorie; 3. *stadiul religios*, în care creștinul își află martiriul relației individului cu Dumnezeu. Survolarea acestor trei stadii este rezolvată în mod paradoxal, unde existența umană creștină pendulează între disperarea în fața păcatului și regăsirea adevărului creștin. În fond, o dialectică a stărilor paradoxale, dospită conceptual în starea de angosă.

Kierkegaard, se pare, a fost primul gânditor care a intuit, cu vreun secol mai devreme, firescul calculului binar pentru om, în detrimentul calculului zecimal. Lucrarea sa intitulată «Sau-Sau» poate rezista ca model a ceea ce astăzi poartă numele de calcul binar, în care ceva poate exista sau nu poate exista. Ceva există sau nu există. Aceasta este, esențial, filosofia lui Søren Kierkegaard. Totuși, el n-a avut nici o înțelegere pentru idealitatea vieții, nereușind să găsească idealitatea în realitatea vieții.

Hegel ajunsese, mulțumită categoriei prezentului și a noțiunii de proces, să demonstreze că în orice stadiu al realității este de găsit Ideea, Veșnicia, Absolutul. El pornește de la aserțiunea platonice, după care, în profunzimea ei, existența este identică cu gândirea, ajungând imediat la identificarea existenței (Dasein) cu ideea (idealen Sosein). Doar în acest mod dispariția deosebirii factice dintre spiritul lui Dumnezeu și spiritul omului.

Kierkegaard pleacă, în schimb, de la deosebirea faptică dintre Spiritul absolut și cel mărginit, ajungând la absolutizarea acestei deosebiri. Numai că, în acest fel, filosoful danez face imposibilă orice înțelegere ontologică a analogiei dintre om și Dumnezeu. Lipsit de posibilitatea unei atari analogii, el s-a ancorat unei credințe paradoxale, preocupându-l nu atât justificarea teoretică filosofică a situației în care se găsea, cât, mai ales, justificarea etică existențială a individului: «Etica este mai importantă decât toată filosofia»¹⁵. De aici, noțiunea de «*etică a riscului necondiționat*». Cu o unilateralitate voluntară, Kierkegaard infirmă întreg sistemul hegelian. În locul fondului nemărginit spiritual al Eului, Ego-ul său devine o nemărginită pasiune spre existența proprie. În locul noțiunii de spirit obiectiv, filosoful danez așază adevărul subiectiv. «Spiritul este interiorizare, interiorizarea e subiectivitate, subiectivitatea e pasiune și în maximul ei, subiectivitatea e pasiunea nemărginit interesată la fericele veșnică. Și în acest sens, subiectivitatea e adevărul. Căci numai riscul mărturisirii posibilității proprii duce la o realitate veritabilă. Singura realitate e aceea în care insul renunță la toate posibilitățile și se identifică cu ceea ce gândește, pentru a exista în acest gândit»¹⁶.

15. Dr. N. Balca, *op. cit.*, p. 28.

16. *Ibidem*.

4. Existența lui Dumnezeu, metafizica percepției și dialectica experienței ei

Pentru Kierkegaard, Absolutul sau Dumnezeu limitează omenescul între granițe precise. Acesta este drumul pe care tipul etic îl folosește pentru a ajunge, în năzuința spre perfecțiune, la Dumnezeu. A vedea pe Dumnezeu înseamnă a recunoaște că El e absolut deosebit de om; și invers. Tipul etic poartă cu sine contrazicerea în existența sa proprie. Numai acesta experimentează tragicul durerii duble: suferința că personalitatea sa este, raportată la Divinitate, complet neputincioasă și disperarea că eroismul îndeplinirii datoriei se risipește în van. Opoziția cu Dumnezeu îl aruncă pe om în nemărginirea nimicului și îl obligă la alegere: Sau-Sau. În aceste condiții se conturează un stil de viață profund ascetic.

În sfera religioasă, insul are de-a face nu numai cu realitatea sa, ci și cu o realitate absolută: Divinitatea. Relația om-Dumnezeu este un raport între două ființe absolut deosebite: o ființă care nu este nici un ideal omenesc și fici un superlativ al omului și o altă ființă care trebuie să o accepte pe prima să domnească în interiorul ei. De aici, o dualitate funciară, care creează noi suferințe. Pentru că la Kierkegaard problema nu se rezolvă în ridicarea realității la idealitate, ci în introducerea idealității în realitate.

Concepția sa religioasă are două forme principale. Religia A, cum o numește Kierkegaard reprezintă o formă de viață religioasă fundamentată pe imanență, pe credința că Absolutul se revelează în continuitatea naturală a lumii, își găsește obârșia între granițele omenescului, în perimetrul rațiunii, ca la Kant bunăoară. Socrate ar fi tipul reprezentativ pentru religia A, cu principiul său gnoseologic. Caracteristica religiei A este că individul se găsește mereu în sine însuși, raportul cu Dumnezeu fiind remarcat de individ în interiorul subiectivității. Religia B, cea de-a doua formă religioasă, ar putea fi numită transcendentă, găsindu-și expresia în religia creștină. În această religie, suferința rațiunii atinge proporții cosmice, datorită raportului omului cu o realitate suprarațională. Astfel, creștinismul nu este o religie imanentistă, pentru că preceptele sale nu vin din interiorul subiectului religios, ci el are un învățător: pe Iisus Hristos.

Raționalizării hegeliene a creștinismului, Kierkegaard îi replică prin teoria paradoxului: «Creștinismul nu este o învățătură, ci faptul că Dumnezeu a luat forme omenești»¹⁷. Această antropomorfizare divină are efecte și este motivată soteriologic. Dumnezeu, care este veșnic, a apărut în timp, într-o formă istorică umană. Astfel, revelația generală filosofică devine imposibilă, pentru că Absolutul a penetrat mărginitul în timp determinat, timp în care Veșnicul s-a unit cu istoricul.

Paradoxul absolut este reprezentat de Hristos, care e și om și Dumnezeu în același timp. În momentul când rațiunea încearcă să explice, să motiveze acest paradox, ea realizează «nașterea Veșnicului în timp» ca o «veșnică naștere», ca o devenire perpetuă. În re-

17. *Ibidem*, p. 31.

ligia B obiectul credinței este acest paradox: contrazicerea absolută, absurdul; dar nu absurdul uman cotidian, pe care îl putem experia cu toții. Absurdul kierkegaardian are valoare paradoxală divină în a percepția umană. De aceea, actul credinței divine pentru filosoful danez un dar dumnezeiesc, nefiind un act volitiv uman. Numai prin paradoxul Întrupării, printr-o revelație, omul poate descoperi totala schimbare a naturii sale. Deci, o religie a paradoxului.

La Hegel, din punct de vedere formal, convingerea religioasă a epocii apărarea concretizată în ideea că religia, Dumnezeu, Se revelează în conștiința omului, că religia ar consta tocmai în cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu de către om. Aceasta este considerată de Hegel atît rațiune, cît și credință, dar în alt sens decît cel atribuit de creștini credinței. «Orice convingere că Dumnezeu este și ce este El se bazează pe această nemijlocită revelație în om... Această reprezentare generală, devenită acum judecată, conține aserțiunea că acest conținut suprem, conținutul religios se revelează în spiritul însuși, că spiritul se manifestă în spirit, rădăcina, în cea mai adîncă singularitate a mea, că ceea ce am mai intim este inseparabil de această credință»¹⁸.

Discursul despre Dumnezeu acceptă la Hegel coordonate gnoseologice. Pentru a putea înțelege exact care este concepția Bisericii în Germania sa, Hegel apelează la clarificări terminologice, referitoare strict la cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, «*Lucrul este Eu*: de fapt, în această judecată infinită, lucrul este suprimat; el nu este nimic în sine. El nu are semnificație decît în relație, numai prin Eu și prin relația lui față de această»¹⁹. Hegel vorbește despre o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu, mai precis despre un mod-nemijlocit al acestei cunoașteri și care «s-ar opri la aceea că știm că Dumnezeu există și nu știm ce este El; conținutul care umple reprezentarea despre Dumnezeu este negat. Cealaltă latură constă în faptul că conștiința se raportează la acest conținut, încît conștiința se raportează la acest conținut, încît conștiința și acest conținut, Dumnezeu, sînt inseparabile. Această raportare în genere, cunoașterea lui Dumnezeu și această inseparabilitate a conștiinței de acest conținut este ceea ce numim în general religie»²⁰.

În urma acestor aserțiuni, s-ar putea crede că Hegel este mai aproape de un subiectivism imanentist kierkegaardian de mai tîrziu, decît va crede Kierkegaard însuși. Dar nu este așa. Hegel vorbește despre religie, dar face filosofie a religiei. Mai precis, Hegel celează elemente ale sistemului său filosofic pe anumite tipare ale învățaturii ecclesiale protestante. «Nevoia de a reprezenta Absolutul ca fiind *subiect* s-a servit de propozițiile: Dumnezeu este etern sau este ordinea morală a lumii sau este iubirea etc. În atare propoziții, adevărul este pus tocmai numai ca subiect, nu însă înfățișat ca mișcarea reflexiei sale în el însuși. Într-o propoziție de acest fel se începe cu cuvîntul Dumnezeu. Acesta, pentru sine, este un sunet lipsit de sens,

18. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Edit. Academiei, Buc., 1965.

19. *Ibidem*, p. 447.

20. *Ibidem*, p. 17—18.

un simplu nume; numai predicatul *spune ceea ce el este*, este împlinirea și semnificația lui; începutul gol devine numai în acest termen final o cunoaștere reală»²¹. Acest citat este simptomatic pentru Hegel, pentru ceea ce se poate numi religie ca fenomen obiectiv în exclusivitate.

În fond, acesta este punctul în care se produce scurt-circuitul doctrinar Hegel-Kierkegaard, întrucât gânditorul danez consideră că, admitând existența ca o noțiune abstractă, «armonia hegeliană între gândire și existență are marele neajuns că ea e așezată pe o iluzie»²². Gândirea pură poate subsuma o noțiune abstractă a realității, niciodată realitatea însăși, pentru că existența este numai ceea ce nu se poate cunoaște. Tot el afirmă că un sistem logic, noțional, e posibil, dar un sistem existențial e imposibil. Chiar dacă Hegel, «îndrăgostit de imperiul așa-zisei *obiectivității* și de darul de a se împărtăși cât mai mult din adevărul obiectiv... uită pînă și de cele mai elementare sarcini ale vieții. Căci sarcinile clipei presupun cîștigarea unui raport propriu cu adevărul»²³. Kierkegaard, însă, ca Lessing, observă raportul omului cu adevărul în căutarea ultimului de către primul, adevărul neavînd nici o valoare dacă nu e trăit în viața personală a insului. Totuși; mai tîrziu, Kierkegaard va cere și un conținut obiectiv-dogmatic al credinței, considerînd dogma creștină o măsură a adevărului. Improprierea conținutului dogmatic al credinței generează cea mai înaltă viață spirituală, tocmai pentru că zămislește în subiectivitate contrazicerea cea mai stringentă, pasiunea cea mai intensă și durerea cea mai adîncă²⁴. La Hegel, cunoașterea rațională avea o însemnătate cosmică, spiritul, rațiunea fiind și realul adevărat, și purtătorul și creatorul realului, iar, ca spirit cunoscător, se putea cunoaște pe sine în mod absolut.

Kierkegaard, însă, nu a putut găsi idealitatea vieții, preocupat fiind de justificarea etică a existenței insului. «Pasiunea existenței proprii împinge pe individ atît de departe, încît acesta ajunge pînă la granița cea mai exterioară a autonomiei; pînă la punctul în care el se comportă ca un spirit... spiritul ca atare nu e altceva decît raportul cu Absolutul, în sensul că Absolutul sau Dumnezeu mărginește în granițe precise omenescul. A vedea pe Dumnezeu înseamnă a recunoaște că Acesta e absolut deosebit de om: înseamnă a vedea omenescul în absoluta lui deosebire față de Dumnezeu»²⁵.

Dacă, pentru Kierkegaard, tipul etic poartă contrazicerea în existența proprie, iar Absolutul e crud pentru că are pretenții absurde, aceasta se împlinșă numai datorită unei concepții religioase care corespunde unei radicalizări a principiului protestant «*solâ fidei*». Invățătura Bisericii Ortodoxe, păstrătoare prin însăși natura dreaptă a credinței mărturisite a echilibrului conceptual și real, a adoptat, încă de la începuturile ei, o atitudine echilibrată atît față de tendința

21. *Ibidem*, p. 47.

22. Dr. N. Balca, *op. cit.*, p. 13.

23. *Ibidem*, p. 16.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 25.

de a vedea în 'adevărul divin o manifestare a subiectivității pure, cât și față de cea a identificării lui cu obiectivitatea actului cerebral-în-sine. Prin atitudinea sa, Kierkegaard tranșează legătura între finit și infinit, lucru care a împins, firesc, spre o devalorizare nu numai a categoriei umanului, ci și a omului ca chip finit al Infinitului și, în consecință imediată, a împins spre un echivoc al noțiunii de Dumnezeu.

Părintele Nicolae Balca se întreba în articolul său din 1938: «Ce înseamnă un ins care n-are posibilitatea să se ridice în întâmpinarea lui Dumnezeu?»²⁶. Personal, nu cred că este vorba de lipsa posibilității în cazul omului kierkegaardian, ci de lipsa capacității întâmpinării lui Dumnezeu de către acest om.

Creștinismul ortodox, însă, nu este o religie imanentă, unde omul să poată descoperi adevărul divin în sine însuși, pentru că adevărul este revelat omului prin Mîntuitorul Hristos, împlinitorul Revelației divine. În fond, extremei hegeliene a raționalizării obiectivante a creștinismului i se opune o altă extremă, a imanentismului subiectivist kierkegaardian. Teoria paradoxului, creștinismul identificat cu aserțiunea «Dumnezeu a luat forme umane», suferința — e caracteristică ființială a vieții religioase, atitudinea creștină severă și neîndurătoare ca substitut al celei blinde și mîngietoare, toate acestea conturează, în special, temperamentul introvertit al lui Kierkegaard. Așa cum, metafizica estetizantă a lui Hegel ca teorie intelectualistă a posibilității conturase superbia raționalului uman de a crea anumite matrice divine. Se poate vedea, de altfel, că ambele orientări doctrinare religioase, dacă sînt privite prin prisma învățaturii creștin-ortodoxe, păcătuiesc prin exclusivism, coordonată caracteristică oricărui spirit nedialogant. Biserica, însă, fidelă principiului sinodalității care a ajutat-o să-și conserve valorile doctrinare și să-și clarifice problemele iscate de atîtea erezii și controversate, a păstrat ceea ce a fost bun, luînd ceea ce a fost just.

În acest sens, putem fi de acord cu caracterizările metaforice pe care le-au făcut Ioan Petrovici lui Hegel: «Un fulger lung încremenit»²⁷ și Pr. Nicolae Balca lui Kierkegaard: «Un Augustin modern»²⁸.

5. Estetica posibilului și etică paradoxului în perspectivă creștină

Kierkegaard pare a relua definiția pe care și-o dă Dumnezeu în Vechiul Testament în tetragrama sacră: *Iahve*. Acest *Cel ce este* pare a fi punctul de plecare al întregii demolări a sistemului hegelian de către Kierkegaard. «A fi creștin — continuă filosoful danez, înseamnă a muri vremelnice»²⁹. Astfel, această aserțiune este determinată și de convingerea sa că Biserica a falsificat complet creștinismul adevărat al Noului Testament. Oricum, accentul kierkegaardian este pus nu pe «cum», ci pe «ce», fapt care denotă că filosoful danez

26. *Ibidem*, p. 30.

27. Ioan Petrovici, *Comemorarea lui Hegel*, Conferință ținută în 1931.

28. Dr. N. Balca, *op. cit.*, p. 35.

29. *Ibidem*, p. 32.

identifică adevărul, cu subiectivitatea. Ideea fundamentală a epistemologiei sale corespunde opiniei lui Lessing, după care relația om-adevăr subzistă dintr-o perpetuă căutare a adevărului de către om; extrapolînd — dintr-o continuă căutare a Logosului lui Dumnezeu.

Dacă la Hegel, cunoașterea rațională avea o importanță cosmică, la Kierkegaard ea este dominată de mîntuirea sufletului (inifinit mai importantă) așezat în fața unui tragic «Sau-Sau» al Absolutului. «Dumnezeu este, ființial, absolut deosebit de om. Și de aceea, orice siguranță obiectivă — spune Kierkegaard —, pe care omul și-ar putea-o cîștiga cu ajutorul cunoașterii, e o simplă iluzie»³⁰. Această absolută despărțire ființială a omului de Dumnezeu este «proclamată» de gînditorul danez numai pentru a crea un fundament inbranabil opoziției sale față de sistemul hegelian, care inoculează atît de nesalant, unui sistem epistemologic, Logosul.

Cu alte cuvinte, pare a spune Kierkegaard, Logosul, Fiul lui Dumnezeu Întrupat este paradoxal. Pentru că «paradoxul este temelia credinței și granița pînă la care să poată ajunge cunoașterea. (...) De aceea și definește el filosofia ca fiind ceva care se înțelege pe sine însuși în fața lui Dumnezeu»³¹.

Omul trăiește autonom, dar gîndește în plan heteronom. În concluzie, omul trăiește în plan heteronom! Autonomia reprezintă corespondentul Divinității și numai al Ei. În acest context, metafizica (sînt convins că se poate vorbi și despre o metafizică hegeliană) rămîne sub aceste auspicii «o estetică a posibilului», în timp ce Kierkegaard ne apare ca un metafizician al existenței, ca un analist al «*eticii paradoxului divin*».

O PRACTICĂ STRĂVECHE TRACO-GETO-DACĂ ÎN RITUALUL FUNERAR LA ROMÂNI

Pr. prof. ION IONESCU

Conștiința eului, după cum se afirmă, s-a ivit de timpuriu în fața morții celuiilalt, a prietenului, a celui deopotrivă cu tine, a celui de un grai și de un singe cu tine, adică în fața morții proprii, revelată ca inevitabilă. Cu riturile funerare a început propriu-zis cultura umană, ca și conștiința de comunitate proprie, de gintă, de etnie¹. Mircea Eliade a arătat că în toate societățile tradiționale moartea nu este considerată sfîrșitul absolut al existenței umane, «ci doar un ritual de trecere către *un nou mod de a fi*; se putea spune că moartea constituie cea din urmă *experiență inițiativă*, datorită căreia omul dobîndea o nouă existență, *pur spirituală*»².

30. *Ibidem*, p. 19.

31. *Ibidem*, p. 20.

1. Constantin Noica, *E bietul cu sub noi*, în «România literară», anul XX, nr. 30, Joi, 23 iulie 1987, p. 19; Nichita Stănescu, *Amintiri din prezent*, București, 1985, p. 115.

2. Mircea Eliade, *Amintiri*, vol. II, în «Revista de istorie și teorie literară», an. XXXVI, 1988, nr. 1—2 (ianuarie—iunie), p. 219.

Riturile funerare la poporul român transmit o serie de ritualuri, forme culturale arhaice dintre cele mai vechi și mai interesante din Europa, poate și din lume, care dovedesc vechimea și continuitatea unei populații ce le practică.

Cu ani în urmă am efectuat unele investigații cu caracter folcloric-etnografic privind ritualul funerar din Oltenia printre elevii Seminarului teologic din Craiova, care aparțin teritoriului Olteniei și județelor Argeș și Olt. O parte din rezultatele obținute deja s-au publicat³. Cu acest prilej, am reținut și următoarea practică funerară, pe care o prezentăm în continuare și căreia i-am căutat o explicație documentară.

Se obișnuiește pe teritoriul Olteniei, în special, mai puțin în cele două județe amintite, să se așeze sub căpățiiul celui decedat de curînd, pînă este scos din casă și dus apoi să fie înmormîntat, un număr de pietricele de mărimea alunelor, de regulă 9 (de trei ori cîte trei), număr cu semnificație sacrală și în creștinism și în religii și mitologii păgîne.

În com. Galicea Mare, jud. Dolj am fost informat că sub căpățiiul decedatului se pun 9 pietricele, de obicei 6 albe și 3 cenușii, ca și în com. Întorsura din același județ.

În com. Golești, satul Popești, jud. Vâlcea, se practică același obicei.

În com. Păușești—Otăsău și în comunele învecinate din același județ se așază sub căpățiiul decedatului tot un număr de 9 pietricele, fără să se urmărească o culoare anumită a lor, însă sînt însoțite cu o bucățică de marmură albă și cu săpunul folosit la scaldat. Tot acest material este pus într-o perniță și depus apoi sub căpățiiul decedatului.

În alte comune și sate din jud. Mehedinți: Bîrda, Bîrțiac, Bratilov, Cracul Muntelui, Giurgeni, Izverna, Mărășești, Obîrșia-Cloșani, Ponoare, Săliștea Izvernei, Stănești, Șipot, Titirlești, Valea Ursului, sub căpățiiul decedatului se așază două pernițe suprapuse. În prima perniță se pune iarbă verde, simbol al nemuririi. În pernița a doua de deasupra se pun 9 muguri de copaci (3 de plop, 3 de salcie și 3 de fag), 9 pietricele, un pieptene, o oglindă și puțină lînă, amintind, desigur, de viața pastorală⁴. Mugurii arborilor neroditori: plop, salcie, fag, au semnificația actului ritual, ca mortul să nu mai facă «roade», adică să nu mai atragă după sine și alți membri din cadrul comunității sale⁵.

3. Pr. I. Ionescu, *Datini legate de problema continuității în ritualul funerar din Oltenia*, în «Mitropolia Olteniei», anul XXIV, 1972, nr. 7—8, p. 490—500; *Podurile și punțile, datini legate de problema continuității în ritualul funerar din Oltenia*, în «Noi Tracii», anul XIII, 1984, 118 septembrie p. 8—15; *O practică străveche în ritualul funerar din Oltenia*, în «Noi Tracii», 1987, nr. 151, p. 1.

4. Pr. Alexandru Stănculescu-Bîrda, *Bocetul și ritualul înmormîntării în nordul județului Mehedinți*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul XCVIII, 1980, nr. 11—12, p. 1198; *Obiceiuri de înmormîntare din nord-estul Plaiului Cloșani*, în volumul «Plaiul Cloșani», vol. III, Drobeta-Turnu Severin, 1982, p. 73 și urm.

5. Idem, *Contribuții privind monografia satului Bîrda, județul Mehedinți*, în «Mitropolia Olteniei», an. XL (1988), nr. 6, p. 97.

În general, și din alte informații primite, am putut constata că această practică funerară este prezentă pe întreaga zonă a Olteniei.

Personal, am constatat că peste sicriul decedatului depus în mormînt, adeseori, casnicii decedatului aruncă mai întîi un număr de pietricele și apoi cite o mînă de pămînt, ca și bani de metăl. Pietricelele sînt astfel alese încît să fie majoritatea albe. Am constatat această practică în ținutul Zarand, com. Blăjeni (1943—1946), în Craiova, la cimitirele Sineasca și Ungureni (1956—1973), și, foarte des acum, în București la diferite cimitire, de obicei din partea celor veniți din Oltenia.

Din județele Argeș și Olt am primit informații că peste sicriul în mormînt se aruncă pietricelele și cite o mînă de pămînt și bani de metal, practică pe care o cunosc și din comuna mea natală, Băbana, jud. Argeș. Această practică, în special de aruncarea unei mîini de pămînt peste sicriul din mormînt din partea participanților la înmormîntare, cu formula sacră: Să-i fie țărîna ușoară!, este generală pe tot cuprinsul țării, care trimite la cunoscuta invocație sacrală: *Sit tibi terra levis!*, de la Napoca, sec. IV.

Practica pietricelelor în ritualul funerar descrisă nu am găsit-o reținută la cercetătorii noștri etnografi mai vechi⁶ și nici la cei mai noi⁷. Nu este reținută nici în «Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu»⁸.

În completarea informațiilor etnografice vin și informațiile obținute în ultimul timp din săpăturile arheologice efectuate în Oltenia.

În cimitirul neolitic de la Ostrovul Corbului s-au descoperit pietricelele amestecate cu nisip așezate în vase speciale în morminte. În M 14 s-a găsit «o ceașcă cu două torți, neagră, cu amestec de nisip și pietricele, uneori mari, din lut compact», iar în M 15 s-a găsit o «strachină cenușie cu nuanțe castanii, mult nisip în pastă și pietricele mărunte»⁹.

Prof. Dumitru Berciu arată că la Ocnița Cosota, jud. Vîlcea, din necropola cercetată, vechea Buridavă dacică, datînd cert de la începutul sec. al II-lea î.Hr., s-au recuperat din conținutul unei gropi, pe lîngă alte materiale, și «trei pietricele de riu arse»¹⁰. În mormintele cercetate s-au descoperit numeroase fragmente ceramice de factură Latène (lucrate cu mîna sau cu roata), toate arse secundar, caracteristice culturilor Coțofeni, Glina și Verbicioara. Se precizează că: «În cursul incinerării probabil erau aruncate pe rug pietricele, bucăți de

6. Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormîntare*, Iași, 1882; Simion Florea Marian, *Înmormîntarea la români*, București, 1892; Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănarea cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914.

7. T. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, 1973; M. Olinescu, *Mitologia românească*, București, 1944; Gheorghie Vrăbie, *Folclorul*, București, 1970; Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985.

8. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, 1976.

9. Petre Roman — Ann Dodd-Oprițescu, *Interferențe etnoculturale din perioada indo-europenizării, reflectate în cimitirul neolitic de la Ostrovul Corbului, în «Thraco-Dacica», X, 1—2, 1989, p. 14.*

10. Dumitru Berciu, *Buridava dacică*, București, 1981, p. 126.

mal și pământ —, cu o anumită semnificație și ridicată pentru a fi depuse și în mormînt. Va fi fost o practică rituală legată de anumite credințe care răzbat pînă în zilele noastre; rudele defunctului aruncă o mîna de pământ peste coșciug»¹¹.

Constatarea este foarte importantă pentru problema urmărită de noi, în explicarea practicării pînă astăzi în Oltenia a așezării unui număr de pietricele sub căpățiul defunctului sau aruncarea lor peste coșciug și în mormînt.

O nouă descoperire arheologică din 1969 de la Făcăi—Craiova, efectuată de Octavian V. Toropu și Onoriu N. Stoica¹², vine să ne convingă de existența neîntreruptă a practicii funerare a pietricelelor în Oltenia, dovadă a viețuirii permanente a populației autohtone care o păstrează de la traco-geto-daci pînă astăzi.

La punctul «Cimitir» de la Făcăi s-au găsit două oale de pământ, datate din secolele XIV—XV, tip borcan (fără mînușă), la o adîncime de 0,50 m, înalte de 0,16 m, la o distanță una de alta de 1,90 m, îngropate cu grijă, fără ca vasele respective să mai fi fost folosite înainte. Oalele erau acoperite cu cîte o piatră de mărime mijlocie. Piatra de pe gura unei oale era albă, iar cea de pe gura celeilalte era neagră. Pînă la o adîncime de circa 0,11 m, începînd de la gură, oalele conțineau pământ. Sub pământ se aflau 24 de pietricele de rîu. În prima oală, acoperită cu piatră albă, se aflau 16 pietricele albe, 7 gălbui — maroniu și 1 neagră. Compoziția pietricelelor: 18 de silix, 2 din șisturi cristaline bogate în cuarț, 4 din roci vulcanice, iar piatra de pe gură era din silix.

În prima oală, sub cele 24 de pietricele se aflau depuse 8 oscioare provenite de la două membre posterioare ale unei broaște din specia Bufo, retezate cu grijă spre extremități. Oala a doua avea piatra de pe gură neagră și conținea tot 24 de pietricele: 22 albe, una gălbui-maronie și una neagră. Compoziția: 20 din silix, 4 din roci vulcanice, ca și cea de pe gura oalei. Dedesubtul acestora s-au găsit alte două pietricele care diferă ca rocă de celelalte, provenind dintr-o rocă friabilă conținînd multă mică. Ele erau sparte, poate intenționat, după afirmațiile lui Octavian V. Toropu. Cele două vase, cu conținutul lor, au fost depuse de cei doi arheologi în Muzeul Olteniei din Craiova, unde se află și în prezent¹³. Cele două vase conținînd pietricele și provenind dintr-o necropolă, dovedesc că practica funerară a așezării pietricelelor exista în trecut în Oltenia și în acest fel.

Care va fi fost scopul și înțelesul acestei practici funerare în trecut este greu să precizăm. În prezent, substratul ei s-a pierdut, rămînînd o simplă practică magică, explicată cu formula «așa trebuie făcut, să nu se facă mortul strigoi». Din fericire, avem două informații literare păstrate din antichitate, care ne duc la dezlegarea înțelegerii acestei practici funerare.

11. *Ibidem*, p. 122.

12. Informațiile ne-au fost comunicate în scris de arheologul Octavian V. Toropu, căruiu ținem să-i exprimăm mulțumirile noastre și pe această cale.

13. O. Toropu, V. Ciucă și C. Voicu, *Noi descoperiri arheologice în Oltenia*, în «Drobeta», Drobeta-Turnu Severin, 1976, p. 107.

Pliniu cel Bătrîn (23—79 d.Hr.) ne spune următoarele: «Deșertăciunea omenească, meșteră să se înșele pe ea înșeși, socotește în felul tracilor, care pun în urnă pietre de culori diferite, după cum o zi este bună sau rea, iar în ziua morții le numără și astfel îl judecă pe fiecare»¹⁴.

Acest obicei folosit de traci se pare că exista și la sciți, cum îl aflăm consemnat de Phylarchos (istoric din sec. III î.Hr.): «sciții, înainte de a se culca, își aduc tolba și, dacă s-a întimplat că au petrecut ziua aceea fără supărări, aruncă în tolbă o pietriceică albă, iar dacă au avut necazuri, una neagră. Când cineva moare, i se ia tolba și i se numără pietricelele. Dacă înlăuntru găesc mai multe pietricele albe, îl socotesc fericit pe răposat. De aici proverbul celor care spun că ziua bună ne vine din tolbă. Și Menandru afirmă că în Leucodia ziua bună se numește zi albă»¹⁵.

Informațiile celor două documente literare din antichitate, coroborate și cu descoperirile arheologice din Oltenia amintite, se oglindesc clar în folosirea pietricelelor din ritualul funerar din Oltenia, și ele ne duc la lumea traco-dacilor.

Important de reținut este și faptul că în vorbirea noastră populară păstrăm expresia de zi, sau zile albe, adică zi sau zile bune în viață, și de zi sau zile negre, înțelese zile de necazuri și suferințe, ca în versul din cântecul popular: «Am trăit tot zile negre».

Practica folosirii banilor la înmormântare, cu banul legat de degetul defunctului, cu cei puși în coșciug, în morminte sau aruncați la opriri, la răspintii și în ape curgătoare este moștenită de poporul român din lumea greco-romană și ea amintește de obolul lui Charon pentru imaginara trecere cu barca a sufletelor morților peste apa fluviului Acheron din infern¹⁶. La Ocnița — Cosota (Buridava dacică) s-au descoperit monede în trei morminte, ceea ce dovedește că și dacii practica depunerea monedei în mormânt înainte de cucerirea romană, ca o influență a romanității spre Carpați¹⁷. Cum a arătat D. Protase, practica obolului lui Charon n-a aparținut geto-dacilor¹⁸.

La traco-geto-daci se dovedește existența în ritualul funerar folosirea pietricelelor, practică păstrată constant până astăzi, cu precădere în Oltenia, ceea ce dovedește a fi o zonă etnografică puternic autohtonă traco-geto-dacă.

Folosirea pietricelelor, albe, negre sau intermediare, așezate sub căpățiul defunctului, aruncate peste coșciug sau așezate în oale speciale în mormânt, este legată de viața defunctului trăită de el cu «zile albe», zile «intermediare» sau «zile negre». Ele constituie pentru defunct, din partea celor rămași în viață un fel de «certificat» de înmormântare, un mesaj, am zice, de calificare a vieții lui trăite pe pământ pentru «Marea Trecere» în nemurire.

14. Izvoare privind istoria României, I, București, 1964, p. 407.

15. *Idem*, p. 151.

16. Pr. I. Ionescu, *Pozițiile și punțile...*

17. D. Berciu, *op. cit.*, p. 122.

18. D. Protase, *Considérations sur les rites funéraires des Daces*, în «Dacia», N.S., VI, 1962, p. 173—197; *Riturile funerare la daci și daco-romani*, București, 1971; *A existat la geto-daci concepția greco-romană despre «obolul lui Charon?»*, în «Studii și cercetări de istorie veche», tom. 22, 1971, 3, pp. 495—500.

CARACTERUL PEREN AL COLINDELOR DE CRĂCIUN

Diac. prof. dr. EMILIAN CORNIȚESCU

Praznicul Nașterii Domnului este întâmpinat și înfrumusețat de credincioșii noștri cu nestematele și mișcătoarele cîntece religioase. Ele în fiecare an răsună pe toate plaiurile românești cît și în locurile unde trăiasc frați de-ai noștri care, din moși-strămoși, au preluat colindele de Crăciun; cel mai frumos dar al spiritualității creștine românești. Obiceiul de a colinda se pare că este specific românilor, a căror tradiție despre Nașterea Domnului s-a altoit pe un fond bogat de credință în nemurire, adevăr confirmat chiar de părintele istoriei antice, Herodot, care afirmă despre strămoșii noștri că se considerau nemuritori (Herodot, *Istorie*, cart. V, vol. II, IV, Buc. 1964, p. 30).

Colindele sînt cea mai vie mărturie a religiozității poporului nostru care cu mare bucurie cinstește ciclul sărbătorilor Crăciunului, începînd de la 25 decembrie și încheind cu 6 ianuarie. Pînă la Sf. Ioan Gură de Aur († 407), creștinii Bisericilor orientale sărbătoreau la aceeași dată Nașterea și Botezul Domnului, praznice împăratești pe care confrății lor din Bisericile occidentale le cinsteau separat. Această practică occidentală s-a generalizat datorită rugămintii și marelui prestigiu ale Sf. Ioan Gură de Aur și la creștinii din Răsărit, inclusiv în Biserica noastră strămoșească ai cărei fii au cîntat colinde și cîntece de stea începînd din ajunul Nașterii Domnului și pînă la Bobotează.

Textele colindelor religioase au un indubitabil fond scripturistic și în ele se reflectă istoria nașterii Mîntuitorului Hristos, profețită în Vechiul Testament și împlinită în Noul Testament. Ele confirmă simțirea religioasă românească față de minunea care s-a petrecut în urmă cu aproape 2 milenii în Betleemul Iudeii, profețit cu 7 secole î.Hr. ca loc al Nașterii Domnului (Mih. 5, 1). Conținutul colindelor este conform cu prevestirile profeților despre nașterea lui Mesia din Fecioara Maria (Isaia 7, 14; Iezec. 44, 2), ceea ce le imprimă o valoare teologică indiscutabilă. Cu alte cuvinte, mesajul lor este strîns legat de cuvîntul Sf. Scripturi pe care l-au cunoscut strămoșii noștri prin mijlocirea Sf. Ap. Andrei, căruia, prin trăgere la sorți, i-a revenit misiunea de a vesti Evanghelia lui Hristos în părțile Scîției.

Tradiția românească și mărturiile istorice confirmă adevărul că la baza spiritualității noastre stă mesajul Sf. Evanghelii adus în părțile noastre de Sf. Ap. Andrei. Atît obiceiurile cît și folclorul românesc sînt strîns legate de numele Sf. Ap. Andrei, considerat de strămoșii noștri drept părintele lor spiritual care îi ocrotește de duhurile rele († Epifanie al Buzăului, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986, p. 29—46). Aceste mărturii atestă originea apostolică a creștinismului la români. Învățătura dumnezeiască a constituit unul din pilonii de bază ai etnogenezei în epoca de formare și de permanență istorică a poporului român. Creștinismul face parte din ființa noastră națională și în semn de respect față de Apostolul care l-a adus pe aceste meleaguri, strămoșii noștri au numit ultima lună a anului Andrea, cînd are loc Nașterea Domnului și se cîntă colinde

cu un text simplu dar cu o adîncă vibrație pe plan duhovnicesc, deoarece ele încălzesc în fiecare an sufletele tuturor, indiferent de vîrstă sau categorie socială.

Dovezile tradiționale sînt atestate de textele scripturistice și patristice. Apostolul neamurilor, în Epistola către Coloseni arată că, alături de celelalte neamuri, și sciții au auzit mesajul Sf. Evangheliei (Col. 3, 11) și toți sînt făptură nouă după chipul lui Dumnezeu, în dreptatea și în sfințenia adevărului (Gal. 6, 15 ; Ef. 4, 24). Din textele patristice menționăm referirile marelui teolog alexandrin Origen († 254, Cartea a 3-a la Geneză, în *Fontes ad Historiam Daco-romaniae pertinentes*, vol. I, Buc. 1964, p. 717) și ale părintelui istoriei bisericești, Eusebiu de Cezareea († 340, *Istoria bisericească* III, 1, în *Fontes historiae Daco-romanae*, vol. II, Buc., 1970, p. 15) care susțin că Sf. Apostol Andrei i-au căzut sorții să propovăduiască învățătura lui Hristos în Sciția. La aceste date istorice adăugăm consemnările vechi siriace (W. Curetan, *Ancient Syriac Documents*, London, 1864, p. 34 ; cf. D.M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, ed. 2, București 1967, p. 489), sinaxarul Bisericii Constantinopolitane (Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*, în «Ortodoxia», an. XXVI (1974), nr. 1, p. 170) și afirmațiile istoricului bizantin Nichifor Calist, din sec. al XIV-lea (Pr. prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 171). Toate aceste documente exprimă același adevăr potrivit căruia Sf. Ap. Andrei a predicat în părțile Sciției Mînor, Dobrogea de azi, de unde credința creștină s-a răspîndit apoi în toate zonele locuite de strămoșii noștri. Originea apostolică a creștinismului nostru se poate susține și din textele colindelor care s-au transmis din generație în generație și în mod firesc au intrat în istoria spiritualității noastre. Am amintit cîteva dovezi de ordin scripturistic și istoric tocmai pentru a aduce în fața cititorului faptul că aceste colinde au un miez scripturistic și folosesc o terminologie adecvată limbajului biblic. Dacă în spiritualitatea românească au pătruns nume proprii din Sf. Scriptură (Avraam, Daniel etc.) este firesc să întîlnim în cadrul ei și cuvinte comune precum : amin, aliluia. Mai puțin cunoscute sînt și cuvintele din colinde : hai lerui, ler, oleroi sau linu-i lin, termeni pe care-i vom lămuri în lumina cuvintelor din Sf. Scriptură.

În fiecare an ne mișcă inimile colindele. Una din ele «Sus, plugari, nu mai dormiți», are ca refren «Hai lerui, ler». Această expresie care se repetă are o strînsă legătură cu textele Vechiului Testament în care autorii sfinți se referă la Păstorul păstorilor care este Mîntuitorul Hristos. Ea confirmă dependența colindelor de textul original al Sf. Scripturi și se traduce prin «Viu este Păstorul meu, Păstorul».

O altă colindă, «Sus, boieri, nu mai dormiți», folosește în refrenul său o expresie apropiată de cea menționată mai sus și are forma «Oleroi, Doamne», care se traduce prin «O, Păstorul meu este Domnul». Din punct de vedere filologic cuvîntul «roi» este identic cu ebraicul «roi folosit de psalmist cînd spune «Iahve r'oi» (Ps. 23, 1), adică «Domnul este Păstorul meu» sau «Domnul mă paște» (cf. trad. rom. Ps. 22, 1).

Ambele colinde au legătură filologică directă cu originalul ebraic, ceea ce confirmă relația dintre spiritualitatea românească și izvorul Revelației divine în care Dumnezeu descoperă lumii pe adevăratul său Păstor. Păstrarea acestor expresii orientale în colindele românești dovedește vechimea creștinismului românesc de origine apostolică și, totodată, ele reprezintă adevărate nucleee ale spiritualității noastre românești care apar de la nașterea poporului român și se regăsesc pînă astăzi.

Ajungînd în părțile dobrogene, Sf. Ap. Andrei a vorbit strămoșilor noștri despre Păstorul adevărat, veste care a avut un adînc ecou în sufletele lor, deoarece și ei se ocupau cu păstăritul. Ocupația lor se oglindește în colinda «Trei păstori» care s-au hotărît să pună o canu-mă pruncului Hristos. Alături de cei trei magi de la răsărit, conduși de steaua minunată în Betleemul Iudeii ca să aducă daruri și să se închine lui Hristos, strămoșii noștri au văzut pe cei trei păstori care întîmpină pe Dumnezeu Fiul. Aceștia, în mod simbolic, reprezintă cele trei provincii românești creștine mîngiate de raza binefăcătoare a Nașterii lui Hristos care a făcut ca ei, din generație în generație, să-și păstreze credința și neamul. Credința curată și fermă în binecuvîntarea lui Dumnezeu i-a ajutat să înfrunte toate vicisitudinile istorice și să-și cînte colindele din neam în neam la sărbătorile Crăciunului.

Dependența colindelor de învățătura Sf. Scripturi se desprinde fără nici un dubiu, din cele menționate mai sus. În aceste sintagme orientale se dezvăluie cuvintele profeților despre Păstorul cel adevărat. Astfel, profetul Ieremia, cu 7 secole înainte de întruparea lui Mesia, vorbind despre pedepsirea păstorilor necredincioși care au risipit și împrăștiat oile lui Israel, anunță venirea Domnului, din casa lui David, ca să facă judecată și dreptate pe pămînt și să le conducă cu înțelepciune (Ier. 23, 2—5). Sau profetul Iezechiel, peste un secol, va prevesti păstorilor necredincioși sosirea Păstorului cel bun care va întoarce în staul oia cea pierdută, va însănătoși pe cea bolnavă, va lega pe cea rănită și le va păstori cu dreptate (Iezec. 34, 13—23). Cu cinci secole înainte de Hristos, profetul Zaharia proorocește despre pedepsirea păstorilor necredincioși (Zah. 12, 15—17) și despre părăsirea Păstorului adevărat de către ucenicii Săi (Zah. 13, 17). Prevestirile lor le-a confirmat Mîntuitorul Hristos cînd a vorbit mulțimii despre Păstorul cel bun și oile sale (Ioan 10, 1—15). Peste acestea, așa cum a profetit proorocul Iezechiel (34, 23) va fi un singur Păstor care va fi Iisus Hristos (Ioan 10, 16).

Momentul sfînt al Nașterii a fost împodobit de simțirea românească cu cele mai frumoase cîntece religioase odrăslite din descrierile neotestamentare despre noaptea minunată în care, la marginea Betleemului, într-o peșteră, S-a născut Dumnezeu Fiul. Unul din aceste preafrumoase și duioase cîntece este intitulat «Sus la poarta raiului» al cărui refren este «Linu-i lin și iară lin». Textul acestui refren folosește termenul «lin» care, prin analogie cu cele de mai sus, se poate tilcui tot în spiritul filologiei semite și anume legînd acest cuvînt de radicalul ebraic «lun» sau «lin» care se traduce prin a «înnopta», «a fi găzduit, a rămîne». Ținînd seama de contextul colindei, el se

rostește în cadrul sărbătorii Nașterii Domnului și desenează momentul nopții sfinte. În felul acesta putem spune că termenul «lin» marchează noaptea sfântă pe care credincioșii germani au tradus-o prin «Weihnachten» sau «Stille Nacht». Poporul român a păstrat intactă forma originală și expresia «lin-u-i lin și iară lin» înseamnă «noapte sfântă este și iară noapte». Această noapte sfântă se re trăiește din generație în generație. Pentru credincioșii noștri, Nașterea lui Hristos nu este o comemorare ci o retrăire, căci «astăzi S-a născut Hristos», adică de fiecare dată praznicul împărătesc de la 25 decembrie îl simțim prin intermediul cîntecelor de Crăciun cu mare intensitate duhovnicească, bucuria lui fiind simțită de toți creștinii — copii, tineri și vîrstnici.

Dacă, așadar, colindele se pot evalua din punct de vedere istoric ținînd seama de considerațiile de ordin filologic, cu atît mai mult se cer valorificate din punct de vedere teologic deoarece ele izvorăsc din spiritualitatea românească bazată pe cunoașterea Sfintei Scripturi. Accentuăm aceasta deoarece prin mijlocirea lor se transmit învățăături înalte despre istoria mîntuirii lumii căreia i se redeschid porțile Împărăției cerurilor, potrivit colindei: «raiul cel închis, azi iară s-a deschis». Cel ce va face acest bine întregii omeniri este, așa cum au glăsuț profetii, Fiul lui Dumnezeu născut dintr-o fecioară și care va purta numele de «Immanuel» care înseamnă «cu noi este Dumnezeu» (Isaia 7, 14). Mesajul lor teologic îl confirmă și colinda «Moș Crăciun», expresie specifică spiritualității noastre românești în care textul biblic despre Dumnezeu Tatăl, Cel vechi de zile (Daniel 7, 13) primește acest frumos și semnificativ apelativ. Avînd în vedere cuvintele Mîntuitorului Hristos: «Eu sînt întru Tatăl și Tatăl întru Mine» (Ioan 14, 11), textul colindei se referă la Fiul lui Dumnezeu care poartă «plete dalbe» și vine cu daruri multe pentru cei ce cred în El. Faptul că El poartă plete dalbe adică un alb imaculat și nu «pete albe» pune în evidență tocmai trăsătura sa specifică, deoarece, deși este om adevărat, El Se deosebește de urmașii lui Adam.

Tezaurul spiritual al colindelor trebuie mai mult aprofundat de slujitorii Bisericii noastre ca fiii acesteia să guste mai mult din însemnătatea lor teologică. Astfel, colinda «Sus boieri, nu mai dormiți», în care se repetă cuvîntul «oleroi» amintit mai înainte, nu se referă la nici un grup de oameni înstăriți ci la toți creștinii. Vechea expresie «oleroi, Doamne», care ține de începutul încreștinării strămoșilor noștri ne face să vedem aici o referire generală la toți creștinii care, prin Nașterea Mîntuitorului Hristos, s-au îmbogățit cu daruri spirituale, în lumina Sfintei Scripturi toți fiind egali (Galateni 3, 28). Colindătorii îi cheamă în seara de Moș Crăciun să privegheze și să primească pe Hristos ca să le dea sănătate și nenumărate bucurii. Aceeași chemare la priveghere o adresează și colinda «Sus plugari, nu mai dormiți» pentru că «S-a născut Domn prea bun în sălașul lui Crăciun».

Cîntîndu-se din moși-strămoși, colindele le putem asemăna cu poteca noastră spirituală sau firul neîntrerupt al creștinătății noastre care ne conduce la Betleemul românesc. În acest fel, ele reprezintă

coloana noastră spirituală care pornește de la Betleemul românesc ori Viflaimul românilor ardeleni și se înalță spre ceruri precum scara lui Iacob. Ele reprezintă comoara noastră spirituală în care minunea de la Betleem a adus bucurie întregii creații, nu numai omului. Făptura, care a fost supusă deșertăciunii din voia omului păcătos, se va izbăvi din această robie ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. Textul neotestamentar mai arată că și ea împreună suspină și împreună are dureri (Rom. 8, 20—22). La Nașterea Domnului natura este blindă cu pruncul Iisus, așa cum arată o colindă: «Neaua ninge nu-L atinge / Vîntul bate nu-L străbate». Deși nu ninge în Betleemul Iudeii, în conștiința credincioșilor noștri fenomenele naturale sînt blinde și acest lucru se explică numai în lumina învățaturii creștine acomodată la condițiile climatice și geografice ale țării noastre.

Așadar, pentru credincioșii români colindele au o valoare perenă și se înscriu ca niște prețioase mărturii istorice ale spiritualității noastre. Ele țin de izvorul autentic al Sfintei Scripturi a cărei valoare divino-umană a fost însușită de strămoșii noștri pînă la folosirea *mot à mot* a cuvintelor originale în limba lor. Această dependență filologică se justifică logic din punct de vedere spiritual deoarece în orice domeniu — juridic, medical, tehnic, științific — se întâlnește același fenomen, fără a fi vorba de o imitare a unei civilizații străine ori de pierderea originalității de gîndire a unui popor. Teologic vorbind, Mîntuitorul Hristos spune: «În casa Tatălui Meu, multe locașuri sînt» (Ioan 14, 2). Între acestea se numără și cel românesc care prin colinde arată că înaintașii noștri s-au născut creștini și, în limba lor, limbă de foc și limba sfințelor cazanii, se închină Celui ce S-a născut în Betleemul Iudeii. Locașul sfînt românesc păstrează în sanctuarul său spiritual credința adevărată, folosind chiar un limbaj apropiat de cel al aghiografilor Sfintei Scripturi. Termenii scripturistici folosiți de colindători justifică pe deplin acest adevăr și cuvintele vechi orientale contribuie și la afirmarea și susținerea vechimii creștinismului la români. Tot din punct de vedere filologic mai amintim, în legătură cu cele relatate anterior că și noțiunea de «rău» folosită în Rugăciunea Domnească (Matei 6, 13) se apropie fonetic de ebraicul «ra» derivat din verbul «raa» care înseamnă «a face rău». Comparînd textul neotestamentar cu toate traducerile vechi sau noi — greacă, latină, engleză, germană etc. — observăm că noțiunea românească de «rău» este înrudită cu cea biblică. Semnalăm acest lucru deoarece folcloriștii și lingviștii neglijează semnificația teologică a acestor termeni vechi orientali atît de utili în susținerea continuității noastre naționale și spirituale.

Vorbind de colinde trebuie să le privim și subînțelesul lor religios care străbate textele lor deoarece ele nu sînt rezultatul exclusiv al unor obiceiuri laice separate de învățătura creștină. Ele nu țin nici de mituri ci de adevărul Sf. Scripturi pe care strămoșii noștri

l-au cunoscut de la unul din Apostolii Domnului. Învățătura creștină adusă la noi de Sf. Apostol Andrei a păstrat trează în conștiința strămoșilor noștri ideea de unitate națională a românilor și ca expresie a convingerilor lor religioase și-au ales drept simbol comun tricolorul. Cele trei culori, în chip simbolic atestă credința strămoșilor noștri în Dumnezeu Cel Întreit în persoană. Culoarea albastră a tricolorului ne arată că spiritualitatea românească tinde mereu spre viața ce adevărată la care se ajunge cu ajutorul harului Sf. Duh. Această culoare simbolizează pe Sf. Duh după cum roșul inchiupie pe Dumnezeu Tatăl, iar galbenul pe Mîntuitorul Hristos. Sub oblăduirea acestui steag, poporul român și-a păstrat graiul și specificul spiritualității sale, iubind viața, pacea și dreptatea ca daruri care vin de la Dumnezeu. Chiar numele pe care îl poartă țara lor «România», așa cum a observat un mare teolog iudeu al zilelor noastre, are o semnificație teoforică și se traduce prin «Te rog, Doamne, să-nalți» ori «Să dea Domnul să înalțe». Etimologic numele țării noastre cuprinde trei cuvinte — rom (= să înalțe), na (= te rog) și ia (Doamne) care este o prescurtare a lui Iahve și înseamnă «Doamne».

Pe bolta spiritualității noastre românești colindele strălucesc ca adevărate lumini spirituale, contrastînd cu lumina fizică, dominată în luna decembrie de întuneric. În această lună ziua are numai 9 ore față de noapte care se ridică la 14 ore, ceea ce din punct de vedere natural este firesc. Nu același lucru se petrece și din punct de vedere spiritual, deoarece prin Nașterea Domnului sporește lumina duhovnicească. Ultima lună a calendarului înseamnă cifra 10, care în Sf. Scriptură ne arată perfecțiunea divină. De aceea era firesc să se păstreze însemnătatea cifrică a acestei luni calendaristice și omul să fie readus spre perfecțiunea divină din care alunecase în întunericul necunoașterii cauzat de păcatele sale. În această lună, prin Nașterea Mîntuitorului Hristos, Logosul divin intră în istorie pe care o împarte în două. Fiind vorba de simbolismul cifrelor, mai adăugăm faptul că numerele 15 și 16 exprimă în mod prescurtat numele lui Dumnezeu. De aceea, în perioada vechitamentară credincioșii mozaici din respect față de divinitate le reprezentau cu alte litere care să redea aceeași valoare cifrică. La 16 dec. 1989 tinerii noștri au strigat cu toții cuvintele sfinte «Cu noi este Dumnezeu» pe care le-a rostit odinioară profetul Isaia către regele Ahaz ca să-i prevestească Nașterea Domnului dintr-o fecioară (Isaia 7, 14).

Deci, colindele, așa cum a subliniat marele muzicolog român George Breazu, rămîn peste veacuri «bunuri spirituale comune și ca mijloace de cunoaștere, de comunicare și înțelegere ale obștii românești» («Muzica românească de azi», în *Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România*, București, 1939, p. 72). Ele au o bogată și variată linie melodică specifică creației populare românești precum și un țert fond teologic ce stă la baza spiritualității lor. Datele prezentate în cuprinsul acestei succinte lucrări ne arată că termenii

de proveniență orientală păstrați în colinde certifică legăturile spirituale ale strămoșilor noștri cu locurile sfinte și, în mod implicit, confirmă vechimea aproape bimilenară a creștinismului românesc. Dacă din punct de vedere arheologic, specialiștii au găsit mărturii creștine în părțile Ardealului din sec. II d.Hr. nu este exclus ca pe viitor aceștia să scoată la lumină și alte vestigii chiar din primul secol și să vadă în colindele noastre un adevărat ghid istoric în căutarea vechimii creștinismului la noi. În fiecare an, cîntecele religioase de Crăciun ne înmiresmează sufletele întrucît izvorăsc din bogatul tezaur l Sf. Scripturi.

COLINDELE RELIGIOASE — FLORI ALESE ALE SUFLETULUI ROMÂNESC

Pr. MIHAI COLIBĂ

Vlăstar viguros, născut din sînge daco-roman, poporul român a purtat de-a lungul veacurilor făclia nestinsă a virtuților străbune, exprimîndu-și ființa națională prin tezaurul de o inestimabilă valoare care este poezia folclorică, creație strălucită a geniului popular. Izvorînd cu mii de afluenți anonimi din toate straturile pămîntului românesc și fiind plămădită de-a lungul unei perioade care se măsoară cu veacurile, poezia populară ne dezvăluie harul artistic al fiilor acestui neam, sensibilitatea și măiestria de a-și transpune în versuri gîndurile și simțămintele lor cele mai alese.

Înaintașii noștri au construit puțin în piatră, fiindcă vitregia vremurilor nu le-a îngăduit răgaz pentru aceasta. Dar ei au știut să opună timpului ceva mult mai durabil decît piatra, bronzul sau aurul: au lăsat posterității formele unei culturi solide, creațiile unei civilizații spirituale de cea mai înaltă valoare. Țăranul român — poet în-născut și făurar de frumuseți materiale inegalabile — și-a cîntat durerile în doine, și-a preamărit eroii în legende, și-a exprimat ironia în zicători, înțelepciunea în proverbe, iar credința și dragostea față de Dumnezeu în colindele religioase, minunatele flori multicolore ră-sărite în ogorul sufletului său plin de adîncă sensibilitate poetică.

În minunata antologie a frumuseților sufletului românesc, colindele strălucesc în întreaga lor splendoare, ca mărgăritare ale folclorului, pe care un popor de poeți — cel ce a creat inegalabila baladă a Mioriței și legenda fără seamăn a Minăstirii Argeșului, cu finalul litanic al tragediei Meșterului Manole, a făurit și delicatele colinde din substanța cea mai nobilă a simțirii sale.

Născute din veacuri bătrîne ca legendele, poate chiar la puțină vreme după ce steaua Bethleemului scinteiașe și peste plaiurile Traciei, vestind și acestor pașnici păstori minunea nașterii Pruncului Iisus, plăsmuite, adaptate și localizate în sute de variante, colindele au trecut, o dată cu viața, de la părinți la copii, șlefuite ca de o nevăzută daltă a lui Brîncuși, pentru a ajunge la noi cu parfumul lor arhaic, dar fiind mereu proaspete și înmiresmate. Colindele ne apar ca o perfectă îmbinare între poezia minții și muzica sufletului plin de evlavie al românului și, poate, nîcînd nu s-au unit mai armonios,

sub soarele viu al harului, virtuțile acestor muzee ca în colindele religioase, cîntate cu inima întru slava netrecătoare a Celui din înălțimi.

Cunoscînd adevărul dumnezeiesc despre Nașterea Mîntuitorului Hristos, din Sfînta Scriptură și din îmnurile liturgice ale Bisericii, credincioșii români au îmbrăcat în colindele de Crăciun și în cîntecele de stea toată sensibilitatea, cugetarea și evlavia lor, dăruind lumii un tezaur de frumuseți artistice, o sinteză superioară între fondul biblic și poezia laică.

În ceasurile de taină premergătoare minunatului Praznic, care este Crăciunul sfintelor noastre datini și tradiții, inimile credincioșilor se simt înfiorate de o sfințenie care vine de undeva de departe, prin veacuri, fiind cucerite de dumnezeiescul mesaj al Nașterii Domnului. Dar credincioșii români trăiesc acest moment istoric în prezent, socotind pe Pruncul Iisus ca pe propriul lor copil, învăluindu-l cu o rară duioșie în dragostea lor părintească; chiar și scena Nașterii o localizează uneori pe meleaguri românești — pe lângă Mureș, pe lângă Tisa, iar fuga în Egipt, o situează în munții noștri: «drept în munți la munți cărunți».

Acestui eveniment unic, care crestează pe răbojul istoriei sfinte începutul mîntuirii neamului omenesc, i se asociază — în fantezia creatorilor anomini — întreaga natură, renăscută și înnoită. Staulul animalelor se preface ca prin farmec într-un palat plin de strălucire, iar florile și albinele aduc prinos de închinare și mireasmă la picioarele Pruncului. Multă vreme colindele au circulat pe cale orală și s-au transmis neîncetat de la suflet la suflet, din generație în generație, tot pe această cale. Culese apoi din gura poporului, ori de la vechii dascăli de biserici, ele au fost tipărite prin grija vrednicilor făuritori de limbă și cultură națională ca mitropolitul Dosoftei al Moldovei, și apoi de acel scînteietor rapsod popular care a fost Anton Pann. Cartea lui de *Colinde și cîntece de stea* s-a așezat de îndată cu cinste alături de *Pildele lui Esop*, de *Alixândria* și de celelalte cărți de căpătii ale poporului.

Colindele au hrănit de-a lungul veacurilor sufletele credincioșilor însetate de mai bine și de frumos. Multe din ele au ca motiv principal simbolul euharistic, cîntînd spicul grîului și floarea vinului, cu produsele lor sfințite prin munca omului, prin destinația lor liturgică și prin importanța lor ca alimente susținătoare ale vieții.

Prin varietatea și bogăția lor, prin frumusețea și pofunzimea lor colindele au constituit un izvor inepuizabil de inspirație pentru cultura noastră. Mari poeți ca G. Coșbuc, Oct. Goga, Tudor Arghezi, Lucian Blaga ș.a. au preluat motive, dar mai ales duhul și atmosfera colindelor, trecîndu-le prin filtrul sensibilității lor lirice.

Fericit inspirată a fost și muzica după care se cîntă colindele. Colindele notate și armonizate de marii noștri compozitori ca Gh. Dima, D.G. Kiriac, Timotei Popovici, Ion Chirescu, Nic. Lungu și alții, gustate și prețuite de multe generații, au deschis calea spre marile creații muzicale românești de azi. Intocmai ca și frescele exterioare ale Voronețului, Moldoviței și Suceviței, unde scenele zugrăvite sînt văzute cu ochii omului simplu care își transpune con-

cepția religioasă în imagini sfinte, tot astfel în colinde se exprimă concepția lui creștină, dând naștere unei creații artistice unice de o frumusețe specifică, fără egal în creațiile altor popoare. Coborînd din strana bisericii în albia obștească a datinilor, colindele au avut deopotrivă rolul de a învăța și de a mișca sufletul.

Melozii anonimi și-au potrivit slovele versului cu muzica din biserici și din cîntecele populare cîntînd în colinde pe Prea Curata cu Pruncul în brațe, înfățișînd cerul deschis, pe magi și pe păstori închinîndu-se Celui nou născut, împreună cu cetele de îngeri care slăveau în văzduh Nașterea și pe Însuși Dumnezeu Tatăl coborînd pe scară de lumină pentru a binecuvînta lumea. Aceasta înseamnă că toate colindele religioase își au originea în același izvor cu curgere și valoare eternă. Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, pe care credincioșii o auzeau citită în biserici și pe care au interpretat-o în versuri simple și uneori naive, dar de o fermecătoare frumusețe, încît creștinismul acestora a păstrat o fidelitate nedeazămințită față de dogma ortodoxă.

Dar pe lângă valoarea lor doctrinară, colindele religioase constituie o călăuză în viața morală și socială a credincioșilor și o adevărată școală de virtuți creștine, de credință, de nădejde și de dragoste față de semenii. Mesajul lor mobilizator țintește spre curățenia și armonia vieții individuale și colective, cuprinzînd un mănunchi de îndemnuri stăruitoare la muncă, hărnicie, bunătate, cinste, dragoste de glia strămoșească, echilibru sufletească și cumpătare în vorbe și fapte, virtuți care caracterizează profilul spiritual al strămoșilor noștri. Colindele românești condamnă, în numele preceptelor evanghelice, lenea și desfrîul, exploatarea și nedreptatea, imbinînd armonios dezideratul etic cu cel estetic în modul cel mai simplu și de cele mai multe ori cuceritor prin frumusețea expresiei verbale și melodice. Deseori în colinde se descrie cu măiestrie ospitalitatea și omenia spicifice poporului nostru. Casele creștinilor sînt întotdeauna pregătite cu bunătăți și ușile deschise pentru a primi oaspeți înfrigurați, încît motivul «gazdă bună» sau «rămii gazdă sănătoasă» este justificat prin însăși natura darnică, generoasă și deschisă a românului.

Ascultînd colindele noastre sfinte, melodioase și înduioșătoare, în miezul cărora este turnată o parte din sufletul părinților și strămoșilor noștri, ne simțim una cu toți frații noștri de credință și de neam, mai ales că multe din ele au pătruns de-a lungul timpului prin trecătorile ascunse ale munților, fiind purtate prin cele trei provincii românești de către slujitorii ai Bisericii, de dascăli sau chiar de credincioșii de rînd, cimentînd și pe această cale unitatea neamului românesc din spațiul carpatic-dunărean și pontic, și adevărînd că toți românii se trag dintr-aceeași nobilă rădăcină, curg dintr-o singură fîntînă, cum spune în *Letopiseșul* său cronicarul Grigore Ureche. Prin datini, obiceiuri și tradiții și cu deosebire prin colinde, poporul român s-a legitimat în lume, și-a păstrat vie credința, conștiința națională și graiul său, dulce «ca un fagure de miere» cum inspirat l-a caracterizat pentru eternitate marele Eminescu. Prin suflul lor ceresc și mesajul înălțător, colindele religioase leagă sufletele tuturor creștinilor, peste marginile timpului și hotarele țărilor, într-un duh unitar de trăire ecumenică, de

bună înțelegere între toți oamenii, fii ai Aceluiași Tată ceresc și frați între ei prin credință.

Un rol de prim ordin în răspîndirea în lume a acestui tezaur românesc de frumusețe și simțire religioasă, revine renumitei formații corale «Madrigal» care, în anii din urmă, a purtat peste hotare farmecul, străvechi dar atît de proaspăt, al colindelor noastre. Strălucind ca stele în salba datinilor de Crăciun, colindele vorbesc din veac despre bogăția sufletului românesc, făuritor și păstrător de frumusețe, care se integrează cu cinste în tezaurul culturii universale.

Toate sărbătorile noastre creștine revarsă în inimi duh de mîngiere și de împăcare, toate alcătuiesc izvor de îndemnare pentru slăvirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor, pentru zidirea vieții noastre pe temelii de iubire și dreptate, dar Nașterea Domnului — Crăciunul copilăriei noastre — ni se pare a fi mai presus de toate celelalte sărbători religioase.

Acum cîntă pentru noi copiii la ferestre: «Astăzi s-a născut Hristos, / Mesia chip luminos». Crăciunul aduce îndeosebi bucuria celor mici, ca și Pruncul din ieslea Betleemului, bucurie așteptată cu emoție și trăită cu intensitatea proprie vârstei fragede. Pe cînd eram copii, am fost și noi colindători, ca toți fiii de țărani crescuți în duhul datinilor strămoșești. Cele dintii slove de colinde și plugușoare le-am deprins de la părinții și frații noștri, în jurul cărora stăteam cumiți și așteptam cu nerăbdare ceasul de taină al colindătorilor. Fiecare cuvînt al lor trezea în noi o imagine, fiecare acord nou smulgea din sufletul nostru un fior adînc de evlavie în cinstea Celui Care, deși prunc înfășat în scutece, cuprindea totuși prin măreția și atotputernicia lui, Țarigradul jumătate și Moldova-a treia parte. La vremea înserării ajunului plecam să vestim pe la casele sătenilor marea taină a creștinătății. Biserica satului, cu turlele înălțate spre cer, în care am fost botezați, îmbrăca strai de sărbătoare. Luminițe, multe luminițe ardeau mereu în cinstea slăvitului Praznic, casele gospodarilor, cu porțile larg deschise, ne așteptau sosirea. Înfruntînd nămeții, nepăsători față de frigul care desena arabescurile de pe geamurile ferestrelor și față de fulgii mari și grei, ne îndeplineam datoria de mici vestitori ai Nașterii Domnului. Tîrziu în noapte, obosiți de alergare, dar cu sufletul în văpăi de bucurie și cu traistele doldora de covrigii, merele și nucile adunate din dărnicia țărăului român, ne întoarceam fiecare acasă, adormind cu gîndul la plugușorul care ne va purta din nou în lumea de basm a satului învăluit în promoroaca iernii.

Cu trecerea anilor am pătruns înțelesul adînc al «Florilor dalbe», am cunoscut din cărți mesajul lui «Lerui-Ler», am retrăit întreg universul de simțiri și gînduri al celor care s-au născut în cîntec de colindă, au crescut în dulcele imn al stranei, s-au bucurat de apartenența lor la ființa unui popor, binecuvîntată de la origini prin credința sa creștină.

A venit și anul acesta vremea colindelor. O nouă generație de copii cu glasuri cristaline ne cîntă la fereastră: «Praznic luminos, strălucind frumos». Ne înduioșăm din nou, ne gîndim cu drag și pie-

tate la cei care ne-au înseninat copilăria și ne-au făcut să trăim farmecul minunatelor datini creștine. Se aprind din nou făcliile de lumină în bisericile noastre. În impunătoarele catedrale, ca și în modestele bisericuțe din satele îndepărtate, ascunse sub sprinceană munților, corul credincioșilor intonează mesajul îngerilor din noaptea Nașterii, care răsună și azi ca imn al păcii și bunăvoinții între oameni.

Pașnic și omenos prin vocație și structură, poporul nostru urmează să exprimat prin colinde dorința de pace, de înțelegere și de bună conviețuire pe pământ. Minunea Vitleemului este slăvită în colinde pentru că Pruncul născut în peștera modestă este El Însuși «Domn al păcii», iar Evanghelia Lui rămâne peste veacuri o propovăduitoare a păcii între oameni și popoare.

Cînd eram copil, era spre sfîrșitul celui de-al doilea război mondial. Ca o compensare a lipsurilor și suferințelor de tot felul, de pînă atunci, școala satului a întîmpinat Crăciunul cu o serbare a datinilor și obiceiurilor românești de iarnă. În jurul bradului simbolic, cu «cetina tot verde» și a Moș Crăciunului «de-a pururi bun și blînd», corul elevilor prezenta părinților un mănunchi de colinde tradiționale. Un copil, care abia se vedea de pe o estradă improvizată, cu glasul sigur al inocenței, a declamat versurile: «Moș Crăciun, Moș Crăciun / Ce ești acum printre noi / Eu te rog ca anu-acesta / Să-mi aduci în loc de daruri, / Pe tăticu înapoi». În sală s-a făcut liniște adîncă. Ochii celor de față erau scăldați în lacrimi, căci ei știau că puiul de om rămăsese orfan de curînd.

Astăzi, cînd oamenii de bună credință, de la noi și de pretutindeni, își rostesc voința lor ca lumea să fie ferită de dezastrul războiului, să nu mai existe lacrimi și orfani, micii și marii colindători se pregătesc iarăși să bucure sufletele noastre, să poarte mai departe torța tradiției strămoșești. Ei își unesc glasurile în duhul păcii, se fac purtătorii imnului îngeresc intonat în noaptea Nașterii deasupra ieslei sărace din Vitleem și preamăresc pe Dumnezeu pentru marea Sa îndurare către noi, aducînd asemenea magilor de odinioară ca dar Pruncului de curînd frumoasele cîntări ale colindelor izvorîte din inimi curate și din dragoste față de Dumnezeu și de oameni. În satele românești înnoite, cei ce sînt astăzi copii își pregătesc cu grijă steaua și plugușorul, așteptînd cu emoție pe Moș Ajun.

Flăcării repetă plugușorul — acest străvechi poem al muncii și fertilității, rapsodie a obîrșiei noastre și a vieții românești în general. Fetele se găsesc de sărbătoare încercînd să-și zărească în steaua răsarită la cumpăna dintre ani, viitorul.

Și astfel, flacăra tradiției merge mai departe, din generație în generație, la fel de viguroasă, la fel de luminoasă. Aceasta este de fapt menirea a tot ceea ce este frumos, înălțător și bun, ca niciodată să nu piară, ci așa să rămînă în veac, transmitîndu-se generațiilor viitoare. Și colindele noastre religioase au acești dar măreți, de a înveșnici în sufletele tuturor generațiilor și amintiri plăcute dar și învățături înalte și durabile fiindcă în colinde este cîntat, de fiecare dată, Pruncul Hristos.



PUNCTE DE VEDERE

ORIGINEA CUVÎNTULUI «LER» ÎN LIMBA ROMÂNĂ

(In memoriam acad. Al. Rosetti)

Pr. ION IONESCU

Un cuvînt cu etimologia încă discutată în limba română este *ler*, despre care s-au formulat variate ipoteze, angajînd mai mult domeniul imaginației decît al documentării lingvistice. Amintim că Miron Costin, M. Gaster și Al. Cihac considerau că *ler* provine din slavul *lel* (= zeul Cupidon). Dimitrie Cantemir, Petru Maior, Gh. Șincai, C. Săulescu, At. Marienescu, G. Missail, Gr. Tocilescu și A. D. Xenopol deduceau cuvîntul respectiv din Aurelian, iar J. G. Sbiera considera că *ler* reprezintă pe *Lar* al saturnaliilor romane de la 23 decembrie. Ar. Densușianu deriva pe *ler* din latinul *liber* = *Jupiter Liber* («Jupiter Dăruitorul»), iar B. P. Hașdeu din *Lar Dominus*, și se întreba: «să fie *Aurelianus* sau mai curînd *Valerianus*?, să fie el slavul *Lel* — Cupidon (Chiac), ori și alt ceva?»¹. Gr. Crețu îl deriva din «*leră-ne Doamne, de maru*, care ar reproduce sfîrșitul din Tatăl nostru latinesc: *Libera nos (Domine) de malo*», iar El. N. Voronca presupunea că *ler* reprezintă pe *Iarii*, patronii Romei². În 1901, bucovineanul preot-profesor Dimitrie Dan a reluat problema originii cuvîntului *ler* în limba română și a publicat considerațiile sale în «Noua revistă română» (vol. III, nr. 26, pp. 85—91), susținînd că *ler* provine din invocăția cultică, de origine ebraică, *Halleluiah (Domine)* («lăudați pe Domnul»), trecut în limba latină: *Alleluia* și în slavă *Alilughia*, care avea să fie primit în limba română, prin filiera slavă, *Alilua*, după secolul al X-lea³.

În 1920, acad. Al. Rosetti⁴ a reluat ipoteza formulată de Dimitrie Dan și a justificat-o lingvistic a fi cea mai îndreptățită, arătînd că *ler* în limba română derivă din forma latină *alleluia*, cu rotacizarea lui *-l-* intervocalic, fenomen fonetic petrecuț în epoca daco-romană.

În limba română cuvîntul este păstrat sub două forme pînă astăzi, în special în Moldova, cum a fost consemnat și de Dimitrie Cantemir: *Ler*, *Aler Domnul*⁵. Rezultă că forma *ler* nu este decît o pre-

1. B. P. Hașdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, tom. I, București, 1886, p. 826.

2. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, 1920, p. 24—25; Gheorghe Vrăbie, *Folclorul*, București, 1970, p. 214.

3. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea*, București, 1966, p. 186.

4. Al. Rosetti, *op. cit.*

5. Dimitrie Cantemir, *Chronicul româno-moldovo-vlahilor*, tom. I, Iași, 1835, p. 292.

scurtare a formei *aler*. Cuvîntul *ler* este folosit cu precădere în colindele românești și îl întîlnim în stînga Dunării, pe toată aria dacoromână, după cum îl întîlnim și în onomastică în antroponomie: *Leru*, *Lerescu*, precum și în toponimie: *Lerești* (com. în jud. Muscel), iar de această comună este legat și un joc de brîu: *lerească*⁶.

Cuvîntul *alleluia*, cum a arătat acad. Al. Rosetti, este întrebuițat în cîntecele religioase slave în mod identic ca în colindele noastre românești, în care îl întîlnim pe *ler* și, fapt important, *alleluia* s întîlnește, cu aceeași întrebuițare, și în Franța, ca în *Île*, *Vilaine*, *Normandia*, *Gasconia* și în *Bretania*; aceste constatări «fac legătura între *alleluia* și *ler*». Trebuie admis, menționa acad. Al. Rosetti, că pe teritorii diferite, autorii colindelor religioase au lucrat la fel, introducînd pe *alleluia* în producțiile lor. Faptul este explicativ, dat fiind conținutul religios al colindelor și întrebuițarea acestui cuvînt în psalmi și în cîntecele de înmormîntare (prohod). Cu timpul, cuvîntul *ler*, ajungînd neînțeles în popor, a fost personificat și, de la *Ler*, *Doamne*, s-a ajuns la *ler împărat*⁷.

Etimologia cuvîntului *ler* formulată de Dimitrie Dan și acad. Al. Rosetti este considerată cea mai justificată lingvistic și ea a fost însușită în DA⁸ și în DEX⁹: «Cuvînt care apare ca refren în colinde, cărora le dă un anumit colorit eufonic (*Var. léroi, leroloi, lérui, lérului*). Probabil lat. (*Ha*)llelu (*iah, Domine*)».

În ultimul timp au apărut două articole în care se contestă documentarea etimologică adusă de Dimitrie Dan și acad. Al. Rosetti, considerînd că «este greșită». Primul articol este semnat de C. Rupa, *Shakespeare și folclorul românesc*, în «Noi Tracii» (an. XIX, nr. 183, ianuarie 1990, pp. 8—12), care propune o altă explicație. Autorul trimite la lumea celților și a influenței lor asupra geto-dacilor și pune cuvîntul românesc *ler* în legătură cu *Lair*, în alte ortografii *Llyr*, zeul mării și al furtunii, protectorul navigației la celți. Străvechiul *lair* din saga celtică, «devenit prin adăugarea unei dentale protetice *laird*, ce semnifica «domn, stăpîn» și, nu la urmă, «stăpîn suprem, zeu». În concluzie, autorul spune că refrenul colindelor noastre, *lerui, ler*, se traducea, foarte probabil, prin «(Dumne)zeule, Doamne», «Doamne, Doamne» etc., fiind o invocație căreia superstratul latin i-a subliniat sensul cu anafora «Doamne», rezultînd «*lerui, ler, Doamne*». «În acest context, explicația lui Dimitrie Dan — preluată și de dicționare este greșită. *Ler* nu provine din canonicul (*Ha*)llelu (*iah Domine*), ci invers, locuția creștină s-a suprapus pe o invocație balcanică precreștină: *Hailerui, Doamne, Hoja lero dolerije*» (p. 11).

Se poate justifica noua ipoteză, în numele căreia se contestă punctul de vedere oficial admis în lingvistica românească despre originea etimologică a cuvîntului *ler*? Mai întîi, într-o limbă, coincidențele lexicale nu justifică și etimologii înrudite. DA (*Dicționarul*

6. Al. Rosetti, *op. cit.*

7. *Ibidem*, p. 27.

8. *Dicționarul limbii române*, tom. II, partea II, fasc. III, București, 1948, p. 163.

9. *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1975, p. 496.

Academiei Române), menționat (p. 163), reține un unгурism-germanism, *ler*, în Transilvania, cu sensul de «frigătoare, cuptorul de la mașina de gătit» care nu are nici o legătură cu cuvîntul românesc *ler*, decît o simplă coincidență, după cum o coincidență este și între românescul *ler* și personajul lui Shakespeare, *Regele Lear*, adus în discuție de C. Rupa, ca și cu personajul mitic celtic *Lair-Llyr*. Nu poate fi infirmată cu această ipoteză fictivă documentarea lingvistică adusă de Dimitrie Dan și acad. Al. Rósetti.

Al doilea articol a apărut în «Revista de lingvistică și știință literară», nr. 4 (130), iulie-august, 1990, revista *Institutului de limbă și literatură al Academiei de Științe a R.S.S. Moldova*, Chișinău. Autorul, Dr. Leonid Kuruci, se ocupă în *Taina cuvintelor și de cuvîntul Lerui, ler* (pp. 74—76), care afirmă că «*Ler* este o reminiscență din *boler*»en, *boliarin* — formula de adresare permanentă stăpînului casei, preamărit ca boier». «Așadar, nu acceptăm interpretarea folcloriștilor români, după care *Ler* ar fi o reminiscență a lui *Aleluia*» (D. Dan și acad. Al. Rosetti) (p. 76). Autorul crede că *Ler* este forma prescurtată a lui «*boler*»en», cuvînt împrumutat din slava bulgară (sec. IX—XIII), și afirmă: «Dată cum ne închipuim noi această transformare treptată prin sincopare: *boler* » în *belérim-velerim*, uneori și *voierom, voilerim véier ler*».

«Considerăm că această sincopare în cazul lui *ler* s-a produs de mult, încă înaintea folosirii cuvîntului *boier* de munteni și moldoveni ca termen social, venit odată cu organizarea statului și apariția terminologiei legate de ierarhia clasială (= de clase sociale, n.n.)» (p. 75).

Termenul *boier* în limba română este din bulgară = *boljarinu*, pl. *boljare*; *mag. bojar*¹⁰, care nu a păstrat pe *-l-*. Ca să fi putut avea loc «sincoparea» în limba română din *boljarinu*, cu păstrarea lui *-l-*, înainte de folosirea însăși a cuvîntului în fonetismul limbii române, este o supoziție în afara normelor lingvistice ale unei limbi.

Față de noile ipoteze expuse, se impune, încă o dată, precizarea etimologiei cuvîntului *ler* în limba română.

Ebraicul *Halleluia*h, folosit ca un refren de laudă în psalmi și în cîntările liturgice, a fost transcris mai întîi din ebraică în limba greacă: ἀλληλοῦῖα, ἀλληλοῦῖα în *Septuaginta*, sec. III a.Hr. Termenul respectiv este folosit și în Noul Testament: ἀλληλοῦῖα (Apoc. 19, 1—6). În traduceriile latine — începînd cu *Itala* din sec. II, înlocuită cu traducerea lui Ieronim din sec. IV, *Vulgata*, devenită normativă în Biserica latină — termenul a fost transcris *alleluia*, cu η = e, care a ajuns și pe teritoriul fostei Dacii romane prin răspîndirea creștinismului în limba latină. În perioada daco-romană (sec. II—VI, VII) are loc transformarea lui *alleluia* în *aleruia*, prescurtat *alerui*, *ăler*, prin rotacizarea lui *-l-* intervocalic, ca în *solem* = *soare*, *felem* = *fiere*, *molam* = *moară*, iar prin afereza lui *a* inițial neaccentuat ajunge *le-ruia*, în forma prescurtată: *lerui*, *ler*. Pentru afereza lui *a* inițial neaccentuat, «fenomen caracteristic pentru română, în opoziție cu celelalte

10. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 267, 287, 465.

limbi romanice»¹¹, menționăm ca justificare și alte cuvinte de origine latină în limba română din perioada daco-romană, ca : *rîie* din *aranea*, *toanină* din *autumnus*, *bobotează* din *apă-botează*, *prier* din *aprilis* etc.¹².

De reținut și un alt aspect al cuvîntului *ler* în limba română. El se păstrează pe toată aria daco-română din stînga Dunării, pe cînd în aromână, în dreapta Dunării, nu-l întîlnim, dovadă că nu are nici o legătură de origine bulgară, susținută de Dr. Leonid Kuruci. Este o probă certă că populația romanică din stînga Dunării, care folosește cuvîntul *ler* din epoca formației sale ca popor român și creștin, confirmă adevărul afirmat de Vasile Pârvan : «Romanismul și creștinismul nostru sînt născute și crescute în chip firesc : încet și trainic în Dacia lui Traian, și nu sînt de abia mai tîrziu «imigrate» din alte ținuturi»¹³. Cuvîntul *ler* ne dovedește vechimea colindelor noastre religioase din epoca daco-romană (sec. II—VI, VII), începînd din secolul al IV-lea.

UNIVERSALITATE ȘI SPECIFICITATE ETNO-CULTURALĂ ÎN LITERATURA FOLCLORICĂ : BALADA MÎNĂȘTIRII ARGEȘULUI *

Dr. SABINA ISPAS

Existența unor motive cu răspîndire universală, motive atestate în arii culturale alăturate sau aflate «la antipozi» reprezintă o constatare lipsită de originalitate. Numite uneori «motive călătore» ele au furnizat material de studiu specialiștilor de-a lungul multor zeci de ani și continuă să alimenteze lucrări monografice, de mare întindere, alcătuite cu migală și erudiție de culegători studiosi. În preajma acestor motive se vor ridica mereu probleme privind poligenеза sau monogenеза lor, canalele de circulație, împrumuturile, specificul național, vechimea atestărilor și multe altele ; cu deosebire se va ridica problema «înțeleșului», a semnificației acestor motive. Evidența ne obligă să caracterizăm această problemă a «înțeleșului» textului literar folcloric ca o problemă majoră a folcloristicii, în ea fiind încadrată și sfera tematică a raportului dintre universalitate și specificitate etno-culturală manifestată în literatura orală¹.

Seturile de semnificații ale unui produs folcloric sau numai ale uneia dintre părțile lui constitutive sînt, parțial, dependente și determinate de dinamica nașterii produsului oral în anumite condiții socio-culturale. Un motiv poate ființa în specii diferite sau chiar în genuri diferite. De exemplu, în cultura populară românească tradițională cîntecul povestitor (balada) și colindul dețin un set de motive

11. *Ibidem*, p. 347.

12. *Ibidem*.

13. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p.201.

* Material prezentat la cea de-a IV-a Sesiune de cercetări interetnice, Ungaria, oct., 1990.

1. L. Röhrich, *The quest of meaning in folk-narrative research: what does meaning mean and what is the meaning of mean?*, în «Papers IV. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research», Bergen, 1985, p. 163.

comune, motive care au răspîndire pe întreg teritoriul românesc. În fiecare manifestare particulară respectivul element împlinește anumite funcții.

Pentru majoritatea textelor folclorice, menționate în culegeri întâmplătoare sau intenționate, realizate în urmă cu 100 sau 200 de ani — nemaivcrbind de texte antice păstrate fragmentar sub formă imprimată — deținem date relativ vagi privind funcționalitatea lor în momentul culegerii, cadrul de desfășurare și ocaziile de manifestare. Pentru a contura aceste cadre de existență ale textului folcloric specialiștii se folosesc de unele raționamente, supoziții, bazate pe prelucrarea unor informații fragmentare, de origine diversă. Este știut că este de important aspectul funcțional pentru încadrarea unui text într-o anumită categorie ca și pentru înțelegerea semnificațiilor acestuia. Oricîtă libertate de interpretare ar avea individul în raport de un text, există o anumită limită de acțiune dincolo de care comunicarea, la nivel social, între membrii grupului n-ar mai fi posibilă dacă nu s-ar recurge la un set comun de semnificații. Tendința cercetătorului modern este să interpreteze un text, indiferent de vechimea lui, prin prisma informațiilor și formației lui contemporane, apropiindu-și-l și necăutînd el să se apropie de vechiul fenomen și, prin acesta, de text. Or, modificările de semnificație au fost substanțiale, cel puțin în secolele al XIX-lea și al XX-lea, așa încît cu greu astăzi cineva, chiar din interiorul grupului, ar putea percepe integral semnificația unui produs folcloric — de ex. un cîntec epic sau un colind — ca în acel moment în care piesa a apărut, ca unitate cu personalitate independentă, pentru prima oară. Pe de altă parte fiecare element alcătuitor al produsului, fiecare unitate motivică păstrează încorporate semnificațiile care i-au fost atribuite de-a lungul sutelor de ani de existență și circulație. Prin coroborarea informațiilor atestate pentru anumite epoci istorice, informații selectate din domeniul larg cultural, începînd cu teologia și sfîrșind cu elementele tehnice, asamblate cu subtilitate așa încît să refacă un sistem cultural, se poate ajunge la descifrarea parțială a semnificațiilor unui element sau a unui grup de elemente. Un proces de selectare, recreare și refuncționalizare are loc de fiecare dată cînd se interpretează o piesă folclorică. Aceste acte se împlinesc asupra unui foarte vechi, stabil și bine conturat repertoriu de unități pe care noi le numim «sintagme nucleenarative». El este alcătuit din structuri formale care există la nivel național, la nivelul zonei continentale sau universal. Semnificația unui text care materializează un asemenea nucleu narativ nu este o constantă fixă, ci o variabilă determinată de dezvoltarea culturii și a ideilor, a modei și a tendințelor diverse, a ideologiei conducătoare precum și a educației, a conștiinței culturale, a vîrstei, sexului, religiei, grupului etnic. Cultura este, astfel, un sistem de sensuri².

Unele motive, chiar cu răspîndire universală, sînt comune prozei epice, epicii versificate (balada), poeziei ceremoniale — cum este ca-

2. *Ibidem*, p. 164.

Sabina Ispas, *Sugestii privind conceptul de «sintagmă nucleu-narativ» în cercetarea actuală a epicii versificate*, în «Anuarul I.C.E.D.», Seria A/3, 1981, p. 229—243.

zul acestei teme despre «jertfa zidirii» dezvoltată în cîntecul Meșterului Manole. Forma versificată nu este întîmplătoare. Există un anumit moment cît și un anumit mobil pentru care îmbracă forma versificată cîntată. Momentul este legat de ideea de sacru, de rit, de crearea unui limbaj care să deosebească cotidianul de excepțional. Așa au apărut acele motive epice versificate care alcătuiesc structurile narrative ale colindului despre «jertfa zidirii» și ale cîntecului epic. Actul de selecție prin care numai anumite motive devin comune epicii în proză și celei versificate este determinat de modelul existențial al unei comunități folclorice date, model care acoperă, în plan abstract, toate datele cotidianului, este deschis și perfectibil.

Un ceremonial trebuie să acopere toate datele pentru care a fost creat. Textele însoțitoare, componente ale ceremonialului, vor trebui să se comporte asemeni celorlalte elemente. Operațiunea de selectare și asimilare a motivului este determinată de respectarea ceremonialului purtător al textului. Cîntecul povestitor, cu deosebire cîntecul epic eroic, are calitatea de a fi ceremonial — nu sacru; el se cîntă de preferință, la masa mare de nuntă, la cumetrie sau sărindar. Calitatea dominantă ceremonială a evenimentelor în cadrul cărora se desfășoară spectacolul eticii versificate cîntate și, implicit, crearea ei ne face să credem că sintagmele narrative care deservește epica versificată cîntată cu tematică zisă «fantastică» și eroică au aparținut unui fond cu funcționalități rituale, dominant funebre.

Vom încerca în continuare să descifrăm, conform interpretării noastre, sensul particular pe care crede că l-a căpătat în cultura națională românească tema cu răspîndire universală cunoscută în literatura de specialitate ca temă a «sacrificiului la zidire». În cultura orală românească ea se materializează în narațiuni în proză de tipul legendei și sub formă versificată cîntată în cîntec povestitor (baladă) și colind, specii cu funcționalități diferite. Remarcabil este că cele trei specii diferite conferă acestui nucleu narativ una și aceeași semnificație, în interpretarea noastră.

Motivele care alcătuiesc tema «jertfei zidirii» în construcții se materializează în forma cîntecului povestitor pe o întindere geografică largă în sud-estul și centrul european. Variante ale cîntecului pe care îl vom analiza despre «jertfa zidirii» sînt atestate la: români, greci, albanezi, sîrbi, croați, bulgari, maghiari, țigani.

Pentru puțin cîtece povestitoare s-au străduit specialiștii să descopere prototipul, căile de răspîndire, vechimea, mergînd cu analiza atestărilor pînă la textele biblice ale Vechiului Testament ca pentru acest cîntec. Variantele românești beneficiază de analize făcute de specialiști remarcabili: B. P. Hasdeu³, V. Bogrea⁴, D. Caracostea⁵,

3. B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, Tomul II, 1887, p. 1579—1598.

4. V. Bogrea, *Legenda Meșterului Manole în sud-estul european*, în «Neamul românesc», 20/1925, nr. 240.

5. D. Caracostea, *Material sud-est european și formă românească. Meșterul Manole*, în «Revista Fundațiilor», 1942, p. 619—656.

P. Caraman⁶, M. Eliade⁷ etc. O amplă monografie a alcătuit I. Talos⁸. S-a putut ușor demonstra vechimea practicii sacrificiului în construcție și răspîndirea ei universală. Dar credem că atunci cînd se analizează o creație folclorică de tipul cîntecului epic sau al colindei trebuie depășite aceste analize de tip etnografic și căutate, în adîncurile textului și ale fenomenului narativ, funcția și semnificațiile specifice pe care le capătă motivul sau tema în forma particulară în care creatorul popular a fost îndrumat să o materializeze în contextul socio-politic și cultural în care a creat, de forma specială, versificată cîntată prin care acesta se exprimă. Privind din această perspectivă, cîntecul românesc prezintă unele particularități de o importanță covârșitoare pentru înțelegerea textului.

O primă remarcă pe care trebuie să o facem — fără ca spațiul să ne permită să o putem dezvolta — este cea privind originea de curte feudală a fenomenului epic versificat de tipul cîntecului eroic sau al baladei și sublinierea faptului că această curte feudală românească era o curte ortodoxă, care se conducea în întreaga activitate după normele creștine. Cultura acelor vremuri se dezvolta și circula sub semnul creștinismului de rit ortodox. O dată făcute aceste observații se cade să amintim și faptul că în zona amintită sud-est europeană și centrală cel mai des este amintit sacrificiul în construcție legat de ridicarea unei cetăți sau a unui pod: cetatea Scutari, puntea din Arta etc. Variantele românești sînt cele care, în majoritatea covârșitoare, în toate cele trei forme de manifestare: legendă, cîntec narativ sau colind amintesc de sacrificarea soției meșterului zidar care ridică un lăcaș de cult: o biserică sau o mînaștire. (Există în tipologia bulgară un număr mic de variante care amintesc de construirea unei biserici, dar soția meșterului nu este îngropată de vie, ci numai umbra acesteia este zidită în temelii. Variantele acestea cred că sînt mai recente și nu sînt străine de influența românească, știută fiind ampla mișcare a cîntăreților epici, pînă la începutul secolului al XX-lea, pe cele două maluri ale Dunării). Particularitatea aceasta a variantelor românești le conferă nu numai o notă aparte, dar credem că aduce în cultura noastră semnificații modelate și particularizate de ortodoxie, semnificații total diferite de cele păstrate în textele care amintesc de construcții laice. În studiul său *Maître Manole et le Monastère d'Argeș*, M. Eliade sesizează, între altele: «Il s'agissait d'une revalorisation religieuse historiquement récente (le christianisme) d'un symbolisme archaïque»⁹.

Cîteva informații credem că trebuie menționate pentru a evidenția-persistența cu care apare ideea construcției unei biserici sau mînaș-

6. P. Caraman, *Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole în Balcani*, în «Buletinul Institutului de Filologie Română» «Alexandru Philippide», 1/1934, p. 62—102.

7. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, «Publicom», 1943; M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, 1970, p. 162—185.

8. I. Talos, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, 1973.

9. M. Eliade, *De Zalmoxis...*, p. 175.

tiri, în condiții speciale, în cultura română. Astfel F. Sulzer, în lucrarea sa des citată, amintește povestea unei moschei ridicată pe dealul Mihai Vodă, moschee care s-a prăbușit și pe locul căreia s-a zidit, ulterior, Mînăstirea Mihai Vodă. Povestirea, atestată la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, nu menționează «jertfa zidirii». Din mai multe surse este cunoscută legenda Trisfetitelor — somptuoasa Biserică Trei Ierarhi, ctitorită de Vasile Lupu — întru totul asemănătoare legendei Mînăstirii Argeșului: arhitectul constructor zidește în temelie bisericii pe propria-i soție împreună cu copilul, iar el, într-o tentativă de zbor de pe cupola bisericii, se prăbușește în rîul din apropiere ¹⁰.

Cea mai mare răspîndire în cultura română o au legenda și cîntecul povestitor în care sînt înfățișate evenimentele legate de construirea Mînăstirii Curtea de Argeș, ctitoria domnitorului Neagoe Basarab. Ea se exprimă în două forme: legenda în proză și narațiunea versificată cîntată. Nu întîmplător tocmai acestea sînt variantele mai realizate estetic. Alături cităm colindele care povestec despre zidirea unei mînăstiri sau biserici nenumite. Între tipurile cele mai împlinite sub raportul realizării artistice și al complexității se află așa-numitul tip «oltean-muntean-moldovean» ¹¹. Dintre textele acestui tip am selectat, pentru exemplificare și analiză, varianta publicată de G. Dem. Teodorescu, culeasă la 9 august 1883 de la Petrea Crețu Șolcanu ¹². Puține variante, de tipul «Mehadia-Banat» ¹³, amintesc despre construirea unei case, a unui pod etc. În varianta G. Dem. Teodorescu se relatează căutările legendarului domn român Negru Vodă care, însoțit de meșteri zidari conduși de Manole, meșterul cel mare, caută loc pentru ridicarea unei mînăstiri, lăcaș de «închinare și pomenire». Cu ajutorul unui păstor sînt descoperite ruinele unor ziduri părăsite unde urmează să fie ridicată viitoarea mînăstire. După surparea repetată a zidurilor, mînăstirea poate fi ridicată numai după ce la temelie este zidită soția meșterului cel mare. Copilul mic al celor doi, rămas singur acasă, este încredințat spre îngrijire zinelor și puterilor atmosferice. Manole, la rîndul lui, moare, în împrejurări dramatice și se metamorfozează în cruce. Tovarășii lui sînt metamorfozați în pietre.

Am amintit opinia noastră privind originea de curte a multora dintre cîntecele noastre povestitoare. Lăutarii acestor curți feudale ale secolelor al XIII-lea, al XIV-lea creau și interpretau asemenea piese epice fiind încurajați nu numai de atmosfera culturală a curții, ci stimulați chiar de protocolul ei cultural ¹⁴. Nu am menționat decît în treacăt variantele în proză deoarece, așa cum am amintit, variantele

10. F. Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, (mss. BAR). *Legenda Trisfetitelor din Iași*, în «Șezătoare», nr. 11/1910, p. 158—159; I. Taloș, *op. cit.*, p. 253—255.

11. I. Taloș, p. 220—253.

12. G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, București, 1885, p. 460—470.

13. I. Taloș, *op. cit.*, 206—220.

14. Pentru legătura dintre crearea cîntecului povestitor eroic și a baladei și curtea feudală românească vezi: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești de...*, Ed. a II-a revizuită, București, 1925; P.P. Panaitescu, *Introducere în istoria culturii românești*, București, 1969; Alexandru Alexianu, *Acest ev mediu românesc. Însemnări de iconografie și artă veche pămînteană*, București, 1973; Sabina Ispas, «Cîntecele peșirii» (mss. în curs de publicare).

versificate cîntate reprezintă un stadiu superior de organizare a textului oral, legat de conotațiile rituale ale diferitelor evenimente și au valoare sporită în tradiția culturală a grupului. Textul unui cîntec povestitor, mai ales atunci cînd avem a face cu unul a cărui vechime este cert legată de evul de mijloc, nu trebuie privit numai prin prisma anecdoticii sale imediate și nu trebuie legat exclusiv de practicile și semnificațiile cunoscute ale epocilor arhaice — în cazul de față practicile legate de construcție și jertfa umană. Nu se poate face analiza unui text cu existență presupusă în secolele al XIII-lea — al XIV-lea exclusiv prin prisma credințelor și practicilor perioadei arhaice pentru că am face abstracție de acea punte de legătură, veche de mai bine de 1500 de ani, pe care a constituit-o creștinismul nu numai ca religie, ci mai ales ca modelator de viață, normă socială, juridică, «legislație de viațuire» etc. Trebuie reconsiderate valorile acestea exprimate dintotdeauna în textele populare. Ele sînt cele mai apropiate, în timp, de semnificațiile textului și de mentalitatea creatorilor lui, iar nu cele păstrate fragmentar, reconstruite și asamblate de cercetător din informații furnizate de arheologie și epigrafie. De aceea credem că o analiză a unui text despre zidirea unei biserici (sau mînăstiri), așa cum povestește textul cîntecului despre zidirea mînăstirii de la Curtea de Argeș, trebuie analizat, mai întii, din perspectiva semnificațiilor pe care le are biserica în cultura grupului creator și colportor al textului.

Două sînt particularitățile pe care le considerăm importante pentru descifrarea semnificațiilor specifice ale textului românesc: în el este vorba despre zidirea unui lăcaș de cult și, cu ocazia ridicării acestuia, întreaga familie a meșterului constructor dispare. (Includem aici motivul «jertfei zidirii»). Vom cita, în continuare, cîte informații care credem că au mare importanță în clarificarea particularităților românești și ortodoxe ale cîntecului.

Intr-o hagiografie plasată la începutul indictionului: *Viața și pătımirea Sf. Mucenic Mamant*, este consemnată una dintre minunile care s-au petrecut la mormîntul sfîntului cînd împăratul Iulian Apostatul a vrut să ridice o biserică deasupra mormîntului «nu din ortodoxie, ci din slavă deșartă și fățarnicie. Atunci puteai să vezi, cu adevărat, o minune prea slăvită, pentru că ceea ce ziua se zidea, noaptea se risipea, iar stîlpii, punîndu-se, se întorceau îndărăt, în sus. Pietrele nici una nu putea să vină cum se cade în zid, căci una era vîrtoasă, încît nu putea fi tăiată, iar alta se risipea ca praful, iar vașul și cărămizile în toate dimineațele se aflau spulberate ca de vînt și aruncate de la locurile lor. Și aceasta era zidirea păgînatății lor și semnul prigoanei ce era să fie asupra Bisericii lui Dumnezeu. O minune că aceea se săvîrșea asupra mormîntului sfîntului, pentru că nu a voit sfîntul să-i zidească biserica sa¹⁵, acel împărat apostat, care avea degrab

15. *Viețile sfinților* pe luna septembrie.

În textul culei de la Petrea Crețu-Șolcanul citim: «Și precum zicea, / domnul porunce, / domnu-i ajuta / Și le aducea / var și cărămidă / că-i pestia multă / că-i lucrare lungă [...] Dar ce se-ntimpla, / Ziua ce-mi zidea, / noaptea se surpa / C-așa Domnul va [...] Trei ani că lucra, / dar geaba era: / ziua ce-mi zidea, / noaptea se surpa» — cf. *op. cit.*, p. 460.

să strice credința cea dreaptă». Reținem, deci, nuanțele deosebite pe care le aduce această hagiografie: inițiatorul zidirii este îndemnat la acțiune de trufie, iar nu de smerenie; el va deveni «stricător de credință, iar dărîmările repetate sînt un semn pe care sfîntul îl face credincioșilor privitor la prigoana viitoare. Din context se desprind ideile de păcat și păgînatate pe care le semnifică acele dărîmări repetate ale construcției proiectată fără dreapta credință ortodoxă, și nu vechea idee privind răsкупărarea spațiului de construire de la spiritul stăpîn al locului, răsкупărare prin «cap de om».

Create de scriitori adesea anonimi, începînd cu secolul al III-lea d.Hr., hagiografiile au circulat intens, multe sute de ani, în cultura română, cu audiență la toate nivelele și categoriile sociale. În societatea tradițională românească a funcționat acel sistem de «lectură colectivă», prin care se răspîndeau informațiile în păturile cele mai largi ale populației creînd, în același timp, o anume unitate culturală, în plan național. Această informație, relativ asemănătoare pentru diferite categorii sociale, a făcut ca în perioade mai vechi cultura română să fie deosebit de unitară. Un centru de iradiere a informației a fost Biserica. Hagiografiile, în afara circulației orale, au circulat sub formă de copii manuscrise, care au fost inserate, ulterior, în cronografe pentru a fi, în cele din urmă, tipărite.

Hagiografia citată anterior atestă unul dintre motivele universale care intră în alcătuirea nucleului nostru narativ: imposibilitatea construirii unei biserici datorită dărîmărilor ei repetate, din voință divină. Chiar textul cîntecului spune, la un moment dat: «Dumnezeu nu vrea». Pentru cultura medievală literatura hagiografică genera adevărate modele culturale. Povestea minunilor Sfîntului Mamant, ie-gată chiar de începutul anului nou bisericesc — 2 septembrie — a fost, cu siguranță, cunoscută și folosită de slujitorii Bisericii pentru îndrumarea credincioșilor spre respectarea dreptei credințe.

Revenind la semnificațiile textului de cîntec, deducem că pe un loc încărcat de păgînatate, «păcătos», cu sprijinul material al domnului Negru Vodă, meșterii zidari conduși de Manole urmează să ridice un locaș de cult creștin ortodox. Nu numai că nu este întîmplător faptul că variantele românești stabilesc că construcția ce urmează să se facă este o biserică, dar credem că întreaga narațiune versificată care are ca punct central jertfa zidirii este subordonată tocmai acestei idei: *ce însemnează să construiești o biserică; ce este o biserică; ce semnifică biserica*, pentru Dumnezeu și oameni. Va trebui să vedem ce semnificație are Biserica în credința ortodoxă — ortodoxia fiind religie de stat a țărilor române de-a lungul multor sute de ani de istorie.

Fericitul Augustin spune că «ceea ce este sufletul pentru trupul omului, aceasta este Duhul Sfînt pentru trupul lui Hristos, care este Biserica». Ortodoxia numește «piatra din vîrfurile unghiului Bisericii» pe însuși Hristos. Biserica este numită: ogorul lui Dumnezeu, Casa Domnului, Mireasa lui Hristos, Adunarea celor întîii născuți, Celatea

lui Dumnezeu, Zidire Dumnezeiască¹⁶. Biserica este «marea taină ascunsă de Dumnezeu în veșnicie», «descoperită începînd cu întruparea Fiului Său în persoana lui Iisus. Intemeiată de Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, Biserica este o instituție teandrică, divino-umană, care lucrează în lume cu mijloace spirituale. Ea prelungește în istorie, pînă la sfîrșitul veacurilor, evenimentul întrupării Domnului și al «Unirii ipostatice» a celor două fiiri în Persoana Sa, prin asumarea firii omești în însuși Ipostasul Său dumnezeiesc»; de aceea, în cîntec se caută «loc de minăstire pentru pomenire». Deci, partea spirituală a temeliei bisericii este purtătoarea semnificațiilor teologice, filozofice, ca și mesajul cîntecului nostru. Locașul de cult construit materializează imaginile, este suportul material prin care sînt figurate semnificațiile amintite.

Expresia «zidire a Bisericii, punere a pietrei de temelie» — locul unde este îngropată, jertfită, soția meșterului — își află explicația chiar în cuvintele Mîntuitorului care spune apostolilor că pe «piatra» credinței în dumnezeirea și mesianitatea Lui va zidi Biserica Sa, pe care porțile iadului nu o vor birui (forțele întunericului), păcatele simbolizate prin locul neprimitor de biserică, care trebuie răscumpărat, în textul nostru¹⁷.

Prima etapă a întemeierii Bisericii s-a încheiat cu jertfa pe cruce a Mîntuitorului. Reținem mesajul «jertfei», care se apropie atît de mult de mesajul textului nostru, jertfa adusă pentru edificarea bisericii. Prin jertfa unică și universală a Mîntuitorului El a jertfit ca Preot și S-a jertfit ca «Miel al lui Dumnezeu» care ridică păcatele lumii. El a realizat opera de răscumpărare și împăcare a oamenilor cu Dumnezeu, deschizînd calea înfrățirii popoarelor între ele. Dar zidirea Bisericii nu este numai jertfa Lui, ci și învierea și proslăvirea Lui, așa cum în textul nostru apar, alături de edificarea locașului sfînt, simbolurile sacrificiilor sub forma sfîntei cruci în care s-a metamorfozat Manole, fintîna, spicul de grîu. Nu numai semnificația cu totul specială pe care o capătă textul nostru datorită legăturii sale cu ideea ridicării unei biserici este importantă, ci și semnificația nouă, creștină pe care o capătă conceptul de jertfă.

În analizele întreprinse pînă acum asupra textului cîntecului acesta epic, luîndu-se în discuție motivul «jertfei în zidire» s-a discutat, cu precădere, actul jertfirii soției meșterului celui mare. În realitate credem că textul poetic românesc nu are în vedere numai sacrificiul femeii, ci al întregii familii a lui Manole. Sînt jertfiți toți cei curați și drepti. Numai așa se putea obține iertare pentru «locul

16. În grecește *εσσιλιχη* însemna «casă împărătească», «casa lui Dumnezeu».

Vezi: *Biblia sau Sfînta Scriptură*, tipărită acum a doua oară sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, 1975: *Eleseni*, 2, 20; *Matei*, 21, 42; *Fapte*, 20, 28; 12, 12—17; 9, 31; 13, 1; Preot dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, p. 56—59; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, Partea a II-a, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 525—553; Arhimandrit Cleopa Ilie, *Despre credința ortodoxă*, Ediția a doua revăzută și adăugită, București, 1985, p. 16—23.

17. *Ibidem*.

păcătos». Manole nu-și înșeală cobreslașii¹⁸. El este cel ales să jertfească și să fie jertfit. Dumnezeu însuși jertfește ca Preot și este jertfit ca «Miel al lui Dumnezeu». El este cel drept, lipsit de păcatul minciunii și înșelăciunii, este «cel dintii», «capul» celorlalți. Păcătoșii nu ating sfințenia Bisericii. Misiunea acesteia este de a face îndreptarea lor.

Se cuvine specificată semnificația numelui eroului: Manole provine din ebraicul Emanuel care înseamnă «cu noi este Dumnezeu». Numele are largă circulație în lumea greacă de unde a trecut, probabil, în română, sub forma în care îl menționează balada¹⁹.

S-a comentat, uneori, o așa-zisă «cruzime» pe care o manifestă Manole față de soția sa. Credem că perspectiva din care se face comentariul este superficială și terestră. Manole și soția sa formau un singur trup după legea creștină, ortodoxă. Acceptând sacrificiul ei, el acceptă sacrificiul de sine. Jertfa de sine a Mîntuitorului este cea care a ridicat «păcatul lumii». Jertfa lui Manole capătă o nouă valență simbolică. În final varianta pe care o analizăm îl prezintă pe meșter ca pe un adevărat crucificat, în tentativa sa de a-și lua zborul de pe acoperișul bisericii, unde domnul îl părăsise. Trufia nu este a lui Manole, ci a domnului care se vrea singurul beneficiar al absolutului. Provocarea lui este un mod de a provoca împlinirea jertfei. Manole «Șiță că-mi lua, / Bine c-o cioplea, / Șase muchi venea; / Cu ținte-o bătea, / Cu cuie de fier, / Cu ținte d-oțel / Și unde-o bătea, / Sînge că țîșnea, / Nimic că-i păsa, / C-așa Domnul vrea. / Dacă le bătea / Și se țintuia, / Cu aripi sălta, / Cu aripi zbura. / Dar cînd îmi sălta / Și cînd îmi zbura / ... / Și el îmi cădea / Pe Argeș în jos, / Pe malul frumos, / Lîngă minăstire, / Chip de pomenire, / Iar unde-mi cădea, / Cruce se făcea / Și d'alătura, / Cișmea izvora»²⁰. Imaginea crucii în care s-a metamorfozat Manole este cel mai grăitor argument privitor la semnificația creștină, ortodoxă, a textului românesc. Prin răstignirea lui Iisus crucea a devenit altarul jertfei pentru ispășirea păcatului. Stropită cu sîngele lui ea devine de mare sfințenie. Din momentul jertfirii ea devine una cu el. Manole devine una cu crucea metamorfozei sale. Crucea devine mijloc de răscumpărare și împăcare a omului cu Dumnezeu. Prin sîngele crucii s-a împăcat cerul cu pămîntul. Crucea nu este numai simbolul suferinței, ci și mijloc de mîntuire și proslăvire. Varianta aceasta pe care s-a făcut analiza pare cea mai apropiată de sensurile Ortodoxiei.

Am afirmat anterior că Manole se jertfește pe sine prin soție și prin propriul său trup, dar și prin fiul său. Copilul orfan al lui Manole este și el un sacrificat. Textul cîntecului nu prezintă, după opinia noastră, o încredințare a pruncului, spre îngrijire și creștere, naturii, ci chiar moartea copilului orfan; o moarte prin «integrarea în natură», o prelungire a jertfei părinților, ca un alt «mădular» al Bisericii create; pentru că toți sîntem «mădular» ale Trupului lui Hristos care este Biserica. Copilul lăsat în pat «desfășat» este lăsat

18. G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 462—463.

19. Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 135.

20. G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 469—470.

în grija zinelor care «vor trece, / La el s-or întrece / Și l-or apleca, / Țiță că i-or da; / Ninsorea d-o ninge, / Pe el mi l-o unge, / Ploi când or ploua, / Pe el l-or scâldea, / Vînt când o sufla, / Mi l-o legăna, / Dulce legănare / Pîn s-o face mare»²¹. Simbolica participării naturii la îngrijirea copilului, are semnificația adoptării lui de către puterile cerești. Un cunoscut cîntec de stea, cu largă circulație, amintește de pruncul Iisus pe care «ploaia plouă și mi-l scaldă, / Neaua ninge, nu-l atinge». Acest ultim sacrificiu al familiei Meșterului Manole împunește jertfa supremă, înălțătoare ca și jertfa dumnezeiască. O jertfă pe măsura construcției ce urmează să se înalțe: Biserica lui Dumnezeu.

Analiza aceasta este o posibilă interpretare a unui text mult discutat în literatura de specialitate și mult comentat. Alături de celelalte lecturi ea nu face decît să îmbogățească gama de semnificații a acestui nucleu narativ cu răspîndire universală: sacrificiul de sine, prin «jertfa zidirii», la temelia unui edificiu, cu un set de semnificații creștin-ortodoxe de factură românească. Interpretarea nu exclude și nu înlătură celelalte semnificații, dar avem convingerea că este interpretarea cea mai apropiată de intenția creatorilor variantei inițiale a Cîntecului despre zidirea Bisericii Curtea de Argeș, una dintre realizările superioare ale epocii versificate cîntate despre ridicarea Bisericii lui Hristos.

Motivul jertfei în construcție ne unește prin universalitatea răspîndirii lui și este nuanțat în particularitățile experienței culturale individuale a românilor creștini ortodocși.



21. *Ibidem*, p. 467.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

IN MEMORIAM

Pr. prof. VI. Prelipceanu (1903—1990)

S-a stins din viață venerabilul nostru profesor de teologie, Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, în vîrstă de 87 de ani, cel ce prin viața și activitatea sa a slujit și cinstit cu vrednicie Biserica și poporul român.

Părintele profesor s-a născut la 20 februarie 1903 în com. Voitinel, jud. Rădăuți, dintr-o familie de oameni gospodari și buni creștini. Școala primară a urmat-o în comuna natală, după care s-a înscris la Liceul clasic din Rădăuți, între anii 1917—1924. În cadrul serviciului militar, între anii 1924—1925, a absolvit Școala de ofițeri de rezervă, din localitatea Budu. După aceea, în toamna anului 1925, a dat examen de admitere la Facultatea de Teologie din Cernăuți, ale cărei cursuri le-a absolvit după 4 ani — în anul 1929, susținînd teza de licență cu titlul «Profetul Sofonie».

Animat de dorința de a-și aprofunda pregătirea sa teologică, Pr. Profesor VI. Prelipceanu și-a continuat studiile, iar în anul 1931 a promovat, la aceeași facultate de teologie, două examene de doctorat la secțiile exegetic-istorică și sistematic-practică. La 17 dec. 1931 a fost proclamat doctor în teologie pe baza tezei intitulată «Îngrijirea socială în Israel».

Frumoasele rezultate înregistrate în cîmpul cercetărilor teologice l-au îndreptățit să primească din partea autorității bisericești recomandarea pentru o bursă de studii peste hotare în vederea specializării în Studiul Vechiului Testament și limbile semite — ebraica, aramaica, siriaca, araba și asiriana. Specializarea și-a făcut-o, între anii 1932—1934, la universitățile din Viena, Berlin și Strasbourg, audiind cursurile unor distinși profesori ai vremii, ca Schlegel, Notscher, Sellin, A. Bertholet și L. Dennefeld.

În luna oct. 1929 a fost hirotonit preot pe seama parohiei din Horodnicul de Jos, jud. Rădăuți, unde a slujit cu unele întreruperi, din cauza specializării, pînă în anul 1935, cînd a fost transferat ca prefect de studii la Internatul teologic de pe lângă Facultatea de Teologie din Cernăuți. Timp de doi ani, 1935—1937, cînt a fost prefect de studii, a funcționat și ca asistent onorific la catedra de Studiul biblic al Vechiului Testament, de la aceeași facultate.

După susținerea concursului, în luna iunie 1937, marele nostru dascăl a fost numit profesor agregat la Facultatea de Teologie din Cernăuți, funcționînd în această calitate pînă la 1 ianuarie 1941, cînd a fost ridicat la treapta de profesor titular la catedra de Studiul biblic al Vechiului Testament. După această dată va funcționa ca profesor titular la Facultatea de Teologie din Suceava, între anii 1941—1948. În toamna anului 1948, a fost transferat la Institutul Teologic din București unde a funcționat ca profesor pînă la data de 1 octombrie 1968, cînd s-a pensionat, suplinind însă în continuare catedra pînă la sfîrșitul anului universitar 1969—1970.

Pentru meritele sale deosebite în activitatea didactică și științifică, Părintelui profesor VI. Prelipceanu i s-a acordat, în anul 1950, distincția bisericească de iconom stavrofor, cu dreptul de a purta «crucea patriarhală».

Bogatele cunoștințe acumulate în timpul specializării în străinătate, Părintele profesor le-a fructificat atât în cadrul activității didactice, cât și în afara catedrei, prin lucrări importante și bine documentate științific pe care le-a publicat atât în revistele centrale bisericești cât și în cele de la centrele mitropolitane. De la catedră a împărtășit viitorilor slujitori ai sfințelor altare cunoștințele necesare pentru a înțelege mesajul sfânt al Vechiului Testament și primele noțiuni de filologie ebraică. Multe promoții au ascultat și învățat de la Părintele profesor Prelipseanu sensul corect al învățăturii Sfintei Scripturi. Printre cei ce l-au avut dascăl și părinte duhovnicesc m-am aflat și eu care, în anul 1965, am ales ca subiect al tezei de licență, «Profețiile mesianice în cartea profetului Ezechiel».

Distinsul nostru profesor a confirmat această nobile calitate atât la catedră, cât și prin scris. Studiile și articolele sale au lărgit orizontul cercetării biblice și s-au dovedit de o înaltă rigoare și competență științifică. Ca bun cunoscător al limbii ebraice, în anul 1938 a tradus și comentat cartea profetului Avacum, prefăcută cu o bogată introducere.

Pentru a ne face o imagine generală asupra înaltei sale pregătiri teologice este suficient să menționăm Studiul Vechiului Testament ca manual universitar publicat în 1955 și retipărit peste 3 decenii. Acest manual, alcătuit în colaborare cu alți doi profesori de specialitate, cuprinde informații generale și speciale în introducerea studiilor biblice vechitestamentare și este folosit pînă în prezent în școlile noastre teologice.

Studiile, elaborate cu multă meticulozitate și exprimate într-un limbaj teologic cu multă claritate, îmbrățișează o gamă variată de probleme. Unele au în vedere cercetările arheologice cu scopul de a fi utilizate în lumina Sf. Scripturi cum sînt: *Dezgropările din Teleilat-Gassul și importanța lor pentru Palestina preistorică*, Cernăuți, 1939; *Textele din Ras-Shamra și raportul lor cu Vechiul Testament*, Cernăuți, 1943; *Adevărul istoric al Sf. Scripturi în lumina noilor descoperiri arheologice*, «Mitrop. Olt.»/1957; *Descoperirea unor texte ebraice vechi în regiunea nord-vestică a Mării Moarte*, în «Mitrop. Olt.»/1955. Altele își aduc din prisos aportul la aprofundarea unor probleme de introducere în studiul Vechiului Testament, cum sînt: *Inspirația Sf. Scripturi*, în «Ort.»/1962; *Studiul Vechiului Testament sub aspectul său teologic, în epoca contemporană în Apus*, în «St. teol.»/1968; *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, în «St. teol.»/1971; *Vocațiunea la profeții Vechiului Testament*, Cernăuți, 1943; *Importanța Vechiului Testament, studiul biblic și cultivarea lui*, Cernăuți 1928; *Probleme speciale în Vechiul Testament*, «St. teol.»/1949. Altele sînt un adevărat far călăuzitor în activitatea pastoral-misionară a preoților, studii care au un bogat cuprins religios-moral și de actualitate: *Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament*, Iași, 1947; *Sfînta Scriptură — cartea de căpetenie a preotului*, în «St. teol.», 1949; *Actualitatea învățăturilor moral-sociale în cartea Isus Sirah*, în «St. teol.», 1955; *Decalogul, lege universală și veșnică*, în «Mitrop. Mold. și Sucevei», 1956; *Dumnezeu și lumea, după Vechiul Testament în comparație cu concepțiile antic-orientale*, în «Mitrop. Mold. și Sucevei», 1357; *Incinerarea morților, în teologia ortodoxă*, în «St. teol.», 1962; *În legătură cu problemele incinerării*, în «B.O.R.», 1967.

Regretatul nostru profesor a făcut parte din galeria marilor personalități teologice contemporane din Biserica Ortodoxă Română. Împreună cu alți teologi de frunte a fost numit în comisia pentru elaborarea *Învățăturii de credință creștină ortodoxă*, care s-a publicat la Craiova, în anul 1952, cu aprobarea Sf. Sinod și cu binecuvîntarea și purtarea de grijă a vrednicului patriarh Justinian.

Atît de la catedră, cât și prin scris, Părintele profesor s-a dovedit un iscusit pedagog și un mare teolog care a lucrat cu multă rivnă și răbdare în ogrorul Domnului. Pe altarul culturii noastre teologice a adus ofrande spirituale deosebit de necesare formării tinerilor teologi în spiritul dreptei credințe.

Pentru cei ce l-am cunoscut va rămâne în sufletele noastre o icoană vie de preot adevărat, cu frică de Dumnezeu, iubitor de lumină spirituală și fidel credinței Bisericii noastre strămoșești. Mereu îl vom păstra în cugetele noastre ca un vrednic dascăl care a simțit și gândit potrivit învățaturii Sf. Părinți, tâlcuitorii neîntrecuți ai Sf. Scripturi. Prețuirea și dragostea noastră fiască de ucenici ai săi ne aduce întristare în suflet și sincere regrete că a trecut la cele veșnice un mare Preot și profesor al vremurilor noastre.

La acest ceas dureros al despărțirii, rugăm pe bunul Dumnezeu să odihnească sufletul său în pace. Veșnică să-i fie pomenirea.

Slujba înmormintării a fost oficiată în ziua de 2 decembrie 1990. (Sf. Prooroc Avacum) de un sobor de preoți în frunte cu P. S. Episcop Roman Ialomițeanul. Din soborul de preoți au făcut parte P. C. Pr. prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului Teologic din București, P. C. Pr. Const. Gheorghe Bogdan, doctorand la specialitatea Vechiul Testament și ucenic al Părintelui profesor Vl. Prelipceanu, Pr. dr. Gh. Drăgulin și alți preoți.

P. S. Episcop Roman Ialomițeanul a transmis condoleanțe familiei în numele Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, iar P. C. Pr. prorector, în numele conducerii Institutului Teologic și al profesorilor. (*Diac. prof. Emilian Cornișescu*)

RESUMES

Le ministère hiérarchique sacramental dans les premières Eglises fondées dans le monde païen (I), par le P. Dr. Sabin Verzan

La prédication du Saint Evangile s'est produit d'abord à Jérusalem, surtout par les efforts des Saints Apôtres, puis en Judée, en Samarie et en Galilée, par les ministres ordonnés qui ont quitté la Ville Sainte après le martyre de Saint Etienne (Actes 8, 1). Quelques uns des ministres ordonnés qui avaient quitté Jérusalem à cause des persécutions de Saül contre l'Eglise, sont parvenus en Antioch, où ils annoncèrent la Bonne Nouvelle aux Grecs aussi (Actes 11, 20), étant encouragés par la conversion de Corneille le Centurion (Actes 10). Les chrétiens d'Antioche, tout comme Corneille le Centurion, n'allaient pas être circoncis avant de recevoir le Baptême. Dans l'Eglise d'Antioche déroulerent leur activité des missionnaires tels Lucius de Cyrène, Syméon appelé Niger et Manaen, venus probablement de Jérusalem où ils avaient été disciples des Apôtres qui, certes, les ont ordonnés avant de les envoyer en mission (cf. Actes 8, 1). C'est la raison pour laquelle ils allaient dérouler une activité enseignante.

L'existence du ministère ordonné en Antioche est certifiée indirectement par le fait que Paul et Barnabas, les deux organisateurs de l'Eglise d'Antioche, installeront des prêtres ordonnés dans toutes les Eglises fondées par eux ou cours du premier voyage missionnaire (Actes 14, 23): Derbé, Lystre, Iconium, Antioche (de Pisidie) etc. L'ordination des prêtres dans tous les Eglises fondées lors du premier voyage missionnaire argumente l'affirmation que, dans cette pratique, on identifie un modèle qui sera répété dans chacun des Eglises nouvellement fondées dans le monde païen. Avec la fondation des Eglises, qui apparaissent lors de son second voyage missionnaire, et avec l'envoi des ses premières Epîtres, le Saint Apôtre Paul allait présenter, au premier lieu, son oeuvre missionnaire et pastorale et celle de ses compagnons et collaborateurs, qui représente le côté essentiel de son ministère apostolique et qui se trouve au début de tout ministère sacramental dans l'Eglise. En second lieu, Saint Paul allait présenter les ministres ordonnés placés dans ces Eglises, comme celle de Thessalonique, de Galatie, de Corinthe etc., soulignant leur présence en mettant en évidence les aspects les plus caractéristiques de leur activité (I Th 5, 12; I Co 12, 28—29; 16, 15—16; Ga 6, 4 etc).

Certains problèmes d'Histoire des Religions. L'expérience religieuse dans l'Ancien Testament, par Nicolas Arsenieff (traduit de l'anglais par Prof. Dr. Remus Rus)

Le texte présent reproduit un chapitre de l'ouvrage de Nicolas Arsenieff, «La découverte de la vie éternelle», dont la version en roumain est en cours de parution. Dans la première partie, l'auteur essaye de définir l'attitude chrétienne à l'égard de la croyance religieuse de l'humanité, en dehors de la Révélation que contiennent l'Ancien et le Nouveau Testament. On affirme que, du point de vue chrétien, l'image de l'Histoire des Religions est corrompue dans l'essence même, la plus sacrée, de la vie comme dans l'aspiration au bien et à la miséricorde qui viennent d'en haut. Ensuite, on argumente que dans l'Histoire des Religions est évidente plutôt une évolution descendante, une détérioration, une dégradation de l'expérience religieuse de l'homme. La dernière partie de cette étude met en évidence l'unicité de l'expérience religieuse de l'Ancien Testament, montrant en même temps que la révélation suprême qui y soit contenue est celle de la venue du Juste, Celui qui assumera nos péchés, nos maladies et nos souffrances.

Eglise et Nationalité dans l'Orient orthodoxe (byzantin) aux IV^e— XV^e siècles, par Prof. dr. Emilian Popescu

Le monde byzantin était un conglomérat de nationalités égales entre elles au point de vue juridique, et l'Eglise, fidèle à son message évangélique, leurs à toujours manifesté la même attitude, considérant chaque être humain comme une créature de Dieu, et, comme telle, digne du même amour. Il en résulta un nivellement des différences ethniques et culturelles des nationalités — surtout des petites nations — et leur assimilation dans la grande masse gréco — et latinophone. Progressivement, prenait naissance un peuple nouveau, le peuple chrétien, dans sa plus grande partie orthodoxe et dont la principale caractéristique — par rapport aux peuples établis au dehors des frontières de l'Empire — était de croire en Jésus Christ. C'est bien cette foi qui l'a uni dans ses efforts économiques, politiques, culturels et religieux et qui lui a permis de créer un état puissant pour une durée de mille ans. De règle, les sentiments nationalistes ne s'éveillaient parmi les habitants de l'Empire que lorsque les représentants d'une nation acquéraient trop de pouvoir à Constantinople. En même temps, des que les «nations» adoptaient, du point de vue doctrinaire, des attitudes contraires à l'orthodoxie, tout de suite se manifestait la xénophobie.

Un chapitre final, traite sur *l'Eglise et la nationalité dans les territoires entrés sous la domination des Intidèles*, c'est à dire des Perses, des Arabes et des Turcs. Dans ces conditions, le peuple byzantin, chrétien, entré sous l'occupation étrangère, eut partout à souffrir, dépendant pas dans la même mesure. Il y eut des périodes meilleures, d'autres pires. En général, la situation s'aggrave partout après la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 et après le règne de Mehmet II. La chute de l'entière chrétienté orthodoxe sous la domination de l'Islam a eu comme suite le renforcement de l'unité chrétienne devant un ennemi commun et la cessation des querelles doctrinaires du passé. C'est maintenant le moment où l'on peut parler de l'existence d'un peuple orthodoxe formé de plusieurs ethnies : grecque, bulgare, russe, serbe, roumaine, etc. Toute rivalité ethnique ou autre pâlit devant l'ennemi commun et le fait de maintenir la foi orthodoxe signifie le maintien de l'entité nationale.

Constantin VII le Porphyrogète — «De administrando imperio» et sa valeur historique, par Adrian Gabor, candidat au doctorat

L'empereur Constantin VII a écrit «De administrando imperio» dans l'intention d'offrir à son jeune fils, Romanos, un guide qui l'aide à connaître le vaste empire byzantin. L'auteur souhaitait réaliser l'information la plus précise au sujet des territoires qui avoisinaient Byzance et des peuples les habitant. Cet écrit représente le principal document historico-littéraire relatant le conflit byzantino-petchénégo-magyar de la fin du IX^e siècle. Le présent article rappelle que ce précieux écrit suggère qu'entre les Slaves des environs de Kiev et les Varègues avait au lieu une fusion, cette vision de la Russie Kievienne étant acceptée aujourd'hui comme une des plus plausibles. La valeur historique exceptionnelle de l'écrit «De administrando imperio» réside aussi dans les renseignements concernant le territoire de notre pays. De même, en ce qui concerne les relations avec les Magyars, l'ouvrage offre des données intéressantes quant à l'arrivée des premiers etages-messagers à Constantinople. On y fait également la précision qu'initialement «Gyula» et «carhas» désignaient des dignités.

L'existence de Dieu à Kierkegaard et Hegel dans la perspective de la doctrine orthodoxe, par Ioan Munteanu, candidat au doctorat

L'auteur a tenté de réaliser parallèlement une présentation de l'existence de Dieu dans la philosophie de Hegel et dans la pensée de Kierkegaard, dans la perspective de la doctrine orthodoxe. Après la réalisation de quelques considérations générales sur la philosophie moderne de la religion, il s'occupe de la dia-

lectiques des catégories à Hegel et de la dialectique des raisonnements paradoxaux à Kierkegaard, en annonçant une prémonition du calcul binaire dans la philosophie existentialiste. Le quatrième chapitre, le plus ample, correspond à l'intention de l'auteur pour approfondir la prospection orthodoxe chrétienne dans la métaphysique de la perception de l'existence de Dieu et de la dialectique de son expérimentation.

Une pratique ancienne thraco-geto-dace dans le rituel funéraire chez les roumains, par le P. Ion Ionescu

Le rituel funéraire des Roumains, surtout en Olténie, conserve l'habitude de poser au chevet du mort un nombre de neuf cailloux. Cette pratique funéraire n'a pas été mentionnée jusqu'à présent par les ethnographes ou par les folkloristes. Pour expliquer cette pratique l'auteur a fait recours à des documents littéraires de l'antiquité, de Pline le Vieux (23—79 J. Ch. et de Phylarchos (III-e s. J. Ch.) qui mentionnent le fait que les Thraces, tout comme les Scythes, déposaient dans leur sac des cailloux blancs pour marquer les bonnes journées de leur vie et noires pour les mauvaises. Lors du décès on comptait ces cailloux afin de savoir comment la vie de l'homme a-t-elle été: heureuse ou malheureuse. Puis ces cailloux étaient placés dans la tombe comme message pour «le grand passage vers l'au-delà». Cette pratique funéraire thraco-géto-dace se retrouve chez les Roumains de la région de l'Olténie, fait qui prouve la continuité autochtone sur le territoire roumain.

Les chants de Noël — fleurs exquisés de l'âme roumaine, par le P. Mihai Colibă

Nos chants de Noël apparaissent comme une parfaite simbiose entre la poésie de l'esprit et la musique de l'âme pleine de piété du Roumain. Connaissant la vérité divine au sujet de la Nativité du Christ Sauveur grâce à la Sainte Ecriture et aux hymnes liturgiques de l'Eglise, les Roumains orthodoxes ont synthétisé dans les chants de Noël toute leur sensibilité, leur piété et leur pensée, en offrant au monde un véritable trésor de beautés artistiques. L'auteur souligne que c'est une synthèse supérieure qui s'est réalisée dans ses chants de Noël entre le fond biblique et notre poésie laïque. En même temps, il relève que, par leur variété et leur richesse, leur beauté et leur profondeur, les chants de Noël ont représenté aussi une inépuisable source d'inspiration pour notre littérature. De grands poètes, tels George Coşbuc, Octavian Goga, Lucian Blaga ont adopté des motifs, mais surtout l'esprit des chants de Noël, en les philtrant par leur sensibilité créatrice.

L'origine du mot «ler» dans la langue roumaine, par le P. Ion Ionescu

Ler est un mot dont l'ethimologie a été souvent mise en discussion. L'auteur prend en considération les hypothèses qui ont été formulées depuis le début des recherches à ce sujet jusqu'à présent; il soutient que le mot *ler* provient du hébreu *Halleluiah* (Que Dieu soit loué). Le mot a connu la transcription grecque ἁλληλωϊα et celle latine *alleluia*. Chez nous, pendant la période daco-romaine (II-e—VI-e, VII-e siècles), le mot *alleluia* s'est transformé en *aleruia*, abrégé, *alerui*, *aler*, par la rotacisation du «l» intervocalique, comme par exemple: *solem soare* (soleil), *molam moară* (moulin) etc. Par l'aphérèse du *a* initial nonaccentué, *aleruia* devient *leruia* et, dans une forme abrégée, *lerui*, *ler*. Pour illustrer ce principe, on peut citer l'exemple des mots *toamnă* (automne) lat. *autumnus*, *prier* (avril) lat. *aprilis* etc.

**Universalité et spécificité ethno-culturelle dans la littérature folklorique:
la Ballade du Monastère d'Argeş, par Dr. Sabina Ispas**

La culture populaire orale contient dans son répertoire une série d'éléments symboliques qui cachent, tels un code, des significations accumulées au long de plusieurs siècles d'existence. Un tel élément est celui matérialisé dans le motif connu dans la littérature de spécialité sous le nom de «motif du sacrifice dans la construction». Dans la culture roumaine, ce motif revêt deux formes d'expression : la légende et la ballade, étant lié à la construction d'un lieu de culte, église ou monastère. Cette particularité confère au motif «du sacrifice dans la construction» dans la culture roumaine, une signification foncièrement chrétienne orthodoxe.

On a choisi à ce sens l'analyse d'une variante de ballade recueillie vers la fin du siècle passé, une variante complète et bien structurée artistiquement. Le chant racontant l'édification du Monastère d'Argeş est une réalisation artistique de grande subtilité, fondée sur des concepts théologiques chrétiens orthodoxes. L'ancienneté du christianisme en Roumanie et l'identification de celui-ci aux concepts fondamentaux de vie et de mort, de vérité et de justice, de bien et de mal dans la culture roumaine ont conduit à la revalorisation des significations du motif «du sacrifice dans la construction» et l'enrichissement de celui-ci avec des éléments éminemment chrétiens, spécifiques à la spiritualité roumaine.



LA COLINDAT

De la Sfântul Nicolae și pînă la Crăciun,
Învățam colindele, era un lucru bun ;
În casa noastră pregăteam : steaua, plugușorul,
Sorcova, buhaiul, capra ; ne desfățam cu dorul,
Plănuind pe unde-a merge la colindat în sat,
Pe la bunii gospodari, din seară-n spre-noptat.
Steaua cea cu multe colțuri, frumos o împodobeam,
Pe Maica Domnului cù Pruncul, în mijloc o puneam,
Iar la colțurile ei lipeam cu dibăcie :
Ingerași, cruci și steluțe, făcute din hîrtie.
Steaua o purtam cu rîndul, cîntam melodios,
Că-n staulul din Betlehem, s-a născut Hristos
Din Sfînta Maria-Maică, cea Blagoslovită,
Care de prooroci, de veacuri, ea fost-a prevestită.
Din cînepa măicuței mele, gîrbaci mare făceam,
De Anul Nou, cu plugușorul, din el ades trosneam,
Să se-audă în tot satul, pentru-a da de știre
Că le vin colindătorii ; prilej de fericire !
Cînd lămpile se aprindeau pe la case-n sat,
Plecăm în fiecare an, pentru colindat :
Eu, cu Costică-al lui Stănică, Nae-al lui Cioran,
Cu Mitică-al lui Stănescu, Fănică și Ștefan ;
Se părea că în tot satul, nimeni nu-l ca noi,
Voioși, cutezători, viteji, ca niște bravi eroi.
Purtam căciuli de miel bălan, pe nas păreau proptite,
Iar pe trupuri, haine groase, cu piei căptușite ;
Pe după gît purtam talanga cea de la vite luată,
Pe care-o tot sunam într-una, s-audă lumea toată,
S-audă-ai noștri gospodari, la început de an,
Colindul vechi, care-amintea de-un Bădica Traian,
De Decebal, viteazul rege, cutezător și drept,
Cu dragoste pentru unire, statornic și înțelept.
Mergeam gălăgioși la drum, la orișicare casă,
Cîntam colinde pe de rost, cu inimă aleasă,
Urîndu-le la gospodari de bine, sănătate,
De sporire-n munca lor, credință și dreptate.
Ce bucurii aveam în suflet, cînd fulgii de zăpadă
Se așezau în vremea nopții, peste noi și-ogradă
Și peste-ntregul sat... ; sau cînd viscolul pornea,
Ne rostogolea-n nămeți, sub fulgii mari de nea.
Cîinii de săreau la noi, copiii mititei,
Cu bîțele îi linișteam, oricît erau de răi ;
Uneori ne mai mușcau de haine sau picioare,
Dar înduram și ne făceam precum că nu ne doare.
De Crăciun, de Anul Nou, colindul era-n floare,
Cu sorcova, cu plugușorul, cu steaua sus răsare,
Cu colindețele, irozii, cu capra și buhaiul,
De aprindeam întregul sat cu cîntul și alaiul.

După ce noi colindam aproape întreg satul,
 Ne opream, oftînd din greu, ne dam răsufatul,
 Odihnindu-ne o vreme..., și-apoi plecăm acasă.
 Cu trăiștile pline de daruri, cu inimă aleasă,
 Avînd în haine-n buzunare și ceva bănișori,
 Pe care-i împărțeam frățeste, între noi, feciori.
 Deși acasă aveam de toate, totuși, mi se părea
 Că această-agoniseală-i cu totul altceva,
 Mai bună, multă și gustoasă..., era din munca mea,
 Săvîrșită cu plăcere, cu dragoste, din toată inima!
 Trăiam în suflet bucuria, c-am colindat în sat,
 În Mozăceniî mei din Argeș...; a fost prea minunat!
 Veneam acasă răgușiți, trudiți și înfrigurați,
 Tîrziu..., tîrziu la miezul nopții, cu gîndul împăcați,
 C-am împlinit un obicei, ce-n singe ne-au lăsat
 Strămoșii noștri daci-romani...; sînt datine din sat,
 Care-au fost ieri și sînt și azi și-așa vor fi mereu,
 Colindele vor fi de-a pururi aici în satul meu.
 La vremea cînd soseam acasă, după colindat,
 Vîram în sobă; paie, lemne și le-aprindeam îndat';
 Flăcările umpleau soba..., un iad mi se părea,
 Mama, către zorii zilei, pîinea aici cocea.
 Ostenit de-atîta trudă, la vreme de colindat,
 Adormeam fără de vise, după sobă-n pat;
 Fusese greu! dar prea frumos la colindat în sat!,
 Amintirile de-atunci, cu drag eu le-am păstrat.
 O!, satul meu de pe Dimbovnic, cel neuitat și drag,
 De cîte ori revin la tine, simt că îmi ieși în prag,
 Prîmîndu-mă cu bucurie...; și eu sînt fiul tău!
 La tine mi-i copilăria și-ntreg sufletul meu;
 Tu stai pe loc ca mărturie și astăzi și mereu,
 În tine-am colindat cîndva..., la tine-i dorul meu!
 Cînd mi-aduc și eu aminte de colindat în sat,
 Dururi, lacrimi mă cuprind și-n îndelung oftat!
 De ce nu sînt și-acum copil, să mai colid odată,
 Cu colegii mei de școală, vecinii de altădată,
 Să hăulesc cu ei în noapte la vreme de colindat;
 ... Toate-au rămas doar amintiri, trăite-n al meu sat.
 Colindele ne-n sufleteșc, ele ne dau trăirea
 Copilăriei noastre dragi, vișarea și iubirea.

Pr. CONSTANTIN BĂDESCU