

72

Bucasa

STUDII TEOLOGICE

3-4

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ**

SERIA II-a - ANUL XVI Nr. 3-4

MARTIE - APRILIE 1964

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar din București

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic
de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teo-
logic de grad Universitar din București

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi; Prea
Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Univesi-
tare, candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, stu-
denții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

† NICOLAE, Mitropolitul Banatului, Contribuții ale talmăcitorilor ro- mini la cunoașterea „Scării” Sfîn- tului Ioan Sinaitul	147
Mitropolit ATENAGORA DE ELEAS, Tradiția și tradițiile, trad. din gre- cește de Pr. Prof. ENE BRANIȘTE	159
Arhimandrit SERGIU IAZADJIEFF, A putut oare face parte Sfântul Ioan Botezătorul din comuni- tea Esenienilor de la Qumran ?, trad. din franțuzește de Pr. IOAN GAGIU	172
Pr. D. STĂNILOAE, Autoritatea Bi- sericii	183
Magistrand SORIN COSMA, Valoa- rea morală creștină a dumneze- ieștii Euharistii	216
Pr. D. FECIORU, Catalogul manus- criselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XXV)	253
Pr. GHEORGHE DRĂGULIN, O că- lăuză pentru studiul individual al studenților	253
NOTE BIBLIOGRAFICE, de : Aug. Bidian, At. N., Gh. Alexe, C. S., O. Bucevschi, A. S.	258

SERIA II, ANUL XVI

Nr. 3 — 4 MARTIE — APRILIE 1964

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : **P. F. JUSTINIAN**, *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : **P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU**, *rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. SOFRON VLAD*, *rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu ; P. C. Pr. IOAN G. COMAN*, *profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU*, *profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

Redactor responsabil : **P. C. Pr. IOAN G. GAGIU**, *directorul Administrației Patriarhale.*

† NICOLAE
[Mitropolitul Banatului]

CONTRIBUȚII ALE TĂLMĂCITORILOR ROMÎNI LA CUNOAȘTEREA „SCĂRII” SFÎNTULUI IOAN SINAITUL *

Scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii sînt bine cunoscute și mult prețuite între ortodocșii romîni. Spiritualitatea patristică le-a devenit demult familiară determinîndu-le și modelîndu-le stilul de viață creștină. Intimitatea care s-a stabilit între ei și gîndirea Părinților nu este consecința doar a instrucției primite din partea Bisericii și sub streășina ei, cu toate mijloacele ce stau la îndemîna acesteia, ci și a unei merituose strădanii de popularizare a vechii literaturi creștine în cele mai largi pături ale membrilor Bisericii Ortodoxe Romîne. Aceasta — prin copiere și imprimare, prin traducere și interpretare. Nu numai clericii, ceea ce este cu totul firesc, dar și simpli credincioși s-au apropiat din cele mai vechi timpuri cu dragoste de literatura patristică, sorbind dintr-însa înțelepciune și imbolduri pentru o adevărată trăire în Hristos.

Așa se face că operele Sfinților Părinți cunosc o intensă răspîndire în Biserica noastră. Nu știm să existe autor căruia să nu-i fi fost dedicată o monografie, scriere care să nu fi fost tălmăcită sau cel puțin comentată. Au fost și Părinți cărora li s-a acordat o atenție deosebită datorită mai ales caracterului educativ-practic al operelor lor. Amintim dintre aceștia pe Ioan Hrisostomul, Vasile cel Mare, Efrem și Isaac Sirienii, Ioan Scărarul, Teodor Studitul etc..., precum și anonimii autori de *Livezi*, *Paterice* ori *Vieți ale Sfinților*. Mai mult decît toți se pare însă că a fost îndrăgit Sfîntul Ioan, starețul din Muntele Sinai, a cărui operă, *Scara*, a cunoscut o circulație de-a dreptul uimitoare.

Deși destinată inițial monahilor, ea cuprinde sfaturi folositoare tuturor creștinilor doritori de desăvîrșire, indicîndu-le amănunțit calea pe care trebuie s-o parcurgă spre a se înduhovnici. Și ce urmărește orice creștin dacă nu tocmai acest obiectiv ? Nu este de aceea de mirare largă popularitate de care s-a bucurat *Scara*.

În cele ce urmează am vrea să arătăm cum s-a răspîndit ea între credincioșii ortodocși romîni, apelînd la mărturiile pe care ni le oferă istoria. Incursiunea aceasta ne va oferi o elocventă probă de dragostea arătată în trecut unei minunate opere patristice și va fi pentru noi, cei

* Comunicare prezentată la cea de-a IV-a Conferință internațională de studii patristice ținută la Oxford, între 16 și 21 septembrie 1963.

de azi, un imbold pentru a-i acorda în continuare aceeași neîmpuținată prețuire.

*

Ca și celelalte scrieri duhovnicești, *Scara raiului* a fost citită atît în biserică și în cadrul cultului divin, cît și în afara ei. În primul caz ea a ajuns la cunoștința monahilor în special, și evident nu numai a lor, prin intermediul citirilor ce se făceau la sfintele slujbe din perioada «Triodului», mai ales, cînd una din duminici, a IV-a, îi și este închinată. Se știe, spre pildă, că la mînăstirile din Muntele Atos, deodată cu începutul Postului Mare al Paștilor, se începea și citirea *Scării*¹. De aceea în *Trioadele* folosite aici sînt presărate fragmente din *Scară*². Același lucru s-a întîmplat și în mînăstirile romînești în care, la cultul public oficiat în biserică, cu prilejul meselor comune ori la rugăciunile particulare, pe lîngă cele obișnuite, se făceau și prelungi citiri din scrierile Sfinților Părinții printre care Ioan Scărarul. Lecturile acestora li s-a acordat o importanță atît de mare încît textul lor a fost cu timpul detașat și inclus în colecții aparte numite *Prologe*³. Fragmente din *Scară* se întîlnesc aici din abundență.

Dar dragostea arătată *Scării* a mers pînă acolo încît, luată ca scriere de sine stătătoare, se așeza în biserică spre a fi citită. E ceea ce rezultă, spre pildă, dintr-o însemnare a unui monah, Ștefan Tismăneanul, făcută pe *Scara* adusă de el în anul 1815, de la cunoscuta Mînăstire Neamț din Moldova: «...Această sfîntă carte ce se numește Scara Sfîntului Ioan Scărarul s-a cumpărat de mine smeritul, ca să o am de citire cît voi trăi, iar după moartea mea, să rămîna sfintei Mînăstiri Tismana... pentru ca să fie în biserica părinților de citire, iar mie și născătorilor mei de veșnică pomenire. Amin»⁴.

Scara a ieșit curînd din biserici și mînăstiri spre a intra în casele clericilor și credincioșilor, atît în versiunea originală greacă, copiată de caligrafi iscusiți, cît și în extrem de numeroase versiuni slavone și nu mai puțin romînești. Manuscrisele slavone vechi de pe la mijlocul veacului al XV-lea, unele întocmite cu deosebită artă, prezintă o importanță deosebită⁵.

1. Heinrich Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, 2. Aufl., Leipzig, 1924, p. 82—83, 86.

2. *Ibidem*, p. 194, n. 1.

3. Cf. A. Pertusi, *Les prologues dans l'historiographie byzantine (IV-e-XII-e siècles). Essai sur la mentalité byzantine dans l'Histoire*. Actes du X-e Congrès Intern. d'Etudes Byzantines, Istanbul, 1957, p. 243 sq.

4. D. Alexandru, *Ieromonahul Ștefan Tismăneanul și înnoșirea bisericii Sfîntul Nicolae de la Cernica*, în «Mitropolia Olteniei», Craiova, an. IX (1957), nr. 1—2, ianuarie—februarie, p. 78—81.

5. A. J. Iațimirski, *Slavianskia i Russkia rukopisi rumînskikh violiotek*, St. Petersburg, 1905, p. 184—197, 442—5, 566, 727, și P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București, 1959, p. 83, 85, 87, 178—9, 240—3, 390—4.

Episcopi și călugări, voievozi și înalți demnitari, tîrgoveți și săteni, bărbați și femei, au citit toți cu același nesăț «stepenile» (treptele) suitoare către cer ale *Lestviței* (Scării). Spre pildă în sfaturile pe care le dă fiului său Teodosie, domnitorul Neagoe Basarab de la începutul veacului al XVI-lea, de numele căruia se leagă zidirea celebrei Mînăstiri Curtea de Argeș, se referă de cîteva ori consecutiv la Ioan Scărarul⁶. Familii creștine apoi păstrau în casele lor *Scara* alături de Biblie. Cunoaștem astfel un manuscris, păstrat în Biblioteca Academiei R.P.R. sub nr. 494, care a rămas cîteva generații în sînul aceleiași familii⁷.

Aplecarea aceasta a ortodoxului român spre citirea *Scării* este aceea care a impus din bună vreme tălmăcirea ei. Începînd cu veacul al XVI-lea apar numeroase versiuni romînești care la rîndul lor sînt copiate și, mai tîrziu, unele imprimate.

*

Traducerile romînești ale *Scării* au la bază, unele — originalul grecesc, altele — cele mai multe — diferite versiuni slavone. Cum au apărut aceste traduceri în decursul vremurilor și care le-a fost soarta?

De la început trebuie spus că duhul filocalic care a pătruns ființa ortodocșilor romîni nu este străin de curentul isihast care a ajuns la apogeu în veacul al XIV-lea prin strădania protagoniștilor săi, Grigorie Palama (1296—1359) și Grigorie Sinaitul (1255—1346). Ultimul, mai ales, «îmbibat de preceptele Scării» ca unul care provenea din Mînăstirea Sinai unde «tradițiile Sfîntului Ioan Scărarul au rămas vii»⁸, așezîndu-se în Bulgaria a răspîndit spiritualitatea isihastă în țările de limbă slavă. Aderenții ei vor alimenta din abundență gustul pentru scrierile filocalice, dintre care cea mai prețuită era tocmai *Scara* și, totodată, vor contribui la intensă lor răspîndire. Impulsul dat de ucenicii slavi ai lui Grigorie Sinaitul explică pătrunderea pe teritoriul Romîniei a extrem de multelor versiuni slave ale *Scării*, care vor sta, ele în primul rînd, la baza celor dintîi traduceri autohtone. De aceea cu acestea vom începe și noi.

A. TRADUCERI ALE «SCĂRII» FĂCUTE DUPA VERSIUNI SLAVE

1. Cea mai veche tălmăcire romînească a *Scării* aparține cunoscutului mitropolit moldovean Varlaam, din prima jumătate a veacului al XVII-lea, care — nu este lipsit de interes a menționa — era cît pe aici să ajungă, datorită prestigiului de care se bucura, patriarh al Constantinopolului. Folosind o versiune slavă cu vădite ucrainisme, ierarhul român o dă pe romînește. Cu această tălmăcire începe el nu

6. Vasile Grecu, *Inoățăturile lui Neagoe Basarab*. Versiune grecească editată și tradusă, București, 1942, p. 38—39, 196—7.

7. Ion Bîanu—R. Caracaș, *Catalogul manuscriptelor romînești*, vol. II, București, 1913, p. 23—7.

8. Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Col. Maîtres, spirituels, 20 Bourges 1959, p. 67.

numai opera sa cărturărească⁹, ci, la fel, «șirul traducerilor în limba românească a unui mare număr de cărți religioase care umplu secolul al XVII-lea și în parte a XVIII-lea, contribuind astfel la dezvoltarea limbii literare românești»¹⁰.

Scara a deținut un loc de seamă în viața mitropolitului Varlaam. Se poate spune chiar, la drept vorbind, că există o legătură între traducerea *Scării* pe care a realizat-o în tinerețe, monah fiind (1618), și viața sa în continuu urcuș spre piscurile duhovniciei și nu mai puțin ale ierarhiei bisericești¹¹. Apucându-se de traducerea *Lestviței* se dovedește a fi un bun cunoscător al slavonei și, în aceeași măsură, un erudit teolog, căci «nu e ușor a prinde înțelesul frazei lui Ioan Sinaitul pentru cel ce n-are o cultură deosebită teologică»¹².

Tot ce va mai scrie în decursul activității sale, va sta într-un fel, sub semnul acestei osteneli de început. Suflul ascetic și competența cu care dezbate problemele de duhovnicie și tot astfel modul în care rezolvă mare parte din temele puse în *Cazaniile* sale — care îi formează capodopera — par a fi influențate de *Scară*. Paralelismele sînt mai mult decît concludente¹³.

Tălmăcind, Varlaam recurge la un procedeu interesant, deși firesc pentru acea vreme: pune pe o coloană textul slavon, iar pe alta cel românesc. Așa se face că se poate urmări îndeaproape atît versiunea de la care a pornit, cît și modul în care și-a împlinit sarcina de traducător. Se observă astfel că el nu s-a ținut strict de text, pe care de fapt l-a dezvoltat prin foarte multe glose explicative, ci a dat o traducere liberă și ne-a oferit o redactare originală. Ținînd seama de obscuritatea textului *Scării*, ne dăm seama că ceea ce a înfăptuit ierarhul moldovean reprezintă o lucrare îndrăzneată pe care nu oricine o putea întreprinde. Așa se face că a trebuit să treacă un timp oarecare pînă cînd va mai încerca altcineva o nouă traducere, cei dornici de a-i cunoaște cuprinsul mulțumindu-se a copia pe aceasta¹⁴.

Tălmăcirea lui Varlaam n-a fost, din păcate, imprimată. Ea totuși a cunoscut o foarte mare circulație, fiind deseori copiată în timp de trei veacuri, în întregime sau cîteva «trepte» numai, de același caligraf, ori mai mulți, păstrînd forma originală sau introducînd modificări în ortografie și lexic, fie în însăși prezentarea tălmăcirii, renunțîndu-se pe măsură ce graiul poporului s-a introdus și în Biserică, la coloana cu textul slavon. Multe din aceste copii se găsesc în biblioteca Academiei R.P.R., Secția manuscrise. Dintre ele menționăm următoarele:

9. Preot Dr. Teodor Bodogae, *Mitropolitul Varlaam ca teolog*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», Iași, an. XXXIII (1957), nr. 10—12, octombrie—decembrie p. 778.

10. St. Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1947, p. 260.

11. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 775.

12. Gh. Ghibănescu, *O nouă lucrare a mitropolitului Varlaam: Lestvița lui Ioan Scărarul*, în «Arhiva», Organul societății științifice și literare din Iași, an. XXV (1914) (jubiliar), nr. 3—4, p. 76.

13. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 779.

14. Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, p. 76.

a) Nr. 2983, miscelaneu din veacul al XVII-lea, care reproduce incomplet versiunea lui Varlaam ;

b) Nr. 493, scris pentru Mănăstirea Probota încă pe cînd trăia Varlaam ;

c) Nr. 494, scris de ieromonahul Ghenadie «cu toată cheltuiala sa», în 1699, cu ortografie oarecum modernizată, după aproape 70 de ani ;

d) Nr. 2511 și 2512, scrise de Vlad Gramaticul în anii 1693 și 1694 pentru ieromonahul Ilarion, egumen la Mănăstirea Bistrița din Oltenia, ajuns apoi episcop la Rîmnicul Vlcea ;

e) Nr. 2650, scris de Iosif, egumenul Mănăstirii Hurezi, prin 1740 după exemplarul copiat de Vlad Gramaticul ;

f) Nr. 2665, scris pe la 1752 în Mănăstirea Hurezi de igumenul Iosif ;

g) Nr. 2952, scris de monahul Meletie de la Mănăstirea Rîșca între anii 1797 și 1798 ;

h) Nr. 1724, scris la Mănăstirea Neamț pentru obștea vestitului stareț Paisie Velcikovski.

2. O altă serie de tălmăciri se datorește impulsului dat de acum amintitul Paisie (1722—1794). Pe cînd era stareț la Dragomirna și mai apoi la Secu și Neamț, vestitul Paisie citea pentru el și obștii întregi îndrumările celui al cărui duh mai dăinuia încă între zidurile mănăstirilor ortodoxe de pretutindeni. «Cînd venea timpul iernii», ne spune un biograf al său, «toți frații se adunau de la ascultările de pe afară în mănăstire, mai ales în postul Crăciunului ; atunci starețul folosindu-se de cărțile îndreptate, începea să facă sfat cu frații. Aceasta ținea de la începutul postului Crăciunului pînă la sîmbăta lui Lazăr. În fiecare zi, afară de duminici și sărbători, frații se adunau seara în trapeză, se aprindeau lumînări, venea starețul și șezînd la locul său obișnuit, citea sau cartea Sfîntului Vasile cel Mare, sau cartea Sfîntului Ioan Scărarul, sau a Sfîntului Dorotei, sau a Sfîntului Teodor Studitul, sau a Sfîntului Simeon Noul Teolog, sau a altuia dintre purtătorii de Dumnezeu Părinți... După ce citea o bucată din carte, starețul îndată și explica cele citite, aducînd și locuri din *Sfînta Scriptură și din cărțile Sfînților Părinți...*»¹⁵.

De altfel Paisie a impus citirea *Scării*, alături de scrierile altor Sfînți Părinți, tuturor monahilor din mănăstirile pe care le-a condus. E ceea ce rezultă din *Așezămîntul*, adică statutul vieții monahale întocmit de el, punctul al VI-lea,¹⁶ Și pentru că existau monahi care nu cunosteau limba elină, iar unii nici pe cea slavă, a tradus ori a rînduit să se traducă *Scara*, în întregime sau numai părți din ea.¹⁷

15. Serghie Cefternicov, *Paisie — starețul Mănăstirii Neamțu din Moldova*, traducere romînească de Patriarhul Nicodim, ed. 2-a, 1943, p. 200.

16. Ms. nr. 1498, f. 150, din biblioteca Academiei R.P.R.

17. I. Hibirin, *Munca de traducător a starețului Paisie Velcikovski*, în : «Jurnalul Patriarhiei Moscovei», nr. 12/1956, p. 61.

Biblioteca Mănăstirii Neamț deține astfel multe manuscrise «moldovenesti», adică românești, cuprinzând *Scara*, ori «Trepte» ale ei. O *Condică pentru cărțile moldovenesti întâi și pentru cele grecești, câte se află la viv[er]i/thica sfintei mănăstiri Neamțului* — compusă între anii 1800—1825 și aflată chiar în această bibliotecă sub nr. 110 f. 13 v. — sînt indicate următoarele «cărți moldovenesti» :

«1 ms. : Ioan Scărariu. *Izvod* scris de Pafnutie Dascălușul ; 8 ms. : Ioan Scărariu, *4 cuv[inte] pentru ascultare*, de mai «multe condeae» ; 1 ms. Ioan Scărariu, *4 cuvinte pentru ascultare*, 1 ms. «asemenea» ; 1 ms. Ioan Scărariu, *Cuvinte 4 de 56 foi*»¹⁸.

Unele din aceste manuscrise s-au pierdut, ori s-au deteriorat de prea multă folosire, așa încît nu le mai avem la dispoziție spre a le cerceta. Putem spune totuși că destule, dacă nu cele mai multe din ele aveau la bază versiunea slavă. Astfel unul din manuscrisele care se mai păstrează, aflat la Neamț, secția manuscrise, nr. 41 și cuprinzînd treapta a 24-a a *Scării*, «pentru blîndețe și pentru prostimea și nerăutatea și pentru răutatea ceale din sîrguință cîștigate și nu firești», reprezintă o traducere din slavonă și aparține unui ucenic al vestitului stareț. Manuscrisul e, după toate aparențele, din veacul al XVIII-lea¹⁹.

Obștea starețului Paisie a folosit însă, așa precum am pomenit, și *Scara* în traducerea deja existentă a lui Varlaam multiplicîndu-o prin copiere. O probă despre aceasta ne oferă manuscrisul nr. 1724 din biblioteca Academiei R.P.R. care cuprinde cele dintîi patru «Stepene» sau trepte.

3. Începînd cu jumătatea a doua a veacului al XVIII-lea se încearcă noi traduceri ale *Scării*. Limba în care au fost scrise e mai curată și mai deslășită, iar grija de a păstra puritatea textului e mai mare. De altfel și textul de la care se pornește nu mai e totdeauna cel vechi, ci altul modernizat și asemănător, în parte, limbii ruse de azi.

a) Amintim în primul rînd de traducerea arhimandritului Vartolomeu Măzăreanu de la Mănăstirea moldoveană Putna, un cărturar de seamă și harnic popularizator al scrisului filocalic. Traducerea lui datează din anul 1766 și e cuprinsă în manuscrisul nr. 2959 din biblioteca Academiei R.P.R. În prefață autorul ține să precizeze că versiunea pe care a lucrat-o e menită a fi «spre folosul sufletesc al părinților călugări și al tuturor pravoslavnicilor creștini» (f. 1).

Referindu-se la traducerea arhimandritului Vartolomeu Măzăreanu, un cercetător observa că prin ea s-a făcut ceea ce se săvîrșește «în rusește, unde textul paleoslav se modernizase în veacul al XVIII-lea în-

18. Pr. D. Fecioru, *Un catalog de manuscrise și cărți ale bibliotecii Mănăstirii Neamțului*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», București, an. LIX (1941), nr. 7—8, iulie—august, p. 423, 434.

19. Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele de la Neamț. Traduceri din Sfinții Părinți și din scriitorii bisericești*, în «Studii Teologice», București, Seria a II, an IV (1952), septembrie—octombrie, p. 460, 461, 466.

tr-o limbă bisericească mai aproape de limba de azi, decât cea din textele vechi slavone»²⁰.

b) O altă versiune românească avînd la bază textul slav este aceea cuprinsă într-un manuscris din veacul al XVIII-lea păstrat în biblioteca Patriarhiei romîne sub nr. 5 și provenind de la Mînăstirea Căldărușani de lângă București. Traducerea aceasta, urmînd modelului, este structural deosebită de originalul grecesc. Astfel, ca să dăm un exemplu, în «cuvîntul» sau «treapta» a XVI-a sînt integrate «cuvintele» XVI și XVII.

Manuscrisul a fost destinat cultului, ceea ce rezultă din faptul că după titlu, înainte de începerea textului fiecărui «cuvînt», este intercalată invocarea : «Blagoslovește Părinte»²¹.

c) Din aceeași perioadă de timp avem încă două manuscrise care, dacă e sigur că sînt copii ale unor traduceri făcute după text slavon, apoi rămîne de lămurit care le este filiația. Ei vorba în primul rînd de ms. nr. 163 de la Academia R.P.R. datorat ieromonahului Grigorie de la Mînăstirea Cozia și scris în anul 1765. Al doilea, din anul 1796, este ms. 3543 tot din biblioteca Academiei R.P.R., provenind de la Mînăstirea Tigănești și care cuprinde doar treptele 4, 25 și 28. Ceea ce este de remarcat la acest manuscris este faptul că e compus de o călugăriță numită Micōnia, care cere tuturor acelor care-l vor citi «să se roage pentru păcătoasa scriitoarea» (f. 210 v.). Este singurul manuscris provenind de la o femeie.

d) Se mai pot apoi pomeni alte cîteva manuscrise conținînd traducerea *Scării* a căror filiație rămîne și ea a fi identificată :

ms. 2569 aparținînd bibliotecii Academiei R.P.R., din 1773, scris de Rafail monahul din Mînăstirea Hurezi²².

ms. 2315 aparținînd bibliotecii Academiei R.P.R., din 1779, scris de un anume Vasile Mihailovici în Țara Romînească²³.

ms. 3318 aparținînd bibliotecii Academiei R.P.R., din 1787, scris de ieromonahul Dorotei din Țara Romînească²⁴.

ms. 22 din biblioteca Patriarhiei Romîne, miscelaneu de la începutul veacului al XIX-lea cuprinzînd doar două trepte²⁵.

e) Începînd cu veacul al XIX-lea traduceri făcute după versiuni slave se împrăștiează, locul lor fiind luat de tălmăciri avînd la bază textul original grec. Lucrul acesta e explicabil, ținînd seama nu numai de revirimentul isihast determinat de activitatea lui Nicodim Aghioritul (1748—1809) — autorul minunatei colecții grecești numită *Philocalia* (1782) — ci și de dorința cititorilor de a avea la îndemînă traduceri făcute direct după original, lucru posibil a se împlini datorită contac-

20. Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, p. 87.

21. Pr. D. Fecioru, *Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Romîne*, în «Studii Teologice», București, seria II-a, an. XI (1959), nr. 5—6, mai—iunie, p. 366—370.

22. G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, București, 1959, p. 200.

23. *Ibidem*, p. 153.

24. *Ibidem*, p. 56.

25. Pr. D. Fecioru, *Catalogul mss. din Biblioteca Patriarhiei Romîne*, în «Studii Teologice», seria II-a, an. XII (1960), nr. 5—6, mai—iunie 1960, p. 451 și 453.

tului cu lumea greacă și cu Muntele Atos mai ales. Totuși cunoscătorii limbii ruse, și aceștia erau mulți, avînd în vedere strînsele legături dintre Bisericele Ortodoxe Rusă și Romînă, vor continua să citească *Scara* și s-o tîlmăcească ori cel puțin s-o prescurteze din versiunea ei slavonă. Pînă azi circulă numeroase tîlmăciri făcute cel mai adesea după ediția sihăstriei Optina — Cozelse și tipărită în Lavra Troița Serghieva din Zagorsk.

Mitropolitul Gurie Grosu, apoi, plecînd de la un text rus dă în 1930 o prescurtare pe care a și imprimat-o ²⁶.

B. TRADUCERI ALE «SCĂRII» FACUTE DIN ORIGINAL

Ne-am ocupat în cele de pînă acum cu traduceri ale *Scării* care au la bază un text slav. Sînt însă, așa după cum anticipam, și traduceri făcute direct din originalul grec.

1. Cea dintîi care ne este cunoscută e reprezentată de manuscrisul nr. 3024 aflător în biblioteca Academiei R. P. R. Traducerea aceasta, terminată în anul 1775, aparține unui monah anonim și este făcută după versiunea neogreacă a lui Atanasie al Cretei, așa după cum rezultă din chiar titlu.

2. Acela însă care va încerca să dea o traducere pe cît se poate fidelă a *Scării* este învățatul ieromonah Macarie de la Mînăstirea Cernica. Traducerea însoțită și de scholii se vrea a fi «din cuvînt în cuvînt fără nici o prisosicioasă adăugare și limpezire a mea», dar totuși în măsura posibilului capabilă să redea nealterată gîndirea autorului. Pentru o cît mai clară și exactă redare a textului, cum și pentru îmbogățirea scholiilor, recurge la versiunea neogreacă a lui Maximos Mar-gunios din 1590 ²⁷.

Traducerea sa însăși, de altfel, a fost precedată de tîlmăcirea scholiilor în anul 1785 ²⁸.

Macarie a isprăvit *Scara* sa în anul 1782 și fără s-o fi putut tipări, și a copiat-o el însuși în cîteva rînduri. Biblioteca Academiei R.P.R. posedă două astfel de manuscrise provenind de la Macarie (nr. 1913 și nr. 1905). Copiști care să multiplice s-au găsit apoi mai mulți, precum atestă ms. nr. 1901 tot de la Academia R.P.R., sau ms. nr. 50 din biblioteca Patriarhiei Romîne ²⁹.

3. O altă redacție, tot din grecește, este aceea cuprinsă în ms. nr. 2324 din biblioteca Academiei R.P.R. E scris de Gheorghe Dascălu în 1786 pentru egumenul Dosoftei de la Mînăstirea Cîmpulung din Țara

26. *Treptele «Scării»* cuviosului Ioan Scărarul. Traducere și prescurtare de I. P. S. S. Mitropolitul Gurie, col. «Biblioteca creștinului dreptcredincios», nr. 19, 1930, 58 p.

27. Cf. Emile Legrand — Louis Petit — Hubert Pernot, *Bibliographie hellénique des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle*, t. II, Paris, 1928, p. 195—6.

28. Pr. D. Furtună, *Ucenicii stareșului Paisie în mînăstirile Cernica și Căldărușani*, București, 1928, p. 66, 16.

29. Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Biblioteca Patriarhiei Romîne*, în «Studii Teologice», seria II-a, an. XIII (1961), nr. 9—10, noiembrie—decembrie, p. 603.

Românească. Înrudit cu acesta este nr. 1391 aflător în biblioteca Academiei R.P.R., miscelaneu, care conține părți ale *Scării*.

4. Aceste versiuni făcute după textul grec au stat în cele din urmă la baza *Scării* românești pe care a imprimat-o, în anul 1814 în tiparnița Mănăstirii Neamț, un alt vestit mitropolit al Moldovei, Veniamin Costache. El nu traduce, ci doar îmbunătățește o traducere deja existentă, corectînd-o. «Traducerile cele vechi făcute din slavonește, constată în prefață ierarhul editor, sînt făcute într-o limbă proastă care acum a rămas cu totul neunețită». De aceea, «acum din limba ellinească întru care a fost scrisă de însuși făcătorul ei, s-au tălmăcit în limba nouă românească cu toată amănunțimea, cu toată luarea aminte și cu multă cercare a multor izvoade ellinești».

Versiunea imprimată de Veniamin Costache apare astfel ca cea mai îngrijit lucrată, respectînd toate exigențele științifice care, pentru vremea aceea, trebuie s-o remarcăm, constituie o notă deosebit de pozitivă. Au fost astfel consultate manuscrisele grecești aduce de la Muntele Atos, o ediție greco-latină, probabil cea a lui Matthaeus Raderus (1638), care e reimprimată în *colecția Migne*, cum și unele versiuni neogrecești, cum e, spre pildă, aceea a lui Ieremia Sinaitul, apărută la Venetia în 1774³⁰. Izvoarele consultate n-au fost urmate în chin servil, ci mereu comparate spre a se adopta lecțiunea cea mai bună, precum se precizează în aceeași citată prefață: «În cartea cea tipărită greco-latino, aflîndu-se multe greșale și lipse și nepotriviri pre la multe locuri, și prin cuvinte și prin scholii, s-au îndreptat și s-au adăugat și s-au împlinit, din celelalte două scrise cu mîna ellinești care s-au uneltit la tălmăcirea împreună cu cea tipărită care pre la multe locuri s-au aflat mai bune și întocma una ca alta».

Un merit deosebit al versiunii lui Veniamin Costache îl constituie efortul de a explica textul uneori foarte dificil al *Scării*, prin scholii culese mai ales de prin manuscrisele grecești consultate. Față de scholiile cuprinse în ediția greco-latină retipărită în *colecția Migne*, spre pildă, cele ale lui Veniamin Costache sînt mult mai numeroase și mai lămuritoare.

Concepută și înfăptuită astfel, *Scara* de la 1814 reprezintă o realizare apreciabilă, un eveniment caracteristic «veacului de aur» al vechii literaturi romîne «întru care s-au îmbogățit limba românească cu multe sfinte și de suflet folositoare scripturi, de obște învățătoare»³¹.

Cu toate acestea versiunea de care ne ocupăm are și ea destule părți slabe, inerente vremii în care a apărut. Dintre ele aceea care ne atrage atenția de la bun început, nouă cititorilor de astăzi, este obscuritatea a numeroase pasaje, consecință a respectării originalului pînă și în topica frazelor.

30. Cf. E. Legrand—L. Petit—H. Pernot, *op. cit.*, p. 195—6.

31. N. Iorga, *Istoria literaturii romîne în secolul al XVIII-lea*, vol. I, București, 1901, p. 397—404.

Și așa însă ea a avut o circulație permanentă, fiind păstrată cu multă scumpătate, citită cu evlavie și chiar copiată³². Pe la 1819, deci la numai câțiva ani după imprimare, un harnic cititor de cărți bisericești a introdus în al său *Sbornic* — păstrată în biblioteca Academiei R.P.R. sub nr. 3536 — părți ale *Scării* lui Veniamin Costache, dintre care treapta a XXVIII-a în întregime, cu scholii cu tot.

5. O altă traducere făcută probabil și ea după originalul grec, spre sfârșitul veacului al XVIII-lea aparține unuia din cei mai sîrguincioși traducători romîni ai vechii literaturi creștine. E vorba de Samuil Micu Clain (1745—1806). Acesta ne-a lăsat 27 titluri de traduceri din Sfinții Părinți cuprinzînd aproape 7500 pagini de manuscris, unele transcrise de 2—3 ori³³. O atenție deosebită a acordat Părinților greci³⁴, iar dintre aceștia scrierilor filocalice și în chip special *Scării*³⁵, din care nu numai că citează în predicile sale³⁶, dar și tălmăcește în cîteva rînduri. Astfel în anul 1803, pe cînd se afla la Blaj, a tradus pe 381 foi «A celor întru sfinți cuvîșilor Părinților noștri Pahomie, Efrem Sirul, Ioan de la Scară, Avva Isaia, Avva Amon, Teodor Studit și Avva Maxim, învățături aschiticești»³⁷. Autorul ține să menționeze, în chip eronat desigur, că scrierile Părinților traduși sînt «acum întii tălmăcite pe limba romînească, de Părintele Samoil Clain de la Sad ieromonahul din mănăstirea Sfintei Troițe din Blajiu»³⁸.

Manuscrisul acesta miscelaneu cuprinde traducerea uneia din treptele *Scării* și este probabil ca Samuil Clain să mai fi tradus și alte cîteva trepte³⁹. Ceea ce e sigur este că a transpus în limba romînească «Cuvîntul către păstor», partea finală a *Scării*, tot pe cînd se afla în Mănăstirea Sfînta Treime din Blaj. Astfel, un manuscris provenit de la biblioteca din Blaj, secția de manuscrise, sub nr. 96, filele 160—169 conține «A celui întru sfinți Părintelui nostru Ioan Klimac — adică cel ce a scris Scara — Cuvînt către păstoriu»⁴⁰, traducere pe care unii istorici literari au socotit-o, pe nedrept, pierdută⁴¹.

32. Dionisie I. Udișteanu, *Graiul evlaviei străbune*, vol. I, Mănăstirea Cernica, 1939, p. 58—9.

33. Prof. Dr. N. Mladin, Pr. I. Vlad, Prof. Dr. Al. Moisiu, *Samuil Micu Clain teologul*, Sibiu, 1957, p. 50.

34. Cf. Ioan Georgescu, *Sfîntul Augustin în literatura romîndă*, în «Observatorul», Beiuș, an. III (1940), nr. 4—6, p. 228.

35. Prof. Dr. N. Mladin, Pr. I. Vlad, Prof. Dr. Al. Moisiu, *op. cit.*, p. 51.

36. *Ibidem*, p. 72.

37. Dr. Iacob Radu, *Manuscrisele bibliotecii Episcopiei greco-catolice romîne din Oradea Mare*. «Studiu bibliografic», București, 1923, p. 11.

38. Pr. Prof. Gheorghe I. Moiescu, *Samuil Micu Clain. 150 de ani de la moartea sa*, în «Biserica Ortodoxă Romîndă», București, an, LXXIV (1956), nr. 10—11, octombrie—noiembrie, p. 1074 și n. 96.

39. I. Bianu, *Viața și activitatea lui Samuil Micu*, București, 1876, ad. loc.

40. Prof. Nicolae Comșa, *Manuscrisele romînești din Biblioteca centrală de la Blaj*, Blaj, 1944, p. 103.

41. Gîrge Pascu, *Istoria literaturii romîne din secolul XVIII*, vol. III, Iași, 1927, p. 114—5.

6. Cu aceste traduceri am putea sfîrși lista celor mai de seamă versiuni românești ale *Scării* făcute după originalul grec. Dar și ulterior s-au mai găsit destui iubitori ai scrisului Sfîntului Avvă din Muntele Sinai care s-au străduit să-l dea pe românește, traducînd *Scara* întreagă sau numai părți din ea, ca, de pildă, «Cuvîntul către păstor», ultima parte a *Scării*⁴².

*

Cele pînă acum arătate ne pot oferi o imagine, desigur incompletă, a largii răspîndiri pe care a cunoscut-o opera Sfîntului Ioan Scărarul printre ortodocșii romîni. Începînd cu veacul al XV-lea, pe teritoriul actualei Republicii Populare Romîne, au început să circule numeroase manuscrise grecești și slave conținînd *Scara*, iar din veacul XVII-lea, și traduceri ale acesteia, care au fost mult și cu pasiune citite, copiate și păstrate. Alături de celelalte scrieri ale Sfinților Părinți îndrăgite de ortodocșii romîni, *Scara* a contribuit în felul acesta la induhovnicirea lor și la crearea unui climat de autentică trăire creștină.

Zelul credincioșilor noștri pentru cunoașterea și urmarea minunatelor precepte ale *Scării*, nu mai puțin și a celorlalte scrieri din aceeași familie, nu s-a imputinat niciodată. Numeroasele manuscrise și tipărituri cuprinzînd opera starețului din Muntele Sinai atestă pînă la evidență acest lucru. Cu excepția rușilor, în a căror limbă au apărut cele mai multe traduceri din Sfinții Părinți⁴³, romîni au fost aceia în ogarul surietesc al cărora a rodit mai bogat sămînța scrierilor filocalice.

Veac după veac *Scara* a fost tălmăcită, cum am arătat, fie din slavă, fie din greacă, istoria răspîndirii ei constituind însăși istoria unei trăiri cu adevărat duhovnicești. Însemnările făcute pe exemplarele *Scării* de către tălmăcitori, de copişti, de cititori ori de simpli posesori nu lasă nici o îndoială asupra locului deosebit pe care *Scara* l-a deținut în viața lor. Să dăm o singură pildă în această direcție, luată și ea aproape la întimplare și poate nu tocmai cea mai ilustrativă. Ms. 493 din biblioteca Academiei R.P.R. cuprinzînd o copie a traducerii mitropolitului Varlaam, are următoarea însemnare pe fața interioară a copertei de lemn : «Această carte cea să chiamă Ioan Scărar amu precititu eu smerit monah Theodosii ot Moldovița și multă mîngiere am aflat într-î[n]sa. Rogu-vă pre voi fraților să nu stricați carte aciasta, că ne judecă Dumnezeu. 1783 iunie 15». Același mai citește o dată *Scara* după

42. Vezi rev. «Glasul Bisericii», București, an. XVII (1958), nr. 3 martie, p. 227—7.

Ne-am îngădui să amintim aci și de o tălmăcire personală din care un mic fragment, și anume biografia Sfîntului Ioan Scărarul, cu care se încep mai toate edițiile de text ale *Scării*, a apărut în «Biserica Bănățeană», Timișoara, an. VIII (1948), nr. 12—13, 28 martie, p. 3—6.

43. J. Meyendorff, *op. cit.* p. 152.

numai 7 luni și notează din nou în slavonește și românește : «Fevr. 15, 1784 pocu procitohu i bolșoiu polzu obreatohomu — iară amu pricrititu și mai mare mîngîiere sufletului amu aflatu».

Un simplu monah, așadar, recitește *Scara* în anul 1783; după ce anterior o mai citise de nu știm cîte ori, ca numai după jumătate de an s-o mai parcurgă o dată, ținînd să precizeze că lucrul acesta i-a fost spre mult folos duhovnicesc. O astfel de pietate și un atare zel filocalic sînt de-a dreptul impresionante. Și cîți alți nu s-au asemănat celui acum pomenit !

Hrana sufletească și dascăl pe drumul suitor în spre desăvîrșire, *Scara* a fost continuu prețuită de ortodocșii romîni într-o măsură care — socotim că rezultă din cele pînă aici spuse — nu este lipsit de interes a o reliefa.



Mitropolit ATENAGORA DE ELEAS

TRADIȚIA ȘI TRADIȚIILE *

Numeroși cercetători, care s-au ocupat cu dezvoltarea gândirii creștine, se pare că urmăresc cu destul interes întoarcerea de astăzi a cugețării teologice spre tema Tradiției creștine. Tema aceasta câștigă astăzi neîncetat o largă actualitate. Altă dată era privită de către unii cercetători creștini ca o temă nevrednică de atenție, sterilă, care n-ar putea contribui cu nimic la evoluția lumii creștine spre unitate și la reabilitarea teologiei creștine, în general. Contrar acestei concepții negative, astăzi destui teologi creștini, sub influența Mișcării Ecumenice, se ocupă cu reexaminarea Tradiției, străduindu-se să pătrundă în profuzimile ei, să surprindă sensurile ei și să stabilească influența ei asupra dezvoltării teologiei contemporane. Semnificativ pentru acest fenomen îmbucurător este poziția primordială pe care a dobândit-o cercetarea Tradiției atât în congresele ecumenice ale creștinilor cât și în cercurile teologice care se ocupă cu problemele Consiliului Ecumenic, dintre care unii vorbesc despre Tradiție ca elementul fundamental și esențial al eclesiologiei și al unității creștine.

Răspunzînd la invitația scrisă și la dorința Comisiei de organizare a Consiliului Ecumenic de la Montréal, de a lua parte și a contribui cu un referat în legătură cu subiectul «Tradiție și tradiții», pun foarte bucuros, în atenția celor interesați, considerațiile care urmează.

Tradiția (Predania), după definiția ei în concepția bisericească, înseamnă ceea ce indică și etimologia cuvîntului în grecește (παράδοσις) și în latinește (*traditio*), adică predare, dăruire și încredințare și, prin urmare, presupune un dăruitor și un primitor. Dătătorul este Dumnezeu, de la Care este «toată darea cea bună și (tot) darul desăvîrșit», iar primitor este omul, în inima căruia «s-a vărsat dragostea lui Dumnezeu prin Duhul Sfînt, cel dat nouă» (Iacov I, 17 și Rom. V, 5. Tot ce avem bun ni s-a dat de către Dumnezeu. Dar cel mai mare dintre darurile lui Dumnezeu (Ioan III, 16 ; I Cor. XI, 23), cea mai mare dovadă a iubirii Lui față de om, cu adevărat «darea cea bună», este Fiul Lui, în Care coexistă dătătorul și darul, Cuvîntul cel întrupat, cea de a doua persoană a Sfintei Treimi, cel asemenea nouă, afară de păcat. În această persoană teandrică (divino-umană) contemplăm ceea ce se cuvenea să fim, adică ipostaza (starea) noastră cea fără păcat și deiformă, ducînd trupul și chipul la desăvîrșirea dumnezeiască, încît să realizeze misterul unirii neîmpărțite și nedespărțite a lui Dumnezeu cu omul. De aceea, pe drept

* Referat citit la Montréal în Canada, la 3 ianuarie 1963, în Școala teologică a Dominicanelor, la ședința Consiliului Ecumenic al Bisericilor, publicat în revista *Θεολογία* (Atena), tom. 34, caet. 1, (ianuarie—martie 1963), p. 42—57.

cuvînt spunem și repetăm cu Apostolul, că în Hristos avem deplinătatea descoperirii dumnezeiești (Col. II, 9), deplinătatea darului dumnezeiesc și plinătatea ideii și a cuprinsului Tradiției creștine¹.

Prin urmare, Tradiția noastră trebuie să fie, simplu, învățătură despre Dumnezeu, iar nu scriere și adunare de dovezi ale prezenței dumnezeiești în lume, nici o formă și o idee fixă a unor comandamente morale, nici o sumă de obiceiuri și rînduiri sfinte. Tradiția noastră este creștină, este duhul și viața unei persoane. Este Hristos, cel ce s-a identificat pe Sine cu Viața și Lumina. Este Harul și Adevărul, Calea și Mintuirea și Răscumpărarea, cea realizată în asemănarea omului cu Dumnezeu, adică în dumnezeirea omului. Aceste elemente ale manifestării celei pururea vii și teandrice (divino-umane) ne-au fost predate de către Hristos, Apostoli și urmașii lor și constituie ansamblul (totalitatea) Revelației sau Tradiției creștine.

Evangelistul Luca, propunîndu-și să istorisească viața și învățătura lui Hristos, accentuează, în prologul Evangheliei, că va scrie istorisirea «după cum ne-au predat cei care au fost de la început martori și slujitori ai Cuvîntului». Istorisirea Evangheliei este misterul lui Hristos, este taina Predaniei creștine, «cea din veac ascunsă», descoperită prin viața și prin cuvintele Dumnezeu-Omului Hristos (Luca I, 2—3 și Rom. XVI, 25). Martorii oculari și slujitorii tainei acesteia sînt continuatorii descoperirii lui Hristos, cei ce au trăit viața Lui, ca transmitători ai învățăturii și ai cuvintelor Lui. Prin aceștia, taina aceasta a Predaniei creștine a ajuns descoperită pînă la noi, fiind păstrată în toată plinătatea ei în Biserică și prin Biserică, care este Trupul cel pururea viu și preasfînt al lui Hristos.

Identificînd taina Descoperirii dumnezeiești cu Tradiția și cu credința Bisericii Ecumenice, în prima *Epistolă către episcopul Serapion*, Sfîntul Atanasie scrie că «predania cea dintru început și învățătura și credința Bisericii Universale Domnului a dat-o, Apostolii au vestit-o și Părinții au păstrat-o»². În fraza aceasta avem *darul* de la Dumnezeu, *primirea* de către om, transmiterea și *păstrarea* lui ca o constituție de viață și de învățătură, care are un început și o continuare.

Condiții istorice au contribuit ca constituția aceasta a Predaniei creștine să se formeze așa fel și să se înfățișeze avînd caracteristici determinate, dintre care unele, prin necesitate, s-au accentuat mai mult decît altele. Cea dintîi caracteristică a misterului Predaniei creștine este viața lui Hristos Dumnezeu-Omul și învățătura Lui orală. A doua este continuarea acestei vieți în viața Apostolilor și a altor membri ai Bisericii și transmiterea orală a cuvintelor Domnului. A treia este explicarea și aplicarea (adaptarea) vieții și a cuvintelor lui Hristos în Biserică și prin ea, neîncetat, de la început pînă la sfîrșit.

De multe veacuri, dar cu o deosebită insistență de la începutul secolului al XVI-lea, Tradiția creștină pare definită numai prin două note caracteristice, pentru că a devenit obligatoriu ca ea să fie definită ca

1. Hr. Andrușos, *Dogmatica*, p. 9 și 20.

2. Migne, P. G., t. XXVI, cap. 28, col. 593—596.

scrisă și nescrisă. Și astfel teologii, atât în Apus cât și în Răsărit, discută despre cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești, adică Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Dar vechii scriitori creștini, urmînd pilda Apostolului Pavel (II Tes. III, 15), pare că preferă un singur izvor, care unifică aceste două variante ale Tradiției. Și Sfîntul Clement Romanul numește acest izvor «canon slăvit și sfînt», iar Sfîntul Policarp «cuvînt dintru început predat nouă»³. Sfîntul Atanasie, avînd de asemenea în vedere această unitate, a enumerat treptele cronologice (temporale) ale Tradiției amintite mai sus : Domnul, Apostolii, Părinții, sau : darea, propoveduirea, păstrarea.

Atît în Răsărit cât și în Apus, scriitorii vechi și mai noi și sinoadele, ca cel din Trident, se pare că accentuează punctul de vedere care distinge pe de o parte Tradiția creștină scrisă și pe de alta nescrisă. Teologii romano-catolici și chiar membrii Comisiilor Conciliului II de la Vatican, mai înainte cu cîteva săptămîni, conform celor publicate, resping despărțirea în două a izvorului Revelației creștine. Tradiția creștină, ca un întreg, este prezentată ca suficientă spre mîntuire, pentru că este reflexul conștiinței Bisericii luminate de Sfîntul Duh. Teza aceasta justifică pe deplin, bisericește și istoricește, ideea unității Tradiției scrise și orale. Pentru că nu se disting părți ale misterului unic și întreg al lui Hristos. De această părere sînt astăzi cei mai mulți teologi ortodocși, romano-catolici și anglicani⁴.

Este adevărat că unii dintre Părinți, ca Sfîntul Irineu, nu unifică pe deplin Tradiția scrisă și nescrisă, ci adesea scot argumente din Tradiția nescrisă, ca să dovedească autoritatea și puterea celei scrise⁵. Și într-adevăr, Tradiția scrisă este manualul adevărului relevant, iar Părinții folosesc conținutul ei pentru ca să demonstreze ipotezele lor teologice și argumentările în legătură cu misterul lui Hristos. Prin aceasta, Părinții nu folosesc Scriptura ca teologii bibliciști de azi, pentru că, mai presus de orice altceva, pentru ei Scriptura este Cartea tainei, dar și dreptarul adevăratei credințe. Origen, de exemplu, vorbește despre Scriptură ca despre o taină, a cărei cercetare nu se epuizează niciodată, pentru că totdeauna ceva scapă minții, rămîne ceva care trebuie să fie luminat și descoperit⁶. Și alții — ca Irineu, Tertulian, Atanasie, Vicentius (de Lerin) și Augustin —, accentuează că Scriptura este criteriul credinței

3. Migne, P. G., t. I, cap. 7, col. 224 ; tom. V, cap. 7, col. 112.

4. Hr. Andruș, *Dogmatica*, p. 10 ; *Simbolica*, p. 7. *Anglorussian Theological Conference*. Edited by Waddams. The Faith Press London, 1958, p. 32—33. Essay by Bishop Sergii of Staraya Russa. J. A. Mohler, *Die Einheit der Kirche*, p. 80, în «J. R. Geisselman Scripture». *Tradition and the Church*, in «Christianity Divided», Seed and Ward 1961, p. 54—60. Edward Rich, *Spiritual Authority in the Church Of England*, Longmans and Green 1953, p. 27. P. A. Liege O. P., *Initiation théologique*, vol. 1959, p. 28. W. Palmer, *A Treatise in the Church of Christ*, vol II, p. 15. J. Newman, *An Essay on the development of Christian doctrine*. Longmand und Green, 1949, p. 316. Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, «Bibl. théologique», Paris, 1959, p. 195—197. Gregory Baum, *Progress and Perspectives*, Sheed and Ward, 1962, p. 103—106.

5. *Omilia XXV-a la Evanghelia după Ioan*.

6. Migne, P. G., t. VII, cart. 3, col. 846.

celelalte adevărate, deși nu este singura autoritate pentru combaterea rătăcirii. Cealaltă autoritate se aduce din viața și conștiința Bisericii, prin care se demonstrează exactitatea explicării Scripturii, dat fiind că adesea și eroarea face uz de Scriptură pentru fundamentarea ei. Sfântul Atanasie, stabilind criteriile demonstrative pentru respingerea ereziei gnostice și ariene, scrie lui Serapion că, «potrivit credinței apostolice transmise nouă de Sfinții Părinți, am predat, neinventând nimic străin, ci am reprodus ceea ce am învățat, de acord cu Sfintele Scripturi. Și aceasta fiind de acord cu cele spuse mai înainte, spre întărire, din Sfânta Scriptură»⁷.

Această mărturie patristică caracterizează de atunci pînă acum punctul de vedere creștin-ortodox în problema raportului dintre Tradiția scrisă și nescrisă. Amîndouă sînt sensuri ale Trupului celui viu al Bisericii lui Hristos. Sînt feluri deosebite și moduri prin care se exprimă taina lui Hristos, darul dumnezeiesc. Amîndouă aceste moduri proprii participă unul la altul. Pentru Biserica Ortodoxă amîndouă alcătuiesc un întreg indisolubil, care-și găsește cauza existenței lui în Biserică, adică în Trupul lui Hristos. Darul dumnezeiesc n-a fost dat ca să fie luat, ci pentru că să continue pînă la sfîrșitul veacului și să-și arate existența între oameni în modurile cunoscute, în scris și verbal, în sfintele taine, în predică, în cult și în împărtășire, și prin toate mijloacele și manifestările vieții noastre ca membri ai Trupului lui Hristos.

Biserica, în calitatea ei de organism fizic și mistic, viu și mișcat spre adevăr prin Sfântul Duh, explică (adaptează) după nevoile prezente ale vieții ei, în scris sau oral, dispozițiile ei. Din necesitate a scris, precum știm, prima carte a Noului Testament. Criza izbucnită în Biserica din Tesalonic a convins pe Pavel că era nevoie să dicteze prima sa Epistolă și să amintească și în scris cîte învățase oral. Nevoi particulare au determinat și scrierea celorlalte cărți ale canonului biblic, «spre întărirea» cuvintelor activității învățătoarești a Apostolilor (Luca I, 4). Mai tîrziu, nevoile particulare ale vieții creștine au dictat expunerea scrisă a credinței, formulată în diferite simboale. Fie pentru mărturisirea credinței din partea celor botezați, fie pentru apărarea dreptei-credințe împotriva părerilor sectarilor, Simboalele locale și ecumenice și definițiile sinodale sînt produsele nevoilor cărora Biserica a trebuit să le facă față în evoluția vieții ei.

Biserica veche nu a cunoscut alte izvoare autentice de învățătură, decît conștiința ei, călăuzită spre mărturisirea lui Hristos, de către Sfîntul Duh (Ioan XVI, 3). A existat o Biserică vie și înfloritoare, persecutată, înainte de apariția normelor ei scrise? Răspunsul îl dă însuși Noul Testament și istoria creștină în general, la care contribuie și cea profană. Și cînd au scris învățăturile Bisericii, învățătorii ei, bărbații apostolici, episcopii și propovăduitorii, întotdeauna învățăturile scrise reproduceau cuvintele Domnului, îndemmurile apostolice, pentru ca să întărească turma în credință, să dezlege nedumeririle catehumenilor, să

7. Migne, P. G., t. XXVI, cap. 33, col. 605.

combată teoriile celor rătăciți, să demonstreze curăția adevărului creștin împotriva celor căzuți de la credință și a altor dușmani ai Bisericii.

Iubirea și respectul creștinilor față de aceste învățături scrise ale Bisericii reiese și din denumirile pe care li le-au dat. Le-au numit : Scriptură Sfântă, Noul Testament, Cartea Vieții, Călăuza mântuirii, Co-moara adevărului. Cine a scris laude mai frumoase pentru Sfânta Scriptură decât Sfinții Bisericii ? Ei sînt cei care ne-au învățat cu pilda lor să cinstim și să înălțăm în cult Sfânta Evanghelie, invitînd poporul să se ridice în sus, ca să vadă înțelepciunea lui Dumnezeu. Ei ne-au învățat prin exemplul lor să sărutăm Sfânta Evanghelie în adunările noastre de cult. Ei ne-au lăsat moștenire practica lor de a binecuvînta prin Evanghelie pe credincioși și jertfelnicul pe care se săvîrșește taina Sfintei Euharistii.

Toate acestea dovedesc respectul neștirbit al Părinților față de Tradiția scrisă și autoritatea pe care a exercitat-o asupra vieții și tîlcuirii învățăturii creștinismului. Ceea ce a spus Sfîntul (sic) Augustin că el crede în Evanghelie, pentru că Biserica spune aceasta, nu este nou ; este un lucru comun pentru Sfinți. De altfel, este cunoscut că Biserica a alcătuit canonul Noului Testament și a făcut distincția între textele autentice și legitime de o parte și cele pseudoepigrafe și îndoielnice de alta, pentru ca să avem astăzi Cartea sfîntă care se numește Noul Testament și care, ca învățătură a Bisericii, scrisă prin inspirația Duhului Sfînt, poartă pecetea autenticității (autorității) acesteia, adică a lui Hristos.

Întrucît deci Noul Testament este o fixare în scris a învățăturilor vieții Trupului lui Hristos — păstrate prin Duhul Sfînt în conștiința și memoria membrilor Lui, a Evangheliștilor și a celorlalți Apostoli —, nu este posibil să ne închipuim că ele ar cuprinde și că ar formula întreaga cugetare și că ar epuiza întreaga viață și tot spiritul Bisericii⁸.

Dacă deci Scriptura este parțială și constituie un produs al înfruntării unor nevoi ale Trupului lui Hristos, dar fiind totodată inepuizabilă și scăpînd necontenit analizei critice a rațiunii noastre, ca una care, după părerea Părinților, este «plină de taine», atunci cum am putea accepta ipoteza în care stăruie unii, după care întreaga taină a lui Hristos ar fi fost epuizată în cîte au scris unii dintre «slujitorii Cuvîntului» ? De aceea, persistența în părerea aceasta trebuie să fie privită ca un produs al efervescentei polemice și mai degrabă ca o reacție ocazională împotriva exceselor, decît o convingere adîncă a creștinilor conștienți, învățați cu slujirea și cercetarea misterului lui Hristos.

Exemple care să ilustreze acest punct de vedere, la care Biserica Ortodoxă ține cu tărie, sînt date de Părinții care erau convinși fără îndoială și erau totodată sinceri (corecți) în exprimarea convingerilor lor creștine. În scrierile lor găsim elemente ale unei experiențe creștine păstrate dintru început, care contribuie la creșterea pietății și care îndeamnă spre practica vieții după Hristos, a pocăinței și a stăruinței

8. P. Trembela, *Dogmatica*, t. I, p. 125.

pe calea spre mîntuire. Elementele acestea nu se raportă numaidecît la Noul Testament, ci erau păstrate, cu evlavie și scumpătate, ca produse ale vieții Trupului lui Hristos, care au aceeași putere ca și învățăturile scrise.

Învățătura celor 12 Apostoli menționează postul de miercuri și vineri, duminica sărbătorită ca zi prin excelență a cultului creștin, rugăciunile la frîngerea și binecuvîntarea dumnezeieștii Euharistii. Sfîntul Ipolit consemnează, în *Tradiția Apostolică* a lui, rugăciuni la hirotonia episcopilor, a preoților și a diaconilor. Sfîntul Irineu enumără, printre altele, postul dinaintea Paștilor, sărbătoarea Paștilor, interzicerea îngenunchierii de la Duminica Paștilor pînă la Cincizecime. Origen menționează îngenuncherea la rugăciune, întoarcerea spre răsărit la rostirea Simbolului credinței, diferite rituri liturgice ale botezului, săvîrșirea Euharistiei⁹. Între obiceiurile apostolice păstrate în viața Bisericii și neconsemnate în Noul Testament, dar avînd o putere și tărie deosebită în viața de cult ca și Noul Testament, Sfîntul Vasile menționează următoarele: semnul Crucii, întoarcerea spre răsărit la rugăciune, epicleza la Dumnezeiasca Euharistie, binecuvîntarea apei botezului, lepădarea de Satana, întreita cufundare în apa botezului, textul Simbolului credinței rostit la botez. Toate acestea, socotite de acest Sfînt și mare bărbat, practici cu autoritate și manifestări (mărturii) ale Trupului Viu al lui Hristos, trebuie să fie păstrate de creștini, care se botează după cum li s-a predat și cred după cum au fost odată botezați¹⁰. Sfîntul (sic) Augustin, acolo unde vorbește despre taine ca «scripturistice», adaugă că există și «altele», pázite de toți, care își au originea de la Apostoli și Sinoade. La această *Traditio completa*, care întregește Scriptura în rînduiala cultului și a vieții creștine, el înnumără pomenirea Patimilor, a învierii și a înălțării lui Hristos, sărbătoarea Sfîntului Duh¹¹. Sfîntul Ioan Hrisostom, identificînd Tradiția cu practica credinței, repetă adesea în predicile lui că învățătura apostolică s-a dat în scris și verbal și că este în întregime «vrednică de crezare». «Este tradiție, nu căuta mai mult»¹². Alții adaugă la acestea canonul Noului Testament, botezul copiilor, numărul tainelor, invocarea Sfîntilor, cinstirea sfintelor icoane și moaște, pururea fecioria Maicii Domnului și tipicul rînduiei cultului și al săvîrșirii tainelor¹³.

Din toate acestea reiese lămurit că elementele menționate, deși esențiale în viața de cult și în dezvoltarea pietății, totuși nu au toate aceeași însemnătate și valoare. De pildă, întoarcerea spre răsărit la rugăciune nu e echivalentă și tot atît de importantă ca epicleza din Euharistie. Și iarăși, toate elementele menționate, în întregimea lor nu exprimă întregul cuprins al Predaniei dumnezeiești date nouă, al misterului lui Hristos,

9. Omilia VIII-a la Levitic, a V-a la Numeri, Tîlcuirea la Epistola către Romani, la Migne, P. G., t. XIV, col. 1038—1047.

10. Migne, P. G., t. XXXII, col. 188—189; *Epist. CXXV*, t. XXXII, col. 549.

11. Migne, P. L., t. LXII, col. 488 și 489.

12. *Epist. XXXII*, 2.

13. Hr. Andrușos, *Simbolica*, p. 114; P. Trembela, *Dogmatica*, t. I, p. 132.

trăit în Biserică. De aceea trebuie să fie de la sine înțeles că, după cum Tradiția scrisă nu epuizează misterul vieții lui Hristos, fiind parțială, ca una care cuprinde (numai) unele învățături ale Bisericii, — tot așa și cea nescrisă, care exprimă unele moduri ale vieții Trupului Acestuia în cult și în practică, nu constituie întregimea acestei vieți. În amândouă există o gradatie, pe care Biserica, avînd-o în conștiința ei, recunoaște că, atît în tradiția scrisă cît și în cea nescrisă, sînt unele elemente de primă importanță iar altele de valoare secundară.

Prin urmare, este îndreptățită denumirea temei Consiliului nostru Ecumenic : «Tradiție și tradiții». *Tradiția* cea cunoscută ca sfîntă este însăși acea taină a lui Hristos, care-și continuă acțiunea ei mîntuitoare și viața în Biserică, prin taine, prin regula de credință, prin predică și prin tilcuirea cuvîntului lui Dumnezeu și adaptarea lui, prin cultul divin. Toate celelalte elemente, cele referitoare la datinile de cult locale, la modul administrației bisericești, la metodele disciplinare, asceza duhovnicească etc., sînt *tradiții*.

Oricine poate să înțeleagă că nu este un element al Sfintei Tradiții, de exemplu, datina potrivit căreia papa trebuie să meargă la biserică purtat pe acel *sedea gestatoria*, sau că arhieriei din Constantinopol la vecernia duminicii lăsatului sec de brînză trebuie să sărute mîna patriarhului ecumenic, sau că trebuie ca episcopii apuseni să aibă inel în mîna lor dreaptă, sau că episcopii răsăriteni trebuie să dezbrace omoforul mare înainte de citirea Evangheliei la Sfînta Liturghie ș. a. m. d. Toate acestea și alte elemente simbolice au sensul lor și temeiul lor în viața Bisericii, dar niciodată n-au fost socotite ca elemente ale tainei mîntuitoare a Tradiției lui Hristos. Acestea și atîtea altele niciodată n-au fost recunoscute de către toți, nici pretutindeni și nici n-au fost practicate în același fel.

Tradițiile au mai degrabă caracter local. *Tradiția* are caracter universal, pentru că ea cuprinde «o singură credință, un singur Domn, un botez», adică cele ce au fost crezute pretutindeni, totdeauna și de către toți. Cele multe sînt manifestări ale vieții religioase ale grupărilor creștine după locuri și pentru ele însele ; cea una se confundă (identifică) cu viața Bisericii cea Una-Sfîntă și descopere înțelesul Revelației creștine, darul dumnezeiesc, pe Hristos și viața Trupului Său neprihănit și fără pată.

Teologii din trecut și din prezent, potrivit cu formația lor, întrebuintează diferiți termeni în efortul de a defini conținutul Tradiției. Pentru unii Predania lui Hristos e diferită de Predania Apostolilor. Alții întrebuintează termenul de Tradiție bisericească, pe care o consideră deosebită de cea apostolică. Dar Domnul a învățat totul, Apostolii l-au propovăduit, Părinții l-au păstrat. Predania Apostolică e a Domnului, domnească și bisericească, dat fiind că Apostolii erau primii membri ai Bisericii și ei au primit și au tilcuit «cele ce au auzit și au văzut», cît au trăit împreună cu Domnul¹⁴. Tradiția bisericească e cea

14. Hr. Andrușos, *Dogmatica*, p. 10.

apostolică, pentru că aceasta n-a fost dată ca să înceteze o dată cu moartea Apostolilor, ci s-a continuat în însuși cadrul adevărului descoperit, înăuntrul misterului lui Hristos, a Cărui viață întrupată o continuă pe pământ Biserica, ajutată de Sfântul Duh în distingerea, în tâlcuirea și în transmiterea adevărului (Ioan XVI, 26).

Ca să înțeleagă cineva mai deplin ideea aceasta, nu are decît să cerceteze Simbolul niceo-constantinopolitan, în care Una-Sfîntă (Biserică) e mărturisită ca apostolică și sobornicească, încorporînd în sine, într-o unitate, întregimea cuprinsului activității predicatoriale a Apostolilor în lume ieri și astăzi, ca o împlinire a poruncii continue a Domnului : «Mergînd în lume, învățați toate neamurile tot (ce v-am învățat)» (Mattei XXVIII, 19). Lucrarea de propovăduire a Apostolilor nu a început ca să înceteze, pentru că porunca lui Hristos către ucenici nu trebuie să fie limitată temporal. Hristos s-a rugat pentru întărirea Apostolilor Săi direcți, dar și «pentru cei ce vor crede prin cuvîntul lor, pentru ca toți să fie una» (Ioan XVII, 20). Prin urmare, în poruncă sînt cuprinși și cei uniți cu Apostolii în credință și în dragoste, urmașii lor, de atunci pînă acum.

Unii teologi protestanți par că admit o întrerupere, cînd e vorba de continuarea predicării. În felul acesta, ei împart temporal în două misterul Tradiției creștine. De exemplu, Prof. Oscar Cullmann, un strălucit teolog creștin, consideră că Biserica s-ar afla temporal într-o perioadă intermediară, pentru că misterul lui Hristos a avut într-adevăr loc, dar realizarea lui deplină aparține viitorului¹⁵. El scrie : «Biserica poate într-adevăr să vizeze întărită pe temelia Apostolilor, dar nu poate să dea apostoli». Funcția (vrednicia) și lucrarea apostolică n-a putut să fie continuată. Dar Biserica este apostolică, fiind chiar numită așa. Ce înseamnă aceasta ? Nu înseamnă numai că a fost întemeiată de Apostoli, ci și că se află neîncetat în stare apostolică. Ea este adică încă luptătoare. A fost chemată și trebuie să continue apostolia ei. Două treimi din omenire n-au auzit încă (cuvîntul) Evangheliei. Nu sînt cuprinse și acestea în «toate neamurile» ? Nu este trimisă Biserica și către aceștia ?

Spre justificarea tezei lui, Cullmann invocă mărturia Faptelor Apostolilor, unde se descrie alegerea pentru succesiunea apostolului trădător (I, 22). Dar mărturia aceasta infirmă teza Prof. Cullmann, pentru că arată că vrednicia (funcția) apostolică nu a încetat. Ce nevoie era de succesiunea trădătorului ? Îndemnul lui Petru către membrii Bisericii invocă mărturia Psalmului CVIII : «Și episcopia (dregătoria) lui o va lua altul».

Era obiceiul, în epoca aceea, ca și Apostolii și creștinii dintre iudei să caute împlinirea profețiilor, pentru argumentarea adevărului creștin. De aceea, poate cineva foarte bine să susțină că locul lui Iuda nu s-a umplut pentru că trebuia ca Apostolii să fie 12, ca și cum ar fi fost

15. Oscar Cullmann, *The Early Church*, edited by A. J. Aiglgins, S. C. M. Press London 1956, p. 77—79.

obligator să fie consacrat numărul 12, ci pentru tilcuirea (împlinirea) profeției de mai sus. De altfel, existau persoane destoinice să preia episcopia (vrednicia) celui căzut. Ceea ce a demonstrat Apostolul Petru către credincioșii care au ales pe doi, dintre care a fost ales prin sorti Matia, s-a repetat de multe ori în viața Apostolilor, care au ales pe cei încercați, ca urmași ai lor. De exemplu, Sfântul Irineu, enumerând pe episcopii Romei de la început pînă în vremea lui, spune despre Petru și Pavel în Roma că, «întemeind și organizînd fericirii Apostoli Biserica, au încredințat lui Linus slujba episcopiei». De asemenea, «Policarp a fost nu numai ucenicul Apostolilor, ci și așezat de ei episcop în Asia, în Biserica Smirnei»¹⁶. Acestea și (altele) asemenea s-au făcut pe baza exemplului după care Matia a primit vrednicia de apostol, fiind așezat între cei 12.

Exemplul adus de Prof. Cullmann, prin cuvîntul iudaic care înseamnă *trimis* — *Shaliach* —, nu luminează teza lui. Cel trimis fiind ca și cel ce l-a trimis pe el, a transmis la sfîrșit, celui trimis de el, puterea ce i s-a dat. Dar același Prof. Cullmann susține că realizarea misterului lui Hristos ar aparține viitorului. Domnul nu și-a întrerupt lucrarea, precum spune și Pavel, pentru că misterul Lui se continuă și continuarii Lui erau Apostolii și urmașii lor de atunci pînă acum. Prin urmare, pentru ce să fie considerată vrednicia de apostol ca terminată (încetată) o dată cu moartea Apostolilor, de vreme ce lucrarea acelora care au purtat apostolia nu s-a sfîrșit și cînd Cel ce i-a trimis pe ei este însuși Arhiereul nostru ? (Ioan XIV, 3—4, 28 ; I Cor. XV, 24—26).

Este adevărat că urmașii Apostolilor nu s-au mai numit *apostoli*. Dar trebuie să ne amintim că Matia, așezat între cei 12, a luat «episcopia», potrivit psalmului profetic, pe care l-a amintit Petru. De asemenea, pentru acest motiv urmașii apostolilor s-au numit *episcopi*, și nu *apostoli*. Dar asta nu înseamnă că Biserica a încetat să aibă apostoli, căci atunci ar înceta să aibă și pe Domnul cel trimis. Din respect față de darurile și autoritatea spirituală extraordinară a Apostolilor, e firesc să socotească cineva justificat faptul că urmașii acestora n-au mai fost numiți Apostoli. Numai că și ei au făcut exact același lucru, pentru care i-au trimis aceia. Și dacă Apostolul Pavel, cel ce a primit Evanghelia din descoperire, a avut modestia să spună «nu sînt destoinic să fiu numit Apostol, pentru că am prigonit Biserica lui Dumnezeu», dacă acesta care s-a ostenit mai mult decît alții n-a cutezat, atunci cum vor îndrăzni urmașii lui să se numească pe ei înșiși Apostoli ? (I Cor. XV, 9—10). Au fost numiți episcopi atît din lucrare cît și din psalmul profetic citat în Fapte : «Episcopia lui să o ia altul».

De acord cu punctul de vedere al Prof. Cullmann se prezintă și teologul cunoscut de toți, fecundul scriitor Profesorul P. Trembela de la Universitatea din Atena. Acesta, din nevrednicia unor episcopi deduce întreruperea vredniciei apostolice. Sinoade alcătuite dintr-un mare nu-

16. Migne, P. G., t. VII, col. 849—851—852.

măr de episcopi au decăzut din conștiința Bisericii sobornicești. Și nu puțini episcopi au înclinat spre erezie — scrie (Prof. Trembela) —, încît n-ar mai fi posibil să susțină cineva că vrednicia episcopală, ca și cea sinodală ar fi sigură de infailibilitate, precum a fost sigur lucrul acesta la apostoli, ca niște de Dumnezeu insuflați ¹⁷.

Dar a pierdut vrednicia apostolească și infailibilitatea insuflării de Dumnezeu Filip, pentru că a comis o greșală și Petru, pe care Domnul l-a numit «scandal» și l-a trimis înapoia Lui, ca pe Satana? Același Petru a părăsit și a tăgăduit pe Învățătorul Său cînd era judecat, dar nu a pierdut vrednicia lui și harul lui, ca și necredinciosul Toma. Și iarăși Petru, după Cincizecime, fiind «osîndit» cînd a spus creștinilor dintre neamuri să trăiască iudaicește, fiind inclus între cei ce «nu căleau drept», — nu și-a pierdut vrednicia. Pentru ce nu a fost scutit Petru de aceste căderi (rătăcirii)?

Dacă siguranța (siguritatea) autorității apostolice nici în acest lucru nu trebuie căutată, ce se înțelege prin «consens»? Conștiința plinătății bisericești, cea păstrată de Sfîntul Duh, constituie acordul (consensul) credincioșilor (*Consensus Fidelium*). Părerea unanimă a Sfîntilor și a Părinților și a Învățătorilor, cînd e vorba de interpretarea învățăturilor Bisericii și descrierea vieții ei, constituie cunoscutul acord al Părinților (*Consensus Patrum*). Dar de unde își trage originea acest lucru? Din acordul Apostolilor (*Consensus Apostolorum*), care asigură autoritatea și tăria lor peste părerea lor personală. Ce rost ar fi avut Sinodul Apostolic, dacă era suficientă numai părerea lui Iacov, sau a celorlalți doi stîlpi, a lui Petru și a lui Ioan, în rezolvarea problemei, adică a modului cum trebuia să fie primiți în Biserică păgînii?

Acest consens al Apostolilor, prelungit prin acordul Părinților și acordul credincioșilor, constituie autoritatea neînteruptă a Bisericii și continuarea neînteruptă a vredniciei apostolice, pe care conștiința creștină-ortodoxă o primește (o acceptă) neînteruptă și păstrată pînă la noi. Moartea apostolilor a pus într-adevăr sfîrșit la «calea» lor, la lucrarea lor personală, dar nu la însușirea și la funcția (vrednicia) lor și la apostolia pe care urmașii lor au preluat-o ca s-o continue. Acești *episcopi*, sau *apostoli*, sau oricum ar fi numiți, aveau aceeași apostolie și aceeași lucrare, pentru care ei s-au sfîrșit ca martiri. Propovăduirea din gura Apostolilor și din gura urmașilor lor era aceeași, — Evanghelia «slavei lui Hristos», vestirea morții Lui, întregul mister al lui Hristos, Cel ieri, și azi și totdeauna Același și identic (II Cor. IV, 4; XI, 26; Colos. I, 28; Evr. XIII, 8).

În misterul acesta, privit în toată deplinătatea lui, constă specificul comun al Scripturii și al Tradiției scrise. Tradiția scrisă conține acest mister întreg și neștirbit, dat fiind că Scriptura, ca și tradiția nescrisă, nu e înțeleasă (interpretată) izolat și separat de Biserică, sau în afară de viața, practica liturgică și experiența ei. De aceea niciodată Biserica nu s-a îndoit că în Scriptură are deplin și întreg misterul mîntuirii în

17. P. Trembela, *Dogmatica*, t. I, p. 29—50.

Hristos. Niciodată n-a pus la îndoială deplinătatea Scripturii, pentru că aceasta este «memoria» adevărului exprimat în Duhul Sfânt în ea și pentru ea. Explicînd această concepție a Bisericii, Sfîntul Atanasie a scris că «sînt suficiente Scripturile Sfinte și de Dumnezeu însoflete spre făgăduința adevărului»¹⁸. Prin urmare, ideea de *Sola Scriptura*, propusă de protestanți, privită astfel, este conștiința Bisericii și învățătura ei, care exprimă mărturisirea potrivit căreia în Tradiția ei scrisă întreg misterul mîntuirii este prezentat ca o descoperire dată în Duhul Sfînt¹⁹.

Auzind odată această concepție ortodoxă despre *Sola Scriptura*, un teolog protestant, cunoscut al meu, mi-a spus: Întrucît Scriptura este suficientă pentru mîntuire, pentru ce (mai) aveți taine, preoți, posturi, epitimii, datini de cult, veșminte liturgice, pomeniri, tămîieri, lumînări, icoane și celelalte? Se pare că n-a dat prea multă atenție la mersul discuției. Desigur, ar fi firesc să părăsim și să tăgăduim toate acestea care au fost enumerate, dacă am putea să le înlocuim cu altele, dar (care să fi fost) sfințite cu experiența și cu lacrămile și cu sîngele Sfinților. Ar trebui să-i invocăm să vină din nou ca să ne dea învățături deosebite de acelea pe care ni le-a lăsat moștenire exemplul vieții lor în Hristos. Dar să fim siguri că, dacă ei ar începe din nou, ne-ar da aceleași lucruri și ne-ar spune că practicarea acestora este eficientă pentru bunăcinstire (de Dumnezeu) și pentru stăruirea în dreapta credință. Cite vedem și auzim în Biserică nu sînt născociri ale preoților. Sînt mijloace, verificate prin experiența Apostolilor și a Sfinților, cu Hristos în frunte, ajutătoare spre mergerea pe calea cea strîmtă și cu necazuri, care duce la Rai. Originea acestor mijloace se confundă cu originea istorică a creștinismului. Indiferent dacă cunoaștem simbolismul (rostul) lor sau îl disprețuim, precum remarca deja Origen, indiferent dacă le folosim bine sau rău, acestea rămîn în practica vieții noastre religioase (de cult) ca o legătură de unire a epocii Apostolilor cu epoca noastră și cu oricare alta.

Așa pusă problema Tradiției creștine, singurul punct, mi se pare mie, în care concepția creștin-ortodoxă se deosebește de cea a romano-catolicilor este problema *magisterium*-ului, adică a autorității care stabilește tălcuirea conținutului Tradiției creștine. Poziția romano-catolică în punctul acesta prezintă unele puncte pe care Biserica Ortodoxă le privește ca nepotrivite (în dezacord) cu practica (Bisericii celei) Una — Sfîntă. Ca autoritate interpretativă și normativă a Tradiției scrise și nescrise s-a constituit, prin mijlocirea experienței creștine a veacurilor, Biserica, reprezentată prin judecata (chibzuirea) ei sinodală. Probă (sînt) Simboalele niceo-constantinopolitane, hotărîrile sinoadelor, canoanele, liturgiile ș. c.²⁰. Nici unuia dintre patriarhii din Răsărit și din Apus nu i s-a recunoscut vreodată dreptul de a judeca (a aproba) sau a

18. Migne, P. G., t. XXV, col. 4.

19. Hr. Andrușos, *Simbolica*, p. 7.

20. I. Karmiris, *Monumente dogmatice și simbolice*, t. I, p. 19—33.

dezaproba, de a se opune sau de a tăgădui (respinge) depozitul celor hotărâte în Duhul Sfânt de către Părinți, atât în Apus cât și în Răsărit. Și aceasta pentru că criteriul adevărului creștin și al formulării dogmatice, începînd de la Sinodul Apostolic, a fost recunoscut în părerea sinodală și în hotărîrea episcopilor adunați în sinod ecumenic.

De aproape un veac, criteriul acesta, în Apus, prin dogma infailibilității (papale) a primului Conciliu de la Vatican (1870), a fost recunoscut ca aparținînd episcopului Romei, «nu din hotărîre a Bisericii, ci ca din scaun» («Non autem ex consensu Ecclesiae, sed ex sese»). Este de prisos să mai accentuăm că această dogmă a surprins atât pe cei din Răsărit cât și pe cei din Apus și pînă azi e privită ca un scandal teologic și bisericesc, care pricinuieste multe dificultăți în gîndirea și în strădania teologilor romano-catolici și a ecumeniștilor, încît dă naștere și la diferite îndoieli (nedumeriri) despre credința și despre instituțiile sinoadelor creștine, în mintea multor gînditori creștini contemporani.

Desigur, s-au născocit (făurit) multe explicări — mai mult ingenioase decît adevărate — ale acestei dogme inovatoare. Dar acestea par că ținesc mai degrabă să ajute pe creștinii dinăuntrul zidurilor — *intra muros* — romano-catolicismului, decît pe cei dinafara lui.

Cînd Conciliul II de la Vatican a fost anunțat de către papa Ioan XXIII ca aproape de a fi convocat, multe speranțe s-au exprimat, prin presă, în scrisori și articole, că Conciliul va studia din nou dogma infailibilității papale și că aceasta va fi extinsă (lărgită) și la episcopii locurilor. Aceasta ar fi fost într-adevăr de dorit și ca un *modus vivendi*, ar fi fost privit pe drept ca un motiv de bucurie pentru mulți creștini și ar fi fost ușor justificat de către canoniști și teologi ca un pas al Bisericii Romano-Catolice spre realizarea reformei interne — *intus reformari* — și a ideii, exprimate de papa Ioan XXIII, despre acomodarea Bisericii la nevoile vieții religioase și sociale contemporane — *aggiornamento*.

S-a spus și s-a scris că dogma aceasta fiind în vigoare, Conciliul II de la Vatican n-ar avea motiv și pricină să fie convocat. Pentru că, dacă hotărîrile Părinților și ale Sinoadelor cu îndelungate examinări și dezbateri este posibil să fie înlocuite sau respinse (revizuite) de papa cînd se pronunță infailibil *ex cathedra* și este sub influența membrilor Curiei papale, atunci ce rațiune ar mai avea convocarea acestui Conciliu?

Ceva mai înainte, periodicul *Cross currents*, editat de laicii romano-catolici la New York, a publicat părerile teologilor protestanți, ortodocși și anglicani, în legătură cu Conciliul II de la Vatican. Doctorul Robert Mc Affee, profesor la Seminarul Uniunii Teologice (*Union Theological Seminary*) din New York, a spus că protestanții nădăjduiesc că Conciliul va corecta punctul de vedere catolic cu privire la toleranța și libertatea religioasă. O altă chestiune pe care profesorul o ridică era și aceea a infailibilității papale. El spunea: «Cu cît se sîrguiește cineva mai mult să înțeleagă hotărîrea primului Conciliu de la Vatican, cu atît mai puțin o va înțelege și se va convinge că Biserica Romano-Catolică ar fi spus prin aceasta ultimul ei cuvînt asupra acestei chestiuni. S-ar aduce

un mare serviciu la toți dacă al doilea Conciliu de la Vatican ar putea, fie cât de puțin, să lămurească hotărârile pe care le folosim în legătură cu ideea de infailibilitate». Un alt teolog, preotul ortodox Ioan Megentorf, profesor la Școala teologică rusă «Sfântul Vladimir», s-a preocupat de chestiunea ierarhiei bisericești în raport cu infailibilitatea papală. Episcopul anglican Prea Veneratul Stephen Neil a spus că așteaptă de la Conciliu lămurirea raportului dintre papa și episcopi, precum și o definire exactă a ideii unui sinod ecumenic. El întreabă : «Este posibil ca episcopii adunați să se pronunțe asupra unui punct de vedere și papa să refuze ceea ce episcopatul dorește profund ? Care e poziția episcopului romano-catolic ? Este un reprezentant (delegat) al papei de la Roma sau, potrivit unei concepții, este chiar reprezentantul local al lui Hristos ?»

Din toate părțile creștinătății întregi se ridică astfel de întrebări. Este dorința simplilor laici ca și a teologilor creștini, ca această dogmă a primului Conciliu de la Vatican, născocită de un veac, poate din nevoile administrative și de altă natură ale Bisericii Romano-Catolice din acea vreme, să fie reexaminată în acest al doilea Conciliu, încât ea să fie repusă în cadrul infailibilității bine înțeleasă a Bisericii, conform practicii de la început.

Și în felul acesta se va ușura întâlnirea și înțelegerea creștinilor sub ocrotirea Crucii, cu ajutorul Sfinților și al Născătoarei de Dumnezeu, și se va face posibilă mai ușor reforma internă — acea *intus reformari* — prin luarea unor hotărâri, care să permită ca unitatea, pentru care Domnul s-a rugat, să se realizeze și acest ideal creștin să iasă din limitele eshatologiei, pentru ca să devină viață și o caracteristică vădită a lumii creștine în timp.

Sfârșind aceste gânduri, mă rog ca Domnul Bisericii să călăuzească cercetările și cugetele noastre, ca în spirit de smerenie să ne iubim unii pe alții și să săvârșim în frica lui Dumnezeu lucrul Celui ce ne-a trimis, ca să culegem roadă spre slava Sfântului Său nume. Amin.

Traducere din grecește de Pr. Prof. ENE BRANIȘTE



Arhim. Sergiu Iazadjieff

A PUTUT OARE FACE PARTE SFÎNTUL IOAN BOTEZĂTORUL DIN COMUNITATEA ESENIENILOR DE LA QUMRAN? *

La hotarul dintre Vechiul și Noul Testament se înalță figura majestoasă a Sfântului Ioan Botezătorul. Cronologic vorbind, el este ultimul dintre vechii profeți (Matei XI, 13) și încă cel mai mare (Matei XI, 9), mai ales prin demnitatea de Înaintemergător imediat al Cuvîntului întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, care a binevoit să fie botezat de el în reperiunile sfinte ale Iordanului.

Precum Mîntuitorul Iisus Hristos a fost întotdeauna «un semn de contrazicere» (Luca II, 34) între oameni, tot astfel personalitatea Înaintemergătorului Său constituie obiect de interpretări contradictorii pînă în vremea noastră. Astfel, de pe o parte unii, înalță pe Sfântul Ioan Botezătorul mai mult decît este îngăduit, atribuindu-i fire îngerească; pe de altă parte, alții, dimpotrivă, micșorează pe marele Înaintemergător al Domnului pînă într-atît încît fac din el un adept al sectei esenienilor!

Această părere, emisă în mod tendențios în trecut de unii protestanți raționaliști, încearcă să cîștige poziții în ultimul timp și printre teologii catolici și chiar ortodocși, în urma vestitelor descoperiri de pe malurile Mării Moarte a manuscriselor ebraice provenind de la comunitatea sectară de Qumran, așezată în acest loc pe la începutul secolului al II-lea înainte de Hristos.

Printre manuscrisele găsite, cel mai important este «Orînduirea Noii Alianțe», adică a comunității de la Qumran, care descrie organizarea și viața adeptilor săi.

Cu tot caracterul evident sectar al comunității, mulți savanți contemporani înclină să vadă în adepții ei reprezentanți ai unui fel de «monahism», necunoscut pînă în prezent¹. Se merge chiar pînă la ipoteza că Sfîntul Ioan Botezătorul în timpul vieții sale singuratice în pustie (Luca I, 80), s-ar fi găsit sub influența comunității vecine și ar fi devenit chiar adeptul ei².

* Acest articol a fost trimis redacției noastre, în limba franceză, de Prea Cuviosul Arhimandrit Sergiu Yazadjieff, docent, titularul catedrei de Noul Testament de la Academia teologică din Sofia. Il publicăm pentru contribuția pe care o aduce într-o problemă pusă din nou în discuție, în urma descoperirii manuscriselor de la Qumran, exprimînd din partea redacției, călduroase mulțumiri autorului.

1. Jean Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* — Paris, 1955, p. 5.

2. *Ibidem*.

Pentru a dovedi întreaga netemeinicie a acestei ipoteze, va fi de ajuns să lămurim esența însăși a esenianismului cu ajutorul informațiilor pe care ni le dau unii autori vechi, ca Iosif Flavius, Filo din Alexandria, Pliniu cel Bătrîn, ca și unii savanți mai noi, ca Profesorul Dr. Emil Schürer, de pildă.

După cum s-a spus, esenianismul reprezintă o sectă care s-a desprins din iudaismul autentic în secolul al II-lea î. Hr. Dușmani înverșunați saducheilor și fariseilor, care alcătuiau cele două partide stăpînitoare în vremea aceea, esenienii — în număr de 4.000 — s-au izolat în felul unui «ordin călugăresc închis», după expresia lui Schürer³.

Ei trăiau necăsătoriți (Plinius, *Hist. nat.* V, 17) și se practica un ascetism excesiv, atribuind un sens purificator spălărilor dese (Iosif Flavius, *Bell. Jud.* II, c. 8, n. 2, 5, 10). În domeniul social se distingeau prin dispreț față de bogăție, respingeau sclavia (Philo, *Quod omnis probus liber sit*, cap. 77, 79) și nu foloseau jurămîntul (Iosif Flavius, *Bell. Jud.* II, 8, 6).

Această înfățișare exterioară atrăgătoare nu servea totuși decît să ascundă aspectul întunecos al doctrinei lor, cum se va putea judeca după următoarele date :

1. Chinuirea trupului — care la adevărații asceți n-are alt scop decît de a supune corpul spiritului — la esenieni avea ca motiv o concepție dualistă, care nu vedea altceva în corpul omenesc decît un principiu rău. De aceea esenienii considerau corpul ca o «închisoare a sufletului», după expresia lui J. Flavius (*Bell. Jud.* II, 8, 11), care vede în aceasta o influență elenică, adică păgînă (*Antiquit.* XV, 10, 4). Împărtaşind această părere, Schürer, afirmă că dualismul esenian, admitînd preexistența sufletului, reprezintă o doctrină neiudaică⁴. Mai departe el enumără o întreagă serie de influențe păgîne sub care s-a format această doctrină greșită și mai cu seamă : budismul, persismul, păgînismul, sirian, pitagoreismul⁵. Subliniind influența predominantă a acestuia din urmă, Schürer concludă că «esenianismul este o sectă care s-a separat de iudaismul autentic.. pentru a realiza un ideal de viață, înrudit cu pitagoreismul⁶.

Dar cu cît această doctrină este străină de iudaismul Vechiului Testament cu atît este mai nepotrivită cu creștinismul autentic, care, prin Sfîntul Pavel, recunoaște că trupul omenesc este «templul Duhului Sfînt care este în noi» (I Cor. VI, 19). Într-adevăr aceasta constituie însăși esența întrupării care constă în faptul că în Hristos natura umană a intrat în unire ipostatică cu natura divină. De aceea Sfîntul Apostol Ioan numește duhul lui Anticrist «orice duh care nu mărturisește pe Iisus venit în trup» (I Ioan IV, 3). Considerînd deci trupul ca un princi-

3. Dr. Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 4. Aufl., Leipzig, 1920, Bd. II, p. 654.

4. *Ibidem*, p. 676 ; c. E. Zeller, *Histoire de la philosophie grecque* (în l. rusă), St. Petersburg, 1886, p. 269.

5. Schürer, *op. cit.*, p. 677.

6. *Ibidem*, p. 679—680 ; cf. E. Zeller, *op. cit.*, p. 268.

piu rău și disprețuindu-l, esenienii negau în chip indirect, prin acest dualism, posibilitatea întrupării divine și prin aceasta răsturnau întreaga iconomie izbăvitoare a mântuirii noastre.

2. Înfrinarea ascetică de la consumul de carne, care există de asemenea în monahismul creștin, avea la esenieni un caracter de desgust față de acest aliment, ceea ce este în contradicție cu faptul că, după potop, Dumnezeu îngăduie omului întrebuințarea cărnii (Gen. IX, 3).

Nemîncarea de carne, întemeiată pe disprețul față de ea, este de asemenea condamnată de Canoanele Bisericii (Canoanele 51 și 53 apostolice). Dar mai mult încă : vegetarianismul a servit esenienilor drept pretext pentru a respinge chiar și jertfele sîngeroase ale Vechiului Testament. Filo mărturisește acest lucru : «deși esenienii adoră pe Dumnezeu (în mod fățarnic, vom spune noi), totuși ei nu aduc jertfe de animale (οὐδὲνα καταθύοντες) «Quod omnis probus liber sit», cap. 75). Se știe bine ce importanță capitală acorda Legea jertfelor sîngeroase și mai ales jertfei mielului pascal (Ex. XII, 3 și urm.), amenințînd cu excluderea pe orice israelit care n-ar aduce jertfa pascală (Num. IX, 13). De aceea Schürer ajunge în chip logic la concluzia că respingerea de către esenieni a jertfelor sîngeroase însemna «o ruptură completă cu iudaismul autentic, ruptură care n-ar fi putut să fie micșorată prin faptul că esenienii trimiteau unele daruri la templul din Ierusalim»⁷.

Dacă se adaugă la aceasta faptul că jertfele sîngeroase și, în chip deosebit, jertfa mielului pascal, prefigurau jertfa Mîntuitorului Hristos și că stropirea cu sîngele jertfelor purifica și sfîntea în mod simbolic pe credincioși (Evr. IX, 8—14), — se va înțelege de la sine că, respingînd jertfele sîngeroase esenienii se depărtau ei înșiși de poporul lui Dumnezeu, ca sectari și eretici și, mai mult încă, se lipseau de făgăduințele bunurilor viitoare de care se vor bucura creștinii mai tîrziu !

3. *Respingerea sclaviei* nu servea esenienilor decît să ascundă mîndria lor și disprețul lăuntric cu care tratau nu numai pe toți străinii de secta lor — chiar dacă erau aceștia și israeliți ortodocși, pe care-i numeau «fii ai întinericului», păstrîndu-și pentru ei numele de «fii ai luminii» —, dar și pe esenienii din treptele inferioare. În loc de a trata cu dragoste pe frații lor mai mici — după mărturia lui Iosif Flavius —, esenienii cei mai vechi în această sectă umilesc pe cei mai tineri în așa măsură că, dacă li se întîmplă să se atingă de ei, se spală ca și cînd ar fi avut legătură cu un străin» (*De bello jud.* II, 8, 10).

De aceea Schürer socotește pe bună dreptate că esenienii întrec pe farisei prin mîndria lor și califică astfel esenianismul ca «fariseim în gradul superlativ»⁸.

4. În sfîrșit, *respingerea jurămîntului* de către esenieni este de asemenea fățarnică, de îndată ce, la intrarea în comunitate, orice esenian nou inițiat era obligat să presteze un jurămînt solemn — ultimul din viața sa — prin care se obliga să păstreze secretele esenienilor, chiar

7. Schürer, *op. cit.*, p. 675.

8. *Ibidem*, p. 673.

și în caz de amenințare cu moartea⁹. Dar tocmai aici este punctul cel mai suspect al esenienilor. Firesc este ca adevărul să nu fie ascuns niciodată și conștiința curată să nu lucreze niciodată în ascuns. Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, cu îndrăzneala Dreptului absolut (Ioan VIII, 46), a poruncit ca învățătura Sa să fie propovăduită «pe acoperișuri» (Matei X, 27) și a susținut în fața lui Pilat: «Eu am vorbit lumii deschis și n-am spus nimic în ascuns» (Ioan XVIII, 20). La sfîrșitul convorbirii Sale cu Nicodim, Mîntuitorul caracterizează astfel pe dușmanii lui Dumnezeu: «Venind lumina în lume, oamenii au iubit mai mult întunericul decît lumina, pentru că faptele lor erau rele. Căci oricine face rele urăște lumina și nu vine la lumină, ca să nu se vadăască faptele lui» (Ioan III, 19, 20).

Fără îndoială esenienii aparțin acestei categorii de «fii ai întunericului», deși pretind în chip viclean că sînt «fii ai luminii» și se îmbracă cu fățarnicie în hăina unui fals ascetism.

Din tot ce s-a spus, reiese în mod clar că esenianismul nu este altceva decît o sectă nelegiuită, desprinsă de societatea iudeilor ortodocși care alcătuiau Biserica Vechiului Testament, precum și de templul din Ierusalim care era centrul unic al iudeilor. Reiese deci în mod necesar că marele Profet, înaintemergător și Botezător al Domnului n-a putut să aparțină niciodată unui astfel de «sfat al nelegiuiților» (Ps. I, 1), cum era comunitatea de la Qumran.

Iată de ce nu se poate adopta în nici un fel ipoteza despre pretinsul esenianism al Sfîntului Ioan Botezătorul și nici măcar aceea a vreunei influențe eseniene exercitate asupra persoanei marelui înaintemergător al lui Hristos (Incompatibilitatea absolută a esenianismului cu creștinismul a fost demonstrată de Arhimandritul Augustin, *Manual de Teologie Fundamentală* — Vilno, 1876, p. 241—250, în l. rusă).

Lucrul acesta vom încerca să-l demonstrăm prin analizarea argumentelor care urmează.

*

Partizanii pretinsei apartenențe la esenianism a Sfîntului Ioan Botezătorul găsesc primul lor argument în cuvîntul «benedictus» adică în cîntarea de laudă lui Dumnezeu, rostită de tatăl său, preotul Zaharia, cu prilejul anșterii fiului său (Luca I, 68—79).

Această cîntare începe printr-o preamărire profetică a Domnului pentru slobozirea duhovnicească (Luca I, 68, 74) apropiată și pentru izbăvirea mesianică (I, 69, 71), potrivit vechilor profeții (I, 70), precum și pentru mila arătată de Dumnezeu (I. 72) prin împlinirea jurămîntului dat lui Avraam (I, 73) cu privire la binecuvîntarea duhovnicească a urmașilor săi în sfîntenie și în dreptate (I, 74—75).

Apoi Zaharia se adresează fiului său nou născut, în care el vede un viitor profet al lui Dumnezeu înaintemergătorul imediat al lui Mesia

9. Prof. B. Piperov, *Orînduirea Noii Alianțe*, în «Anuarul Academiei teologice Sfîntul Clement de Ohrida», Sofia, 1955/1956, vol. V, p. 324 (în l. bulgară).

și un propovăduitor al pocăinței (I, 76—77). Imnul lui Zaharia se termină prin preamărirea lui Mesia — «Răsăritul cel de sus» (I, 78), pentru că a luminat și a adus pacea între oameni (I, 79).

Astfel întregul imn, fiind întemeiat pe profețiile Vechiului Testament și pătruns de duhul biblic, corespunde întru totul chemării sacerdotale a autorului său. Cu toate acestea, J. Steinmann, vrînd să atribuie rînduiei eseniene chiar tatălui Sfîntului Ioan Botezătorul, pretinde că «tonul evlaviei lui Zaharia se apropie de acela al evlaviei eseniene : ...de asemenea stăruința asupra Alianței, asupra slujirii lui Dumnezeu, a «cunoașterii luminii divine». Totuși, este destul de limpede că acestea nu sînt altceva decît noțiuni biblice comune, deseori întrebuintate în Sfînta Scriptură a Vechiului Testament (cf. Gen. XXII, 16—18 ; XXVI, 3 ; Lev. XXVI, 42 ; Ier. XXXI, 33 ; XXX, 9 ; Ezec. XXIX, 21 ; Isaia IX, 2 etc.). Deci Zaharia le-a împrumutat din Sfînta Scriptură.

Iată de ce nu este nici un motiv să bănuim că el a recurs la izvoare sectare (eseniene), de îndată ce toate aceste noțiuni au fost scoase din singurul lor izvor, care este Sfînta Scriptură.

Este de remarcat că însuși Steinmann se vede obligat să recunoască deosebirea fundamentală între cel «Bîncuvîntat» și manuscrisele eseniene, pentru faptul că Zaharia, ca un adevărat israelit, leagă pe Mesia de «casa lui David (Luca I, 69) și nu de familia lui Aaron¹¹, cum pretindeau esenienii, care, fără temeii, așteptau doi Mesia : unul sacerdotal și altul împărațesc. În opoziție cu acest mesianism împărțit al esenienilor, mărturia Sfîntului Ioan Botezătorul pentru un Mesia divin unic consfințește doctrina posterioară privitoare la întreita slujire a Domnului nostru Iisus Hristos, ca Arhiereu, Profet și Împărat într-o singură persoană.

Se încearcă apoi să se scoată un alt argument al pretinsului esenianism al Sfîntului Ioan Botezătorul din vestirea profetică a Arhanghelului Gavriil către preotul Zaharia, că adică fiul său «nu va bea nici vin, nici băutură îmbătătoare» (Luca I, 15). După Steinmann, abținerea Sfîntului Ioan Botezătorul de la orice băutură alcoolică ar denota că el aparține sectei esenienilor, pentru că «la masa esenienilor nu se bea vin, ci *tiros*, denumire care ar echivala cu mustul dulce de strugure»¹².

Se știe totuși că prin expresia «nu se va bea nici vin, nici băutură îmbătătoare» Sfînta Scriptură arată apartenența unei persoane nazireatului, ceea ce înseamnă un vot făcut de bună voie de abținere vremelnică sau continuă. Indicații amănunțite asupra nazireatului se găsesc în capitolul VI din cartea Numeri, unde se arată că nazireul «se va abține de la vin și de la băutură îmbătătoare» (Num. VI, 3).

Astfel Samson încă înainte de nașterea sa, a fost consacrat de părinții săi să fie nazireu, potrivit poruncii categorice date mamei sale de îngerul Domnului : «să nu bei deloc vin, nici băutură tare» (Jud.

10. Steinmann, *op. cit.*, p. 57.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

XIII, 7). Mama profetului Samuel a făcut, de asemenea, un vot anticipat de nazireat pentru fiul său (I Regi I, 11, după Septuagintă).

Din exemplele biblice citate este deci sigur că prezicerea Arghanghelului Gavriil, privitoare la înfrinarea Sfântului Ioan Botezătorul, arată că el avea să fie un ascet nazireu. Într-adevăr, Mîntuitorul însuși a mărturisit că înaintemergătorul Său împlinea votul său de «nazireu», fiindcă a zis: Ioan Botezătorul a venit, nemîncînd piine și nebînd vin (Luca VII, 33).

Iată de ce este greu de înțeles cum este cu puțință a se identifica înfrinarea de nazireu a Sfântului Ioan Botezătorul cu aceea a esenienilor pe singurul considerent că aceștia din urmă s-ar abține de asemenea de la băuturile alcoolice. Deci, abținerea de la «vin și băutură îmbătătoare» reprezintă prima condiție a nazireului, ca de altfel a oricărui ascetism în general și nu numai a ascetismului esenian. De exemplu, Recabiții, renumiți zeloși ai iudaismului, se abțineau la fel de la vin, după cum mărturisește, lăudîndu-i, profetul Ieremia (XXXIII, 6; cf. XXXV, 18—19). Totuși n-avem nici un motiv să deducem că Sfîntul Ioan Botezătorul aparținea obștii vrednice de laudă a Recabiților. Cu atît mai mult nu se poate pretinde că ar fi aparținut sectei *nelegiuite* a esenienilor.

Tot așa stau lucrurile și cu apropierea pe care Steinmann o stabilește între Sfîntul Ioan Botezătorul și esenienii de la Qumran, în legătură cu faptul că ei foloseau ca hrană lăcuste (acrîde). *Documentul de la Damasc* — susține el — conține aceeași rețetă pentru pregătirea lăcustelor¹³. Dar faptul că Sfîntul Ioan Botezătorul folosea aceeași hrană (Matei III, 4) nu dovedește cu nimic că el ar fi avut în vreun fel legătură cu esenienii, pentru că în acea vreme lăcustele constituiau o hrană comună pentru oamenii săraci din Orient, așa cum ele sînt folosite ca hrană pînă azi de beduini. De altfel, specificînd că lăcustele erau socotite ca hrană curată «după rînduiriile esenienilor»¹⁴, Steinmann se prefăce că nu știe că lăcustele erau recomandate pentru mîncare înaintea tuturor viețuitoarelor, după legea rituală a lui Moise (Lev. XI, 22) și că deci pentru acest motiv erau folosite de toți israeliții.

Steinmann pretinde că Sfîntul Ioan Botezătorul ar fi «moștenit ura esenienilor față de reprezentanții iudaismului oficial», adică față de farisei și saducheii, și că această ură s-ar fi arătat în chip deosebit în faptul că el i-a numit «pui de năpîrcă» (Matei III, 7)¹⁵. Unii raționaliști sînt înclinați chiar să vadă în această apostrofă un împrumut direct din *Documentul de la Damasc*, în care dușmanii comunității eseniene sînt la fel tratați ca «pui de vipere».

Dar atunci ar trebui de asemenea să considerăm ca un împrumut de la esenieni aceeași expresie întrebuintată de două ori de însuși Domnul

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, p. 63.

15. *Ibidem*, p. 69.

Hristos (Matei XII, 34 ; XXIII, 33). Această presupunere echivalează însă cu blasfemia.

Este, de altfel, evident că aici este vorba de o expresie folosită în chip obișnuit din antichitate (de exemplu, «un zîmbet de viperă»), prin care se arăta metaforic răutatea ascunsă a omului în comparație cu aceea a unui șarpe dintre cei mai veninoși. O astfel de expresie a putut fi folosită tot așa de bine de esenieni ca și de Sfîntul Ioan Botezătorul, dar independent de ei, iar mai tîrziu, chiar de Domnul Hristos.

Dar ceea ce merită să scoatem în evidență aici este sentimentul care a trebuit să însoțească această expresie comună în cele două ocazii. La esenienii de la Qumran ea este legată de un sentiment de ură și de dispreț plin de trufie față de dușmanii comunității lor și, în general, față de toți cei ce nu împărtășesc deloc doctrina lor. Ei denuneau pe aceștia din urmă «fii ai întunericului», în timp ce pentru ei păstrau cîntecul de a fi «fii ai luminii» (cf. titlul manuscrisului de la Qumran intitulat : Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului). Aceasta dovedește, deci, că numind pe dușmanii lor «pui de viperă», esenienii erau așa de departe de a le mărturisi dragostea lor, încît nu se gîndeau nici chiar să-i îndemne la pocăință. Nici vorbă despre așa ceva în *Documentul de la Damasc*. Dimpotrivă, Sfîntul Ioan Botezătorul micșorează apostrofa sa violentă printr-un îndemn la pocăință : «Faceți deci roade vrednice de pocăință» (Matei III, 8) și cu această condiție el este gata să-i primească la botez, numai să se pocăiască !

Nu poate fi deci vorba la Sfîntul Ioan Botezătorul de vreo ură față de reprezentanții iudaismului oficial, care, cu toată nevrednicia lor, au fost totuși investiți cu autoritatea sfîntă orînduită de Dumnezeu. Erău recunoscuți ca atare de însuși Domnul Hristos care începe cuvîntarea Sa împotriva lor prin cuvintele următoare : «Cărturarii și fariseii au șezut pe scaunul lui Moisi. Deci toate cîte vă vor zice vouă, faceți-le și păziți-le ; dar după faptele lor nu faceți» (Matei XXIII, 2—3).

Sfînții Apostoli, de asemenea, recunoșteau pe reprezentanții oficiali ai iudaismului ca «mai mari ai poporului (Fapte IV, 8), după expresia Sfîntului Petru în sinedriu. Sfîntul Pavel, în timp ce era judecat de arhiereul Anania, citează aceste cuvinte din legea dată de Dumnezeu : «pe mai marele poporului tău să nu-l vorbești de rău» (Fapte XXIII, 5 — cf. Ex. XXII, 27). Tot astfel Sfîntul Ioan Botezătorul a primit cu cuviință delegația oficială de preoți și leviți, trimiși de sinedriu și alcătuită mai ales din farisei (Ioan I, 19—20 și 24).

Sfîntul Ioan Botezătorul, care, ca și părinții săi, era drept înaintea lui Dumnezeu, nu putea deci să urască pe nimeni și cu atît mai mult pe «reprezentanții iudaismului oficial», numiți astfel în dispreț de Steinmann, care-i compară cu esenienii sectari, despărțiți de iudaismul autentic. Deci, în timp ce aceștia din urmă nu legau de expresia «pui de viperă» decît un sentiment de răutate trufașă pentru dușmanii sectei

lor, Sfântul Ioan Botezătorul a folosit aceeași expresie pentru a deștepta conștiința adormită a mai marilor israeliți, pentru a-i îndemna la pocăință.

*

Dar punctul central al apropiierilor pe care le fac raționaliștii în pretensele împrumuturi de la esenieni ale Sfântului Ioan Botezătorul îl constituie actul însuși al «*botezului pocăinței*», pe care-l predica și-l săvârșea el. Cea mai mare parte dintre raționaliștii actuali ar vrea să vadă în acest botez multe trăsături comune cu spălările de purificare săvârșite de esenieni, cărora s-ar datora acest «botez»¹⁶.

Într-adevăr, prin forma lor, aceste spălări ar putea să amintească de spălările iudaice prescrise de lege și îndeosebi «botezul prozelitilor», dar ele se deosebesc cu totul prin sensul lor¹⁷.

În spălările rituale iudaice curățirea corpului nu era decît un semn simbolic al purificării sufletului, în timp ce la esenieni o astfel de concepție nu era posibilă, fiindcă ei desconsiderau corpul și nu vedeau în el decît o «închisoare a sufletului». De aceea sensul spălărilor eseniene era concentrat exclusiv asupra corpului, care, după concepția lor, avea nevoie de o curățire continuă, fiind socotit «principiu rău». În afară de aceasta, preocuparea esenienilor de curățirea rituală completă avea ca temei și mîndria lor. Această curățire trebuie să fie «simbolul izolării lor de oamenii necurați și garanția stării lor privilegiate de aleși-predestați de Dumnezeu»¹⁸, așa cum pretindeau că sînt. Am spus deja că ei manifestau chiar față de esenienii din treptele inferioare o astfel de mîndrie, încît, după un contact cu aceștia «cei superiori» trebuiau să se curețe printr-o spălare după cum mărturisește în această privință Iosif Flaviu (*De bello Judaico* II, 8, 10). Spălările eseniene erau deci, «un fel de privilegiu rezervat celor «Mari», adică celor «inițiați»»¹⁹.

Este prin urmare clar că există un contrast net între spălările esenienilor și botezul lui Ioan a cărui condiție principală era hotărîrea laun-

16. Vezi: G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the originality of Christ* — London, 1956, p. 95.

17. Spălările iudaice rituale se săvârșeau nu numai asupra persoanelor (Ex. XXIX, 4; XXX, 20; Num. VIII, 6; XIX, 7—8; Lev. XXII, 6), dar și asupra obiectelor (Num. XXXI, 23; cf. Marcu VII, 4). În afară de aceasta pentru admiterea păgînilor (prozeliti) în iudaism, exista un ritual special de purificare, care era săvârșit tot prin afundarea în apă. Acesta se numește botezul prozelitilor și a putut să servească de model pentru ritualul «botezului lui Ioan», bineînțeles numai prin forma sa, nu și prin conținutul său: condiția «sine qua non» a «botezului lui Ioan» era pocăința celui botezat, pe care o exprima prin mărturisirea păcatelor sale, despre care nu se punea problema în botezul prozelitilor. Cerînd deci mărturisirea păcatelor, ca o garanție a reînnoirii spirituale, botezul lui Ioan a fost un act original în felul său și n-ar putea să fie comparat cu spălările iudaice rituale și nici chiar cu botezul prozelitilor.

18. G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, p. 95, 96.

19. *Ibidem*, p. 95.

trică pentru pocăință, lucru de care nu era deloc vorba în spălările eseniene.

Totuși Iosif Flaviu, care, în tinerețe, fusese adept al esenienilor, pare să facă o apropiere între botezul lui Ioan și spălările eseniene. El susține că s-ar fi recurs la botezul lui Ioan «nu pentru răscumpărarea păcatelor, ci pentru curățirea corpului, fiindcă sufletul fusese purificat dinainte printr-o *viață curată*. (Antiquit. XVIII, 5, 2). Este evident că această părere se găsește în contradicție absolută cu noțiunea pe care ne-o dau Sfintele Evanghelii despre botezul lui Ioan, pe care-l numesc «botezul pocăinței pentru iertarea păcatelor» (Marcu I, 4 ; Luca III, 3).

Chiar autori raționaliști sînt de acord cu acest lucru. Astfel, Grundmann socotește că părerea emisă de Iosif Flaviu despre botezul lui Ioan este formulată «în felul esenienilor» și mai departe arată anume că după mărturia lui Marcu, botezul duce la iertarea păcatelor²⁰. De asemenea F. Bruce, recunoscînd greșeala lui Iosif Flaviu în legătură cu botezul lui Ioan, o explică prin faptul că Flaviu (născut în anul 37 după Hristos) a trăit puțin mai târziu decît Sfîntul Ioan Botezătorul, așa că n-a putut să fie martor ocular al botezului lui Ioan, pe care, din această pricină, l-a caracterizat greșit într-un sens esenian²¹. Chiar Stauffer, care este de altfel un partizan al dependenței Sfîntului Ioan Botezătorul de esenianism, recunoaște totuși deosebirea esențială a botezului lui Ioan, în comparație cu spălările eseniene în aceste patru puncte :

1. Botezul lui Ioan era legat de «legitimarea» personală a Sfîntului Ioan Botezătorul ;

2. era săvîrșit în mod obligatoriu de el însuși asupra altora, în timp ce esenienii se spălau ei înșiși ;

3. spre deosebire de numeroasele spălări ale esenienilor, botezul lui Ioan reprezenta un act unic care nu putea să se repete ;

4. era destinat nu numai iudeilor, ci tuturor oamenilor²².

Este deci sigur că botezul lui Ioan se deosebea de spălările eseniene nu numai prin spiritul și conținutul său, dar și prin forma lui. Nu putea de altfel să aibă nimic comun cu aceste spălări, cum nu poate să fie nimic comun «între lumină și întuneric», «între Hristos și veliar» (II Cor. VI, 14—15). Cu atît mai mult este de mirare faptul că Steinmann²² a putut să găsească oarecare asemănare între viitorul botez creștin «cu Duh Sfînt și cu foc» (Matei III, 11 ; Luca III, 16), vestit de Sfîntul Ioan Botezătorul, și concepția greșită a esenienilor asupra celor două botezuri opuse — unul «cu Duh Sfînt» și celălalt «cu foc», acesta din urmă, fiind, ca să spunem așa, reversul celui dintîi: «Duhul pentru cei dreπți, focul pentru cei răi»²³.

20. Walter Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 1956, S. 28.

21. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, 1956, p. 129.

22. E. Stauffer, *Jerusalem und Rome*, Bern, 1957, S. 90.

23. Steinmann, *op. cit.*, p. 69—70.

Totuși adaosul complementar «și cu foc», care se găsește la Matei (III, 11) și Luca (III, 16) în plus față de cuvintele : «El vă va boteza cu Duh Sfânt» (Marcu I, 8) nu arată deloc un lucru distinct și încă mai puțin un lucru opus celui fundamental, care este botezul Duhului Sfânt. După comentarul Sfântului Ioan Hrisostomul, acest adaos «exprimă și mai bine forța și influența puternică a harului».

În aceste cuvinte esenienii, dimpotrivă, deosebeau cu totul arbitrar două momente contrarii și opuneau botezului Sfântului Duh, destinat celor drepti (*Rînduiala de la Qumran* IV, 19—22), un «botez al focului», destinat celor rău (*Ibidem*, III, 28—36). În această expresie ei atribuiă focului o semnificare de pedeapsă, care n-are totuși nici un temei în Sfânta Scriptură. Chiar cînd este vorba de pedeapsă păcătoșilor cu foc (Matei XIII, 42 ; XVIII, 8 ; Ioan XV, 6), acesta din urmă nu este niciodată denumit «botez», termen care este întrebuițat exclusiv în sens pozitiv (cf. Marcu X, 38 ; Luca XII, 50). Unirea indisolubilă a termenilor «cu Duh Sfânt și cu foc» (Matei III, 11 ; Luca III, 16) este confirmată și prin faptul că în textele paralele de la Marcu (I, 4) și de la Ioan (I, 32) nu este vorba decît de botezul «cu Duh Sfânt». O astfel de omisie ar fi deci imposibilă dacă în expresia citată «Duhul Sfânt» și «focul» ar arăta două lucruri diferite.

De altfel, însuși Sfântul Ioan Botezătorul, în prima sa mărturie despre Mesia, vorbește de pedeapsa păcătoșilor cu foc la vremea judecării din urmă (Matei III, 12 ; Luca III, 17), fără să o denumească totuși «botez».

«Aici — spune Sfântul Ioan Hrisostom — el arată deja pe Judecătorul și reprezintă veșnicia suferințelor».

*

După această scurtă analiză a principalelor argumente, citate în favoarea pretensei influențe a esenianismului asupra Sfântului Ioan Botezătorul, se poate trage concluzia că o astfel de influență este imposibilă și de fapt și logic.

Chiar numai ideea unei astfel de influențe ne pune, de altfel, în plină contradicție cu slujirea atît de înaltă pe care a avut-o Sfântul Ioan Botezătorul ca înaintemergător al Mîntuitorului Hristos. N-ar fi putut, desigur, niciodată să îndeplinească această slujire, dacă ar fi apucat pe povișul sectar al esenienilor, care se despărțiseră de adevărata Biserică a Vechiului Testament, concentrată în jurul Templului din Ierusalim, — imagine directă a Bisericii lui Hristos, care este moștenitoarea ei legitimă.

Subliniind că Sfântul Ioan Botezătorul a fost fiul unui vrednic preot al Templului din Ierusalim, G. Graystone încheie minunata sa lucrare intitulată *Manuscrisele de la Marea Moartă și originalitatea lui Hristos* cu următoarea întrebare : Era oare posibil ca el (Sfântul Ioan Botezătorul)

torul) să devină adeptul unei secte eterodoxe care puna propriile sale rituri mai presus de sacrificiile oferite la Templul din Ierusalim, care avea calendarul său propriu (diferit în chip expres de cel care fusese adoptat de Templu), care avea propriile sale obiceiuri religioase, cărțile sale, inițierile sale ?»²⁴.

Răspunsul negativ la această întrebare se impune de la sine oricărui cercetător cinstit și imparțial al vieții și predicii marelui înaintemergător «trimis de Dumnezeu...» ca să mărturisească despre «Lumină» (Ioan I, 6—7). Nu poate să fie deci nici o unire între lumină și întuneric — nici o înțelegere între Hristos și veliar.

Traducere din franceză de Pr. IOAN GAGIU



24. Graystone, *op. cit.*, p. 94.

Pr. D. Stăniloae

AUTORITATEA BISERICII

Între temele fixate la Conferința panortodoxă de la Rodos din 1961, pentru viitorul Prosinod Ortodox, este și cea despre «Autoritatea Bisericii», subîmpărțită în patru capitole: 1. Noțiunea Bisericii, 2. Autoritatea Bisericii, 3. Conștiința comună a Bisericii și 4. Infaibilitatea în Biserică, exprimată prin ierarhia ei și prin sinodul ecumenic. Vom încerca o precizare a autorității Bisericii, urmînd ordinea indicată.

1. NOȚIUNEA BISERICII

Noțiunea Bisericii se poate expune fie desfășurînd întreaga învățătură despre Biserică, fie concentrînd în cîteva puncte esența ei. Vom alege metoda din urmă, pentru a nu da o extindere prea mare acestui studiu. Și pentru că studiul de față e centrat pe tema autorității Bisericii în materie de stabilire a adevărului de credință, vom scoate în relief din noțiunea Bisericii numai ceea ce are o legătură cu autoritatea ei sub acest raport. Anume vom scoate în relief unitatea ei cu Hristos, pentru a înțelege autoritatea ei în cunoașterea adevărului de credință, și unitatea membrilor ei întreolaltă, pentru a înțelege caracterul comunitar al acestei cunoașteri.

Biserica fiind viața umană a credincioșilor pătrunsă de viața divină, e o taină care nu poate fi niciodată cuprinsă complet într-o definiție¹. De aceea atît Sfîntul Apostol Pavel cît și Sfinții Părinți se folosesc, pentru sugerarea caracterului ei, de imagini care, cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, «schițează ca într-o icoană Biserica»².

Cea mai adecvată imagine a Bisericii este aceea de «trup al lui Hristos». Ea a fost folosită cu preferință de Sfîntul Apostol Pavel și de Sfinții Părinți. Ea exprimă mai bine ca orice noțiune faptul că în Biserică sîntem uniți strîns atît cu Hristos cît și întreolaltă.

În acest capitol ne oprim mai mult asupra unirii între credincioși și Hristos, pentru a putea preciza pe această bază, în capitolul următor, natura autorității Bisericii. De abia în capitolul III vom stărui asupra unirii credincioșilor întreolaltă, pentru ca, pe baza conștiinței comune

1. La această înțelegere a Bisericii se silește să ajungă și catolicismul, care înainte socotea că poate cuprinde noțiunea Bisericii într-o seacă definiție juridică. Cităm în acest sens din cuvîntarea papii Paul VI la deschiderea sesiunii a doua a Conciliului din Vatican: «Biserica este o taină, adică o realitate impregnată de prezența divină și care poate totdeauna să fie obiect de noi și mai adînci cercetări».

2. După I. Karmiris, Σόμα Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία, în „Ἐκκλησία“, nr. 15—16, 1—15 august 1962, p. 334.

care rezultă de aci, să putem vorbi în capitolul IV despre participarea întregii Biserici la păzirea credinței și exprimarea ei în formule noi.

Hristos are în Biserică poziția de cap, care cu puterea ce emană din El promovează creșterea trupului în extensiune și desăvârșire și unitatea tot mai strinsă în sînul lui (Efes. IV, 15—16). Hristos e capul — sursă de viață nouă, de putere unificatoare și desăvârșitoare. Sfinții Părinți consideră că această putere de adunare, a celor ce cred, în trupul Său și de modelare a lor după chipul Său, e prezentă în Hristos încă de la întrupare. Astfel, în natura noastră asumată de Hristos prin întrupare e Biserica întreagă în potență. Prin întrupare, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, Hristos a luat «trupul Bisericii»³. Întruparea Sa este întemeierea potențială a Bisericii. Simpla comunicare în care a intrat cu cei cu care a devenit semen după natura asumată, îi pune pe aceia într-o legătură cu Sine, deși într-un mod nedeplin. Baza pentru comunicarea naturii umane deplin înnoite celor cu care s-a făcut asemenea, e realizată prin jertfa, învierea și înălțarea Sa. De acum potența deplin înfăptuită a Bisericii începe să se desfășoare efectiv ca acțiune tainică a Domnului de adunare și modelare a celor ce primesc chemarea Lui, în și după firea Sa omenească ridicată peste mortalitate, la starea de îndumnezeire, spre care are să-i ducă pe toți cei ce vor accepta unirea cu El prin credință. Sfîntul Atanasie zice că Domnul a luat «un trup, care este pîrga Bisericii... Deci pîrga, primind nume mai presus de tot numele, a ridicat potențial și frămîntătura, care a șezut împreună cu Sine. Și de aceea au primit (și cei ridicați împreună cu Sine) har să se numească dumnezei și fii ai lui Dumnezeu. Mai întîi deci a ridicat Domnul din morți și a înălțat în Sine însuși trupul Său. După aceea va ridica și membrele trupului Său, ca Dumnezeu, pe toate cîte le-a luat (prin întrupare)»⁴.

Tîlcuind această idee, teologul grec I. Karmiris spune: «Încă prin întruparea Sa, în firea pe care a luat-o Hristos s-a cuprins întreaga realitate umană ca un întreg unitar, modelîndu-se (μορφωθέντος) astfel trupul Lui tainic, organismul divino-uman al Bisericii, al cărei cap e Hristos, prin care și în care această realitate căzută s-a unit iarăși cu Dumnezeu, înnoită și sfințită ca zidire nouă. Deci Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-a modelat prin puterea aflătoare în natura noastră asumată de Hristos de-a cuprinde și încorporează (δία τῆς ἐν τῇ ἀνθρώπο-τητι τοῦ Χριστοῦ συμπερικλήψεως δυνάμει καὶ συσσωματώσεως) pe toți cei ce cred în El, în baza unității întregii firi omenești, la care aparține și firea omenească a lui Dumnezeu-Cuvîntul»⁵.

Avînd Hristos această putere de concentrare și modelare a întregii realități umane în Sine, Sfîntul Chiril al Alexandriei identifică rolul Său de cap al trupului cu rolul de începător care s-a ridicat în cele dumnezeiești, avînd în Sine puterea de a-i atrage pe toți la Sine și de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine

3. Omilia dinaintea de exil, 2, 1, P. G., t. LII, col. 429.

4. Despre întruparea Cuvîntului, 12, P. G., t. XXVI, col. 1004.

5. Art. cit., p. 367.

forța de a se împlini ca orice început. «Căci a fost pus cap, adică început (ἀρχή) al celor ce prin El se modelează (ἀναμορφούμενοι) spre nestricăciune prin sfîntire în Duh»⁶.

Astfel Hristos, în calitate de cap al Bisericii, e «izvorul pururea curgător al vieții dumnezeiești și al harului din ea», al Sfîntului Duh care din Hristos curge neconținut în Biserică, fiind ca un fel de «suflet al trupului»⁷. Curge energia Duhului din Hristos-Capul, cum curge mirul pe barba lui Aaron, pe marginea veșmintelor lui, ajungînd la toți «cei părtași de El», care participă și la ungerea Lui, «fiecare cît poate cuprinde»⁸. Biserica este, așadar, singura care are cu Hristos o legătură totală și imediată. Tocmai prin această legătură se constituie Biserica.

Unitatea între Hristos și Biserică este atît de mare, că urmînd Sfîntului Apostol Pavel (Efes. I, 22—23), Sfînții Părinți nu s-au sfiit să spună că Biserica sau umanitatea credincioasă unită cu Hristos este «împlinirea» lui Hristos, a capului, constituind împreună un întreg evasi-organic, desăvîrșit.

Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Hristos în calitate de cap, are nevoie de membrele Sale. Aceasta înseamnă că atunci va fi capul complet cînd corpul Lui va fi complet»⁹. Episcopul Teofan expune această idee printr-o imagine care, pe lîngă faptul că e tot atît de plastică, mai are și calitatea de a reda poziția dinamică a lui Hristos în raport cu Biserica: «Biserica este împlinirea lui Hristos, în același fel cum arborele este împlinirea seminței. Tot ce e conținut în sămînță într-un mod condensat, își primește deplina dezvoltare în arbore... El însuși e complet și atotperfect, dar încă n-a atras firea umană la Sine într-o împlinire finală. Numai treptat intră aceasta în comuniune cu El și dă o nouă plenitudine operei Lui, care își atinge astfel plenitudinea ei»¹⁰. G. Floravski consideră această împlinire a lui Hristos prin Biserică o revelare completă atît a lui Dumnezeu, cît și a firii noastre¹¹.

I. Karmiris rezumînd gîndurile Părinților în această chestiune, zice: «Dacă Biserica este «plinirea» sau «întregirea» (τὸ πλήρωμα ἢ τὸ συμπλήρωμα) lui Hristos, numai Hristos extins prin toată Biserica este Hristos întreg»¹². Mai pregnant exprimase această idee dintre Părinți Fericitul Augustin, spunînd: «Fit totus Christus caput et corpus et ex multis unus». Pentru el Hristos e întreg numai în plenitudinea Bisericii: «totus Christus în plenitudine Ecclesiae»¹³.

6. Al doilea cuvînt către împărătese. La Mansi, Ampliss. Coll. Concil, t. IV, col. 804.

7. I. Karmiris, *art. cit.*, p. 334—5.

8. Origen, P. G., t. XI, col. 1117, 1170.

9. *Omilia la Efeseni*, III, 2, P. G., t. LXII, col. 26.

10. La G. Florowski, *Sobornosti: The Catholicity of the Church*, p. 55. Se pare că e vorba de episcopul rus Teofan Zăvoritul.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, p. 364.

13. *Ennarr. in Psalmos*: LXXIV, 4; LII, 1; LX, 1; XXX, 4. *De doctr. Christ.* 3, 37, 55.

Dacă Hristos e Cuvîntul lui Dumnezeu, intrat în rolul de purtător al comunității tuturor credincioșilor, nu numai pentru a o desăvîrși pe ea, ci și pentru a manifesta prin ea în acest plan toate comorile dumnezeirii Sale, atunci cu drept cuvînt se poate spune că nici Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu, nu-și poate actualiza și manifesta toate splendorile divinității Sale și nici noi nu ne putem arăta integritatea posibilităților noastre fără Hristos. Karmiris spune lucrul acesta într-o formă și mai îndrăzneată : «Precum deci nu poate exista capul fără trup (în calitate de cap, am preciza noi), așa nu poate exista Hristos fără Biserica Lui sau Biserica fără Hristos»¹⁴.

Urmînd Fericitului Augustin, care spune că Hristos și credincioșii formează «unus homo», «una persona», «una eademque persona»¹⁵, I. Karmiris declară și el că, după Părinți, Hristos și Biserica «formează oarecum o persoană ; Hristos e așa zicînd eul Bisericii, care nu are «persoana» ei proprie, sau «ipostasul» propriu, ci e o unică «persoană» sau un unic «ipostas» al lui Hristos și al membrilor trupului Lui»¹⁶. Ideea aceasta mai trebuie să fie, desigur, analizată pentru a reliefa nuanțele deosebitoare între persoana umană individuală și modul în care Hristos ne trăiește ca pe un conținut al persoanei Sale și noi ne simțim în El ca într-o persoană. Observăm aci numai că Sfîntul Ioan Gură de Aur, deși accentuează insistent unitatea Bisericii cu Hristos, se ferește totuși să dea acestei unități numele de persoană : «Precum trupul și capul sînt un singur om, așa și Biserica și Hristos a spus că sînt una (ἐν). De aceea a numit pe Hristos în loc de Biserică, numind trupul Lui astfel (Hristos). Căci precum trupul nostru este unul, deși e compus din multe, așa și în Biserică sîntem toți una (ἐν τι πάντες ἕσμεν)»¹⁷.

Dar unitatea dintre Hristos și Biserică nu înseamnă, pe de altă parte, o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioșilor oricît de îndumnezeită, nu e transformată în Hristos capul. Capul, deși are și El firea Sa umană personală, e și Dumnezeu după ființă. Umanitatea îmbisericită a credincioșilor nu devine însă nici cînd parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămîne «trup» al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel ce e Dumnezeu după ființă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioșii își însușesc lucrarea Lui neCreată, nu ipostasul sau ființa Lui. Raportul între Hristos și Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sămînță și planta crescută din ea, căci sămînța își pierde existența devenind pom, pe cînd Hristos rămîne mereu un izvor necontopit cu Biserica.

În sensul acesta se poate spune că Hristos și Biserica, sau Hristos și umanitatea credincioșilor, deși formează un întreg, pe de altă parte sînt unite fără contopire și fără amestecare (în termenii lui Karmiris : ἄνευ συγχύσεως καὶ συμφύσεως αὐτῶν). Cum zice tot Karmiris, se sal-

14. Karmiris, *art. cit.*, p. 365.

15. *Loc. cit.*

16. Karmiris, *art. cit.*, p. 364.

17. *Omilia la Cor. I, 30*, I, P. G., t. LXI, col. 250.

vează existența de sine a ambelor (διασωζομένης τῆς αὐθιγὰς ἀποφύγεω), avînd loc între ele «o misterioasă și neînțeleasă perihoreză»¹⁸. Această unire necontopită și această perihoreză între Hristos și Biserică nu e identică cu necontopirea și cu perihoreza firilor din Hristos, ci numai după analogia acestora. Căci în Hristos necontopirea și perihoreza exprimă numai raportul între firi, pe cînd în cazul lui Hristos și al Bisericii necontopirea și perihoreza se referă și la raportul între persoana lui Hristos și persoanele credincioșilor, sau, într-un mod diferit, la raportul persoanelor credincioșilor întreolaltă.

Precum în Hristos firile sînt unite între ele într-o persoană, fără ca ele înșile să înceteze de a mai exista, așa în Biserică persoanele umane credincioase sînt unite cu persoana lui Hristos tot mai mult în lucrare și voință și prin aceasta într-o unitate care le înglobează, fără ca persoanele să se contopească într-o singură persoană. Fiecare din ele se mișcă în jurul celeilalte și în cealaltă, într-o perihoreză, într-o interioritate reciprocă, care le salvează existența de sine, ba chiar le-o dezvoltă. Sfîntul Chiril al Alexandriei dezvoltă în scrierea sa *Închinare în Duh și adevăr* ideea că noi nu ne putem mîntui decît dacă ne prezentăm lui Dumnezeu în stare de jertfă. Dar nu putem realiza această stare decît dacă Hristos în starea de jertfă e în noi, sau noi în El. În orice caz în această interioritate reciprocă între noi și Hristos, El e centru de gravitație pentru noi, fie că e în noi toți ca un același soare unificator, fie că noi toți sîntem în El.

Biserica e o simfonie pluripersonală, în care fiecare persoană, asemenea unei note, e legată de celelalte, datorită persoanei lui Hristos care le străbate, le coordonează, le unifică și le dă direcția întocmai ca un leit-motiv, iar ele toate contribuie la concretizarea și revelarea acestui leit-motiv și la valorificarea reciprocă.

Unirea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă, fără contopirea persoanelor, e ca unirea între persoane ce se iubesc, unire de relație, de comunicativitate prin relație. Fiecare persoană din relația de iubire poartă pe cealaltă în sine, dar în același timp o are ca pe un *tu* deosebit, iar dacă sînt mai multe persoane iubite, ca pe un *voi* deosebit. În Biserică se întreș relațiile eu-tu, eu-voi, noi-tu, noi-voi. Dar relația care le domină și le susține pe toate este aceea de : *noi-Tu*, adică noi credincioșii și Tu, Hristoase, și în cadrul ei : *eu-Tu*, adică eu credinciosul și Tu, Hristoase. Hristos în relațiile acestea, care constituie Biserica, este superior relațiilor între credincioșii din Biserică. El e capul superior trupului ; Biserica ca o comunitate de euri, ca un *noi colectiv*, privește la El în sus¹⁹.

18. Karmiris, *art. cit.*, p. 364.

19. Poate că sensul ecleziologic al comunităților creștine despărțite stă în faptul că fiecare din ele se întemeiază pe o relație cu Hristos, în fiecare este o relație între credincioșii ei. Dar acel *noi-Tu*, sau simplu *noi*, pe care îl realizează ele n-are puterea să devină un *noi* universal, ci se afirmă ca un *noi opus* lui *voi* și celorlalte comunități creștine ; pe cînd *noi* al Bisericii adevărate trebuie să fie un *noi* universal.

Raportul acesta între Hristos și Biserică își găsește o expresie adecvată în imaginea raportului între bărbat și soție — expresie folosită și de Sfântul Apostol Pavel. Unirea între Biserică și Hristos, sau între fiecare credincios și Hristos e perfectă, dar e ca o unire între persoanele ce nu se contopesc și, mai special, ca unirea între soție și bărbat, în care bărbatul are rol de cap (Efes. V, 22—27). Hristos revarsă darurile Sale peste Biserică. El o sfințește, o curățește prin cuvântul Său și prin taine, ca să și-o facă sieși fără pată²⁰. Ca și credinciosul în parte, așa și Biserica pe de o parte e unită cu Hristos, pe de altă parte năzuiește spre El, îl cheamă în rugăciunile ei, asemenea miresei din Cântarea Cântărilor. Nu e o unire statică, peste care nu se mai poate ridica, ci una dinamică ce năzuiește tot mai sus. Sfântul Apostol Pavel care spune că nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el (Gal. III, 20), declară pe de altă parte : «toate le socotesc gunoaie, ca să dobîndesc pe Hristos» (Filip III, 8). Biserica este peregrina și rugătoarea continuă, este într-o epicleză neîntreruptă. Rugăciunea este respirația ei neîntreruptă, care îl inspiră pe Hristos și-L expiră ca o mișcare neîncetată în doi timpi. «Da, vino, Doamne Iisuse !», e unul din acești timpi (Apoc. XXII, 20). Iar Domnul Hristos, care a făgăduit : «Iată eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20), pe de altă parte stă mereu la ușă ca să intre și declară : «Iată eu vin îndată» (Apoc. III, 20 ; III, 11). Uneori vine ca să pedepsească. Și mereu sfătuiește, poruncește și mîngîie, ca unul ce e mai sus ca ea.

2. AUTORITATEA BISERICII

Cele spuse în capitolul precedent ne vor ajuta să precizăm într-un mod corect noțiunea autorității Bisericii. Dacă Biserica e trupul Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, plinirea Lui, dacă e plină de Duhul Lui, de viața Lui dumnezeiască, cum nu e nimic altceva, ea are o valoare unică și absolută pentru mîntuire. Dacă numele lui Iisus e mai presus de tot numele în cer și pe pămînt, iar El e capul trupului, care este Biserica (Efes. I, 21—23), se înțelege că ea se împărtășește de aceeași autoritate pe care o are El, și de aceea o dă ca suprema autoritate pentru cei ce voiesc să se mîntuiască (Matei XVIII, 17). «Nu poate avea pe Dumnezeu Tată cine nu are Biserica Mamă», spune Sfîntul Ciprian (*De unitate Ecclesiae*, P. L., t. IV, col. 519).

Menționăm că în acest studiu e vorba de autoritatea care se referă la capacitatea de cunoaștere a adevărului dumnezeiesc și de păzire a lui fără greșeală, lucru care e legat de capacitatea de interpretare autentică a Sfintei Scripturi și Tradiții. Din această capacitate derivă caracterul obligatoriu al învățăturii ei de credință pentru cei ce voiesc să se mîntuiască. Numai pentru că ea singură are pe Hristos, adică adevărul cel

20. În Conciliul II de la Vatican s-a exprimat opinia că ar fi mai «pastorală» imagine de «casă», de «familie» a lui Dumnezeu, fiind mai înțeleasă de credincioși și arătînd mai clar că în Biserică trebuie să fie raporturi de iubire familiară și nu de putere și de supunere, ca cele care s-au dezvoltat în catolicism și stau la baza primatului papal.

viu, revelat odată pentru totdeauna și rămas în această stare revelată în ea pentru toate timpurile, «în afară de Biserică nu există mîntuire», cum a formulat pregnant tot Sfîntul Ciprian. Cei ce părăsesc Biserica îmbrățișînd vreo erezie își pierd mîntuirea, pentru că au «părăsit capul și obîrșia adevărului», zice același (*Op. cit.*, col. 525).

Biserica adevărată, fiind trupul lui Hristos, are o capacitate de a cunoaște adevărul revelat și de a-l păstra și de aceea o autoritate în această privință, pe care nu o are nici o formație religioasă care s-a rupt de ea, sau nici un individ. Avînd în calitate de trup al lui Hristos, sălășluit în ea, Duhul lui Hristos, Duhul adevărului, care ca un mir al cunoștinții se pogoară de pe cap pe trupul lui Aaron (Origen, P. G., t. XI, col. 1414, 1420), ea e singura în stare să cunoască pe Hristos și toată lucrarea Lui mîntuitoare. Fiind «Biserica Dumnezeuului celui viu», a Celui ce viază în interiorul ei, ea e «stîlpul și întărirea adevărului» (I Tim. III, 15). Ea e «cetatea Dumnezeuului celui viu», așezată pe «muntele Sion» (Evr. XII, 22), «pogorîndu-se (în parte) din cer», «pe un munte mare și înalt», «învăluită în slava lui Dumnezeu» (Apoc. XXI, 10—11); «neamurile vor umbla în lumina ei» (XXI, 24). Ea captează ca nimeni altul lumina ce se revarsă peste ea de sus. «Astfel, casa fiind dumnezeiască, scrie patriarhul Nichifor Mărturisitorul, ea a fost întemeiată pe vîrfurile munților înalți, care pătrund în contemplație, adică pe cugetările gîndurilor ce se ridică deasupra celor pămîntești și de jos, ale proorocilor și apostolilor, pe care le-a pătruns în chip desăvîrșit și pe care se sprijină, fiind clădită pe ele, ca pe niște temelii ale credinței, Biserica lui Dumnezeu»²¹.

Ea e organul prin care se face cunoscută înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu nu numai pămîntenilor, ci și începătoriilor și stăpîniilor din ceruri, prin Hristos Iisus (Efes. III, 10), pentru că numai ea e trupul Lui, zidirea care se înalță pe El și în El ca pe o piatră unghiulară (Efes. II, 20—21).

Dar totuși, dacă se ține seama de cele menționate la sfîrșitul capitolului precedent, e de observat că Biserica nu se consideră una cu Hristos în cunoașterea și păzirea adevărului²². Ea e luminată de Hristos, adică de Duhul lui Hristos, deci ea are conștiința că e călăuzită de altcineva decît de ea însăși, că primește această lumină din adîncul

21. *Apologia pentru sîntele icoane*, P. G., t. C, col. 660. Ideea aceasta o găsim în cuvîntarea împăratului Constantin cel Mare înaintea Sinodului I Ecumenic, în care compară Biserica cu o casă domnească a credinței. «Vîrfurile acestei case îl vedem înălțat pînă la lumina stelelor». Temeliile ei sînt adînc înrădăcinate în voia lui Dumnezeu. «Din vîrfurile aceste ce e mai presus de toate, pînă la sfîrșitul vieții se vede drumul neted și egal, luminat de strălucirea luminii... Douăsprezece coloane mai strălucitoare ca zăpada și neclintite o susțin perpetuu cu credința lor prin puterea Dumnezeirii Mîntuitorului nostru». Prin ușile ei nu intră decît dreptatea, care rămîne în ea nepătată. Căci intrarea e păzită de doi păzitori: «frica de Dumnezeu care cumințește cugetarea și lauda lui Dumnezeu» (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 808—9).

22. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel-Paris, 1959, p. 189: «Prin formele multiple ale Bisericii, prin elementele Tradiției, Hristos însuși comentează propriile Sale cuvînte».

dumnezeirii lui Hristos, care o pătrunde. Conștiința ei că e unită cu Hristos se ține într-un echilibru cu conștiința că Hristos e mai presus de ea ; conștiința că cunoașterea ei e cunoașterea lui Hristos se alternează cu conștiința că ea primește de la Hristos, ca de la Domnul și Stăpînul ei, cunoașterea²³. Autoritatea ei în materie de adevăr de credință nu e de aceea autoritatea ultimului izvor, a unei suveranități absolute, nu e bazată pe conștiința că ea scoate adevărul de credință din sine și că nu-l primește în urma rugăciunii și a căutării întru osteneală.

Aceasta e o limitare a autorității Bisericii : o limitare trăită însă interior de ea însăși, nu de cei ce primesc adevărul de la ea. Această limitare menține în ea o conștiință de smerenie și de răspundere față de Domnul și Stăpînul ei.

Dar limitarea trăită interior își află o exteriorizare în faptul că Biserica e obligată să țină seama de Revelația dumnezeiască ce-a culminat în Hristos și e fixată în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție.

Limitarea trăită interior constă în conștiința Bisericii că ea nu primește o Revelație în continuare ; iar aceasta are ca urmare trimiterea la o Revelație de odinioară, aflătoare în izvoare exterioare ; în sfîrșit, ea constă în conștiința unei călăuziri de sus în înțelegerea revelației de odinioară. Deci limitarea are trei momente : limitarea interioară negativă, limitarea exterioară și limitarea interioară pozitivă. Biserica trăiește într-o experiență interioară nu pe alt Hristos decît pe cel înfățișat în izvoarele revelației exterioare și, invers, în lumina acestei experiențe, înțelege revelația exterioară. Prin toate aceste trei momente e limitată și ținută pe drumul drept al creșterii spirituale, pe același drum neschimbat în toate timpurile. În revelația de odinioară Hristos s-a descoperit total în bunătățile Sale infinite și așa e trăit și în experiența interioară din toate timpurile. Peste acest Hristos, înfățișat în revelația de odinioară și trăit în viața spirituală, nu mai e de adăugat nimic autentic ; nimic nu întrece înălțimea, adîncimea, lățimea și largimea acestui Iisus (Efes. III, 18).

Dacă revelația ar continua fără încetare în Biserică, limitarea n-ar fi trăită decît în momentul interior pozitiv și n-ar mai putea fi verificată exterior. Acolo unde se afirmă că în învățătura ei Biserica nu trebuie să se țină numai decît de ceea ce se cuprinde în izvoarele revelației de odinioară, ci poate să introducă și elemente din conștiința proprie, se admite implicit că revelația continuă, că Biserica nu e supusă acelei limitări interioare negative și nici limitării exterioare. E ceea ce se făcea pînă de curînd în catolicism.

23. Chiar în catolicism se aud azi voci care vorbesc de o limitare a papii, care înainte era identificat cu Dumnezeu pe pămînt. În ședința din 6 noiembrie 1963 a Conciliului II de la Vatican s-a spus : «și el e supus legilor divine și condițiilor umane» («L'Observatore Romano», din 7 noiembrie). Iar în ședința din 11 octombrie 1963, s-a spus : «Apare înțelept să se insiste în afirmarea că papa nu poate emite definiții neconforme cu adevărurile revelate, transmise prin Scriptură și Tradiție» (Același ziar, din 8 noiembrie). Desigur aceste voci sînt departe de a exprima opinia întregului catolicism

Dar Domnul nu-i dă Bisericii adevăruri noi, ci îi cere să păzească pe cel odată dat, care e infinit, limitînd-o exterior, dar îndrumînd-o în interpretarea aceluia adevăr, în trăirea lui ca adevăr viu. Limitarea exterioară înseamnă că Biserica e legată de revelația odată dată ; cele două momente ale limitării interioare implică prezența permanentă a aceluiași Duh în Biserică, în interpretarea autentică a revelației, în vivificarea ei și a Bisericii. Prin această întreită limitare se arată deosebirea între lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu din epoca de pregătire și de întemeiere a Bisericii ca organ de mîntuire și între lucrarea de folosire a aceleiași revelații în opera de mîntuire a generațiilor următoare prin Biserică. De aceea limitarea autorității Bisericii în păzirea și exprimarea conținutului revelației nu înseamnă și o limitare a vieții ei în Dumnezeu. Dimpotrivă, de abia aceasta asigură trăirea dreaptă în infinitul divin. Căci limitarea interioară a Bisericii înseamnă învecinarea vie cu absolutul divin, pătrunderea lui în ea, sorbirea ei din el, sorbire identică cu cea din momentul revelației, fără să se confunde cu el, așa cum pămîntul nu se confundă cu soarele și nu emite din sine lumina și căldura, ci se împărtășește de lumina și căldura soarelui pe măsura capacității sale.

Conștiința acestor limitări, din care cea interioară pozitivă o face pe cea exterioară elastică, transparentă, mereu mai adîncă, mereu nouă și actuală, iar cea exterioară pe cea interioară, fermă canalizată și verificată, o vedem neconținut manifestată în istoria Bisericii, unde se pune accentul cînd pe una cînd pe cealaltă, cu alte cuvinte, cînd pe necesitatea de a respecta cuvîntul Scripturii și al Tradiției, cînd pe trebuința de a proceda la o exprimare mai precisă a adevărului cuprins în ele, printr-o iluminare interioară, care e totodată și o libertate și o limitare prin Sfîntul Duh : «păru-tu-s-a Duhului Sfînt și nouă».

Mai bine zis aceleași texte din istorie exprimă atît limitarea interioară cît și pe cea exterioară, arătînd necesitatea de a se păstra credința de la început — din înțelegerea valorii ei infinite — dacă se poate fără nici o schimbare, dacă nu, într-o formulare nouă. Ele exprimă necesitatea de a se păstra neschimbat cuvîntul Scripturii și al învățăturilor sinodale și patristice anterioare, adăugînd că numai apariția vreunei rătălmăciri eretice face necesară o formulare nouă. Noua formulare n-are alt rost decît de a apăra printr-o nouă pavază adevărul cel de la început.

Decizia dogmatică a Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon are ca introducere Simbolul niceeo-constantinopolitan și apoi următoarele cuvinte : «Ajunge pentru cunoașterea și pentru întărirea deplină a dreptei credințe acest Simbol înțelept și mîntuitor... Dar, deoarece cei ce au întreprins să desființeze prin ereziile lor propovăduirea (kerygma) adevărului au dat naștere unor cuvinte deșarte..., de aceea sfîntul și marele Sinod prezent, voind să excludă orice uneltire a lor împotriva adevă-

ruhui, păstrînd neclătinată propovăduirea de la început», a dat decizia sa, care nu face decît să expună mai direct cele din Simbol²⁴.

Iar către împăratul Marcian spune : «Celor ai noștri le ajunge spre folosire cunoașterea fără curiozitate a credinței. Dar celor ce încearcă să distrugă învățătura dreaptă, trebuie să li se răspundă la tot ce născocesc și să se opună uneltirilor lor cele cuvenite. Dacă deci s-ar fi mulțumit toți cu sinteza credinții și n-ar fi inventat o cale nouă a evlaviei, n-ar fi trebuit să se caute nimic în plus pentru dovedirea Simbolului. Dar fiindcă mulți s-au abătut de la linia dreaptă pe căile rătăcirii, inventînd pentru ei un drum nou prin minciună, e necesar ca și noi să întoarcem pe aceia prin cele ce pot fi aflate în adevăr și să opunem născocirilor lor ceea ce le e contrar, *nu adăugînd lucruri noi la credință, ca și cînd ă-ar lipsi ceva, ci scoțînd la iveală cele de folos în fața înnoirilor aceloră*»²⁵. Numai erezia aduce lucruri noi, Biserica păstrează credința de la început, pentru că are în ea perfecțiunea, infinitatea.

La Sinodul III Ecumenic de la Efes, după ce Nestorie este invitat de trei ori fără să vină, urmînd să se treacă la hotărîri, Iuvenalie, episcopul Ierusalimului, propune : «Deci să se procedeze la cele ce urmează după rînduiala canoanelor... Să se citească întîi credința expusă de cei 318 Părinți și episcopi de la Niceea, ca cuvintele despre credință ce se vor expune aci în acord cu ea să le întărim, iar pe cele în dezacord să le respingem». După ce se citește Epistola lui Chiril al Alexandriei către Nestorie, Iuvenalie zice : «Citindu-se credința de la Niceea și epistola Sfîntului Arhiepiscop Chiril... s-au aflat de acord și mă alătur și sînt de acord cu aceste dogme»²⁶.

Foarte interesantă e precizarea episcopului Feraios din Cezareea Capadociei : «Cele spuse pe scurt și în rezumat de Sfîntul Sinod de la (Niceea, explicîndu-le evlavia Ta (către Chiril) în mod subtil și amănunțit (*λεπτός καὶ παρὰ πῶδας*) ne-a făcut nouă mai clar și mai vădit înțelesul credinței expuse, încît nimic nu este ambiguu în cele spuse, toate concordînd întreolaltă și credința fiind întărită. Acestea fiind exacte și nedeviate și *neaducînd nici o înnoire*, mă alătur, primind aceeași învățătură de la Sfînții episcopi ai mei». Același lucru îl spune Teodot din Ancyra despre epistola lui Chiril : «Ea a arătat mai clar și mai vădit credința de la Niceea, «nefiind în divergență întru nimic cu expunerea aceea a credinței, *expunînd mai pe larg cele spuse în aceea mai pe scurt*»²⁷.

Prothymios, episcopul Comanei, zice : «Întru nimic nu e lipsă sau în plus credința citită nouă prin epistola Sfîntului Părinte și episcop al nostru Chiril față de credința expusă de cei 318 Părinți de la Niceea, *deosebindu-se numai prin simple cuvinte* (*ἡ μόναις ἐν ψιλαῖς λέξεσι*).

24. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 113.

25. *Ibidem*, col. 457.

26. Mansi, t. IV, col. 1137.

27. *Ibidem*, col. 1140.

Mărturisesc că în aceasta m-am botezat și am crescut și m-am învrednicit de preoție»²⁸.

Cei mai mulți episcopi acceptă epistola lui Chiril, pentru că recunosc în ea «credința Bisericii de la început»²⁹, «credința Bisericii pe care o reprezintă»³⁰, «credința apostolică»³¹.

Aproape toți își manifestă aderarea prin cuvîntul «mărturisesc», declarînd prin aceasta că acceptă ceea ce este în Biserică de la început, nu hotărâsc ceva nou. Sfîntul Atanasie, după ce arată că Sinodul de la Niceea nu s-a întrunit de dragul de a se întruni, ci pentru că exista «nevoia presantă», deoarece arianismul diviza Biserica, adaugă că în chestiunea Paștilor, care nu era o chestiune dogmatică, s-a luat o hotărîre, introdusă prin cuvîntul „ἐδοξεν” «căci atunci s-a hotărît ceva ce trebuia să asculte toți». «Dar despre credință nu au scris : s-a hotărît (ἐδοξεν), ci așa crede Biserica universală și iarăși au mărturisit cum cred, ca să arate că cugetarea lor nu e nouă, ci apostolică și cele ce le-au scris nu le-au inventat de la ei, ci sînt aceleași cu cele ce le-au învățat apostolii»³².

Sinodul se adună numai la nevoie, urmărind să ferească Biserica de divizarea cu care o amenință apariția unei erezii ; iar atunci are să respingă eroarea ereziei, scoțînd adevărul opus ereziei din Tradiție și mai ales din Sfînta Scriptură. În cuvîntarea către Sinodul I Ecumenic de la Niceea, împăratul Constantin spune : «Scrierile evanghelice și apostolice și poruncile vechilor proroci ne învață pe noi limpede cele ce trebuie să gîndim despre Dumnezeu. Deci alungînd vrajba făcătoare de războiu, să luăm din cuvintele de Dumnezeu inspirate soluția în cele dezbătute»³³.

Sfîntul Chiril al Alexandriei afirmă și el atît necesitatea de a avea ca izvor al învățaturii Sfînta Scriptură, cît și necesitatea de a scoate din ea la iveală, cu ajutorul Sfîntului Duh, acele laturi ale adevărului care sînt contestate. Trebuie să adăpăm, zice el, pe creștini cu apa Scripturii (Isaia XII, 3). «Dar izvoare ale mînturii zicem că sînt sfinții proroci, evangheliști și apostoli, din care țîșnește lumii cuvîntul de sus, din cer și mîntuitor, Sfîntul Duh hărăzindu-le lor toată apa ce înveselește astfel pămîntul»³⁴. Iar despre ajutorul ce-l dau Părinții pentru interpretarea corectă a Scripturii, spune : «Cuvintele sfinților ne ajută prin învățături înțelepte să culegem înțelesul cel mai adevărat din Sfînta Scriptură și să cugetăm adevărul din dogmele dumnezeiești, afundîndu-ne cu o înțelegere subțire în cele grăite despre Hristos, «ca să surpăm noi gîndurile și toată înălțimea ce se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu și să robim tot gîndul spre ascultarea Lui Hristos» (II Cor. X, 5)³⁵. Cuvîntul din urmă al Sfîntului Apostol Pavel exprimă în-

28. *Ibidem*, col. 1144.

29. Acachie al Meliteniei, *ibidem*, col. 1141.

30. Daniel al Calontei Capadociei, *ibidem*.

31. Matidianos al Corachisiei, *ibidem*, col. 1145.

32. *De Synodis*, P. G., t. XXVI, col. 689.

33. Mansi, t. II, col. 818.

34. *Al doilea cuvînt către împărătese...*, col. 804.

35. *Ibidem*, col. 305.

tr-un mod admirabil limitarea interioară a Bisericii în căutarea și formularea adevărului. Sfântul Chiril arată însă în citatul dat aplicația acestei limitări interioare la căutarea adevărului exclusiv în Sfânta Scriptură și Tradiție, la interpretarea Scripturii cu ajutorul Tradiției, îmbinând astfel limitarea interioară cu cea exterioară. În același sens, el continuă : «E cu totul necesar să avem mintea plină de înțelegerea iubitoare de Dumnezeu (θεοφιλοῦς ἐπινοίας) pentru a distinge țința căutată și sensul celor scrise»³⁶.

Autoritatea Bisericii deci nu înseamnă puțința nelimitată de a spori revelația și în general dreptul nemărginit de a impune credincioșilor sau lumii învățături despre orice, fără nici o altă fundamentare, ci numai puțința de a «păzi» fără greșală credința apostolică sau înțelesul autentic al revelației. De aceea episcopii în sinoade dau numai mărturie despre credința păstrată de la început în Bisericile ce le păstoresc, veghind ca formulele noi, când sînt absolut necesare, să redea fidel credința de la început. La aceasta e limitată, dar și ajutată, autoritatea Bisericii în materie de învățatură prin întreita limitare de care am vorbit mai sus. La aceasta se reduce infailibilitatea ei. Ea nu e un mandat în alb de a învăța despre orice (potestas magisterii).

Dogmatistul Macarie, tratînd despre infailibilitatea Bisericii, scrie : «Obiectul infailibilității Bisericii îl formează numai adevărurile revelației dumnezeiești... Deci prin învățatura despre infailibilitate nu i se atribuie faptul că ar primi vreunele noi revelații de la Dumnezeu, ci se afirmă numai că păstrează în toată integritatea și veracitatea revelația de mai înainte, încredințată ei de la început ; deci înseamnă a nu-i atribui darul inspirației, pe care l-au avut Sfinții Apostoli, ci a-i atribui numai asistența Sfîntului Duh care o păzește de rătăcire»³⁷.

Un alt teolog rus, Prof. Celțov, scrie : «Spunînd că învățatura Bisericii e infailibilă noi nu afirmăm nimic mai mult decît că ea e neschimbată, că e aceeași care i-a fost predată de la început, ca învățatură a lui Dumnezeu. De aceea tot ce nu are bază nici în Sfînta Scriptură, nici în Sfînta Tradiție, ca, de pildă, explicările arheologice, filologice, istorice, exegetice, juridice, concepțiile filozofice, sau explicările naturii legate de timp, — toate acestea ca roduri ale activității autonome a rațiunii umane nu alcătuiesc obiectul infailibilității Bisericii, așa încît atunci cînd vreun scriitor bisericesc sau vreun sinod, în scopul de a face pe credincioși să înțeleagă, nu se limitează numai la expunerea pozitivă a învățăturii de credință cuprinsă în Biserică, ci pornește pe calea raționamentelor, dovezilor, explicațiilor sau concepțiilor, în această ultimă parte a expunerii sale e supus aprecierii din partea oricărui alt gînditor. E evident că dacă rațiunea fiecărui om poate greși, atunci poate greși și rațiunea colectivă a mai multora ; numai Dumnezeu e fără greșală și numai învățatura Lui, propovăduită de Biserică, e, după ființa ei,

36. *Ibidem*, col. 805.

37. *Vvedenie v Bogoslovie*, 1842, p. 535—6. După Prof. A. Lebedev, *O glavenstve papî ili raznosti pravoslavnic i papistov v ucenii o jerkvi*, S. Petersburg, 1887, p. 62—3.

străină de greșeli». Și autorul trage de aci următoarea concluzie foarte importantă : «Astfel *expunerea pozitivă a dogmei* în vreuna sau alta din expunerile ortodoxe de credință, trebuie privită ca *expresia învățăturii infailibile a Bisericii*, iar *lămuririle sau argumentările*, de care poate fi însoțită uneori, pot fi acceptate cu mai mult sau mai puțin respect, dar numai ca un monument al stadiului de dezvoltare al științei teologice dintr-un timp dat»³⁸.

Iar în *Epistola Patriarhilor orientali din 1850* se spune în esență același lucru : «Toată străduința noastră este de a păstra curat Simbolul lipsit de greșeli și atotdesăvârșit al credinței creștine, conform cu Evanghelia și cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice și cu învățătura neînterupt prelungită a Bisericii sobornicești».

Pe baza celor spuse se pot aduce precizări importante infailibilității Bisericii, în sens ortodox.

Fără de greșală sînt în primul rînd învățăturile revelației, pentru că își au izvorul în Dumnezeu, singurul fără de greșeală. Numai de aceea învățătura Bisericii este fără de greșeală, pentru că coincide cu conținutul revelației dumnezeiești. Biserica e înzestrată, prin harul dumnezeiesc pe care îl are — sau prin Sfîntul Duh care sălășluiește în ea — cu darul de a păstra învățătura revelației neschimbată, întrucît trăiește neschimbat plenitudinea vieții în Hristos. Ea are deci darul de a propovădui o învățătură fără de greșeală și de a o îmbrăca la nevoie în formule care să nu o schimbe, care să o exprime fără greșeală și în acest sens infailibilitatea Bisericii, limitîndu-se la aceasta, se exercită în condiția respectului față de revelația aflată în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție și în grija ca, ajutată interior de Sfîntul Duh și urmînd poruncii Domnului, să nu aducă ceva de la sine în explicarea și în formularea revelației, ci să scoată la iveală numai ceea ce este în ea. Biserica nu dispune arbitrar în chestiuni de adevăr, ci se supune adevărului, înțelegînd, desigur, adevărul revelat. Ea are capacitatea de a păzi acest adevăr ce i s-a dat, în care a fost întemeiată și așezată, pentru că adevărul este Hristos și pentru că trăiește în El. De aceea are și capacitatea de a-l exprima în formă nouă cînd nevoia o cere, dar nu de a-l produce, sau de a adăuga ceva la el. Ea se supune adevărului, care e în ea, dar care este și superior ei. În capacitatea de a rămîne în el și în smerenia de a se supune lui, stă infailibilitatea ei³⁹. Desigur, aceasta nu înseamnă o limitare în fond, ci tocmai o rămînere în plenitudinea dragostei lui Hristos (Ioan XV, 6—10). Adevărul păzit de ea este infinitatea vieții divine pusă la dispoziția noastră, care ne asigură dezvoltarea infinită. Tocmai prin faptul că îl păzește, Biserica rămîne în ambianța infinitului divin și nu cade în îngustimea și în impasurile orizonturilor limitate.

38. *Drevniâ formî simbola verî Pravoslavnoi Tserkvi...*, p. 190—1. După A. Lebedev, *op. cit.*, p. 63.

39. N. Afanasieff, *Le Concile dans la théologie orthodoxe russe*, în «Irénikon», 1963, nr. 3, p. 332 : «...dacă deciziile sinoadelor ecumenice sînt obligatorii, aceasta decurge din adevărul lor».

Sensul ortodox al infailibilității se deosebește esențial de sensul catolic. Cum se știe, în catolicism infailibilitatea e atribuită papii ca suprem organ al magisteriului bisericesc. În definiția Conciliului I din Vatican, de la 1870, se spune : «învățăm și declarăm că definiție de credință revelată de Dumnezeu, că atunci cînd pontificele roman vorbește de la catedră (ex cathedra), adică atunci cînd, îndeplinind slujirea sa ca păstor și învățător al tuturor creștinilor, în baza puterii sale apostolice, definește învățătura relativă la credință și morală, toată Biserica trebuie să considere că el prin puterea dumnezeiască, încredințată lui în persoana lui Petru, posedă acea infailibilitate pe care dumnezeiescul Mintuitor a binevoit să o dea Bisericii Sale pentru definirea învățaturii referitoare la credință și morală și că de aceea aceste definiții ale pontifului roman sînt neschimbabile prin sine (ex sese), nu prin consimțămîntul Bisericii (non ex consensu Ecclesiae)».

Nu ne oprim aci asupra faptului că hotărîrile papii sînt declarate neschimbabile prin sine, și nu prin consimțămîntul Bisericii. Ne oprim numai asupra faptului că papii i se atribuie dreptul să dea decizii în materie de credință și de morală fără să se precizeze că el trebuie să-și întemeieze deciziile sale pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție. Deci în actele lui de definire a învățaturii nu e limitat de izvoarele exterioare ale revelației. Aceasta înseamnă că el însuși este izvorul unor învățături, care se adaugă la cele ale revoluției de la început, sau le copleșește pe acelea ; că deci el însuși e izvor de revelație. Aceasta înseamnă că el nu e supus nici vreunei limitări interioare. Concluzia aceasta e întărită de faptul că nu se spune că papa are infailibilitate în decizii menite să păstreze revelația, ci în orice fel de decizii referitoare la credință și morală (învățăturile religioase necreștine nu se referă și ele la credință și la morală ?) ⁴⁰.

Așa fiind, infailibilitatea în catolicism nu mai e apreciată în funcție de adevărul revelat, ca o calitate pe care o are Biserica sau un organ ale ei prin faptul că deciziile sale sînt conforme cu adevărul revelat, ci invers o învățătură capătă calitatea de adevăr, prin faptul că e formulată de un anumit for socotit infailibil. Cu drept cuvînt teologul rus Lebedev a putut spune : «Biserica universală ține și acum cum a ținut totdeauna : să nu judece *după catedră dreapta credință* a persoanelor, ci *după dreapta credință* să judece persoanele (ce dețin o cate-

40. A. Lebedev, *op. cit.*, p. 63, citează din catehismul lui Dr. Wapler, apărut după Conciliul I de la Vatican, următoarele în ce privește extenziunea infailibilității papale : Ea se extinde «la învățături scoase din revelație și la cele ce stau în legătură cu ele, la soluționarea îndoielilor și disputelor în chestiuni de credință și morală, la combaterea rătăcirilor eretice și în sfîrșit, în general, la stabilirea și definirea a tot ce se referă la veșnica mîntuire a credincioșilor». Și Lebedev continuă : «Aci, evident, nu e nici gînd de a limita obiectul infailibilității numai la exacta exprimare a învățaturii de credință pozitivă ținută deja de Biserică. Obiectul infailibilității se înțelege aci ca învățămînt bisericesc. Învățămîntul bisericesc pornind de la capul Bisericii, e în general infailibil, fie el expunerea învățaturii pozitive, sau fie vreun adaus în forma exegezei, deducții din revelație, construcții ale rațiunii, sau în forma unor studii bisericesc-arheologice, istorice etc.».

dră, am adăuga noi) și fidelitatea lor față de dreapta credință»⁴¹. Adică nu catedra este criteriul infailibilității, ci adevărul, sau conformitatea cu adevărul.

Desigur, prin aceasta nu spunem că Biserica devine infailibilă în momentele în care se conformează cu adevărul revelat și cade din infailibilitate când nu se află în această conformitate. Căci ce for ar putea judeca asupra conformității sau neconformității Bisericii? Acestei judecăți sînt supuse numai Sinoadele și persoanele. Și judecata o face Biserica. Pentru că ea, prin totalitatea ei, prin echilibrul ce-l realizează între opinii variate și contrare, e în măsură să judece asupra părților din ea, cum nu sînt părțile în măsură să judece asupra întregului. Deci numai persoanele (și, eventual, în cazuri cu mult mai rare, sinoadele) pot trece de la starea de greșală la cea de infailibilitate și invers. Biserica e permanent infailibilă. Dar e permanent infailibilă, pentru că e permanent în adevărul revelat. Și e în adevăr prin Sfîntul Duh care sălășluiește în ea, prin care trăiește pe Hristos cu toată comoara lui de daruri și de învățături, prin care se supune cu smerenie coplesitoare și minunatei evidențe a acestui adevăr. Actualitatea permanentă a aceleiași trăiri a adevărului prin Sfîntul Duh e cauza infailibilității ei.

Dar infailibilitatea nu se manifestă în definiri noi de credință decît prin Sinoadele ecumenice. În tot celălalt timp ea se arată în păstrarea revelației în formulele din trecut și în propovăduirea fără greșală a adevărului revelat. Dar despre aceasta se va vorbi în alt capitol.

Această persistență în adevărul revelat, fie chiar în formulările vechi, nu înseamnă încremenire. Prin asistența continuă a Sfîntului Duh, Biserica stăruie în adevăr prin evidența interioară a trăirii în El. Biserica e asimilată intim cu adevărul dumnezeiesc al revelației. Duhul Sfînt îi ține mereu ochii spirituali deschiși spre rațiunile profunde ale vieții dumnezeiești pe care o trăiește sau întrucît o trăiește. Înțelegerea crește din trăire și trăirea sporește prin înțelegere. Realitatea sau revelația dumnezeiască, întrucît e trăită, e viață și întrucît e înțeleasă e adevăr. Iar trăirea și înțelegerea sînt simultane și se hrănesc reciproc. Și totul are loc prin Sfîntul Duh. Biserica trăiește prin Sfîntul Duh realitatea divină și prin aceasta vede adevărul ei, sau corespondența ei cu năzuințele infinitei desăvîrșiri a sufletelor. De aceea, pe drept cuvînt, spune Lebedev că infailibilitatea Bisericii stă în strînsă legătură cu sfințenia ei, cu prezența permanentă în sînul ei a unor trăitori avansați ai adevărilor revelate, fapt pentru care nu o persoană, ci Biserica însăși, în care au loc aceste trăiri, este organul infailibilității, al persistenței cu convingere în adevărul neschimbat al revelației. Citînd din *Epistola Patriarhilor Orientali* cuvintele: «la noi păzitorul dreptei credințe e însuși trupul Bisericii, adică însuși poporul», Lebedev adaugă: «e clar că sub acest raport la noi Biserica nu e despărțită în două jumătăți: Biserica învățătoare și Biserica ascultătoare, adică în învățători ai Bisericii cu obligația de a păzi conștient învățătura infailibilă a

41. *Op. cit.*, p. 59. El se bazează pe «*Epistola patriarhilor orientali*».

Bisericii, și mirenii care participă la păstrarea adevărului numai prin ascultarea lor necondiționată... Toți credincioșii sînt obligați să năzuiască spre infailibilitatea în credință, cum toți sînt obligați să atingă *sfîntenia* în viață... Prin însușirea revelației de către toate sufletele, prin prefacerea ei, așa zicînd, în ființa spiritului nostru, ea încetează de a fi o călăuză scrisă exterioară ; ea devine natura lui, însușirea, caracterul vieții lui. Credinciosul, în felul acesta, ajunge la identitatea morală cu adevărul ; adevărul în el se înfăptuiește și prin aceasta se atinge țelul educativ al revelației» ⁴².

«În felul acesta, concluzia noastră poate fi exprimată în următoarea formă concisă : infailibilitatea Bisericii se întemeiază pe *sfîntenia* ei ; Biserica e infailibilă pentru că e *sfîntă*» ⁴³. De aceea, infailibilitatea Bisericii, înțelesă ca persistență în adevăr, nu e o inerție negativă, ci trebuie înțelesă pozitiv : ca o atașare la infinitatea bine ordonată a vieții divine, ca înțelegere și ca trăire a ei, ca rezistență la orice tentativă de a o abate din ea, de a opri înaintarea omenirii îmbisericate în ea. Pentru aceea chiar cînd nevoia de a se răspunde unei formule eretice ce alterează adevărul îndeamnă Biserica să dea printr-un Sinod o formulare nouă adevărului, ea o acceptă numai după ce constată că în noua formulare se redă același adevăr pe care l-a trăit pînă atunci și care îi va asigura aceeași trăire.

Astfel am putea adăuga că *sfîntenia*, ca identificare lăuntrică și smerită cu adevărul revelat, e însoțită de trăirea acelei limitări lăuntrice de care vorbeam, de trăirea vecinătății fără interval a lui Hristos ⁴⁴, sau a întrepătrunderii fără contopire cu El, care constituie însăși ființa Bisericii. Încît am putea spune că infailibilitatea ține de însăși ființa Bisericii. Iar dacă evidența adevărului revelat și persistarea neschimbată în el se întemeiază pe trăirea lui, desigur că trăirea lui de către întreaga Biserică — de altfel singura trăire autentică a lui — e un suport neasemănat mai sigur pentru această evidență a lui decît trăirea lui de către o singură persoană. Infailibilitatea astfel înțelesă, avînd ca subiect Biserica întreagă, nu are lipsă de alt criteriu decît de cel al evidenței ei interioare, de înfăptuirea adevărului revelat, trăită de subiectul larg al întregii Biserici de azi și din tot trecutul, în care e depusă mărturia trăirii de la început a revelației, evidență coroborată cu evidența exterioară de respectare a izvoarelor revelației. După acest criteriu judecă Biserica în întregimea ei hotărîrile Sinoadelor ecumenice, ca un ultim for.

Teologii catolici afirmă că numai la ei există în persoana papii un ultim for care să decidă în caz de îndoială asupra valabilității hotărîrilor Sinoadelor ecumenice. Dar o parte nu poate fi superioară întregului. Pe lîngă aceasta, se naște întrebarea : pe ce se întemeiază calitatea deciziei papale ca suprem criteriu în materie de adevăr ? Pe Sfînta Scrip-

42. *Ibidem*, p. 66—67.

43. *Ibidem*, p. 70.

44. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia la I Cor. IV, 4* ; P. G., t. LXI, col. 72 ; *Omilia la Efes. III, 2* ; P. G., t. LXII, col. 26.

tură ? Dar Sfinta Scriptură consideră Biserica drept suprem criteriu al adevărului (I Tim. III, 15). Pe faptul că papa ar trăi mai deplin adevărul revelat decît toată Biserica ? Dar atunci infailibilitatea lui n-ar trebui să se manifeste numai cînd vorbește ex catedra, ci permanent. Sfințenia nu e o stare intermitentă, alternată cu stări de moralitate dubioasă. Apoi nu e un mai puternic criteriu al adevărului și al continuității lui trăirea lui de întregul popor credincios decît de o singură persoană ? Dacă infailibilitatea papii s-ar baza pe trăirea evidenței interioare a valorii adevărului, ar trebui ca corpul Bisericii să aibă un rol măcar în acceptarea adevărului formulat de papa, căci o capacitate de trăire a adevărului trebuie să i se admită și lui.

De fapt, cînd, la 1870, s-a formulat că deciziile papii sînt neschimbabile prin sine, nu prin consensul Bisericii, s-a exclus trăirea adevărului, sau sfințenia, ca bază a infailibilității. Învățătura formulată de papa e acceptată de Biserica nu pe baza vreunei evidențe interioare, datorită trăirii adevărului ei, ci din datoria ascultării de autoritatea externă a conducerii. Deci nici papa nu ajunge la formularea ei prin trăire, prin sfințenie, printr-o identificare personală cu adevărul. «În felul acesta, zice Lebedev, între păzitorul adevărului, papa, și adevărul păzit, nu e o legătură interioară. Sfîntul Duh se leagă cu totul exterior de persoana lui, așa-zicînd într-un mod silnic, mecanic (am zice : magic — nota noastră)... Infailibilitatea Bisericii se sprijină, astfel, nu pe *sfințenia*, ci pe *știința papii*» (dar adăugăm iarăși că nu e vorba de o știință dobîndită pe căi raționale, căci de aceasta pot fi capabili și alți membri ai Bisericii, ci de una dobîndită nu spiritual, ci magic — nota noastră)... «Și astfel în Biserica latină cunoașterea adevărului precum e un lucru exterior pentru capul ei — papa, așa e un lucru exterior pentru tot corpul Bisericii. Așa se lămurește în general caracterul științei teologice în catolicism. Ea nu năzuiește spre cunoașterea legilor vieții duhovnicești..., ci se îngrijește de demersurile logice ale cugetării și de construirea extern corectă a sistemului (pornind de la anumite premise date prin autoritate, — nota noastră)... Știința teologică scolastică e rodul cunoașterii exterioare a adevărului»⁴⁵.

Dar atunci pe ce se întemeiază calitatea hotărîrilor papale de suprem criteriu al adevărului ? S-ar părea că pe o construcție logico-juridică. Premisa majoră în această construcție ar fi : Biserica este infailibilă ; premisa minoră : papa este reprezentantul suprem al Bisericii ; concluzia : deci papa este infailibil. Dar concluzia trece peste premise. Căci dacă ar fi o strictă deducție din ele, ar trebui să lase în ființă dreptul Bisericii de a constata dacă papa a exprimat de fapt în mod infailibil adevărul. De aceea concluzia ia în sprijinul ei o altă afirmare de ordin mistic : papa are pentru această calitate o harismă specială de la Sfîntul Duh. Deci infailibilitatea lui nu mai rezultă din infailibilitatea Bisericii. Biserica neavînd această harismă, nu e infailibilă⁴⁶.

45. Lebedev, *op. cit.*, p. 73—75.

46. De fapt aceasta o spun teologii catolici : «Poate, oare, hotărîrea dumnezeiască

De premise se leagă concluzia numai prin faptul că papa este investit cu infailibilitate în favorul Bisericii, ca reprezentant al ei. Biserica are lipsă de o învățătură fără greșală ; de aceea Dumnezeu l-a înzestrat pe papa cu infailibilitatea. Dar dacă Biserica are lipsă de o învățătură fără greșală și dacă umanul poate fi peste tot investit cu infailibilitate, de ce n-ar fi investită toată omenirea înbisericită, cu ea ? Aceasta ar corespunde mai mult și cu fenomenul natural al cunoașterii unui adevăr prin contribuția multora. Apoi s-ar promova și în felul acesta comunitatea în trupul Domnului. În sfârșit, nu s-ar despărți celelalte lucrări ale Sfântului Duh în trupul Domnului, de lucrarea de arătare a adevărului, adică trăirea adevărului de cunoașterea lui, sau viața în Hristos, de cunoașterea acestei vieți, ca să fie viața aceasta oarbă. A priva corpul Bisericii de cunoașterea lăuntrică a lui Hristos — adevărul, înseamnă a priva viața spirituală de una din condițiile ei esențiale : de cunoașterea lăuntrică, și a îngreuna prin aceasta enorm înaintarea ei în desăvârșire. Înseamnă a pune Biserica într-un permanent regim de inferioritate, ce necesită o tutelare spirituală, a slăbi unirea ei cu Hristos, trăirea ei în Sfântul Duh. Dar aceasta înseamnă și a dezbrăca Biserica de orice autoritate în materie de cunoaștere a adevărului revelat și a investi pe papa cu o autoritate nelimitată, absolută.

Învățătura ortodoxă opune acestui individualism monarhic nelimitat, credința în conștiința comună a Bisericii, în valoarea acestei conștiințe.

3. CONȘTIINȚA COMUNĂ A BISERICII

Credința într-o conștiință comună a Bisericii se întemeiază pe faptul că credincioșii fiind uniți cu Hristos, sînt uniți și întreolaltă ; că legătura de corp unește nu numai pe fiecare mădular cu Hristos, ci și întreolaltă. «Fiind un trup în Hristos, unii altora sîntem mădulare», spune Sfântul Apostol Pavel (Rom. XII, 5) ; sau : «mădularele sînt multe, dar trupul este unul» (I Cor. XII, 20). Duhul lui Hristos care sălășluiește în ele fiind unul, deși hărăzește fiecărui mădular alt dar, le ține pe toate unite, ca să folosească darurile acordate lor în slujirea armonică a trupului și prin aceasta în slujirea reciprocă. «Darurile sînt felurite, dar Duhul este unul... Fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos obștesc» (I Cor. XII, 4, 7).

infailibilă să primească putere de crezămînt de la judecata omenească supusă greșelii ?» (Bartak, *Studii o cirkoi ruske*, p. 24—25, la Lebedev, *op. cit.*, p. 78). Precum se vede, Biserica e văzută ca ceva cu totul omenesc, supus greșelii. În timpul din urmă, precum am văzut din cuvîntarea papii Paul VI și din tot ce se spune în Conciliul II de la Vatican, Biserica s-a descoperit și catolicilor ca o taină divin-umană, superioară oricărui ins. Dar atunci cum se mai împacă teza că papa e infailibil «ex sese», «non ex consensu Ecclesiae», cu credința într-o Biserică superioară oricărui ins, din care își soarbe viața divino-umană orice credincios ? Cum se mai poate considera un ins superior acestei indefinibile taine a Bisericii ?

În timpul din urmă se accentuează atât de mult unitatea Bisericii, că aproape se identifică cu ființa ei. Biserica e unitatea desăvârșită între credincioși și se înțelege unitatea în Hristos, singurul în care se poate realiza unitatea deplină. Tatăl cerească L-a trimis pe Fiul Său în lume tocmai ca să readune toate cele dezbinare din nou în El («ca la plinirea vremii să unească toate cele cerești și toate cele pămîntesti în Hristos» (Efes. I, 10 ; Col. I, 20). Căci precum păcatul, ca expresie a multelor feluri de egoism, este dezbinare, sfîșiere și împuținare de viață, așa unitatea este iubire, curăție, creștere neconținută în viață.

Faptul că darurile Duhului sînt împărțite mădulelor numai în cadrul corpului și pentru folosul lui și prin aceasta tot corpul se bucură de darul primit de fiecare mădular, se arată încă de la prima coborîre a harurilor și darurilor Sfîntului Duh la Rusalii, cînd «toți erau într-un cuget adunați la un loc» (Fapte II, 1). Iar după aceea «credincioșii erau toți împreună și aveau toate de obște» (Fapte II, 44).

Creștinii se ajutau material în așa fel ca nici unul din ei să nu sufere (Rom. XV, 1). După ce împrejurările au făcut cu neputință folosirea în comun a bunurilor, cum se întîmpla la început în Ierusalim, Sfîntul Apostol Pavel a îndemnat pe creștini : «Astăzi prisosul vostru să acopere lipsa lor, iar mîine lipsa voastră să fie acoperită de prisosul lor» (II Cor. VIII, 13—14)⁴⁷.

Apoi creștinii se rugau împreună și unii pentru alții (Fapte XII, 5 ; Efes. VI, 18—19 etc.). Toți se ajutau în toate cele spirituale și materiale, în special în cele ce priveau progresul Evangheliei prin predica, osteneala și lupta apostolilor și a celorlalți fruntași și în ce privea mîntuirea tuturor (Filip. I, 9).

Ei se întăreau unul pe altul în credință. Credința este un bun comun, e comunitară: Sfîntul Apostol Pavel vorbește romanilor de «credința noastră comună, a voastră și a mea» (Rom. I, 12). Străduința diferiților slujitori în Biserică are ca scop să facă pe fiecare să contribuie la zidirea trupului lui Hristos «pînă cînd toți vom ajunge să fim una în credință și în cunoașterea Fiului lui Dumnezeu» (Efes. IV, 13. «Într-o largă măsură mîntuirea unuia este legată de mîntuirea altuia»⁴⁸. E legată de lucrarea celui ce are o slujbă ierarhică în Biserică (I Tim. IV, 10), dar și de a oricărui creștin. «Dacă vreunul din voi s-a rătăcit de la adevăr și un altul îl readuce, să știți că cel ce readuce un păcătos din rătăcirea lui va mîntui sufletul său și va acoperi mulțime de păcate» (Iacob V, 19—20).

Sfînții Părinți au exprimat și ei, în forme diferite, unitatea întregă a celor uniți în Hristos, ca o condiție necesară pentru creșterea spirituală și mîntuirea tuturor. Sfîntul Clement Romanul spune : «Cele mai mici mădule ale trupului nostru sînt necesare și folositoare întregului trup ; sau mai bine zis toate se ajută și slujesc, printr-o subordo-

47. Cf. Pierre-Yves Emery, frère de Taizé, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, 1962.

48. *Ibidem*, p. 33. Chomjaokv, *Die Einheit der Kirche*, în : *Östliches Christentum*. II, Philosophie, München, 1925, p. 21.

nare unanimă, la mîntuirea trupului întreg. Să fie conservat deci în întregime sa trupul pe care noi îl alcătuim în Hristos ; fiecare să se subordoneze vecinului său, după darul cu care a fost îmbrăcat»⁴⁹.

Sfîntul Ignatie Teoforul (Epistola către Efeseni IV, 2) condiționează împărtășirea credincioșilor cu Dumnezeu, de viața de comunitate : «E deci de folos pentru voi să fiți într-o unitate nedespărțită, pentru ca să vă împărtășiți totdeauna cu Dumnezeu». Origen declară că cel ce păcătuiește întinează tot trupul, «căci printr-un singur mădular greșeala se răspîndește în tot trupul». Dar și iertarea lui de păcate are repercusiuni asupra întregului trup, Dumnezeu rezidind prin aceasta «zidurile Ierusalimului»⁵⁰. Dar tot așa de adevărat e că numai prin ajutorul Bisericii întregi e ridicat insul din căderea lui. Sfîntul Ambrozio zice : «Dacă tu te îndoiești de iertarea grelelor tale păcate, lasă-te în seama Bisericii care se va ruga pentru tine în rugăciunea ei, prin care Dumnezeu iartă ceea ce ar putea să refuze să ierte numai la stăruința ta»⁵¹. Iar Ferici-tul Augustin spune : «Penitentul trebuie să se silească să fie în unitatea Bisericii și să tindă spre unitatea Bisericii. Căci dacă unitatea Bisericii nu vine în ajutorul lui și nu completează din abundența ei ceea ce lipsește păcătosului, sufletul celui mort nu va fi smuls din mîinile vrășmașului. Trebuie deci să credem, și pietatea credinței ne îndeamnă să credem, că toate milosteniile Bisericii întregi, rugăciunile ei, faptele ei de drep-tate și mila ei vin în ajutorul celui ce recunoaște greșeala lui pentru a se întoarce. Astfel nimeni nu poate face pocăință cum se cuvine dacă nu-l susține unitatea Bisericii»⁵².

Părinții, urmînd Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. X, 17), văd mijlocul principal pentru crearea și susținerea unității creștine în Euharistie. Ei spun în rezumat, că precum Biserica condiționează Euharistia, așa Euharistia, adică trupul personal al lui Hristos împărtășit credincioșilor, realizează Biserica, trupul tainic al Domnului⁵³. Sfîntul Ciprian, reluînd o imagine din *Didachie* (IX, 3), zice : «Prin ea (pîinea)

49. Clement Romanul, *Epist. I către Cor.*, 37, 5:38.

50. *Omilia la Numeri V*, 6, P. G., t. XII, col. 851.

51. *Expositio in Lucam 5* ; P. L., t. XV, col. 1723.

52. *Liber de vera et falsa poenitentia*, 12 ; P. L., t. XXXX, col. 1123 B.

Protestanții întorcîndu-se azi spre înțelegerea Bisericii ca comuniune, descopere în scrisul mai timpuriu al lui Luther accente puternice ale acestei idei : «Iată de ce cînd eu sufer, nu sufer singur, ci Hristos și toți creștinii suferă cu mine... Ceilalți poartă povara mea, forța lor e a mea. Credința Bisericii vine în ajutor fricii mele, castitatea celorlalți mă susține în ispita mea, posturile lor îmi sînt de folos, rugăciunea aproapelui intervine pentru mine. Cine ar putea pierde nădejdea cînd își vede păcatele sale ?... Atîția copii sfinți ai lui Dumnezeu îi vin în ajutor și în sfîrșit Hristos însuși. Aceasta este în măreția ei comuniunea sfinților» (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, 1520, cap. IV ; la Emery, *Op. cit.*, p. 203). Ba încă și mai ferm accentuează Luther celălalt aspect al comuniunii : de la mine la celălalt : «Tot ce avem trebuie să fie pus în serviciul aproapelui, altfel este un furt» (*Sermon auf dem Palmtag*, 20 mars, 1523 ; *ibidem*). «Dacă avem ceva, nu e de la noi ; dar dacă e de la Dumnezeu, îl datorăm carității... Și dacă îl datorăm carității, nu trebuie întrebuițat pentru noi, ci pentru ceilalți» (*In epist. Pauli ad Galatas*, 1519 ; *ibidem*).

53. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, p. 83—4 ; la Emery, p. 199.

euharistică) e figurată unitatea poporului creștin : precum boabele multiple, reunite, măcinate și amestecate împreună, fac o singură pâine, așa în Hristos, care este piinea cea cerească, nu e, să știm bine, decât un singur trup în care e unită și încheată pluralitatea noastră... Când deci în potir apa se amestecă cu vinul (să știm) că poporul se amestecă cu Hristos și mulțimea credincioșilor se unește și se încheagă în Acela în care crede»⁵⁴. Dacă Sfântul Ciprian pune, în amestecarea apei cu vinul, accentul mai mult pe unirea credincioșilor cu Hristos, Liturghia bizantină pune accentul mai mult pe unirea credincioșilor întreolaltă, de sigur în Hristos. Când diaconul spune : «Binecuvîntează, stăpîne, sfînta amestecare», preotul răspunde : «Binecuvîntată este unirea sfîntilor Tăi în vecii vecilor». Și de fapt în potirul din care bea și preotul (iar de slujește, și episcopul) și credincioșii, sînt toți cuprinși.

Foarte mult stăruie Sfântul Ioan Gură de aur asupra unității ce se realizează prin Euharistie : «Să luăm seama la minunea acestei taine, la scopul instituirii ei, la efectele ce le produce. Noi devenim, după Sfînta Scriptură, un singur trup, mădulare ale cărnii lui, os din oasele lui. Aceasta o înfăptuiește hrana pe care El ne-o dă : El se amestecă cu noi, ca noi să devenim toți una, ca un trup unit cu capul»⁵⁵. Iar Sfîntul Ioan Damaschin spune : «Dacă taina este o unire cu Hristos și în același timp o unire a unora cu ceilalți, ea ne procură, în tot chipul, o unitate cu aceia care se împărtășesc ca și noi»⁵⁶.

*

Dar pentru că studiul de față e închinat autorității Bisericii în materie de păzire și formulare a credinței revelate, e necesar să scoatem în relief, în acest capitol, din unitatea generală a Bisericii, unitatea conștiinței în materie de credință.

Se înțelege că unitatea credincioșilor ca trup al Domnului, fiind o unitate spirituală de persoane conștiente, ele trebuie să-și dea seama pînă la un loc de unitatea lor și să conlucreze la întărirea ei. Iar în viața creștină elementul de temelie fiind oarecum credința, membrii Bisericii trebuie să se știe uniți în primul rînd în credință și susținerea și întărirea acestei unități trebuie să le fie cea dintîi preocupare. De aceea unirea cu Biserica prin taina Botezului a fost condiționată de la început de primirea credinței ei și rămînerea în Biserica de rămînerea în credința ei. Celui ce se adaugă la Biserică i se cere mai întîi să arate cum crede, iar acesta face mărturisirea credinței înaintea Bisericii care include pe toți membrii ei. Ei pornesc acum pe calea unei vieți noi. Dar viața aceasta constă în a păzi toate cîte le-a poruncit Domnul. De aceea Apostolii sînt trimiși să-i învețe toate acestea pe cei ce vin la botez (Matei XXVIII, 20 ; Ioan XIV, 12). Ar însemna să lungim prea mult dacă am menționa toate îndemnurile Sfîntului Apostol Pavel de

54. *Epist. LXIII, 13* ; la Emery, *Op. cit.*, p. 201.

55. *Omilia XLVI*, la Ioan ; P. G., t. LIX, col. 260.

56. *De fide orth. IV, 13*, P. G., t. XCIV, col. 1153 B.

a rămîne în unirea duhului și în legătura păcii (Efes. IV, 3), prin unitatea credinței, deoarece nu e decît «un Domn, o credință, un botez» (Efes. IV, 5) și «tuturor s-a descoperit iconomia tainei celei din veci ascunsă» (Efes. III, 9) ; de a avea «un suflet și un cuget» (Filip. II, 2) ; de a «spori din ce în ce mai mult în dragostea însoțită de cunoștință» (Filip. I, 9) ; de a se «umple de cunoștința voii Lui prin tot felul de înțelepciune și de pricepere duhovnicească» (Col. I, 9) ; de a înainta «toți împreună în această credință și cunoștință a Fiului lui Dumnezeu» (Efes. IV, 13).

Unitatea conștiință în credință e o datorie și o năzuință neconținută a membrilor Bisericii. În timpul Liturghiei, care e și un mijloc de sporire comună a credinței și de mărturisire a ei, credincioșii, pregătindu-se pentru aducerea jertfei euharistice și pentru unirea cu Hristos, cer în repetate rînduri «unirea credinței» și, ca urmare a ei, «împărtășirea Sfintului Duh», arătîndu-se că unirea cu Hristos și deci și întreolaltă nu poate avea loc fără această bază de unitate spirituală prin credință și că Duhul care se primește prin trupul Domnului e Duhul unității și al comuniunii iubitoare între credincioși, nu Duhul dezbinării. Cînd se apropie momentul prefacerii euharistice, credincioșii primesc îndemnul «să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim», iar ei răspund : «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Treimea cea de-o ființă și nedespărțită», apoi mărturisesc Simbolul credinței întreg, în vreme ce și preotul îl rostește în altar. Iar după prefacere și împărtășire, credincioșii declară : «Văzut-am lumina cea adevărată, primit-am Duhul cel ceresc, aflat-am credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinîndu-ne». Prin unitatea în credința cea adevărată ne apropiem de Trupul și Sîngele Domnului, ca prin împărtășirea cu ele această credință și unitatea în ea să devină și mai depline. Credința e comună și mărturisirea ei se face în comun, așa cum și Trupul Domnului e comun și întărește între noi comuniunea. Din comunitate răsare în fiecare credință și în comunitate se menține și se întărește. Nimeni nu ajunge la credință în izolare și nimeni nu sporește în ea în izolare. Purătorul, mediul credinței e comunitatea, e Biserica și credința ei pătrunde în fiecare membru al ei, cum urcă seva arborelui în fiecare ramură și celulă a lui.

Dar Biserica nu e în afară de persoane, ci în ele, fiind constituită de unitatea lor în Hristos. Prin totalitatea lor încheată în Duhul lui Hristos se naște și sporește credința în fiecare, dar fiecare e dator să contribuie la nașterea, încălzirea și sporirea credinței în ceilalți. Fiecare își datorează credința Bisericii și are în cadrul ei o responsabilitate pentru susținerea credinței Bisericii. Responsabilitatea aceasta comună în fața lui Dumnezeu, și credința fiecăruia și a tuturor constituie conștiința comună a Bisericii⁵⁷.

57. Dacă sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii stă în caracterul ei organic, în faptul că în fiecare mădular al ei e toată viața Bisericii, apoi această totalitate reflectată în fiecare se manifestă și în responsabilitatea pe care fiecare o are pentru credința Bisericii întregi.

Desigur, responsabilitatea comună pentru păstrarea credinței nu șterge deosebiri de slujiri în Biserică. Fiecare slujire e obligată la alte lucrări de această responsabilitate. Dacă credința se mărturisește cu prilejul împărtășirii tainelor, preoții au o datorie specială să constate existența credinței la distribuirea tainelor și să pregătească în acest sens pe enoriașii lor care se apropie de ele. Iar episcopul are această datorie în raport cu preoții pe care îi hirotonește și cu toată activitatea lor în enoriile eparhiei sale. Toți credincioșii își comunică credința și și-o întăresc reciproc; dar preoții și, în cea mai înaltă instanță, episcopul trebuie să privegheze în mod special ca acest lucru să se facă de fapt în toate cazurile, să se facă exact, să completeze ei ceea ce nu s-a făcut, sau s-o facă integral, să controleze cu ocazia împărtășirii tainelor dacă credința s-a însușit.

În general, are loc un dialog între preoți (respectiv episcop) și credincioșii mireni, ca în timpul sfintei slujbe. Preotul propune mărturisirea unui punct de credință, iar credincioșii răspund cu mărturisirea; el aduce o laudă lui Dumnezeu, credincioșii o continuă, sau arată că sînt de acord. El înalță cererile credincioșilor către Dumnezeu, iar ei însoțesc rugăciunea lui cea pentru ei. El e, prin harul și prin trimiterea lui specială, vocea întîia într-un cor, el antrenează, îndrumază pe calea rînduită — cunoscută de el mai bine —, rugăciunile, laudele, toată exprimarea vieții de evlavie a credincioșilor, dar la rîndul lui el e antrenat și completat de ei în acest dialog. El vorbește totdeauna cel dintîi în acest dialog și uneori vorbește numai el, ca în cazul predicii. Dar și atunci credincioșii nu rămîn pasivi, ci chiar dacă nu vorbesc cu glas, judecă cuvintele lui în lumina credinței de mai înainte a Bisericii, trăită de ei. Dacă sînt conforme cu aceea, răspund pozitiv la ele, adică le pun la inimă cu recunoștință și le urmează în viața lor, iar dacă nu sînt conforme intervin cu glas pentru a îndrepta lucrurile. Deci la predica de la slujbe dau un răspuns în cazuri normale pozitiv și fără glas, iar în cazuri excepționale, de abatere a proistosului, negativ și cu glas. Răspunsul rezultă din întrebare, acceptînd, confirmînd sau refuzînd conținutul ei explicit sau implicit, dar și întrebarea nu numai pregătește răspunsul, ci și presupune că se va răspunde și așteaptă să se răspundă.

Un caz notoriu de răspuns negativ al poporului credincios la învățătura greșită a conducătorului bisericesc a avut loc atunci cînd patriarhul Nestorie din Constantinopol a început să predice de la amvonul bisericii erezia cu privire la Maica Domnului. Poporul credincios a început să strige «cerînd învățătura obișnuită a Ortodoxiei» și spunînd: «avem împărat, dar nu avem episcop»⁵⁸. Prin aceasta eliminau pe episcop din comuniunea bisericească și cereau celui ce-i reprezenta ca popor credincios să ia măsuri pentru înlocuirea lui. Ca urmare, unii au fost bătuți, alții închiși, dar nu s-au liniștit, ci împreună cu preoții și cu monahii au cerut convocarea sinodului ecumenic.

58. Cererea diaconului Vasile și a celorlalți monahi către împăratul Teodosie și Valerian de a convoca un sinod ecumenic. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1105.

Iar cînd în Transilvania, la 1700, mitropolitul cu protopopii și o parte din preoți își părăsesc Biserica și se unesc cu Roma, poporul credincios este acela care protestează și luptă și suferă persecuții și în 1760 reușește să obțină din nou o ierarhie ortodoxă. Astfel istoria confirmă declarația din *Epistola Patriarhilor Orientali din 1848*: «La noi, păzitorul dreptei credințe e trupul Bisericii, adică însuși poporul (credincios)».

Un adevăr nemărginit ca cel al revelației nu poate fi cuprins și valorificat de indivizii izolați într-o existență scurtă, ci numai printr-o abordare din laturi multiple, de capacități multiple unite între ele; aceasta e o operă comună a mulțimii de oameni credincioși și de generații, însuflețite de aceeași credință în același adevăr, de dragostea față de el și deci de voința de solidaritate între ei, de voința de a-și însuși toți ceea ce sesizează fiecare membru al comunității, de a se ajuta în realizarea lui, de a imita pe cei mai buni. Experiențele și sensurile dobîndite de insul singular devin bun al comunității, iar acest bun la rîndul lui e însușit și fructificat de fiecare ins, care, deși se străduiește să depășească nota individuală, aduce ceva propriu la înțelegerea și trăirea adevărului comun. Aceeași circulație are loc de la comunitate la comunitate în toată Biserica. Dacă valorile spirituale pur umane se sesizează, se dezvoltă și se configurează în cadrul unei societăți după legile vieții sociale, valorile revelate sînt captate, înțelese și realizate în Biserică și ele după legile vieții sociale.

În timpul din urmă s-a vorbit mult despre sobornicitatea Bisericii, despre caracterul ei comunitar, dar nu s-a trecut încă de la afirmarea cauzei supraomenești a acestei sobornicități la descrierea sociologică a manifestării acestei sobornicități, a acestui caracter comunitar al vieții bisericești. Pe drept cuvînt atrage atenția asupra acestui fapt M. D. Chenu, notînd unele reflecții prețioase în acest sens. «Cînd Dumnezeu se descopere omului, zice el, se descopere nu după modurile propriiei sale cunoașteri, ci după modul spiritului omenesc... Dacă această comunicare se face într-o comunitate numită Biserică, ea va urma legile, procedeele cunoașterii colective, pe care sociologul le observă în societățile omenești...».

Învățătura de credință nu se naște și nu-și găsește expresia numai într-un raport vertical al insului față de divinitate, ci în multiplele relații orizontale din cadrul social al Bisericii. Tocmai de aceea societatea bisericească nu primește pasivă înțelegerea credinței și formularea ei nici de la o persoană din vîrfurile ierarhiei (papa), sau de la ierarhia însăși, ci contribuie întreagă la înțelegerea și la găsirea expresiilor ei celor mai adecvate. «Coherența instituțională și spirituală a Bisericii nu se stabilește numai printr-o relație verticală a celulelor locale cu pontificele suprem, zice Chenu, ci prin relațiile orizontale ale celulelor între ele, într-un trup unitar». Episcopii în sinod se știu că sînt, de aceea — precum am văzut în capitoul precedent —, numai martorii credinței Bisericilor locale. Sinodul de episcopi este numai expresia acestei sobor-

nicitați a Bisericii universale. «Sinodul este deci un organ natural pentru respirația acestui trup... Sinoadele sînt tocmai contrariul unui organism central (curia papală), legat de o putere unică ; ele sînt «Biserica întreagă», adică toate Bisericile locale răspindite pe pămînt, adunate pentru a simți împreună și a delibera împreună»⁵⁹.

4. INFAILIBILITATEA BISERICII, MANIFESTATĂ PRIN IERARHIA EI ȘI PRIN SINODUL ECUMENIC

Dacă episcopul e cel ce, hirotonind pe preoți ca săvîrșitori ai tainelor în eparhia sa, îi încredințează cu grija de a priveghia asupra dreptei credințe a credincioșilor lor și el însuși are grija ca preoții să-și împlinească această misiune, înseamnă că el e supremul organ în a cărui grijă stă credința întregului popor credincios din eparhia sa. El e cel dintîi propovăduitor al ei, el e cel ce supraveghează ca ea să se propovăduiască corect și cu sîrguință de preoți, ca ea să se transmită corect zi de zi de la credincios la credincios, ca un rîu al întregii vieți bisericești care curge continuu. Și el este aceasta nu prin delegație specială de la poporul credincios de fiecare dată, ci prin alegerea sa de credincioșii eparhiei și prin hirotonia sa pentru ea. Dar el supraveghează pămîntul credinței în eparhia sa, avînd grijă ca ea să fie aceeași cu cea din celelalte eparhii din toată Biserica. De aceea este hirotonit el de alți doi sau trei episcopi și i se cere ca o prealabilă condiție pentru aceasta să mărturisească credința sa, și ca ea să fie aceeași cu cea a episcopilor care-l hirotonesce. Episcopul este astfel și organul de legătură al eparhiei sale, în ce privește credința, cu celelalte eparhii, cu Biserica universală. El trebuie să fie de aceea în comuniune neîntreruptă cu ceilalți episcopi.

Astfel, de timpuriu se constată existența instituției sinoadelor locale, pe mitropolii, în care episcopii se adunau regulat pentru a delibera și hotărî în chestiunile bisericești comune. Ei își manifestau prin aceasta într-un mod mai regulat comuniunea. Iar sinoadele locale la rîndul lor țineau legătura între ele, prin mitropolii președîni. Urmașele lor sînt azi sinoadele Bisericilor Autocefale.

Pentru participarea la sinod și pentru hotărîrile ce se iau acolo, episcopul de asemenea nu are nevoie de o delegație specială de la epar-

59. M. D. Chenu, *Viața sinodală a Bisericii și sociologia creștină*. In «Esprit», XXIX, nr. 301, dec. 1961, p. 678—689. Ideea că episcopii sînt în Conciliu martorii credinței poporului, cum o spuneau episcopii și la vechile sinoade ecumenice, o regăsim apărută din nou în catolicism, cum se vede din rîndurile din text ale lui Chenu, dar și din următoarea declarație a Arhiepiscopului cardinal francez, citată de J. M. Domenach în «Esprit», nr. cit., p. 673 și urm. : «Episcopii sînt prezenți în Conciliul, prezidat de Suveranul Pontif, nu ca simpli delegați sau reprezentanți ai papii, ci ca conducători ai Bisericilor lor particulare, ca martori ai credinței Bisericii universale. Fiecare dintre ei este la Conciliu martor al credinței poporului său, pe care-l reprezintă în persoana sa de conducător și Părinte». Dar atunci nici papa nu mai poate fi considerat ca impunînd poporului credincios niște definiții de credință dinafară de el — «ex sese» —, ci ca mărturisind credința poporului, luîndu-și definițiile «ex consensu Ecclesiae».

hie, ci aceasta intră în atribuția lui obișnuită de supraveghetor suprem și reprezentativ al credinței eparhiei sale, în unire cu credința întregii Biserici.

Sinoadele acestea locale nu au funcția de a da formulări noi credinței, ci numai pe aceea de a supraveghea în comun pentru eparhiile respective păzirea credinței în formulările ei de mai înainte, la manifestarea ei în cult, predică, catehizare, disciplină, cărți etc.

Numai sinoadele ecumenice, adică ale întregii Biserici, au competența de a stabili formulări noi ale credinței, când e absolută nevoie, pentru a salva unitatea Bisericii. De aceea s-a socotit necesar în asemenea cazuri să se convoace, prin episcopii lor, toate Bisericile locale ⁶⁰.

Nu vom examina aici cine are dreptul să convoace azi aceste sinoade și cine trebuie să le prezideze. Acestea nu sînt probleme dogmatice și practica ultimelor conferințe panortodoxe au elucidat aceste chestiuni, care nu s-au dovedit a fi atît de dificile, pe cît le complicau teologii înainte.

Numai două chestiuni rămîn să fie examinate și elucidate din punct de vedere dogmatic :

a) Care este autoritatea acestor sinoade în raport cu Biserica ?

b) Este posibil ca în Biserica Ortodoxă să se țină un sinod ecumenic ?

În legătură cu prima chestiune : Episcopii, adunîndu-se în sinod ecumenic nu printr-o delegație specială din partea eparhiilor lor, ci prin calitatea lor de exponenți și păzitori permanenți și supremi ai credinței, calitate pe care o au prin hirotonie și prin instalarea în fruntea acelor eparhii, sinodul ecumenic are prin sine însuși calitatea de a fi organul de exprimare a credinței de mai înainte în noi formule, atunci cînd nevoia absolută o cere. Episcopii sînt și în sinodul ecumenic păzitorii «ex officio» ai credinței de mai înainte a eparhiilor lor în solidaritate, dar acum cu prilejul unei noi formulări necesare a ei. Așa cum în eparhiile lor, sau în sinodul local, episcopii nu fac decît să păzească credința de totdeauna, așa fac și în sinodul ecumenic, acceptînd noua formulare a unui punct

60. A se vedea actele de convocare ale sinoadelor ecumenice și stăruințele depuse de diferiți factori din Biserică pentru convocarea lor. Diaconul Vasile și ceilalți monahi cer împăratului Teodosie convocarea Sinodului III Ecumenic, «pentru ca Dumnezeu să unească preasfînta Biserică și să adune poporul și să facă să-și primească pe preoți în propovăduirea credinței adevărate mai înainte de a se lăți învățătura greșită» (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1105). Împăratul Constantin cel Mare vede în Sinodul I Ecumenic, pe care îl convoacă, o casă lărgită a lui Dumnezeu, în care se adună episcopii de pretutindeni pentru a înlătura disensiunea (dihonia). (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 805). Sinodul din Efes cerînd împăratului aprobarea hotărîrilor sale, le argumentează cu faptul că «sinodul i-a avut pe toți episcopii cugetînd una și aceeași, fiind părtași la sinod și cel al mării Rome și cei ai Africii prin prea iubitul de Dumnezeu arhiepiscopul Chiril, unindu-se cu opinia lui și a noastră, fiind despărțiți numai prin spațiu, dar altfel fiind de acord cu el și cu noi toți» (Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 142). De aceea la sinoade a fost convocat fiecare mitropolit cu episcopii din eparhia lui în așa fel ca cei mai apți pentru discuții teologice să ia delegații și de la ceilalți, care vor rămîne să aibă grijă și de eparhiile celor plecați (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1173). De aceea mulți episcopi semnează hotărîrile sinoadelor și în numele altora.

de credință, în caz de absolută trebuință, numai dacă acel punct de credință nu se schimbă prin noua exprimare.

Dar așa cum episcopul în eparhia lui e primul partener într-un dialog, în care al doilea partener e clerul și poporul credincios, așa și sinodul ecumenic, ca totalitate a episcopilor reprezentanți ai eparhiilor lor, are numai acest rol de prim partener într-un dialog, prin care se dă o nouă formulare a credinței de totdeauna, al doilea partener fiind clerul și poporul credincios al tuturor eparhiilor Bisericii⁶¹. Și așa cum dialogul între episcop sau preot și poporul credincios se manifestă de obicei în propovăduire ca vorbire a episcopului sau preotului și ca încuviințare a poporului credincios și numai în caz excepțional, de abatere a acestora de la dreapta credință, ca opoziție articulată din partea poporului credincios, așa și în cazul sinodului ecumenic, în cazurile când el exprimă în formă nouă credința Bisericii de totdeauna, rolul poporului credincios (și al clerului), ca al doilea partener în dialog, se manifestă prin încuviințare tacită, și numai când sinodul s-a abătut în formularea cea nouă de la credința de totdeauna, acest rol se arată în dezaprobare manifestată. Clerul și poporul credincios (sau cum se spune de obicei : Biserica), care nu sînt în Sinod, au numai rolul de a «constata» identitatea sau neidentitatea deciziilor sinodului cu credința de mai înainte și în cazul prim de a consimți tacit, în al doilea de a dezaproba articulat acele decizii, nu de a lua inițiative în formularea de decizii. E rolul pe care îl are tot timpul corpul credincioșilor în păstrarea credinței. Clerul o propovăduiește, ierarhia o propovăduiește și o formulează din nou la nevoie, poporul ascultă, judecă și constată și își spune tacit sau articulat verdictul final. Am zice că ierarhia are «ex sese» rolul de a vorbi, iar corpul credincioșilor «ex sese» rolul de a constata corectitudinea sau incorectitudinea vorbirii. Și numai din aceste două «ex sese» rezultă caracterul obligatoriu al propovăduirii ordinare a ierarhiei și a clerului și al deciziilor sinodului în cazuri extraordinare.

Deci nu se poate spune că sinodul ecumenic nu are în sine o autoritate — cum se afirmă în timpul din urmă — că singur poporul dă caracter de obligativitate și de infailibilitate hotărîrilor sinodului. Corpul credincioșilor nu are inițiativă și suveranitate exclusivă, e numai

61. De un dialog între ierarhie și mireni a început să se vorbească și în Biserica Romano-Catolică, în Conciliul II de la Vatican, spre deosebire de trecut cînd se făcea o strictă distincție între ierarhie ca Biserica învățătoare (*Ecclesia docens*) și popor ca Biserica ascultătoare (*Ecclesia obediens*). Dar aripa conservatoare în frunte cu Curia care grățește prin ziarul «L'Osservatore Romano» face încă opoziție acestui cuvînt. În articolul său pe marginea ședinței Conciliului, din 23 octombrie 1963, intitulat : *Giorno per giorno : Gierarchia e laicato*, Benvenuto Matteucci, scrie : «Cînd se vorbește de un dialog cu lumea pentru a o consacra, cuvîntul e clar ; mai puțin clar e cînd se vorbește de unii de un dialog deschis cu ierarhia, a cărei acțiune în Biserică e de paternitate și de îndrumare». S-ar putea spune însă că tocmai raporturile de familie pe care le opune Matteucci dialogului implică acest dialog. Numai un dialog întemeiat pe mîndrie e «semn că sînt întrerupte raporturile de familiaritate... Biserica «familia lui Dumnezeu», după imaginea Sfintei Treimi, e familia iubirii comunicative». Dar un dialog care respectă atribuțiile speciale ale fiecărei slujiri nu e incompatibil cu raporturile de familie ale Bisericii ; dimpotrivă e presupus de ele.

una din cele două părți din al căror acord dialogic rezultă obligativitatea unei decizii în materie de credință. Și amindouă părțile sînt obligate să țină seama de credința de la început care s-a dat prin revelație și se cuprinde în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție.

De fapt, episcopul în sinodul ecumenic ține seama, la acceptarea noii formulări, atît de ceea ce gîndește Biserica sa (al doilea partener al dialogului), cît și de originea apostolică a credinței. El declară că acceptă noua formulare întrucît ea e în acord cu credința *Bisericii sale de la început*. Acestea sînt cele două criterii după care judecă și aprobă hotărârile ce se propun în sinod : *credința poporului bisericesc din eparhia proprie*, însă nu ca produs al lui, ci *ca primită din revelația prin Apostoli*. Iar poporul judecă hotărârile luate tot după aceste două criterii : *dacă ele corespund cu credința lui, de la început*.

Reținem, așadar, că dacă Biserica (poporul credincios cu clerul) nu contestă ulterior deciziile sinodului, înseamnă că răspunde aprobativ la ele, fiindcă le constată ca fiind în acord cu credința sa de totdeauna. Nu e nevoie în astfel de cazuri să vorbească numai decît. «Recepția» sinodului prin Biserică se face tacit, dar nu mai puțin activ. Forma tacită a recepției a făcut pe unii teologi ortodocși în trecut să considere că sinodul e deplin infailibil și obligator prin sine. Dar faptul că în cazurile de abatere a sinodului de la dreapta credință, Biserica respinge deciziile lui, arată că sinodul poate greși. Deci infailibilitatea unei formule noi se cunoaște prin acordul ambilor factori : al sinodului și al poporului credincios, chiar dacă cel din urmă se manifestă tacit, adică prin nemanifestarea unei dezaprobări. Poporul credincios (Biserica în întregime) nu are rolul să dea formule ; acestea numai sinodul le poate da, prin harul și trimiterea specială ce o au episcopii întruniți și prin posibilitatea de discuție ordonată, pe care numai o adunare restrînsă o poate purta. Dar pe de altă parte numai Biserica în întregime (adică poporul credincios luat ca un tot) nu poate greși.

Înțelegerea «recepției» ca o aprobare tacită din partea poporului bisericesc face inutile multe discuții despre modul și forul prin care se face «recepția». Înainte se spunea, de pildă, că împăratul bizantin făcea «recepția» sinoadelor ecumenice. Dar cîte sinoade n-au fost recunoscute de împărați ca ecumenice și totuși Biserica a refuzat să le accepte ca atare ? În timpul din urmă Nic. Afanasieff, ca să întemeieze teza sa despre integritatea și suficiența bisericească a fiecărei eparhii condusă de un episcop, afirmă că «recepția» sinodului o face fiecare Biserică locală în parte⁶². Dar istoria nu ne arată nici asemenea decla-

62. Nic. Afanasieff (*art. cit.*, p. 163 și urm.) luptă împotriva învățăturii despre «Biserica universală», ca să poată, se pare, legitima existența separată a unor eparhii ortodoxe din Occident rupte de Bisericile lor naționale, dar și pentru a combate centralismul catolic. Dar centralismului catolic trebuie să i se opună nu Bisericile locale lipsite de plenitudinea pe care o dă comuniunea întreolaltă, ci Biserica sobornicească, conciliară. Ideea de Biserica cea una, adunată în sinodul ecumenic, ideea de Biserica trup al Domnului în totalitatea ei corespunde cu învățătura Noului Testament (Matei XVI, 18 ; Fapte XX, 28 ; Efes. I, 21—23 ; II, 20—23 ; III, 10 ; V, 23—27) și cu practica istorică. E drept că într-o eparhie credincioși

rații formale de recepție a sinoadelor ecumenice din partea Bisericilor locale. Dacă episcopul eparhiei a declarat în sinod că acceptă deciziile lui întrucât corespund cu credința Bisericii sale, eparhia lui, dacă găsește declarația lui conformă cu realitatea, o confirmă tacit, fără a mai da o aprobare formală, așa cum nici unei predici a episcopului ei nu-i dă o aprobare formală, ci și-o însușește tacit.

Soluția aceasta a problemei raportului între sinodul ecumenic și poporul credincios lămurește și sensul participării unor clerici inferiori și mireni la sinodul ecumenic, fără vot deliberativ, cum a fost cazul la sinoadele vechi, deși uneori cu mare rol la găsirea formulelor, cum a fost cazul diaconului Atanasie la primul sinod ecumenic. Ei reprezintă poporul care aprobă tăcut hotărârile ce se iau, dar poate să și manifeste punctele sale de vedere și obiecțiile sale când e nevoie, cum o face în viața bisericească de toate zilele față de învățătura episcopului sau preotului. Episcopii în sinod au să țină seama de opinia clericilor și mirenilor prezenți, ca de a unora care redau ca niște ecouri opinia corpului clerical și mirenesc cu anticipare, fiind ca un fel de recepție sau refuz anticipat al hotărârilor ce se preconizează ⁶³.

au tot ce pot avea de la Hristos. Chiar în Biserica Catolică, atît de centralistă, s-a vorbit în timpul din urmă, în sesiunea a doua a Conciliului II de la Vatican, (în ședința din 10 octombrie 1963 de exemplu) de eparhie, spunîndu-se că ea «după Noul Testament nu e o secție administrativă a Bisericii, ci o adevărată imagine și manifestare a Bisericii universale». Dar tot acolo s-a spus în continuare: «Comunitatea locală a credincioșilor, uniți în Cuvîntul lui Dumnezeu și în trupul lui Hristos, și Biserica universală sînt în oarecare mod doi poli ai unei și identice Biserici a lui Hristos» («L'Osservatore Romano», nr. din 11 octombrie 1963, p. 3).

Dar trebuie observat că eparhia deși are plenitudinea vieții în Hristos, ea totuși trebuie să stea într-o comuniune cu celelalte eparhii, cu toată Biserica, pentru că episcopul eparhiei primește harul de la episcopii altor eparhii și trebuie să mențină credința în identitate cu credința întregii Biserici, verificînd mereu credința eparhiei sale cu credința de pretutindeni. Între Eparhie și Eparhie e un raport analog cu acela între om și om. Fiecare om concentrează în sine tot ce e omenesc; dar fără comuniunea altor oameni el n-ar exista, iar odată existent viața lui s-ar sărăci.

Despre «recepția» sinodului ecumenic în special, Afanasieff zice: E drept că «consensus Ecclesiae» dă autoritate deciziilor sinodale. Dar Evdokimov (care o susține) nu spune cum se manifestă ea în viața concretă a Bisericii. Această lipsă de claritate vine din faptul că doctrina infailibilității e adaptată ecleziologiei universale, la care doctrina recepției e aproape inaplicabilă. Negăsind răspuns la această chestiune, o anumită cugetare teologică ajunge la concluzia că în Biserică nu există un organ prin care s-ar putea face recepția. Aceasta duce însă la un relativism ecleziologic. Afanasieff socotește că soluția problemei o oferă tipul ecleziologiei euharistice susținut de el în opoziție cu tipul ecleziologiei universale. După acest tip, care consideră Biserica locală un întreg suficient sieși, recepția sinodului ecumenic o fac Bisericile locale. Și el întreabă: «Cînd se plasează ideea de recepție în cadrul ecleziologiei universale (care consideră Bisericile locale «părți» ale Bisericii universale), nu se pun părțile mai presus de întregul reprezentat de sinodul ecumenic?» Dar noi considerăm că neexistînd o recepție formală a sinodului ecumenic, nu se pot trage astfel de concluzii.

63. Ceea ce am expus în text corespunde în esență cu opinia lui Homiacov, Zankow (*Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928). Dar teoriile explicative care susțin că corpul bisericesc intuiește adevărul «în supraconștiința comun, datorită coborîrii Sfîntului Duh», iar în sinod adevărul se prezintă trecut «în domeniul reflexiunii și al conștiinței personale», de aceea numai sinodul are puterea de a proclama adevărul intuit de întregul

În ce privește întrebarea a doua, despre posibilitatea principială a Bisericii Ortodoxe de a ține un sinod ecumenic, socotim că au dreptate cei ce îi dau un răspuns pozitiv. O dată ce există un acord deplin între ortodocși că Biserica noastră este Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească și ca atare este paznica infailibilă a adevărului revelat, e logic să se admită că ea e capabilă să păzească acest adevăr și atunci când nevoia o cere să-i dea o expresie nouă care să-i apere de răstălmăcirile eretice. Iar cum acest lucru nu-l poate face decât un sinod ecumenic, nu se poate contesta Bisericii Ortodoxe posibilitatea de a

corp bisericesc, o socotim justă numai în sensul că sinodul fiind un organism restrâns poate proceda la o analiză metodică și la o stabilire precisă a noilor formule, cum nu o poate face Biserica în totalitatea ei. Dar chestiunea cu supraconștientul Bisericii și cu conștiința sinodului, cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică și cu lucrarea reflecției raționale în sinod, implică unele distincții mai puțin sigure și îndreptățite. Și în sinod lucrează Sfântul Duh, precum și în Biserică se produce o lucrare de reflecție conștientă.

Mult stăruie asupra rolului poporului evlavios în păstrarea adevărului revelat și asupra consimțământului lui cu hotărârile sinoadelor, Mitropolitul Emilian al Miloii, în studiul: *Sistemul sinodal și însemnătatea lui* (Τὸ συνοδικὸν σύστημα καὶ ἡ σπουδαιότης αὐτοῦ, în: „Ὁ Ἀπόστολος Ἀνδρέας“, rev. Patriarhiei din Constantinopol nr. 597—600, din 16 decembrie 1962—2 ianuarie 1963). Spicuim cite ceva din acest studiu: «Poporul cu o evlavie sănătoasă are un simț dezvoltat al credinței adevărate. E caracterizat de un discernămint și de un bun simț harismatic. Poate recunoaște ușor justețea unor hotărâri ca și orice abater sau înnoire față de linia Tradiției». «Nici un sinod nu ignoră opinia comună» (τὴν κοινὴν γνώμην). «De aceea din vechime a stăpinit obiceiul ca în sinoade să fie de față și reprezentanți mireni cu vot consultativ. Sfântul Ciprian spune: «Din primele zile ale arhieriei mele mi-am fixat ca principiu să nu fac nimic fără sfatul vostru (al preoților) și fără consimțământul poporului» (Epist. V). El face o deosebire între sfat (consilium) și consimțământ (consensus). Această deosebire ar corespunde cu deosebirea ce o facem noi în text între rolul prim și al doilea în dialog. În sfat se manifestă rolul premergător, propunerea în sensul literal, inițiativa în găsirea și formularea soluției, iar în consimțământ rolul subsecvent de aderare la soluția a cărei necesitate se simțea.

În primele secole participarea elementului laic la sinoade era obișnuită, urmîndu-se exemplul Sinodului Apostolic din Ierusalim. În sinoadele din Asia Mică din timpul lui Firmilian, pe lângă episcopi ca *ὁμολογοῦντες* participau și presbiteri ca *πάραιτοι* (Ciprian, *Epistola* LXXV, 4). La sinodul din Cartagina din 251 participă și laici, diaconi și preoți (Ciprian, *Epistola* XLV, 2). În secolul al II-lea în Africa la sinoade participau ca *παρκαθημένοι* laici care făceau cunoscută opinia lor (τὴν γνώμην) ca reprezentanți ai poporului (Ciprian, *Epistola* XXX, 5).

Și Mitropolitul Emilian conchide: «Conform acestora, este neobișnuită în practica veche concentrarea drepturilor sinodale numai la episcop. Pentru că prin aceasta se taie comuniunea trupului tainic, armonia lui, și cele trei trepte sînt periclitare să se separe după ființă și nu după trepte. În baza botezului și a mirului credincioșii laici au o preoție generală și drepturi precise în slujirea trupului tainic. Ei sînt datori nu numai să mărturisească, ci și să aperse credința».

«Hotărârile sinoadelor trebuie să fie primite de credincioși». Aceasta se prevedea chiar în decizii. «Aprobarea credincioșilor se considera ca o dovadă a validității ecumenicității unui sinod. Ultimul criteriu al validității unei hotărâri este însușirea și recunoașterea ei de către credincioși. Dialogul între Origen și Iraclice înfățișează un mirean vorbind înaintea unui sinod despre Sfînta Treime și spunînd: «Urmînd voinței lui Dumnezeu, a episcopilor, a presbiteriului și a laicilor, reiau gîndurile mele asupra chestiunii... Dacă consimțim cu declarațiile mele, atunci cu aprobarea (ἐγκρίσει) sărbătorească a laicilor, acestea vor primi putere obligatorie». Ilarie de Poitiers spune că atunci cînd erezia a acoperit orizontul, credința a rămas numai în paza puținilor credincioși și mai puținilor clerici. (*Contra Auxent*, II, 6; P. L., t. X, col. 613).

convoca, atunci cînd trebuința o cere, un sinod cu o astfel de funcție — deci un sinod ecumenic⁶⁴.

Dar răspunsul acesta, simplu în principiu, se complică dacă ținem seama de considerentele privitoare la oportunitatea lui. Menționăm unele din acestea :

Sinoadale ecumenice nu au fost convocate decît atunci cînd s-a ivit în Biserică o aprinsă dezbatere dogmatică ce amenința să separe Biserica în două. Sinodul avea ca scop să împacă părțile în luptă și să salveze unitatea Bisericii. Sinodul ecumenic nu a fost convocat niciodată pentru a da formulări dogmatice neimpuse de o necesitate imperioasă. El n-a fost o instituție cu funcție ordinară pentru dezvoltarea dogmelor. Am dat înaintea mai multe texte în acest sens. Ele s-ar putea înmulți. E aci o întreață deosebire de concepție între Biserica noastră și cea catolică. Pe cînd catolicismul socotește că revelația e într-o continuă dezvoltare, că Biserica e mereu creatoare pe planul doctrinar, și această activitate a ei se împlinește prin conciliile dese sau prin papa, în Biserica Ortodoxă domină concepția că adevărul revelat e perfect de la început și el trebuie numai păstrat. Numai cînd se ivește înăuntrul ei vreo contes-

64. De părerea contrară sînt toți cei ce au referat despre această problemă la Congresul profesorilor de teologie ortodoxă ținut la Atena, în 1936: D. Balanos (*Zu dem Problem der Einberufung einer ökumenischen Synode*, în «Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, 29 Noem.—6 Dec. 1936», Athènes 1939, p. 264—268), St. Zankow (*Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Einberufung eines ökumenischen Konzils*, Ibid., p. 269—282), E. Granitsch (*Das Problem der Einberufung der ökumenischen Synode*, Ibidem, p. 283—287), Valerian Șesan, *Die Einberufung einer ökumenischen Synode*, Ibidem, p. 288—297), H. Alivizatos, *Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich?* Ibidem, p. 256—264). Toți spun că un sinod ecumenic se va putea ține numai după unirea Bisericilor. Alivizatos afirmă că Biserica Ortodoxă nu s-a pronunțat oficial asupra naturii catolicismului și protestantismului; nu le-a declarat deci eretice. Numai opiniile teologice le socotesc ca atare. (Vezi și un articol mai nou al lui cu aceeași părere, analizat de A. A. Vuccino, în «Unitas», XIV, VII, nr. 54—55, 1961: *Sinodul ecumenic după Dreptul canonic oriental*). O părere interesantă are V. Șesan: Biserica Ortodoxă poate convoca un sinod ecumenic, dar trebuie să cheme și pe episcopii catolici. Dacă aceștia vor veni și vor abjura erorile lor, sinodul va fi ecumenic. Altfel va fi un sinod general. Dar dacă Biserica Ortodoxă poate convoca un sinod ecumenic, și e în drept să ceară episcopilor catolici abjurarea erorilor lor, înseamnă că ea e în posesia adevărului și aceia sînt în eroare. Dar atunci de ce nu poate ține un sinod ecumenic fără acela?

În timpul mai nou, în urma Conferinței panortodoxe de la Rodos din 1961, domină opinia că Biserica Ortodoxă poate convoca un sinod ecumenic și e de dorit să-l convoace cît mai curînd. În sensul acesta pledează Mitropolitul Emilian al Miloii (în *studiul citat*) și Prof. I. Karmiris de la Facultatea de teologie din Atena, (în *Cuvîntul către delegații ortodocși la Conferința panortodoxă de la Rodos, din 3 octombrie 1961*), cu ocazia recepției oferită în cinstea lor de Facultatea de teologie din Atena. Vorbînd de Conferința panortodoxă ce a avut loc la Rodos, el zice: «Toți avem speranța că ea va călăuzi în viitorul apropiat spre reînvierea și continuarea străvechii instituții a sinoadelor ecumenice, a căror funcțiune s-a întrerupt la 787 pentru motive istorice cunoscute» (Ἐκκλησία, nr. 20 din 15 octombrie 1961). Părerea că Biserica Ortodoxă poate convoca un sinod ecumenic, dar că el are un caracter extraordinar și abia prin apropierea creștinilor «s-ar crea premisele pentru a se putea întruni un sinod ecumenic în adevăratul înțeles de odinioară, în care să se regăsească frații dezbinăți», părere pe care o împărtășim și noi, o găsim exprimată de I. Pădureanu în articolul: «Spre un nou sinod ecumenic?», în «Mitropolia Olteniei», an. XI, (1959), nr. 9—12, p. 682—687.

tare a vreunui punct al lui, care ar amenința Biserica cu dezbinarea, trebuie ca ea să procedeze, prin sinodul ecumenic, la o formulare mai explicită a punctului controversat. Sinodul ecumenic răspunde acestei amenințări grave pentru unitatea Bisericii. El nu este deci o instituție regulată sau periodică, ci una excepțională, sau mai precis instituția ordinară pentru aceste situații excepționale prin gravitatea lor.

Avem noi astăzi o astfel de dezbatere dogmatică înăuntrul Bisericii Ortodoxe ? Toți referenții care s-au ocupat cu problema sinodului ecumenic la Congresul profesorilor de teologie de la Atena au recunoscut că o asemenea dezbatere nu există în prezent în Biserica noastră.

Totuși Biserica Ortodoxă e pusă azi în fața unei situații dacă nu exactă, cel puțin analogă cu cele în fața cărora a fost pusă în timpurile când convoca vechile sinoade ecumenice. Această situație e trăită de ea în raport cu Bisericele și confesiunile despărțite. Biserica n-a fost în măsură să dezbătă problemele care au provocat acea despărțire, în momentul în care ea se producea, pentru a lua măsuri de a opri acel proces nefericit. Dar neputînd-o face atunci, trebuie să găsească momentul oportun când ar putea să dezbătă într-un sinod ecumenic problema Bisericilor despărțite, însă într-un mod care, dacă e tardiv pentru a mai ajuta la evitarea despărțirii, să contribuie în gradul cel mai efectiv la repararea ei. În sensul acesta, apropiindu-ne de teologii ortodocși care susțin că un sinod ecumenic trebuie să fie un sinod al întregului creștinism socotim că el trebuie să pună cel puțin problemele întregului creștinism actual cu sorti maximi de a le rezolva. Părțile în dispută azi nu mai sînt înăuntrul Bisericii, ci au progresat în organisme separate. Dar totuși nu au rupt legătura cu Biserica și cu adevărurile fundamentale ale revelației în așa fel ca Biserica să fie îndreptățită la un indiferentism total față de ele. Existența celorlalte confesiuni creștine, nu e o chestiune care nu interesează Biserica Ortodoxă, ci e singura mare problemă dogmatică ce o interesează neconținut de la 1054 și 1517 încoace. Iar faptul că vechimea separării ar putea face tardivă discutarea problemei lor e compensat de faptul că, spre deosebire de tendința centrifugală a unei mișcări de separare în începuturile ei, azi confesiunile creștine separate odinioară sînt stăpînite de o tendință centripetală de unificare cu Biserica.

Mișcările ecumeniste contemporane din sînul creștinismului mondial arată că se apropie timpul când Biserica va putea pune într-un sinod ecumenic problema relațiilor cu confesiunile creștine despărțite în spiritul în care se puneau asemenea probleme în vechile sinoade ecumenice, adică într-un mod care să contribuie cu maximum de eficiență la reunificarea creștinismului.

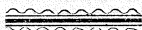
Dar pentru aceasta mai e necesară încă o serioasă muncă de pregătire pe care să o facă atît Biserica noastră cît și celelalte Biserici.

Pe linia acestei pregătiri, pe lîngă dialogul cu celelalte confesiuni, vor fi utile și chiar necesare pentru Biserica Ortodoxă și conferințe sau sinoade generale proprii, impuse de necesitatea menținerii unei strînse

unități la fiecare etapă a relațiilor cu acelea ca și de necesitatea unei aprofundări a învățăturilor sale, ca să descopere în ele, la aceste etape, comunicabilitatea lor interioară cu chipul reinterpretat în continuare al învățăturilor deosebitoare al celorlalte Biserici și confesiuni, pe drumul spre formulările dogmatice unificatoare. În felul acesta se va pregăti acel sinod ecumenic, care, fie cu participarea Bisericilor amintite, fie fără ele, va avea să fixeze formulările care să ușureze înfăptuirea unificării lor.

Până atunci s-ar dezvolta relații, colaborări și interinfluențe tot mai intense între Biserici, până când va aduce Dumnezeu momentul în care acest sinod să fie posibil. El ar putea fi anticipat de un prosinod.

De sigur că adevărul neștirbit al revelației, păstrat de Ortodoxie, interpretat într-un mod care să-l facă mai evident celorlalți creștini, va fi mereu farul spre care să navigheze celelalte Biserici, încât sinodul ecumenic de reunificare să poată fi considerat sinodul prin care Biserica Ortodoxă, Biserica adevărată, readună în portul ei toate confesiunile creștine, sau măcar pune baza sigură pentru această readunare.



VALOAREA MORALĂ CREȘTINĂ A DUMNEZEIEȘTII EUHARISTII *

Pentru Biserica Ortodoxă, învățătura despre dumnezeiasca Euharistie este o dogmă. «Nimănui nu i-ar trece măcar prin gând să facă deosebire, ca autoritate, între învățătura despre dumnezeiasca Euharistie, denumită curent «Dogma euharistică» și una din dogmele formulate la un sinod ecumenic, deși ea n-a fost vreodată obiectul unei definiții din partea organului autoritativ suprem al Bisericii»¹.

Dogmele hristologice proclamate la sinoadele ecumenice își găsesc realizarea deplină în viața creștină, în dumnezeiasca Euharistie. Ele au menirea să garanteze mântuirea prin unirea ipostatică a Dumnezeirii cu umanitatea în persoana Logosului. Prin moartea și învierea Logosului, se realizează mântuirea obiectivă. Dumnezeiasca Euharistie oferă posibilitatea însușirii din partea fiecărui credincios a jertfei mântuitoare. Acest lucru reiese prin confruntarea a două texte neotestamentare : pe de o parte Mântuitorul spune : «Fiul Omului se va da căpeteniilor preoților și-L vor osîndi la moarte. Apoi îl vor da păgînilor ca să-L batjocorească, să-L bată și să-L răstignească, dar a treia zi va învia» (Matei XX, 18). Aceasta înseamnă mântuirea obiectivă. Pe de altă parte, Iisus Hristos spune : «De nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sîngele lui, nu veți avea viață în voi» (Ioan VI, 53). Aceasta înseamnă însușirea de către persoana credinciosului, prin jertfa euharistică a mîntuirii obiective a răscumpărării săvîrșită prin jertfa de pe Golgota.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, Sfintele Taine sînt forme văzute prin care se împărtășește credincioșilor harul divin cel nevăzut. După cum observă Nicolae Cabasila, dumnezeiasca Euharistie este cea mai importantă taină, fiindcă prin ea nu se transmite numai harul, ci chiar izvorul harului, ajutînd în acest fel la desăvîrșirea celorlalte taine. «Eu-

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistrat în teologie, alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Prof. N. Chițescu, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», an. XI (1951), nr. 3, p. 358. Biserica nu a formulat dogma euharistică într-un sinod, fiindcă în epoca patristică nu s-a simțit nevoia. Credincioșii au trăit acest adevăr și nici un eretic nu s-a gîndit să-l conteste, sau să-i reducă aureola de sfințenie. După perioada patristică, cînd s-au ivit discuții dogmatice în legătură cu dumnezeiasca Euharistie, Biserica nu a mai avut ocazie să țină vreun sinod ecumenic. A rămas pe seama mărturisirilor de credință și a școlilor teologice să arate credința de totdeauna a Bisericii în legătură cu dumnezeiasca Euharistie. Deci, învățătura despre dumnezeiasca Euharistie nefiind proclamată solemn de Biserică, nu este «dogmă de drept», ci «dogmă de fapt» (*Ibidem*, p. 378), ca un adevăr inefabil pe care Biserica l-a mărturisit și-l va mărturisi întotdeauna.

haristia este desăvîrșirea tuturor celorlalte taine. Ea ajută drept aceea la împlinirea a ceea ce nu sînt în stare celelalte taine să facă, după cum tot ea este aceea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte taine și întunecat de umbra păcatului»².

Biserica Ortodoxă «a trăit dogmele în slujbele bisericești și dogmatica obișnuită a fost Sfînta Liturghie — această dogmatică în acțiune»³. D. Wilm, președintele Bisericii Luterane din Westfalia, la întoarcerea sa din călătoria făcută în Uniunea Sovietică, a arătat că «Biserica Ortodoxă trăiește în Liturghia sa, pe care o numește «divină». Liturghia îi este totul. Ea este închinare și preamărire, rugăciune și mărturisire, propovăduire și învățătură, catehumenat, și viață de comunitate»⁴. Esența și punctul culminant al Sfintei Liturghii este dumnezeiasca Euharistie, care, după cum bine a observat Dr. Hildegard Schaefer, «exprimă palpabil că comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu se face în comuniunea lor cu jertfa lui Hristos»⁵.

Dumnezeiasca Euharistie este forma cea mai vie care caracterizează întreaga viață morală creștină ortodoxă. Prin împărtășirea cu Iisus Hristos se realizează în chip desăvîrșit unirea cu El. Aceasta înseamnă înduhovnicire, adică puritatea interioară, alungarea răului moral și dispoziția voinței de a colabora cu harul; dar nu pe un teren personal, ci în duhul sobornicității Bisericii, ca un membru al Trupului tainic al aceluiași Iisus Hristos.

I. HRISTOCENTRISMUL ȘI CREȘTEREA DUHOVNICEASCĂ A VIEȚII MORALE CREȘTINE REALIZATE PRIN DUMNEZEIASCA EUHARISTIE

După învățătura creștină ortodoxă, «Sfînta Euharistie este Taina în care, sub chipul pîinii și al vinului, se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sîngele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, înfățișîndu-se totodată, real și nesîngeros, jertfa de pe cruce a Mîntuitorului»⁶. De aici rezultă că dumnezeiasca Euharistie este în același timp taină și jertfă. Este taină, fiindcă credincioșii se împărtășesc cu plînea și vinul prefăcute în Trupul și Sîngele Domnului cu care s-au născut, a pățimit, a înviat și s-a înălțat întru slava Tatălui (I Tim. III, 16). Privită ca jertfă, taina Euharistiei este o actualizare perpetuă, nesîngeroasă și identică, a jertfei de pe Golgota, cu care se împărtășesc credin-

2. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 85.

3. Prof. N. Chițescu, *Condițiile însușirii mîntuirii*, în «Studii Teologice», anul II (1950), nr. 1—2, p. 17.

4. *Opferdienst und Wachteramt*, Atena, 1958, p. 373. Recenzat de Diac. Prof. O. Bucevski, în «Ortodoxia», an. XIII (1961), nr. 1, p. 97.

5. *Ibidem*.

6. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. II, București, 1958, p. 865.

cioșii în mod real și tainic. În acest caz, taina jertfei dumnezeieștii Euharistii se prezintă ca un punct culminant al trăirii creștine.

Faptele conștiente și libere conforme cu binele sînt fapte moral-bune. După morala creștină, binele cu care sînt conforme faptele conștiente și libere ale persoanei morale creștine este Iisus Hristos. În persoana lui Iisus Hristos binele moral creștin primește o realitate concretă și desăvîrșită, iar viața morală creștină devine o întruchipare a duhului vieții morale pe care a realizat-o Iisus Hristos. Astfel, Iisus Hristos devine un model desăvîrșit pe care creștinii caută să-l reproducă în viața lor, dar nu singuri, ci prin unirea cu El⁷. De aceea, Mîntuitorul nu cheamă pe credincioși a-L urma ca pe un model abstract, ci prin stabilirea unei relații vii, ca de la persoană la persoană (Ioan XV, 1—7 ; XIV, 23). Urmînd puritatea morală, smerenia și iubirea lui Iisus Hristos, înseamnă a intensifica forțele morale creștine, prin unirea cu El. Această unire desăvîrșită cu Iisus Hristos se realizează, după învățătura ortodoxă, în dumnezeiasca Euharistie, unde creștinii nu primesc numai harul, ci se împărtășesc în mod tainic cu însuși Izvorul harului, stabilind prin aceasta nu numai o posibilitate a urmăririi Lui, ci chiar o unire cu El. De aceea dumnezeiasca Euharistie constituie pentru morala ortodoxă un punct central și culminant de realizare a personalității morale creștine în Iisus Hristos și în duhul sobornicității.

Pentru acest motiv, Sfîntul Apostol Pavel pune următoarea condiție pentru cei ce vor să se împărtășească cu Trupul și Sîngele Domnului : «Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănînce din pîine și să bea din pahar. Căci cel ce mănîcă și bea cu nevrednicie, își mănîcă și își bea osîndă, nesocotind trupul Domnului... Căci de ne-am fi judecat noi singuri, nu am mai fi judecați...» (I Cor. XI, 28—32). Judecătorul care apreciază faptele morale creștine raportate la ordinea morală, este conștiința morală creștină. Apostolul cere ca acest judecător consecvent să fie treaz și să aprecieze prin mustrare, faptele rele săvîrșite și să trezească căința și hotărîrea de a nu mai greși. Nu e vorba de formarea unei conștiințe morale creștine scrupuloase, ci de formarea ei ca : dreaptă, sigură și trează, în scopul asigurării că nu compromite actul împărtășaniei⁸.

Biserica Ortodoxă pretinde credincioșilor ei autoexaminarea conștiinței și mătrurisirea păcatelor, pe de o parte datorită importanței ce-o acordă Sfintei Împărtășanii, iar pe de altă parte pentru că unirea cu Iisus Hristos pretinde adeviziunea liberă și sinceră a credinciosului la împărtășirea cu Trupul și Sîngele Domnului.

7. Prof. Pr. Nicolae Mladin, *Despre caracterele fundamentale ale Moralei Ortodoxe*, în «Mitropolia Ardealului», an. II (1957), nr. 11—12, p. 839.

8. De aceea Biserica a instituit taina pocăinței înaintea tainei Sfintei Euharistii ; iar înainte de împărtășire credincioșii rostesc următoarea rugăciune : «...Încă cred, că acesta este însuși prea curat Trupul Tău și acesta este însuși scump Sîngele Tău. Deci, mă rog Ție : Miluiește-mă și-mi iatră greșelile mele... Și mă învrednicește fără de osîndă să mă împărtășesc cu Prea Curatele Tăle Taine...» «Liturghier», București, 1956, p. 162.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că importanța Sfintei împărtășanii e dată de faptul că ne împărtășim cu Trupul Domnului, «prin care s-a zdrobit porțile morții și ni s-au deschis bolțile cerului, Trup din pricina căruia nu mai simțem acum pământ și cenușă... nădăjduind astfel bunurile cerești, viața nemuritoare..., familiaritatea cu Hristos»⁹. Prin împărtășirea cu nevrednicie, credinciosul, după spusele Sfântului Apostol Pavel, își «mănâncă și își bea osîndă, nesocotind Trupul Domnului» (I Cor. XI, 29). Comentînd acest text, Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă deosebit de plastic, că «dacă noi nu ne-am împărtăși niciodată dintr-o masă lumească fiind bolnavi de friguri și plini de venin..., ca să nu ne prăpădim, apoi cu atît mai mult nu ne este îngăduit să ne atingem de aceste taine, avînd cu noi poftă absurde, care sînt cu mult mai rele decît frigurile»¹⁰.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, harul începe mîntuirea, dar nu independent de voința liberă a credinciosului¹¹. Trebuie mai întîi adeziunea creștinului ca să facă accesibilă apoi lucrarea harului (II Cor. VI, 1 ; Iacob IV, 8—10 ; II Petru I, 10 ; Apoc. III, 20). În acest fel se realizează ceea ce Sfîntii Părinți numesc «teandrism» sau «sinergism», după cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul : «Nici harul dumnezeiesc nu săvîrșește luminarea cunoștinței, fără un subiect, care primește luminarea după puterea lui firească, nici subiectul fără lucrarea mai înaltă a harului»¹². De aceea, morala creștină ortodoxă pretinde credincioșilor ca înainte de realizarea «teandrismului euharistic», să realizeze «teandrismul haric», adică să-și pună în acord voința proprie cu harul primit la Sfîntul Botez. Morala creștină ortodoxă recomandă, de asemenea, ca înaintea unirii cu Hristos, înaintea stabilirii «teandrismului euharistic», creștinul să-și organizeze firea în așa fel încît să fie accesibilă primirii lui Hristos. Iată ce spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul în acest sens : «Unindu-se astfel înclinarea voii cu rațiunea firii, se înfăptuiește împăcarea lui Dumnezeu cu firea. Căci altfel nu e cu puțință firii dezbinată în ea însăși, prin înclinarea voii, să primească pogorîrea dumnezeiască. Poate de aceea vrea Dumnezeu să se facă întîi împăcările între noi, ca să ne curețe pe noi de patimi și să se arate că dispoziția celor iertați conlucră bucuros cu harul...»¹³.

Unirea creștinului cu Iisus Hristos în dumnezeiasca Euharistie se realizează prin ceea ce am numit mai sus «teandrism euharistic». Acest «teandrism euharistic» are o dublă manifestare : pe de o parte, Hristos

9. *Omilia XXIV, 3 la I Corinteni*, Migne, P. G., LXI, col. 204. Trad. și cit. la Pr. Gh. Tilea, *Eolavia Euharistică după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», an. IX (1957), nr. 9—10, p. 634.

10. *Omilia XXVIII, la I Corinteni*, trad. cit., Arhim. Theodosie Athanasiu, p. 377.

11. Sfîntul Macarie Egipteanul spune în acest sens următoarele : «...dacă nu este de față voința, nici Dumnezeu nu face ceva, deși ar putea pentru libertatea voinții. Deci în voința omului stă ca Duhul să săvîrșească opera de mîntuire...» *Omilia XXXVIII, 10*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1931, p. 200—201.

12. *Centuriile Teologice*, IV, 12, Migne, P. G. XC, col. 1308. Trad. și cit. la Prof. N. Chitescu, *Premisele învățăturii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în «Ortodoxia», an. XI (1959), nr. 1, p. 16.

13. *Tatăl nostru*, în «Filocalia», vol. II, trad. Prot. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 230.

pătrunde ființa credinciosului : de pe altă parte, ființa credinciosului se lasă pătrunsă și acceptă să conlucreze cu Iisus Hristos în viața morală creștină.

Realizarea «teandrismului euharistic» este posibilă atât din partea lui Iisus Hristos, cât și din partea credinciosului. Din partea Mîntuitorului, pe baza unirii ipostatică a firii divine cu cea umană. Iată ce spune Nicolae Cabasila în această privință : «Iisus se cădea să fie Dumnezeu, dar trebuia să se facă și om, ca astfel să dobîndim leac pentru neputințele noastre, pentru că dacă ar fi fost numai Dumnezeu, El nu s-ar fi putut uni așa de desăvîrșit cu noi și, oare, ne-ar mai fi putut fi hrană ? Iar pe de altă parte, dacă era numai ca noi, tot nu ar fi fost în stare să ne aducă mîntuirea. Acum Mîntuitorul e din amîndouă : ca om, El se leagă de omenire și o înțelege, ca un consîngean ce este ; iar ca Dumnezeu e în stare să supuie firea omenească, s-o înalțe și s-o unească cu propria lui ființă»¹⁴.

«Teandrismul euharistic» este posibil și din partea creștinului, fiindcă departe de a desființa libertatea morală creștină, o întărește în direcția săvîrșirii binelui moral creștin. Harul primit de creștin în cadrul acestui «teandrismul euharistic» nu lezează întru nimic natura lui, ci din contră o vindecă, o fortifică în scopul realizărilor morale creștine. «S-a asemănat foarte potrivit harul cu lumina și natura cu ochiul, pe care lumina nu-l rănește, ci-i dă putere să vadă realitatea ; dar e o lumină care, în același timp vindecă ochiul ca să vadă mai bine»¹⁵.

Rezultatul acestui «teandrismul euharistic» este că «îndată după împărășanie, trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnicească căci trupul se unește cu trupul, sînge cu sînge, suflet cu suflet. Urmarea este că binele biruiește răul tot mai cu tărie...»¹⁶.

Nicolae Cabasila, punînd în paralel crearea lui Adam și renașterea morală creștină prin Sfînta Euharistie, arată că la această înnoire (Domnul) nu folosește aceeași materie pe care a folosit-o la prima creare, căci atunci a folosit taina pămîntului, pe cînd acum și-a dat chiar Trupul Său propriu și prin această înnoire a vieții nu numai că repară firea sufletului nostru, ci însuși Sîngele Său îl revarsă în inimile celor ce se împărtășesc, făcînd de acum să răsără înăuntrul lor însăși viața Mîntuitorului¹⁷. Sfînții Părinți ne învață că prin Sfînta Euharistie nu numai sufletul este înnoit, ci și trupul. Printr-un exemplu deosebit de sugestiv și concludent, Sfîntul Grigorie de Nissa arată că «...trupul în alt chip participă și se unește cu Mîntuitorul. După cum cei care sînt otrăviți sting puterea distrugătoare a otrăvii printr-un alt medicament, tot așa și noi, după ce am gustat dizolvantul naturii noastre, trebuie ca să luăm și remediul care intrînd în noi să înlăture prin eficacitatea lui stricăciunea produsă de otravă în trup. Care-i deci leacul ? Nimic decît Trupul care s-a arătat mai tare ca moartea și a devenit pentru noi principiu

14. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 92.

15. Prof. N. Chișescu, *Premisele...*, p. 17.

16. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 84.

17. *Ibidem*, p. 113.

vieții... Trupul, imortalizat prin Dumnezeu într-al nostru, îl schimbă și-l prefăce pe de-a întregul după chipul său. Într-adevăr, după o substanță otrăvitoare, administrată unui corp sănătos, îl slăbește pe de-a întregul, tot așa Corpul nemuritor, pătrunzând în organismul care îl primește, prefăce întregul corp după natura sa proprie... Trupul nostru n-ar putea să ajungă la nemurire, decât participând la nestricăciune, printr-o comuniune cu o ființă nemuritoare...»¹⁸.

Trebuie să remarcăm că libertatea morală creștină se menține și după împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului¹⁹, iar creșterea duhovnicească e în funcție de eforturile creștinului de conlucrare a acțiunilor sale conștiente și libere cu harul primit în acest «teandristm euharistic»²⁰, în săvârșirea binelui moral creștin, adică a realizării chipului lui Hristos în ființa sa.

Conlucrarea naturii creștine cu harul, în actele morale creștine se cere a fi vădită «...înainte de împărtășire, pentru ca să fie vrednic de a-l primi, iar după împărtășire, pentru ca să nu se arate nevrednic de sfințele ce le-a primit»²¹. Refuzul acestei colaborări înseamnă, după expresia Sfântului Ioan Gură de Aur, o «glumă cu Hristos»²². De aceea, împărtășirea cu Trupul și Sângele Mintuitorului se prezintă ca o datorie, sau ca un imperativ de creștere în virtute. Același Sfânt Părinte arată, pe un ton mustrător, că cel ce se împărtășește cu Trupul și Sângele Domnului trebuie să dovedească mai multă iubire față de semenul său : «Te împărtășești dintr-o astfel de masă și ești dator să fii mai blind decât toți oamenii... și cu toate astea ai devenit cel mai crud dintre toți ; te-ai împărtășit cu Sângele Stăpînului și pe fratele tău nici măcar așa nu-l cunoști și atunci de ce iertare vei fi vrednic ?»²³.

Creșterea duhovnicească privită ca rezultat al împărtășirii creștinului cu Iisus Hristos în dumnezeiasca Euharistie, are două aspecte ale

18. *Marele cuvînt catehetic*, cap. XXXVII, Migne, P. G. XLV, col. 93 ABC. Tertulian arată că trupul este baza mîntuirii sufletului. Trupul este acela care ajută sufletului să ajungă proprietatea lui Dumnezeu. Căci trupul este spălat la Botez, pentru ca sufletul să se purifice de păcatele sale... Trupul gustă trupul și sângele lui Hristos pentru ca și sufletul să se hrănească din Dumnezeu». *De resurr. car.*, cap. VIII (AB), Migne, P. L., II, col. 852.

19. Sfîntul Macarie Egipteanul arată că «harul îngăduie chiar celor mai desăvîrșiți oameni în duh să-și aibă voința lor și le lasă dreptul să lucreze cum le place și să se îndrepte încotro voiesc» (*Omilia XXVII*, întrebarea II, trad. cit., p. 163).

20. Nicolae Cabasila remarcă în acest sens următoarele : «Spre a ne învrednici de binefacerile lui Dumnezeu, nu-i de ajuns să ne curățim (prin taine) ; mai trebuie să săvîrșim, pe cît ne stă în putință, fapte corespunzătoare, fără de care nu putem cîștiga bunăvoința dătorului de bine, fiindcă Dumnezeu nu împrăște binefacerile Sale celor ce petrec în lenevie... Dorința noastră pentru tot ceea ce cerem trebuie să ne-o arătăm nu numai prin rugăciuni, ci și prin... efortări personale». (*Despre viața în Hristos...*, p. 77).

21. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVII la I Cor.*, trad. cit., p. 374.

22. *Omilia XVII, 4 la Eorei*, Migne, P. G. LXIII, col. 131. Trad. și cit. la Tilea, *art. cit.*, p. 636.

23. *Omilia XXVI la I Corinteni*, trad. cit., p. 373.

eforturilor morale creștine : unul negativ, de purificare, de curățire a răului moral din ființa creștinului și altul pozitiv, de creștere — în virtute.

Prin accentuarea prea mare a aspectului negativ, se ajunge la o morală legalistă, care creează o conștiință morală creștină scrupuloasă, încît legea morală creștină devine o obligație obsedantă, care poate degenera, ori în mîndria împlinitorilor legii, ori într-o smerenie descăjantă a unei vădite nesiguranțe în sine. De aceea morală ortodoxă pune accentul pe aspectul pozitiv al creșterii duhovnicești, fiindcă răul moral dispare prin realizarea binelui moral creștin. Mîntuitorul ne învață că toate poruncile din lege, inclusiv cele exprimate în formă negativă, se cuprind în iubire. «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău..., iar a doua... să iubești pe aproapele ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată legea și proorocii» (Matei XXII, 37—40) ; iar Sfîntul Apostol Pavel spune tot atît de lămurit «că poruncile: să nu desfrînezi, să nu ucizi, să nu furi... se cuprind în acest cuvînt : să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Rom. XIII, 9). Prin urmarea virtuții se ajunge în mod desăvîrșit la curățirea răului într-un climat favorabil de creștere duhovnicească a vieții morale creștine. E vorba de o conștiință morală creștină, dreaptă, trează și sigură, clădită pe smerenia care se manifestă prin sentimentul nedesăvîrșirii, dar care te împinge mereu la săvîrșirea faptelor iubirii, ca o realizare deplină a binelui moral creștin.

Aceasta se realizează după morală ortodoxă, prin imitarea lui Iisus Hristos. Imitînd pe Mîntuitorul, creștinul nu caută «să-și imagineze figura lui Iisus, ca s-o copieze, nici să se transpună în situații identice cu acelea din viața lui Iisus, ci contemplă măreția morală, frumusețea duhovnicească a lui Iisus, care se reflectă cu atîta putere în paginile Noului Testament și în toată istoria vieții morale ortodoxe»²⁴. Hristos primit în Sfînta Euharistie împărtășește credincioșilor iubirea, smerenia, puritatea. Sa, dar nu ca pe niște realități care să lîncezească în sufletul creștin, ci care să rodească în acțiunea morală creștină. Or, «ceea ce este esențial în acțiune e ca să fie expresia spiritului lui Hristos, după care sîntem modelați launtric : să lucrezi în duhul lui Hristos. Acțiunea ta să vlăstărească din seva sfînteniei, iubirii și smereniei lui Hristos»²⁵. De aici rezultă că binele moral creștin se săvîrșește prin efortul susținut al creștinului de a realiza virtuțile în felul în care le-a realizat Iisus Hristos (I Ioan II, 6 ; III, 7) ; a avea iubirea lui Iisus Hristos (Efes. V, 1—3), slujirea reciprocă (Rom. XV, 2—3 ; Ioan XIII, 15—21), iertarea (Col. III, 13), smerenia (Filip. II, 5—8 ; Matei XI, 29), blîndețea (Matei XI, 29), a urma, în general, duhul iubirii lui Iisus Hristos (Ioan XV, 1—11).

Dar oricît de mare ar fi creșterea duhovnicească în urmarea lui Iisus Hristos, Mîntuitorul totuși rămîne un pisc inaccesibil, care îl cheamă pe creștin să crească mereu în săvîrșirea binelui moral creștin.

Deoarece viața morală creștină este împletită cu căderi și ridicări, iar creșterea duhovnicească este urmată adesea de un regres moral creș-

24. Pr. Prof. N. Mladin, *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, în «Studii Teologice», an. V (1963), nr. 9—10, p. 615.

25. *Ibidem*, p. 617.

tin, Biserica a hotărît ca taina dumnezeieștii Euharistii să fie primită de mai multe ori în viața morală creștină, pentru ca membrele bolnave sub aspect moral, ale Trupului tainic al Domnului, să se însănătoșească și să devie mai apte în săvârșirea binelui moral creștin ; iar membrele sănătoase sub aspect moral să poată crește mereu în a arăta în ființa lor cât mai fidel chipul lui Iisus Hristos cu care s-au unit în dumnezeiasca Euharistie.

2. ASPECTUL COMUNITAR AL DUMNEZEIEȘTII EUHARISTII

Aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistii a dat de legătura care există între împărtășirea credincioșilor dintr-un singur Trup și Sînge al lui Hristos în cadrul Trupului tainic al aceluiași Iisus Hristos. Așa că, prin împărtășire, credincioșii nu participă numai la Trupul și Sîngele Domnului, ci prin această participare ei sînt membre ale Trupului tainic al Domnului. Deci, dumnezeiasca Euharistie săvîrșindu-se numai în Biserică, unind pe creștin cu Iisus Hristos, stabilește unirea și între membrele Bisericii.

Biserica fiind Trupul tainic al Domnului, iar Euharistia fiind însuși Trupul și Sîngele Mîntuitorului, rezultă că «Euharistia e simbolul și forța unității, iar Biserica e domeniul, aria ei»²⁶. Întrucît Euharistia nu există decît numai în Biserică, putem spune că «fără Euharistie nu e Biserică, precum fără viață nu sînt mlădițele, cum fără rădăcină nu sînt ramuri, cum fără inimă nu sînt mădulele. Euharistia în felul acesta e temelia, rădăcina, inima vieții Bisericii»²⁷.

Din existența unui singur Hristos în calitate de Cap al unui singur Trup tainic, rezultă că cei ce se împărtășesc din același Hristos, în cadrul Trupului Său tainic, trebuie să formeze o unitate în calitatea lor de membre ale Bisericii. Iată cît de plastic exprimă Sfîntul Chiril al Alexandriei această realitate : «Deci pentru ca noi înșine să ne împletim într-o unitate cu Dumnezeu și între noi, rămînînd totuși distincții prin cugetare în suflete și în trupuri, prin deosebirea ce ne caracterizează. Unul-Născut a găsit un mod pentru aceasta, prin înțelepciunea și sfatul Tatălui, proprii Lui. Căci binecuvîntîndu-i într-un Trup, adică al Său, pe cei ce cred în El, prin împărtășirea tainică, îi unește cu Sine și întreolaltă. Căci cine ar despărți și ar scoate din unitate naturală întreolaltă pe cei legați prin Trupul Sfînt cel unul, în unitatea cea cu Hristos ? Căci dacă toți ne împărtășim dintr-o pîine, toți alcătuim un trup. Pentru că nu se poate împărți Hristos. De aceea e numită Biserica și Trup al lui Hristos, iar noi mădule din parte, după cugetarea lui Pavel (Efes. V, 30). «Căci uniți fiind toți în Hristos prin Sfîntul Trup, întrucît L-am luat pe cel Unul și

26. Prof. I. Bria, *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii*, în «Studii Teologice», an. XI (1959), nr. 7—8, p. 418.

27. A. Volcov, *Orthod Vaticana ot osnov hristianstva*, în «Jurnal Moscovskoi Patriarii», nr. 2 (februarie), 1951, p. 33. După Pr. D. Stăniloae, *Sinteza eclesiologică*, în «Studii Teologice», an. VII (1955), nr. 5—6, p. 268.

neîmpărțit în trupurile noastre, sîntem mădulare proprii Lui mai mult decît nouă înșine... Iar dacă sîntem uniți întreolaltă în Hristos, și nu numai întreolaltă, ci și cu El, cel ce se află în noi prin Trupul Său, cum nu e limpede că sîntem toți una și întreolaltă și în Hristos ? Căci Hristos este legătura unității fiind același și Dumnezeu și om»²⁸.

Adîncind această idee, am putea spune că aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistiei rezultă și din legătura ei cu unitatea Sfintei Treimi. Duhul perihorezei treimice e un duh de unitate care vibrează din veșnicie în mod absolut în comuniunea intratrinitară, în așa fel încît, după cum spun Sfinții Părinți, «toate le lucrează Tatăl, în Fiul, prin Duhul Sfînt»²⁹.

Sub aspect moral, Biserica și Euharistia se întîlnesc în iubirea lui Iisus Hristos, expresie autentică a iubirii intratrinitare. «Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 16) și credincioșii se împărtășesc cu jertfa lui Iisus Hristos, ca expresie a iubirii (Ioan III, 16), prin care Hristos a «cîștigat» Biserica Sa (Fapte XX, 28). Această jertfă a iubirii este a Sfintei Treimi, concretizată în jertfa iubirii lui Iisus Hristos. De aceea Mîntuitorul spune în «Rugăciunea arhierască» : «ca dragostea cu care M-ai iubit să fie în ei și Eu în ei» (Ioan XVII, 26). De aici rezultă clar că în cei în care, prin împărtășire, rămîne Iisus Hristos, rămîne o dată cu El și dragostea Lui, ca manifestare a dragostei Sfintei Treimi, ca să se realizeze unitatea Sfintei Treimi, după înșeși cuvintele Mîntuitorului, din aceeași «Rugăciune arhierască» : «ca ei să fie una, precum Noi una sîntem ; Eu în ei și Tu în Mine ca să fie desăvîrșiți întru una...» (Ioan XVIII, 23—25).

Deci, prin iubirea euharistică Biserica se manifestă ca o realizare a acestei iubiri în comuniunea membrilor ei. După cum bine remarcă Sfințul Ioan Damaschin, e dumnezeiasca Euharistie «se numește și cuminecătură și este adevărat, pentru că prin ea ne comunicăm cu Hristos și devenim părtași Trupului și Dumnezeirii Lui. Prin ea ne cuminecăm și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pîine și devenim toți un Trup (I Cor. X, 16—17 ; Rom. XII, 5) și un Sînge al lui Hristos și mădulare unii altora (Rom. XII, 5), ajungînd toți împreună — Trup al lui Hristos (I Cor. XII, 27)»³⁰. De aici Sfințul Ioan Gură de Aur trage o concluzie practică, arătînd că cei ce se împărtășesc dintr-o pîine, trebuie să trăiască în iubire : «...După cum pîinea, fiind compusă din multe boabe de grîu, este unită într-un singur întreg, fără să se vadă undeva boabele de grîu — deși de altminterea sînt în ființă — astfel și noi ne unim unii

28. *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, Migne, P. G. LXXIV, col. 560—561. Trad. și cit. la Pr. D. Stăniloae, *Sinteza...*, p. 269.

29. Sfințul Chiril al Alexandriei spune în acest sens următoarele : «Căci Fiul vine în noi trupește ca om, unindu-se cu noi prin binecuvîntarea Tainelor ; și iarăși duhovnicește, ca Dumnezeu, prin lucrarea și harul Duhului Sfînt, recreînd duhul din noi spre înnoirea vieții și făcîndu-ne părtași firii Lui dumnezeiești. Deci legătura a unității noastre cu Dumnezeu și Tatăl este Hristos, aflîndu-se ca Dumnezeu în mod natural în Dumnezeu, Născătorul Lui. Drept aceea, am fost desăvîrșiți în unitatea cu Dumnezeu și Tatăl prin mijlocitorul Iisus Hristos». *Ibidem*, col. 564—565. Trad. și citat, p. 270.

30. *Dogmatica*, p. 269. Trad. Pr. D. Fecioru și Ol. N. Căciulă, București, 1938.

cu alții și cu Hristos. Nu doară tu te hrănești din alt trup, iară acela din altul ; ci din același ne hrănim cu toții». De aceea a și adăugat : «că toți dintr-o pâine ne împărtășim». Dacă toți ne împărtășim din același și cu toții devenim aceeași, apoi de ce nu arătăm aceeași dragoste și nu ne facem una și în aceasta ? Fiindcă astfel era în vechime printre strămoșii noștri, după cum și zice : «Iară inima și sufletul celor ce au crezut era unul» (Fapte IV, 32) ³¹. Fericitul Augustin se exprimă deosebit de sugestiv și elocvent, când arată că cei ce alcătuiesc Trupul tainic al Domnului, împărtășindu-se din aceeași pâine și vin, prefăcute în Trupul și Sîngele Domnului, ca simbol al comunității, trebuie să trăiască viața morală creștină în unitate și pace : «Și pentru ce cu pâine ? Să nu spunem nimic de la noi ; să ascultăm pe Apostolul însuși, care vorbind despre această taină, zice : «Noi cei mulți sîntem un singur trup, o singură pâine ! Unitate, evlavie, iubire. «O singură pâine» ; și ce este această pâine unică ? Un singur trup (făcut) din multe. Gîndiți-vă că pâinea nu se face cu un singur bob, ci cu multe. În timpul exorcismelor, voi erați oarecum ca băgați în moară. La Botez ați fost ca imbibați în apă. Cînd ați primit pe Duhul Sfînt, ați fost ca (frămîntătura) copti... Fraților, amintiți-vă cum se face vinul. Multe boabe atîrnă pe o ciorchină, dar mustul din broboană se confundă în unitate. În acest fel, Domnul ne-a înfățișat pe noi înșine în El, a voit ca noi să-i aparținem și a consfințit pe altarul Său taina păcii voastre și a unității voastre» ³².

Prin Sfînta Euharistie, credinciosul împărtășindu-se cu jertfa iubirii lui Iisus Hristos se împărtășește de toate roadele Duhului Sfînt, și în primul rînd de pace (Gal. V, 22). Astfel că iubirea sub aspect comunitar se manifestă prin pace. Duhul iubirii intratrinitare e un duh de pace, iar jertfa iubirii de pe Golgota este opera împăcării noastre cu Dumnezeu (II Cor. V, 18—20). Din identitatea jertfei de pe cruce cu cea Euharistică, rezultă că și jertfa Euharistică este o jertfă de iubire și pace, mai precis este jertfa împăcării subiective a creștinului cu Dumnezeu. În acest caz, credinciosului i s-a încredințat slujirea împăcării (II Cor, V, 18), «punînd în (el) cuvîntul împăcării» (II Cor. V, 19). Iubirea creștină pe care trebuie s-o trăiască cel ce se împărtășește cu Iisus Hristos, nu e o iubire egoistă (φιλαυτία), a unui eu închis în sine însuși, care constituie esența păcatului, ci o iubire care se dăruiește în folosul semenului, în respectul semenului, care constituie esența virtuții. De aceea ne explicăm ușor de ce Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că «multe sînt lucrurile care caracterizează creștinismul dar, mai mult decît toate, iubirea reciprocă dintre oameni și pacea ³³ ; iar jertfa Euharistică a iubirii este «Cina păcii» ³⁴, după expresia aceluiași Sfînt Părinte, socotit «Doctor Eucha-

31. *Omilia XXIV la I Corinteni*, trad. cit., p. 323.

32. *Sermo CCLXXII*, Migne, P. L. XXXVII, col. 247—248. Trad. și cit. de Prof. N. Chițescu, *Biserica, Trup tainic al Domnului*, București, 1942, p. 27.

33. *Omilia XXXI, I la Eorei*, Migne, P. G. LXIII, col. 213. Trad. și cit. la Tilea, *art. cit.*, p. 639.

34. *De prod. Judae I, 6*, Migne, P. G. XLIX, col. 380—381. Trad. și cit. la Tilea, *art. cit.*, p. 641.

ristiae», pentru prețioasele sale considerații în legătură cu rolul dumnezeieștii Euharistii în viața morală creștină. Rămîne meritul aceluiași «Doctor Eucharistiae» de a fi arătat deosebit de plastic, sugestiv și elocvent, datoria creștinului care participă la «Cina păcii», de a fi angajat cu toate forțele sale în slujba păcii : «...Jertfa aceasta a fost așezată pentru păstrarea păcii tale cu fratele tău, iar dacă tu nu mergi pe calea păcii, zadarnic mai iei parte la jertfă, fiindcă zadarnică ți se face fapta aceasta. Împlinește mai întîi pricina pentru care s-a adus această jertfă și atunci te vei bucura cum trebuie de ea. Pentru aceasta a coborît din cer Fiul lui Dumnezeu ca să împace natura noastră cu Domnul ei... Căci, zice : «Fericiți făcătorii de pace căci aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema». Deci, ceea ce a făcut Fiul lui Dumnezeu cel Unul-Născut, fă și tu, după puterea ta ca să devii un făcător de pace și pentru tine și pentru alții. Pentru aceasta te numește pe tine făcător de pace Fiul lui Dumnezeu ; pentru aceasta în vremea jertfei, El nu va face pomenirea nici unei alte învățături, fără numai a aceleia a împăcării cu fratele, arătînd că lucrul acesta este mai mare decît toate celelalte. Să ne amintim deci, fraților, totdeauna de cuvintele acestea, adică de sfintele sărutări ale păcii, de cutremurătoarele îmbrățișări ce ni le dăm între noi. Lucrul acesta deci să lege între ele sufletele noastre, fiindcă ne îmbrățișăm și într-un singur trup. Să ne contopim într-un singur trup, nu prin aceea că ne-am amestecat cumva trupurile laolaltă, ci unindu-ne sufletele, prin legătura iubirii între noi...»³⁵.

Astăzi creștinii încep să înțeleagă că Biserica, fiind o revărsare a unității treimice, realizată printr-o singură întrupare, moarte și înviere a Fiului, prin revărsarea Duhului Sfînt, trebuie să fie una. «S-a făcut Biserică — arată Sfîntul Ioan Gură de Aur — nu ca să fim împărțiți, sau împerechiați noi care ne adunăm în ea, ci pentru ca cei împărțiți să devenim uniți»³⁶, «fiindcă — motivează același Sfînt Părinte — pentru toți a fost frînt și a devenit trup pentru toți deopotrivă»³⁷.

Biserica Ortodoxă, animată de duhul dumnezeieștii Euharistii, a înțeles întotdeauna să se roage pentru unitatea tuturor creștinilor în jurul jertfei euharistice. Iată cît de frumos sună o rugăciune pe care o rosteau primii creștini «la frîngerea pîinii» : «Mulțumim Ție, Tatăl nostru, pentru viața și cunoștința ce ne-ai descoperit prin Iisus, Fiul Tău. Slavă Ție în veci. După cum această pîine frîntă era împrăștiată (pe dealuri) și adunîndu-se s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta pe toată fața pămîntului în împărăția Ta ; că a Ta este slava și puterea prin Iisus Hristos în veci»³⁸. Biserica n-a încetat să se roage pentru unitatea creștină în cadrul jertfei euharistice. Iată această rugăciune : «Încă ne rugăm Ție pomenește Doamne, Sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică

35. *Ibidem*.

36. *Omilia XXVII, la I Corinteni*, trad. cit., p. 369.

37. *Ibidem*, p. 371.

38. *Învățătura celor 12 Apostoli*, cap. X, trad. Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, Econ. Matei Pîslaru și Econ. G. H. Nițu, *Scrierile Părinților Apostolici*, București, 1927, p. 88.

cea de la o margine pînă la cealaltă a lumii, pe care ai cîștigat-o cu scump Sîngele Hristosului Tău, și o împacă pe dînsa...»³⁹.

În fața acestor realități, îi revine Bisericii Ortodoxe — ca mijlocitoare în fața lui Dumnezeu, rugîndu-se în timpul prefacerii sfintelor Daruri pentru unitatea creștină, sarcina să propovăduiască unirea tuturor creștinilor, ca jertfa cea nesîngeroasă a Domnului să se săvîrșească în unitatea Trupului tainic, într-o singură Biserică.

Prezența reală a Domnului în Sfînta Euharistie trezește conștiința credinciosului că se împărtășește cu un Hristos viu, care trăiește în comuniunea membrilor Sale. Or, ceea ce este comun tuturor creștinilor este legătura lor cu un Hristos care trăiește în viața lor morală. După cum bine remarcă un teolog, «Hristos nu este pentru noi o regulă seacă de conduită ca legea lui Moise, un model rece ca statuia pe care pictorul vrea s-o reproducă, nici o amintire slabă ca a unui om din timpul trecut al cărui exemplu ne atrage, ci este un stăpîn care viază, care lucrează cu noi și în noi; prin harul Său și prin duhul Său, El nu cere decît să ne ajute ca să ne transformăm prin El...A se întrupa în Hristos, a trăi în Hristos și a găsi pe Hristos, iată programul vieții creștine»⁴⁰.

Prin dumnezeiasca Euharistie se realizează unirea cu Hristos, dar trebuie să se realizeze și unirea între toți creștinii. În acest caz ea este o forță în stare să unească pe toți creștinii cu un Hristos viu și totodată a-i uni și întreolaltă prin același Hristos, într-o singură Biserică.

Creștinii participanți la Mișcarea Ecumenică își dau seama că «communio in sacris» constituie un salt calitativ în unirea lor. De aceea la ultimele adunări ecumenice, tineretul a manifestat un interes special și insistent în legătură cu «intercomuniunea». La început, atenția a fost atrasă de lipsa de unitate practică la serviciile de comuniune «deschise» (la care erau invitați creștini de diferite apartenențe de Biserica ce urma să officieze). Mai tîrziu, s-a cerut Bisericilor să studieze doctrinele euharistice confesionale pentru a se atinge un fond comun.

Se cunosc două importante «recomandări pentru serviciile Sfintei Comuniuni la adunările ecumenice»: una făcută de conferința de la Lund, 1952, alta propusă de Consultația «Departamentului Tineret» și «Credință și organizare», la Bossey, 1961⁴¹.

La Lund (1952) s-a arătat că Taina Sfintei Comuniuni a fost încredințată Bisericii lui Hristos, și de aceea oriunde celebrează un slujitor, acțiunea lui este făcută în numele Bisericii universale.

La Bossey (1961) s-a cerut să se reformuleze propunerile de la Lund. Diviziunile dintre Biserici împiedică pe membrii lor să primească comuniunea reciproc. Asistența la servicii nu implică însă comuniunea. S-a recunoscut apoi că intercomuniunea este în legătură directă cu concepțiile ecleziologice⁴².

39. *Liturghier cit.*, p. 224.

40. J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après Saint Paul*, Paris, 1928, p. 142—143, 255—256.

41. Textul cu propunerile acestea, în «Youth», nr. 6/1962, p. 99—103.

42. Comentarii asupra acestor propuneri: Albert H. van den Henvel, *Intercommunion*:

La New Delhi (1961), adunarea generală a cerut din nou ca propunerile de la Lund (1952) să fie reconsiderate. Apoi, arată îndoială că hotărârile de la Bossey (1961) reprezintă un pas înainte. Conferința «Credință și organizare» (Montréal, 1963) a fost însărcinată să studieze această problemă⁴³.

În general, în cercurile ecumenice se recunoaște că nu poate fi o deplină comuniune fără o Biserică unită. Consiliul Ecumenic înclină să recomande să se practice intercomuniunea înainte de a se ajunge la o unitate de credință deplină.

Grupul Bisericii Ortodoxe a arătat că Euharistia este expresia unei vieți organice care implică în primul rând unitate de credință.

Biserica Ortodoxă propune ca înainte de a se trece la discuții pe tema unității creștine în jurul Sfintei Euharistii, trebuie ca Biserica Protestantă să ajungă la o învățătură unitară.

*

După învățătura Bisericii Ortodoxe, mîntuirea creștinului nu e o simplă declarație din partea lui Dumnezeu că este mîntuit, ci e nevoie de o «renaștere» (Ioan III, 3), de «omorîrea omului celui vechi» (II Cor. V, 17) și de «învierea omului nou» (Rom. VI, 6 ; Efes. IV, 24). Așa că viața morală creștină apare ca o strădanie continuă de transformare lăuntrică, de lepădarea oricărui rău și de cultivarea binelui, de tendința de a ajunge la «statura de bărbat desăvîrșit, la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos» (Efes. IV, 13). Viața morală creștină fiind o imitare a duhului vieții pămîntești a Mîntuitorului, nu se realizează decît în Hristos. În acest caz Mîntuitorul nu este un model abstract, ci un colaborator, iar viața morală creștină primește nota ei caracteristică : teandria.

După învățătura Bisericii Ortodoxe, Sfintele Taine sînt forme văzute prin care se transmite harul. Creștinul primește harul cu care realizează acel sinergism moral, prin Sfintele Taine. Din toate Tainele, cea mai importantă este dumnezeiasca Euharistie, fiindcă prin ea nu se transmite numai harul, ci chiar Izvorul harului, iar sinergismul moral apare desăvîrșit.

De aceea, Biserica Ortodoxă, ca și cea Romano-Catolică, păstrează învățătura Bisericii primare, care constă în a pune în centrul vieții morale creștine dumnezeiasca Euharistie, ca o posibilitate concretă de unire cu Iisus Hristos și de colaborare cu harul în actele morale creștine. În acest caz, cuvintele Mîntuitorului : «Cel ce mănîncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi...» (Ioan VI, 54) sînt foarte clare pentru Biserica Ortodoxă, fiindcă mîntuirea se obține prin credință (Rom. III, 28), har (Efes. II, 5) și fapte bune (Ioan XIV, 15, 21). Dacă harul e o condiție necesară mîntuirii (Efes. II, 5), și harul se obține prin Sfintele Taine, rezultă clar că prin împărtă-

A concern of younger generations, în aceeași revistă, p. 4—16, și Roderick French, *Holy Communion in Ecumenical Gatherings*, *ibidem*, p. 78—98.

43. New Delhi Speaks, *The report of the section on unity*, p. 75.

șirea cu Trupul și Sîngele Mîntuitorului se ajunge la mîntuire. De aici reiese că dumnezeiasca Euharistie nu este nici un simbol și nici o amin-tire a patimilor Mîntuitorului, sau numai o cheazăsie că cei aleși sînt ier-tați, ci o transformare lăuntrică de urmare a binelui și de lepădare a răului.

Deoarece creștinul se împărtășește cu Trupul și Sîngele Domnului, în calitate de membru al Trupului tainic al Mîntuitorului, reiese că el nu trebuie să caute numai binele personal, ci săvîrșind binele, să fie de folos comunității. Datoria lui este, nu ca să trăiască izolat, ci să colaboreze alături de toți oamenii de bine la progresul întregii omeniri. Să dovedească devotament și conștiinciozitate în munca sa și să acționeze cu hotărîre în construirea unei vieți mai fericite a omenirii, într-o lume fără de arme. Acesta este mesajul Evangheliei: «Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace, între oameni bunăvoire» (Luca II, 14). Cel ce se împărtășește din «Cina păcii» trebuie să se dovedească și un luptător activ pentru cauza păcii (Evr. XII, 14 ; Rom. XII, 18). E o absurditate să te împărtășești cu Iisus Hristos, care este viața (Ioan XIV, 6) și care prin împărtășanie îți dă viață (Ioan VI, 53), și să urzești planuri de distrugere a omenirii. Creștinii înțeleg aceasta, și lupta lor este a «păstra unitatea duhului în legătura păcii» (Efes. IV, 3). Creștinilor le revine totodată datoria de a acționa în scopul împăcării tuturor celor ce cred în Iisus Hristos. «Biserica — a spus Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — nu trebuie să întrețină focare de agitație și de vrajbă religioasă în mijlocul unei lumi care aspiră la pace universală. Pacea a devenit idealul uman comun și Biserica nu trebuie să-l zădărnicească prin neînțelegerea dintre creștini... Creștinii nu vor putea vorbi de pace, dacă nu va fi pace între Biserici... Biserica ar păcătui împotriva misiunii și interesului său, dacă în loc să contribuie la apropierea și împăcarea oamenilor, ar menține dezbinarea și învrăjbirea chiar în sînul său. Ea va putea deveni o mare forță morală și va aduce un mare serviciu umanității, atunci cînd va reuși să apropie pe oameni într-o comunitate frățească. Pentru aceasta, Biserica trebuie să fie întii împăcată cu sine... Peste amintirea dureroasă a schismelor... și a luptelor religioase, să se aștearnă ca o bucurie, ca o mîngîiere, ca o lumină, dorința și nădejdea unirii bisericești»⁴⁴.

Unitatea vieții morale creștine va fi asigurată prin punerea dumnezeieștii Euharistii în centrul ei, așa cum a făcut Biserica Ortodoxă întotdeauna. Dar aceasta implică în primul rînd unitatea de credință a tuturor creștinilor.



44. Una, Sfîntă, Sobornicească și Apostolească Biserică, în «Ortodoxia», nr. 2—3, 1954, p. VI—VII.

CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE ¹

125

DIACONUL CORESI, *Tîlcul Evangheliilor* și *Molîtfelnicul* ²

*La 400 de ani de la apariția «Tîl-
cului Evangheliei și a Molîtfelnicului»
lui Coresi.*

Sec. XVII (mijlocul secolului) ³; hîrtie; 241 foi ⁴; 30×20,5; scriere cu cerneală neagră; între 22 și 27 de rînduri pe pagină; inițiale majuscule, în general imitații după inițialele tipăriturii; un frontispiciu pe f. 224 și o rozetă cu cerneală neagră și maro (simbol al literii inițiale majuscule: O) pe f. 230; un singur condei, al diacului Ioan

1. Continuare din nr. 1—2, anul XVI, 1964.

2. Din tipăritura aceasta a lui Coresi, apărută în 1564, se cunosc numai două exemplare, amîndouă păstrate la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Republicii Populare Romîne. Unul din exemplare, foarte prost conservat, cu multe foi rupte și pierdute, a fost semnalat pentru prima oară de Timotei Cipariu și din descrierile și extrasele publicate de Cipariu a fost descris sumar în *Bibliografia Romînească Veche* a lui Ioan Bîanu și Nerva Hodos. Tomul I, 1508—1716, București, 1903, p. 51—52. Al doilea exemplar, mai complet și mai bine conservat, a fost descoperit de canonicul I. M. Moldovan, despre care Ioan Bîanu spune că «Bibliografia romînească îi datorește atît de mult» (*Op. cit.*, p. 516). Canonicul Moldovan l-a donat Bibliotecii Centrale din Blaj, iar de acolo a trecut la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei R.P.R. Exemplarul acesta a fost descris de Bîanu și Hodos, *Op. cit.*, p. 516—525. Biblioteca Academiei R.P.R. are o copie facsimilată. Din acest exemplar lipsesc: 1) coala I în întregime, adică 8 foi; 2) primele 2 foi din coala II; 3) foaia a treia din coala VIII; 4) foaia 5 din coala XV, ruptă pe jumătate; 5) coala XX în întregime; 6) foaia 8 din coala XXI; 7) mai multe foi din Molîtfelnic. — Manuscrisul pe care îl descriem în paginile următoare este de o deosebită valoare, pentru că păstrează toate lipsurile din *Tîlcul Evangheliei* lui Coresi și majoritatea lipsurilor din *Molîtfelnic*. Cu acest manuscris s-au mai ocupat: Prot. Dr. G. H. Ciuhandu, cel care l-a și descoperit, în: *Dieci și manuscrise vechi din Bihor*, în ziarul *Tribuna* de la Oradea, 1919, nr. 46; Vladimir Drimba, în două studii: 1) *O copie din secolul al XVII-lea a «Tîlcului Evangheliilor» și «Molîtfelnicului» Diaconului Coresi*, București, 1955, 37 p. (Extras din: *Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor*, Anul IV, 1955, p. 535—571); 2) *Un fragment inedit din Cazania I a lui Coresi*, București, 1960, 11 p. (Extras din *Studii și Cercetări Lingvistice*, Anul XI, nr. 4, 1960, p. 871—881). Vladimir Drimba publică în aceste studii, după manuscrisul nostru, unele din textele care lipsesc din exemplarul descoperit de Canonicul Ion M. Moldovan. Cel mai nou studiu asupra izvoarelor *Tîlcului Evangheliilor* lui Coresi ni l-a dat Prof. P. Andeie Olteanu, în: *Les originaux slavo-russes des plus anciennes collections d'ho-*

din Pociovelește⁵; legătură deteriorată, în table de lemn îmbrăcate în piele; primele 8 foi și ultimele 15 desprinse din legătură⁶. Manuscrisul a fost găsit de Prot. Dr. Gh. Ciuhandu la biserica din Șumugiu, comuna Mierlău, raionul Oradea, regiunea Crișana; i-a fost dat de preotul Petru Bogdan de la aceea biserică. În 1961 a fost cumpărat de Biblioteca Patriarhiei Romine⁷.

Lacuna de la începutul lucrării: «Tîlcul Evangheliilor»

1. f. 1—7. În Dumînica Paștilor. Ev[an]g[he]lion⁸.

De începutu era Cuvânt și Cuvînt era la D[u]mn[e]z[e]u, și D[u]mn[e]z[e]u era Cuvânt. Acela era di început la D[u]mn[e]z[e]u; toate prîin Elu făcute sânt și fără Elu f. 1

melies roumaines, București, 1963 (Extras din *Romanoslavica*, IX, p. 163—193). — Anul acesta se împlinesc 400 de ani de la apariția *Tîlcului Evangheliilor* și a *Molitevicului* lui Coresi. Aș dori ca la acest popas de patru secole de la apariția uneia din lucrările marelui Coresi, atît descrierea manuscrisului nr. 125 din Biblioteca Patriarhiei Romine, care completează lipsurile din exemplarele existente, cît și publicarea acestor lipsuri, să fie un omagiu adus muncii de cărturar și meșter tipograf al neobositului diacon Coresi. Un gînd pios și de recunoștință îndrept, în numele vechii literaturi romine bisericești, și memoriei protopopului Dr. Gh. Ciuhandu, care, îndrăgostit de cartea și scrisul vechi romînesc, a salvat de la pieire manuscrisul descris în paginile acestea și odată cu el textele de limbă rominească dispărute prin mutilarea celor două exemplare rămase din lucrarea lui Coresi.

3. Vladimir Drimba, *O copie din secolul al XVII-lea a «Tîlcului Evangheliilor» și «Molitevicului» Diaconului Coresi*, București, 1955, p. 8—10; Dr. Gh. Ciuhandu, *Art. cit.*, plasează manuscrisul în jumătatea a doua a veacului XVII.

4. Manuscrisul n-a fost paginat de copist. După obiceiul timpului, copistul a numerotat numai coalele, cu semnătură pe prima și ultima față a coalei. Sînt puse semnături pe primele 26 de coale; restul filelor, f. 211—241, nu mai au nici o semnătură. În general coalele sînt din 8 foi, afară de colile 11 și 25 care au cîte 10 foi și de coala 17 care are 6 foi. Prot. Dr. Gh. Ciuhandu a paginat manuscrisul cu cerneală pînă la pagina 452, iar de la pagina 453 pînă la sfîrșit, pagina 482, cu creionul, adăugînd lîngă prima cifră, după o linie despărțitoare, o altă paginație, paginația *Molitevicului* (în care a înglobat și *Dojana Cetitorilor*), astfel că ultima pagină poartă numărul 482/30. Paginația nouă — 241 foi — am făcut-o cu mașina de numerotat.

5. Mai pe larg despre diacul Ioan și localitatea Pociovelește vezi: Prot. Dr. Gh. Ciuhandu, *Art. cit.* și Vladimir Drimba, *Art. cit.*, p. 9—10.

6. Coalele au fost legate greșit; coala 24 este pusă între coala 25 și 26.

7. Importanța excepțională a acestui manuscris, care redă literaturii rominești texte coresiene socotite pierdute pe vecie, ne obligă ca, odată cu descrierea lui, să facem cunoscut cercetătorilor trecutul nostru și toate textele sale inedite, atît din *Tîlcul Evangheliei* cît și din *Molitevicul*. E drept unele din ele au fost publicate și de Vladimir Drimba în studiile amintite mai sus; totuși, pentru a prezenta lucrarea ca un întreg, voi publica toate textele inedite; atît cele publicate de Vladimir Drimba (*Cazania la Dumineca Paștelor* și părți din *Molitevicul*) cît și cele nepublicate: a) f. 7—9, începutul cazaniei la Dumineca Tomei; b) f. 54—54v, lacuna din cazania la Dumineca a treia după Rusalii (= foaia a treia din coala VIII din tipăritură); c) f. 106v—107v, lacuna din cazania la Dumineca a douăzecea după Rusalii (= foaia a cincea din coala XV din tipăritură); d) f. 140—144v, sfîrșitul cazaniei la Dumineca treizecea după Rusalii; e) f. 144v—147v, Cazania la Dumineca treizeci și una după Rusalii, în întregime; f) f. 147v—148, începutul cazaniei la Dumineca treizeci și doua după Rusalii (= coala XX din tipăritură în întregime); g) f. 153—154, lacuna din cazania la Dumineca a treizeci și treia după Rusalii (= foaia a opta din coala 21 din tipăritură). — Și pentru că partea a doua a lucrării lui Coresi, *Molitevicul*, are în cele două exemplare și multe lipsuri și foile amestecate, voi publica întregul text al *Molitevicului* din acest manuscris, care este și unitar și cu desfășurare firească. — Textele inedite vor fi scrise cu litere cursive.

8. Cazaniile din *Tîlcul Evangheliilor* lui Coresi sînt structurate astfel: La începutul

- nu-i făcut nemica ce iaste făcutu. În Elu viața era și viața era lumină oamenilor și lumina întru întunecareu luciia și întunecareul pre ia nu priînsi. Fu uîn om tremis de la D[u]mn[e]z[e]u, cui nume[] ra Io[a]n. Acela vini întru mîrturie de se mărturisascî de lumină. Era lumină adevărită, carea luminează totu omul ce vine întru lume. Întru lume era și lumea priîn Elu fu făcută; și lumea pre Elu nu cunoscă. Întru ai Lui vine și ai Lui pre El nu-L priimiri. Cîți am preimiri, diade lor puteare feții lui D[u]mn[e]z[e]u sî fie, acelora carii credă în numele Lui, carii nu de singe, nice diîn voia trupului, nice diîn voia bărbatului, ce diîn D[u]mn[e]z[e]u sînt nîscuți. Și Cuvîntul trup fu și lăcutia întru noi, și văzum slava Lui, slavi că unui născutu diîn Tatăl, pli[] de dulciată și de adevăru.
- f. 1 v Io[a]n | mîrtorosi de elu și străgi grăiînd: Acela era ce-am zisu; cela ce va vini după mine înaintea mea fu făcutu; că marele meu era, diîn plutul Lui noi toți am luat și dulciată derept dulciată. Că leagea priîn Moisie dată fu, dulciată și adevărut priîn I[isu]s H[risto]s fu. Coneț pastea.

Tlăcul acestii ev[an]g[he]lie a Paștilor.

- Frații miei dragi, creștini și botezați, ascultați cu dragu aceste s[]nte cuvinte, ce nu sîntu a omului de pre cest pămîntu, ce a lui D[u]mn[e]z[e]u făcătorul ceriului și a pămîntul[u]i, care-au scrisu s[]ntul Io[a]n ap[osto]l și ev[an]g[he]lest, ucenicu
- f. 2 v | cel iubit de I[isu]s, Io[a]n 67 de capete, și au scris priîn D[u]hul S[]nt ev[an]g[he]lie după alaiți trei ev[an]g[he]lesti. Deac-au petitu ce era ei scris despre nîscutul trup[u]lui lui I[isu]s diîn s[]nta Mariia prea curată, plăcu lui scriptura lor și fu rugatu de episcupii diîn Asia să scrie în aleanul eriticilor lui Cărint și lu Eoion, hulitorii carii gicea că s-au începutu a fi H[risto]s Fiul lu D[u]mn[e]z[e]u, atunci numai cînd au născutu diîn s[]nta Mariia. Derept aceaia diîntău aciasta învîitura noastră scrie elu
- f. 3 în ciastă s[]ntă ev[an]g[he]lie depre născutul dumnezeiei | Fiului lu I[isu]s H[risto]s diîn ve[]/, cum au nîscu[] de la Tatăl diîn vecie și unul cu Tatăl D[u]mn[e]z[e]u adevăritu, atotîțietoriul și făcătorul. A doara scrie derep ce s-au înpelităt s-au luat trup de om pre sine diîn s[]nta Mariia. A treia ora învață derep ce fu tremis Io[a]n Botezătorul.

Învățitura diînfîiu.

- Gice Io[a]n ev[an]g[he]lest cum diînceput au fost Cuvânt sau Besadî; și Cuvântul era la D[u]mn[e]z[e]u și D[u]mn[e]z[e]u era Acela Cuvânt; și Acela era diînceput la D[u]mn[e]z[e]u; toate priîn El făcute sînt. Adevărează cu aceste cuvinte cum I[isu]s H[risto]s iaste D[u]mn[e]z[e]u diîn vecie, nu numai om, cum mint eriticii Aria
- f. 3 v și soția lui | și Mahamet arap, prorocul turcilor și alții toți, carii holesc pre H[risto]s și zicu c-au fost numai om ca și alaiți proroci, avînd începutul. Io[a]n cheamă pre H[risto]s Cuvânt și gice c-Acel Cuvânt iaste D[u]mn[e]z[e]u, și gice c-au fost fără început la D[u]mn[e]z[e]u, care lucru nice iudovii crezuri, cum vedem în Eo[an]g[he]lie și la Io[a]n, 33 de capete, de zic: Cinzeci de aii n-ai și pre Avram ai văzutu. Zis[e] lor I[isu]s: Adevăr, adevăr grăesc voao, ma-inte până n-au născut Avram Eu sîntu. Și luari pietri să arunce pre însul. Așa aiurea, M[a]t[eu], 29, cînd gice slăbitului [de] vine: Erta-ti-să-vor fie păcatele tale, zic iudovii că huleaste; unde fiind om, așa grăiaște, așa
- f. 4 se blăznesc, Io[a]n, 22, | unde grăia I[isu]s: Eu sînt pâine ce diîn ceriu am pogorât. Și murguscu iudovii: Au n[u] iaste acesta I[isu]s, Fiul lu Iosif, că lui tată-său și mumă-sa cunoaștem. Cum gice dară Elu, că di ceriu am pogorîtu? Așijderea grăesc la M[a]t[eu], 56. După aceaia gice ev[an]g[he]lest Io[a]n: Toate priîn Elu făcute sînt. La Colasi[] 250; și în psalom 102, că nice ingerii, nice ceriul, nice nemică n-au fost cînd au fost H[risto]s, că Elu iaste diîn vecie. După aceaia adevărează Io[a]n cu aciastă d[u]mn[e]zeire a lu H[risto]s: în Elu viață era și viața era lumină oamenilor. Așa-i înțelege făcătorul vieții și lumiei sufletului, înțelegătorul H[risto]s, la Rimeani, 80: însi mai vrătos H[risto]s viața noastră că ne-au înviat, slobozit și ne-au descumpărat diîn păca | te
- f. 4 v și diîn []/. Adevărăturile cum că I[isu]s iaste D[u]mn[e]z[e]u adevărit, sînt aceste

cazaniei textul pericopei evanghelice, apoi tîlcul Evangheliei. Tîlcul Evangheliei, la rîndul său, este uneori împărțit în două, trei, patru sau cinci învățături, alteori formează un singur tot.

mai gios. Io[a]n Botezătorul gice: Acesta iaste Fiul lu D[u]mn[e]z[e]u; în al treilea cap, Natanail răspunde: Învățătoare, Tu ești Fiul lu D[u]mn[e]z[e]u. Ceteaste depre acest lucru la Io[a]n, 15, 24, 29, 30, 32, 38, 47, 65 și la Isaia, 9, 11, 38, 43, 46, 49, 54 și la Erimiia, 23; la Ezechel, 34; a doa carte în Tarsta, 7 capete; la Mihaie 5, 7; la Deanie, 44 și la Rimleani, 83, 99. Mai tare vâz ce gice Io[a]n la poslanie, 74, la s[ă]r[ă]șit; și iară adeverează Io[a]n scriptura eo[an]g[he]llei lui cu ciudă și cu mienuni ce-au făcutu H[risto]s, cu apa de o au făcut vin, cu bolnavii vindecând ei și morții înviind, cum că-i Elu D[u]mn[e]z[e]u adevărit. Mai apoi adeverează cu aceia cum c-au învois și s-au scu[latu] diin moarte, stricându și biruindu moarte, Io[a]n, 63, 64, 65, 66, 67. Dereptu f. 5
aceia gice în vearia, că creadem în I[isu]s, D[u]mn[e]z[e]u derept diin D[u]mn[e]z[e]u dereptu. Nu creadeți, frații miei, a înșelătorilor și ereticilor, carii holesc pre H[risto]s, ce să creadeți cuvintelor acestora ce-am [spus] aice.

A doao învățătură.

Spune-ne noao eo[an]g[he]lest: Derep ce au născut ș-au vinitu în lume H[risto]s, așa zicând: Căți priimără El, deade lor puteare să fie feții lu D[u]mn[e]z[e]u; însă celora carii crezură în numele Lui; și iară: Diin plutul Lui noi toți am luat u și dulciată dereptu dulciată. Vedeți, frații miei, că H[risto]s pre noi au făcut cum carii eram cum gice Pavel la Ef[es]eo[an], 219: Toți diin născut și diin nărav feciorii mănii eram; cum că vom fi feciorii lu D[u]mn[e]z[e]u cu credința dereap[ă]ți, deacă vom creade cum f. 5 v
H[risto]s cu nașterea Lui, cu moartea și cu învierea Lui, pre Tatăl S[ă]nt au dezmințit ș-au înpăcat pre El și ne-au făcutu derepți, Io[a]n, 11, 22, 39, la Rimleani, 85, 88 și aiurea totă script[ur]a s[ă]ntă. Nu ti teame, dereptu aceia, oame păcătoase, p[ă]r[ă]seaste păcatele și primeaste pre H[risto]s cu credința dereap[ă]ți și zău că nu-ți veri piearde sufletul, tău, ce diin moarte veri miearge în viață.

A treia învățătură.

Derep ce au fost tremis Io[a]n Botezătorul, spune eo[an]g[he]lest: Acest-au vinit pre mărturisitură, să mărturisască de lumină, cum toți să crează priin El. Nu era El acea lumiră, ce era tremisu să mărturisască de lumiră. Era lumina aceia, lumină adevărită, carea luminează pre totu omul ce vine în lume. Diintr-aceastea cuvinte învățamu f. 6
la ci au vinit Io[a]n. Vinit-au să fie m[ă]r[tu]risitoriu, deșteptătoriu, învățător, innainte-curățitoriu și arătătoriu pre H[risto]s, mainte în p[ă]ntecel mine-sa, la Luc[a], 4. Deacia învățătură, M[a]t[eu] 5, zicând: Acela va boteza pre voi cu D[u]hul S[ă]nt și cu foc. Așa și Luc[a], 9: Și bogiune mărturisi când zise mie: trebuiaște de la tine se Mă botezu, iară tu vei la Mine. M[a]t[eu], 6 și Io[a]n, 3 gice: Adecă mielul lui D[u]mn[e]z[e]u, carele luo păcatele lumiei. Așa Io[a]n, 2: Eu nu sânt H[risto]s, gice. Mai apoi mărturisi pre H[risto]s și diin temniță, trimițind ucenicii lui la H[risto]s, M[a]t[eu], 40, Luc[a], 31. Iară unde gice: Nu era elu acea lumină, cum să înțeleagemu? Că aiuria gice H[risto]s, Io[a]n, 17; depre Io[a]n: Acela era făclie arzând și lucind. Și pre apostoli f. 6 v
cheamă H[risto]s, lumina lumiei. Și Pavel la Fiipiseom, 241, gice a toți creștinilor: Luciti ca luminările în lume. Și la Ef[es], 229: Acm seți lumină în Domnul, în Domnul: ca feciorii luminei înblăți. Aceastea scripturi așa să le înțeleagem: Io[a]n și s[ă]ntii și toți creștinii nu sintem de noiși lumină, ce luom de la cea lumină dereaptă, diin plut[u] Lui. S[ă]ntii a fost luminei numai arătători, mărturisitori și slugi și învățători celui Mesie adevărit, cum gice eo[an]g[he]lest: Nu era elu lumină, ce era tremis, cum pre învățatura lui să crează oamini în El. Deacă cela ce au fostu mai marele între născuți diin mueri, ca Io[a]n, lumina nu era adevărită, mai tare alăți s[ă]ntii de eiș[i] n-au f. 7
fost lumini, nice ispășitori; ce unul H[risto]s [ia]ste numai cea lumină dereaptă. Trebuiaste a ci[n]sti și bine a grăi de s[ă]ntii lu D[u]mn[e]z[e]u, ce ciinștea lui H[risto]s; cum nu poftesc⁹ s[ă]ntii, așa nu trebuiaste a da s[ă]ntiiilor. Că Elu luminează pre tot omul ce vine în lume, că Elu numai Insuși săingur ispășitorul nostru, Amin.

2. f. 7—11v. Nedelea Tomina. Eo[an]g[he]lie Io[a]n, Glava 65.

Era după aceia, într-acea zi, într-una de simbete și ușile încuiate, unde era ucenicii adunați derept frica iudeilor, vini I[isu]s și stătu în mijloc și grăi lor: Pace voao.

9. Litera *Ń* din poftesc este redată prin litera *0*.

- Și aciasta zisă, arătă lor mânuile și coastele Sale. Bucurără-să ucenicii deacă văzură
- £. 7 v Domnul. | Zise lor iară: Pace voao. Cum M-au tremis Părintele și Eu tremiț voi. Și aciasta zise, suflă și grăi lor: Priimiți D[u]h[u]l Sf[i]nt. Cui veți lăsa păcatele, lăsate vor fi lor; cui le veți ținea, ținute-vor. Iară Toma, unul diîn doisprăzeace, ce-l chema Giamănul, nu era cu nușii cându vini I[isu]s. Grătră lui alați ucenici: Văzut-am Domnul. Elu zise lor: De nu voiū vedea la mânuile Lui ranele picioarelor și să bag deagetul mieu în rana picioarelor și să bagu mâna mea în coastele Lui, nu voiū creade. Și după a opta zi iară era în lontr ucenicii Lui și Toma cu nușii. Vini I[isu]s, ușile încuiate fiind, și stăt[u] în mijlocu și zise: Pace voao. După aceeaia grăi Tomei și zis[e]: Adă-ți deagetul tău
- £. 8 | încoace și vezi mânuile mea ||||| ta și bagă în coastele Meale și nu îi necredincios, ce crediincios. Și răspunsî Thtoma și zis[e] Lui: Domnul mieu și D[u]mn[e]z[e]ul mieu. Grăi lui I[isu]s: Ca Mă văzuși Tomo crezuși. Fericați de cea ce n-au văzut ș-au crezut. Multe amu și alte seamne făc[u] I[isu]s înaintea ucenicilor Lui, ce nu sânt scrise în cartea aciasta; e aceastea scrise sînt sî creadeți că I[isu]s iaste Fiul lu D[u]mn[e]z[e]u și crezind viața avea-veți întru numele Lui. Koneț.

Aciasta iaste tlăcut aceștii Eo[an]g[he]lie.

- Frații miei creștini, în ciastă Eo[an]g[he]lie, cum ați auzit, vinit-au H[risto]s după învieria Lui diîn moarte ș-au arătat lor mânuile și coastele; ș-au zis lor de trei ori: Pace voao. Suflă pre ei și deade lor D[u]h[u]l Sf[i]nt și puteare a lăsa păcatele și a ținea.
- £. 8 v Deacia Toma nefii nd acolo nu credea apostolilor, carii gicea că H[risto]s nu învis diîn moarte. Inn a opta zi iară printru Toma necredinciosul feace arătături pre Sine, cum să fie credincios. Derept aceaia avem diîn ciastă Eo[an]g[he]lie aceaste învățături.

Învățătura diîntăiu.

- Ce noao au folosit ș-au hăsnuitu învieria lui H[risto]s și derept ce s-au arătat după înviaria lui diîn moarte; așa de multe ori căce că ne stă ispășenia sufletului în viața di moarte că noao n-au vrut folosi moartea Lui nemică și nu s-au vrut scula diîn moarte, cum gice Pavelu ap[osto]l, că Corint 159: Deacă H[risto]s nu s-au sculat
- £. 9 diîn moarte, deșartă iaste propovedaniia noastră, deșartă iaste credința noastră; dea[că] H[risto]s n-au învis, nice trupurile noastre nu să vor scula sau a învia; încă

3. f. 11v—16. Nedelea 3. Mironosiță. Ev[an]g[he]lie M[a]r[cu], Glava 69.

4. f. 16—19. Nedelea 4. O raslableaneam. Io[a]n, 14.

5. f. 19—24v. Nedelea 5. Samareanina. Ev[an]g[he]lie Io[a]n, 12.

6. f. 25—32v. Nedelea 6. O sleapom. Glava 34.

7. f. 32v—35v. Vecetov văzneseniia. Ev[an]g[he]lia Luc[a], Glava 114.

8. f. 35v—38v. Nedelea 7. S[vea]tîh ot[e]t. Ev[an]g[he]lia Io[a]n, Gl[a]va 56.

9. f. 38v—44. Nedelea 8. Ev[an]g[he]lie Io[a]n, Gl[a]va 27.

10. f. 44—48v. Ned[elea] 1. Văseah s[vea]tîh. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 38.

11. f. 48v—51v. Nedelea 2. Po văseah s[vea]tîh. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 9.

12. f. 51v—56v. Ned[elea] 3. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 18.

Foaia a treia din coala VIII din tipăritură

- £. 54 veșminte; care lucru adeverează cu aceastea lucruri; diîntăe gice: ce lucru mai mare deac-au datu D[u]mn[e]z[e]u. Cumu-i viața voastră și trupul vostru mai lesne poate da cel lucru mitutelu, cum iaste bucatele și bearia și înbrăcămintel[e]. A do-ara. Aduce pilda paserilor cerului, ce sânt uîn lucru mitutelu, și D[u]mn[e]z[e]u hrănește pre iale fără lucrul lor. Așa și crinul câmpului, cătu-i frumosu el, veștezește și mirosește, ce a doa zi bagă-lu în cuptoriu să-l arză. Dară cu citu-i mai tare pre viața și pre hrana

noastră carii sintem pre obrazul lui făcuți și mai scumpi decât paserile înaintea lui D[u]mn[e]z[e]u. A treia oara. Arată-ne cum că nebunie facem când grijim așa fără samă. Căce că cu toată grijea noastră, nu putemu adauge să fimu mai înalți decât crescut[u]l nostru uin cot. Și nu gândi, creștine, cum că cuntineaste | să n-avem nice o f. 54 v grije și cum să nu lucrăm. Că nime nu poate fi fără grije. Și Pavel Ap[o]s[to]l, la Efe-seom 227, gice cum să lucrăm cu minule noastre ce-i lucru bun, cum să putem împărți celora ce n-au; și aiurea porânceaste cum cu toată grijea să păzimu lucrurile noastre; ce cuntineaste H[risto]s, grijea ce iaste diin necredință, cându ne teamem că vom muri de foame deacă nu vom griji și a bate și a strânge marhă, avuție zua și noaptea. De acea grije fereaste-te, creștine, căce nu putem sluji și lui D[u]mn[e]z[e]u și lu mamon. Derept aceeaia că D[u]mn[e]z[e]u gice: Să miluim pre mișei; iară mamon gice: Ba. Ține avuția ție. D[u]mn[e]z[e]u gice: Adună ție comoară în ceriu; iară mamon gice: Pre pământ. D[u]mn[e]z[e]u gice: Să nădăduimu și să creadem numai Lui; iară mamon gice: În bogăția ta. D[u]mn[e]z[e]u tocomeaste întru inima omului pace și veselie; iară mamon: Câștigă și grije și bănatul. D[u]mn[e]z[e]u duce pre om la

13. f. 56v—59v. Ned[elea] 4. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 25.
 14. f. 59v—64v. Ned[elea] 5. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 28.
 15. f. 64v—67v. Ned[elea] 6. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 29.
 16. f. 67v—71v. Ned[elea] 7. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 33.
 17. f. 71v—74. Ned[elea] 8. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 58.
 18. f. 74—77. Ned[elea] 9. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 59.
 19. f. 77—80. Ned[elea] 10. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 72.
 20. f. 80—83. Ned[elea] 11. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 77.
 21. f. 83—87. Ned[elea] 12. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 79.
 22. f. 87—90. Ned[elea] 13. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 87.
 23. f. 90—94. Ned[elea] 14. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 89.
 24. f. 94—97v. Ned[elea] 15. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 92.
 25. f. 97v—100v. Ned[elea] 16. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 105.
 26. f. 101—102v. Ned[elea] 1¹⁰. Novoleat: Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 17.
 27. f. 102v—105. Ned[elea] 2¹¹. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Glava 26.
 28. f. 105—107. Ned[elea] 3¹². Ev[an]g[he]lie, Luc[a], Gl[a]va 30.

Foaia a cincea din coala XV dintipăritură

nîdeajde. Cum deacă să vor face prah și pământ; derept aceeaia nu vor peri, ce bunii și f. 106 v răii scula-si-vor; necredincioșii și făcitorii de rău întru înviarea giudețului și de osânda veacului, Io[a]n, 16, iară credincioșii și cene au făcut bine întru învierea vieției. Și să vor bucura cu sfinții depreună împărțiția ceriului, | aceeaia di-ne noao, Doamne pururea, f. 107 Amin.

29. f. 107—109v. Ned[elea] 4¹³. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 35.

Zise Domnul pilda aciasta: Eși sămînătorul a semina sămînța lui și când sămînți una căz[u] pre cale; și călcați [[u]; și paserile ceriului ciemeliri ia. Iară alta căzu spre piatră și risări și săci derepce nu av[u] plagă. Și alta căzu în mijloc de mîrăciuni; și crescuri mărăciunii și necari ia. Și alta căz[u] pre pământ bun; și cresc[u] făc[u] rod ca o sulf. Aciasta grăind glăsi: Cine are urechi de ascultare să auzi. Întrebari El uce-nicii Lui grăiri: Ce iaste pilda aciasta? El zise: Voao iaste dati să știți ascuinsele înpă-

10. Pe margine, o mînă posterioară: 17.
 11. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 18.
 12. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 19.
 13. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 20.

f. 107 v riției lui D[u]mn[e]z[e]u, altora în pildă de văd să nu vază și aud nu înțeleg. Iaste aciasta pildă. Sămînța iaste cuvântul lui D[u]mn[e]z[e]u, iară cea de pre cale sânt cea ce aud cuvântul, după aceeaia vine dracul și ia cuvântul diin inima lor, să nu crează se se ispășească. Iară cea de pre piatră, și cându | audu cu bucurie preimesc cuvântul și aceea rădăcină n-au, și în vreamă cred și în vreamă de năpaste cad. Iară ceaia diin mîrăciuni căzuți, aceia sânt ce aud și de grija bogăției și în dulceața vieții îmbli, neacă-sî și nu sfârșesc cu rodul. Iară ceaia de pre pămînt bun, cei cu inimă bună și dulce aud cuvântul și-l țin și rod fac în răbdare. Aciasta grăind glăsi: Cine are urechi de

30. f. 109v—114. Ned[elea] 5¹⁴. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 83.
 31. f. 114—117. Ned[elea] 6¹⁵. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Glava 38.
 32. f. 117—121. Ned[elea] 7¹⁶. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Glav[a] 39.
 33. f. 121—126v. Ned[elea] 8¹⁷. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 53.
 34. f. 126v—129. Ned[elea] 9¹⁸. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 66.
 35. f. 129—132v. Ned[elea] 10¹⁹. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Glava 71.
 36. f. 132v—136v. Ned[elea] 11²⁰. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]-
 va 76.
 37. f. 136v—139. Ned[elea] 12²¹. Ev[an]g[he]liia Luc[a], Gl[a]-
 va 86.
 38. f. 139—144v. Ned[elea] 13²². Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 91.

Coala XX din tipăritură

- f. 140 răi și nederepți. Ei cu strămbătatea lor dobîndesc avuție multă în ciastă lume; că răii nu găîndesc de frații lor și de oameni săraci și mișei; și drept avuția lor ei sânt în cîinste mare la alaiți oameni. Cum vedem aciasta, cî cei oameni buni ei sânt lepădați și călcați, iară cei răi ei sânt în cinste mare, socotim așa, că D[u]mn[e]z[e]u iaste drept și, cu dreptatea Lui, Elu face celor oameni buni dreptate și bine, iară celor răi rău le va face lor. Dară cum vedem în ce chip? Că nu iaste în ciastă lume celor oameni
 f. 140 v | buni bine, iară cei răi ei sânt în cinste mare. Ce drept aceea, va fi altă lume, unde va face D[u]mn[e]z[e]u celor buni bine și celor răi rău. Și știm că noi în ciastă lume nu vom văcuî, ce vom muri și vom merge diin ciastă lume în ceciaalaltă toți; avem cugete într inimile noastre, cum vom dobândi viața de vecie; și să nu cădem în mânia lui D[u]mn[e]z[e]u. Știm că vom vrea noi să dobîîndim viața de vecie. Noi să slujim lui D[u]mn[e]z[e]u. Că așa au întrebă și acest om pre H[risto]s: Ce bine să faci să dobîîndească viața de vecie. Zisă lui H[risto]s: Ce mă grăești bun? Nu-i nime bun fără D[omn]ul D[u]mn[e]z[e]u. Leagea știi? Nu face curvie, nu ucide, nu jura, nu mărtorosi mîinciuni, cînsetaste tată-tău și muma ta. El zise: Acelea toate eu le păzesc diin tinărețel[e] mele. Auzi aciasta H[risto]s și zise lui: Încă una tu n-ai făc[u]tu, Pasă și tot cătu ai tu vinde și înparți mișeilor.

A doao învățătură.

- f. 141 Acicea învățăm că H[risto]s nu iaste numai om ca alaiți oameni, | ce iaste și D[u]mn[e]z[e]u, cu Tatăl unul. H[risto]s gice nime nu-i bun fără unul D[u]mn[e]z[e]u. Și acest om diin ciast Ev[an]g[he]lie încă zise lui H[risto]s că-i învățatoriu bun. Drept aceea că H[risto]s iaste bun, opsă fie uîn D[u]mn[e]z[e]u cu Tatăl. Apoi unde gice H[risto]s: Leagea știi: Nu jura, nu curvi, nu ucide. Aicea învați H[risto]s pre noi, că n-au fost în ciastă lume

14. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 21.
 15. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 22.
 16. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 23.
 17. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 24.
 18. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 25.
 19. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 26.
 20. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 27.
 21. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 28.
 22. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 29.

nice unul, nice va fi, să poată ținea leagea lui D[u]mn[e]z[e]u deplin, fără unul H[risto]s, și să fie blagoslovit, pentru căce c-au ținut leagea lui D[u]mn[e]z[e]u cum au grăit H[risto]s, ș-au scris sluga sa s[fi]nt Ioan ap[o]s[to]l și ev[an]g[he]lest 26: Nime diîn voi nu face leage. Derept aceea, cum grăi cest om cătră H[risto]s de zise c-au ținut toate acealea diîn tănăreațele lui. Învăță H[risto]s pre el că n-au ținut încă nice una, că toați leagia gice așa, M[at]t[ei] 92: Să iubim pre D[u]mn[e]z[e]u cu toați inima și cu tot sufletul și cu tot cugetul și cu toată tărîia, și pre vecinii noștri ca și pre noi. Acum în ciastă ev[an]g[he]lie vedem cum au iubit cest om avuția lui mai vrătos decât pre D[u]mn[e]z[e]u, căce că n-au ascultat pre H[risto]s și ș-au mai iubit avuția lui \ decât vecinii; că n-au vrut să dea mișeilor. Văz[u] H[risto]s pre el că trist f[u], zisă cum nu-i lesne având bogăție, în părăția lui D[u]mn[e]z[e]u să între. Mai lesne amu iaste cămilei pre lontrul urechilor acului a treace decât bogatul în părăția lui D[u]mn[e]z[e]u să între. Zisă ceia ce auziri: Cine poate mântuit să fie? El zise: Nu-i puteare de la om, ce puterile sânt de la D[u]mn[e]z[e]u. Zise Pătr[u]: Adecă noi lăsat-am tot și după Tine meargem. El zise lor: Adevăr grăesc voao, că nime nu iaste, nici au lăsat casa sau părinții sau frații sau muiarea sau feciorii derept înpărăția lui D[u]mn[e]z[e]u, ce de nu va lua mai mult în vreamea aciasta și în veacul ce vine viața de veaci.

A treia învățtură.

Poate să mira omul cum grăi H[risto]s, că nu-i lesne bogatului întru înpărăția ceriului a între. Că ce știm noi că mulți oameni bogați au fost s[fi]nți, cum au fost Avram, Iosif, D[a]v[ide], Solomon și Iov și alți mulți de aceea, știm noi cum sânt în ceru acum blagosloviți. Și Solomon gice că a\vuția iaste diîn blagoslovenia lui D[u]mn[e]z[e]u. f. 142
Dar acicea în ciastă ev[an]g[he]lie, cum grăiaște H[risto]s că nu iaste lesne să între bogatul în părăția ceriului acicea opă trebuiaște să știm că oamini iară ei înbogătesc cu doao fealuri de lucruri; că unii înbogătesc cu dereptatea și cu muinca mănîlor sale, diîn blagoslovenia și diîn datul lui D[u]mn[e]z[e]u; iară alții înbogătesc cu strămbătatea și cu furtusagul și cu minciunile, diîn datul dracului; iară cei oamini ce au diîn blagoslovenia lui Dumn[e]zeu, căce că ei știu că iaste diîn darul lui D[u]mn[e]z[e]u, că ei mai iubesc pre D[u]mn[e]z[e]u decât pre avuția lor; și cându iaste voia lui D[u]mn[e]z[e]u să-i lase cei oamini avuția lor, ei [n]u lasă și nu găndesc de ia nemica: căce că știu și credu că Dumn[e]zeu le poate da alți avuție. Așa au făcut și Avram cu fiul său Isac; că el au știut că i-au dat D[u]mn[e]z[e]u pre fiul său. Derept aceea, când zise D[u]mn[e]z[e]u lui Avram să uciagă fiul său, elu nemica n-au găndit, ce cum i-au grăit D[u]mn[e]z[e]u elu așa feace \ cu credința lui cea mare; c-au știut el că-i poate da D[u]mn[e]z[e]u alții. Așa zise și Iov; căindu lăsi D[u]mn[e]z[e]u pre el betșigul și boala, el așa grăi: D[u]mn[e]z[e]u mi i-au dat, D[u]mn[e]z[e]u i-au luat, fie numele Domnului blagoslovit de acum \ pînă în vecie. De acești oamini bogați și blagosloviți de D[u]mn[e]z[e]u și derepți nu grăiaște D[u]mn[e]z[e]u. Deaceia că nu-i lesne a între întru înpărăția ceriului, ce grăiaște de ceia alți carii sânt bogați diîn darul și diîn datul dracului și diîn sfatul lui, cu strămbătatea și cu furtusagul aceștea oamini, căce că n-au credință, că ei mai iubesc avuția lor de pre ciastă lume decât înpărăția ceriului; și mai iubesc omul sărac să piară decâtu să-l împrumuteaze și să-l agiute întru nevoia săriciei lui. De cești oamini grăi H[risto]s că nu vor între întru înpărăția ceriului. Iară de ceia ce grăiaște H[risto]s, că cine-ș va lăsa casa sau părinții sau frații sau muiarea sau feciorii derept înpărăția lui \ D[u]mn[e]z[e]u, mai multu va lua în vreamea aciasta și în veacul ce vine viața de vecie. f. 143
In ceaste cuvinte nu învață H[risto]s creștinii de să-și lepede ei avuția lor fără dereptate; că avuția noastră ia iaste diîn datul lui D[u]mn[e]z[e]u și cine va lepăda fără dereptate, cum nu iubeaște D[u]mn[e]z[e]u, iară lui D[u]mn[e]z[e]u nu-i pare bine cum darul lui să-l lepădăm noi, cum nu iubeaște D[u]mn[e]z[e]u. Și noi când cinstim pre cineva și acela leapădă cinstea noastră, e noao nu ne pare bine, așa și lui Dumn[e]z[e]u cu cât ma[i] vrătos de noi nu-l pare bine. Derept aceea nu fac bine călugării că fug în pădure unde nu lucrează nemici, să lucreaze ca alăți oamini cu mănule lor, să-și mănînce sudorile lor, ce încă mănîncă ei sudorile alător săraci și mișei. Derept aceea grăiaște H[risto]s la M[at]t[ei] 94: Vai de voi, cărturarilor și fariseilor, fătarnicilor, că mîncăți casele văduoălor și cu vină de departe rugăciuni \ faceți; derept aceea mai mare osândă iua-veti. Așijderea grăiaște și Pavel ap[o]s[to]l f. 143 v
[to]l, că Efeseom 227: Cine au jurat, de acm[u] să nu mai jure, ce mai vrătos să si

muñciascî de să lucreaze cu mîinle sale bine, ca să aibî să dea celuia ce n-are. Dară H[risto]s învați acicea unde gice: Cine va lăsa casa [s]a și tată-său și mumă-sa, au frații, au surorile și mularea și feciorii drept Mine prîintru înpărîția ceruui, mai mult va lua. Să 'nu iubim aceastea toate mai vrătos decăt numele lui D[u]mn[e]z[e]u, așea socotim, au să lepădîm aceastea toate, au numele lui D[u]mn[e]z[e]u și voia Lui, ce mai bine să lepădîm aceastea toate și să facem voia lui D[u]mn[e]z[e]u. Să iară luua turcii sau tătarrăi, au macar ce lîmbi reale și [m]acar ce înpărăfi păgîni de să ne ia avuția noastră și să ne ia feciorii și muerile și vā lăsați credința voastră să nu vā luom

f. 144 avuția noastră și să zici noao: Creadeți în leagea noastră; și | muerile și feciorii; iară noi să nu ne despărțim de credința și de dragostea lui I[isu]s H[risto]s, a Domnului nostr[u] ce să lisăm și avuția noastră și muerile și feciorii, încă să dîm și capetele noastre drept numele lui D[u]mn[e]z[e]u și drept înpărîția Lui, cum au grăit Însuși I[isu]s H[risto]s ș-au scris sluga Sa s[fi]nt M[a]t[ei] ap[osto]l[ul] și ev[an]g[he]list, 38: Toți amu ce Mî mărtorosesc înaintea oamînilor, mărtorosi-l-voiu el și Eu înaintea Tatălui Mie u ce-i în ceriuri; iară cine să va lepăda de Mine înaintea oamînilor, lepăda-Mă-voiu de el și Eu înaintea Tatălui Mie u ce-i în ceriuri. Și înnt-alt loc grăiaște Dumnez[e]u la M[a]t[ei] 39: Cine-ș va iubi tată-său sau mumă-sa mai vrătos de Mine nu iaste Mie destoinic; și cine-ș va iubi feciorii sau featele mai vrătos de Mine nu iaste Mie destoinic. Drept aceia, oamini bunî și frații miei crești[n]i lui H[risto]s, bine sî socotiți ce grăiaște

f. 144 v D[u]mn[e]z[e]u, de luoati aminte cu credinți mare de să nu fiți | osîndiți, ce să fiți alduiți și blagosloviți și Domnul D[u]mn[e]z[e]u Cea ce pre toți domneaste și să înpărîteaste să fie cu voi în veciia de veac, Amin.

39. f. 144v—147v. Ned[elea] 14²³. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]-va 93.

În vreama aceia cîndu sî apropie H[risto]s întru Erihon, uîn om orb ședea lîngă cale, cerea; auzi nărodul trecîndu pre cale și întrebî: Ce iaste aciasta? Spusă-ră-i lui că I[isu]s Nazarineanu treace. Și străgi cu glas mare grăind: I[isu]se Fiul lui D[a]v[i]d, miluiaște-mî. Și cea ce mergea înaintea oprî pre el să tacî și să nu strîge. El mai vrătos și mai mult străga: Fiul lui D[a]v[i]d, miluiaște-mî. Atuînci stăt[u] H[risto]s și zise lor să-l aducî cătrî El. Apropie-să de el. Întrebî pre el H[risto]s și grăi: Ce veri de să-ti fac? El zis[e]: Vreare-aș, Doamne, de să vâz. Și H[risto]s zise lui: Cautî și vezi. Credința ta mîntui-te și te vindecî. Și acia vâz[u] omul acela. Și după H[risto]s elu să dusî; și slăvia și lauda pre D[u]mn[e]z[e]u. Și toți oamînii vâzurî; și | deaderî laudî lui D[u]mn[e]z[e]u. Și crezurî întru El mulți oamini. Conet nedelea.

f. 145

TLăcul aceștii Ev[an]g[he]lie

Frații miei, dînntr-acest om orb opșă să învâfîm cum vom face cîndu lasî Dumnezu pre noi boalele și betesigurile și în tot chipul dosadî pre noi; e noi să nu ne mîniem pre D[u]mn[e]z[e]u sau pre oamini cum facem noi toți cîndu avem boale și betesiguri și ficale și nevoe; noi blăstîmăm atunci pre D[u]mn[e]z[e]u și-Lu facem că iaste fîtarnic; așîdere pre oamini iarăși blăstîmîm și gicem că ne iaste de la ei perirea și răul și dosada și chinul și betesigul. Și de la D[u]mn[e]z[e]u noi nu căutăm agiutoriu, ce noi căutăm de la mueri descîntătoare să ne agiute și să ne foloseascî; deacă nu ne poate folosi una, iară noi meargem și la doaozeci; și înntu descîntecel lor nu iaste altî nemici, ce numai cît iaste drăcie și prelistituri; iară cest om orb nu ș-au descîntat și n-au făcut așea și lui nu i-au părut rău, căce că i-au dat Dumnezeu | așea atîta slufie mare și dosadî mare ca aceia pre ciasî lume că elu n-au putut vedea fîptura lui D[u]mn[e]z[e]u cerul și pămîntul, soare[e] și luna și stealele și rîndul lui D[u]mn[e]z[e]u cu frîmseața cestii lumi, și cumu să face zuoa și noaptea și pre cest pămînt cum face Dumnezeu rod de tot fealiul în tot chipul cu toate frîmseațele poamelor și cu a florilor și în toate chipurile frîmseața lumiei. Iară el drept aceia n-au grăit lui D[u]mn[e]z[e]u rău, nice au căutat el alt agiutoriu; căce că înmbia pre ciasî lume totu cu dosadî și cu slufie mare. Drept aceia el au așteptat agiutoriu numai de la D[u]mn[e]z[e]u. Și încă el n-au fostu numai orb, ce el au fost și mișel, de n-au avut nice ce

f. 145 v

23. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 30.

mînca. Ce drept aceeaia el nu s-au mîniat pre oameni, căce că nu i-au dat; și el n-au jurat. Așea să facemu și noi înnt[r/u] toați viața noastră și înntu toate nevoile și boalele noastre, de să nu ne mîniem pre D[u]mn[e]z[e]u, drept ce lasi pre noi dosadi și nevoe și sârctie și sluiție; că noi priînntu greșealele și păcatele noastre nu sintem deatori cu sluție numai și cu boale, ce încă sintem deatori să lase și dracii pre noi să dea noi pre moarte de vecie. Drept aceeaia iaste Dumnezeuu drept, macar căce lasă boale reale pre noi și sluiții grozave și cu dosadă mare cum grăiaște Mihaiu proroc 7: Că voi purta mîniia lui D[u]mn[e]z[e]u, căce am greșit Lui. Așjderea prorocul D[a]v[i]d 50: Ție unuia greșiiu și hicleșig înaintea Ta feciu, ca să mî îndereptezi în cuvintele Tale și birui-veri cîîndu veri giudeca. Drept aceeaia cîîndu dă Dumnezeuu noao boale noi să nu ne mîniem, că nu vom fi derepți, ce să rugăm pre Dumn[e]z[e]u de să ne iarte El și să așteptăm cu credință mare agiutcriul Lui, cum aștepti și cestu om orb pînă vini H[r]isto[s] și-i agiută lui. Auzi nărodul trecîndu; înntrebî ce iaste aciasta. Spusări-i lui că I[isu]s Nazarineanul treace și străgi el și grăi: I[isu]se Fiul lui David miluiaște-mă. Și cea ce mergea înaintea opriri pre el să tacî, iară el mai vrătos | și mai tare striga: Fiul lui D[a]v[i]d miluiaște-mă. Aceaste cuvinte învăfim de unde vine credința omului, cu care credinți ne putem ispăsi. Dîntru auzitul cuvîntului lui D[u]mn[e]z[e]u, cîîndu ascultăm cum grăiaște Pavel ap[o]s[t]ol[ul] la Rimleani 19: Doamne, cine creade prorocituriei noastre. Așjderea: amu credința dînnt[r/u] procituri, iară prorocia dînntu cuvîntul Domnului. Așea și cest om orb nu știa de H[r]isto[s]. Iară deacă auzi că iaste H[r]isto[s], elu dobândi credinți și așea strigă: I[isu]se Fiul lui D[a]v[i]d miluiaște-mă. Drept aceeaia cui iaste voia să dobîndească credinți, el va asculta pre I[isu]s H[r]isto[s] și pre slugile lui, că nime nu poate creade de rîndul ce n-au auzit și de cel lucr[u] ce n-au văzut și nu știu el. Așea sînt și acești oameni ce fug de nu vin la besereacă; ei credința lui D[u]mn[e]z[e]u nu vor dobîndi, căce că nu aud, că nu ascultă cuvîntul lui D[u]mn[e]z[e]u. Drept aceeaia vor fi cu dracul înntu loc în mulinca de vecie, care credinți iaste cu ca|rea vom fi derepți înaintea lui D[u]mn[e]z[e]u. Să vedem ce credinți au f. 146 v
 avut acest om orb. Că el străgi: I[isu]se Fiul lui D[a]v[i]d miluiaște-mă. Dară drept ce gice: I[isu]se miluiaște-mă; că el crez[u] că H[r]isto[s] iaste Domnu tuturoră și putearnic a face ce iaste voia Lui și El miluiaște pre toți, pre cea ce roagi pre El cu credinți. Dară unde zise: Fiul lui D[a]v[i]d, că el crez[u]; că H[r]isto[s] au născut cm diîn roada lu D[a]v[i]d, să plăteascî El cu trupul Său păcatel[e] noastre, cum gice prorocul Isaie, 53: Drept păcatele nărodului Mieu; bătut-am pre el. Stăt[u] H[r]isto[s] și zise lor să-l aducî cătră El. Apropie-se de El. Înntrebî El. Grăi: Ce veri de să fac tie? El zise: Doamne, preare-aș de să văz. Și I[isu]s zise lui: Cauți, credința ta mîntui-te. Și acia văz[u]. Și după El dusă-sî, slăvi pre D[u]mn[e]z[e]u; și toți oamenii văzuri, deaderă laudî lui D[u]mn[e]z[e]u. Aceia vedem ce dobîndi cu credința. Cîînd auzi H[r]isto[s] pre cest om orb și văz[u] credința lui și-|lu chemî pre el și-i deade ce ceru el și de ce-lu rugî el, nu derep ce făcusî el oruîn bine pre cest pămînt sau au fost oruîn sf[i]nt, ce numai priîn credința lui, cum grăiaște aciastî Ev[an]g[h]elie: Credința ta mîntui-te. Așea și înnt-alt loc la M[at]ei 17: Credința ta mîntui-te, pasă în pace. Așjdere de vom vrea noi să fim ertați de Dumnezeuu și de vom vrea să nu fim cu boale și cu rău, în tot chipul de toate realele și să creadem c-au născut H[r]isto[s] drept păcatel[e] noastre, să plătească El cu trupul Său păcatele noastre, de să fim noi ertați priînnt[r/u] El, nu pentru faptele noastre cealea ce ne pare noao, că vom fi peînnt[r/u] iale în viața de vecie. Să nu ne prelistim, ce să rugăm pre D[u]mn[e]z[e]u de să ne miluiascî El pre noi. Și deacă ne miluiaște, noi să dăm har Lui, cum făcu și cest om orb; și toți oamenii cîți fură cu el deaderî laudî lui D[u]mn[e]z[e]u. Ce Tu, Domn I[isu]s H[r]isto[s], dă noao înpărătia Ta, Amin.

40. f. 147v—150v. Ned[elea] 15²⁴. Ev[an]g[h]el[ia] Luc[a], Gl[a]-va 94²⁵.

24. Pe margine, o mînă posterioară: Ned[elea] 31.

25. În această cazanie nu sînt copiate foile 2 și 3 din coala 21 a tipăriturii. Lipsa este la rîndul 9 de pe foaia 149, între cuvintele așea și casele izdraililor. Aceasta se explică prin aceea că exemplarul, după care s-a făcut copia aceasta, era defect: îi lipseau foile 2 și 3 din coala 21.

- ¶. 148 | In vremea aceea mergea H[risto]s întru Erihon și iată uin bărbat ce-l chema Zakhefu. Și acela era mai mare vameșilor, și acesta era am bogat. Și căuta de să vază pre H[risto]s cine iaste și ce omu-i și nu să pu

41. f. 150v—154. Ned[elea] 16²⁶. Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]-va 89.

Foaia a opta din coala 21 din tipăritură

- ¶. 153 cu putearia mănilor mele? Și grăi alte multe; ce D[u]mn[e]z[e]u plecî pre el, cum gice Scriptura, la Daniel în 3, că fu lepădat diin domnie și în șapte ani el totu măincî iarbă ca boii și ca tot dobitocul. Așea smeri D[u]mn[e]z[e]u pre Avesalom, pre [[e]ciorul lui D[a]v[i]d, ce să rădici pre tată-său. Caută la Deanie 30, cum înmblă Irod, deaci s-înnăltă. Derept aceea gice și Prea Curata Mariia, Luc[a] 4: Răsiți măriții diin gândurile ini-mi|lor; și pogori putearnicii diin scaunul lor și înnălfî plecații. Așea gice și Petr[u] ap[o]s[to]l, 63: D[u]mn[e]z[e]u măriților protiveaște-să și smeriților dă-le bunătate. Iară acela om să smerește înaintea lui D[u]mn[e]z[e]u, carii nu numai cu cuvinte smerite și cu înmbrăcăminte proaste și cu metanii multe arătă smeritura, ce mai vrătos acela ce veade păcatul său și are inimi frîntă și plecați pînăntu păcatele lui și giudecă-si sine că-i destoinic morției de vecie, cum făc[u] acest mitariu. Și David în psalom 6, 59: Mi-luaste-mî, Doamne, că eu sânt neputearnic; ce mă vînndecă, Doamne. Așea și Pavel să smeri, că Ftimoșei, 280: I[isu]s H[risto]s vinu în lume cum păcătoșii să ispășasci; diinntru aceeaia sânt eu întăiu păcătos. Așea s-au smerit toți s[[i]n]ții; nu s-au ei lăudat cu lucrurile lor ceale bune, cum fac unii fițarnici în vremea noastră de acm[u], ce s-au lăudat, cum gice Pavel ap[o]s[to]l, în Domnul și în cel restignit, I[isu]s H[risto]s, cela ce ne fu mândriia de la D[u]mn[e]z[e]u și dereptate și s[[i]n]ție și izbăvire, | ce ne fii I[u] noao în puteare pururea Doamne I[isu]sje H[risto]asje, Amin.
- ¶. 154

42. f. 154—158. Ned[elea] 17²⁷. Oblădnea. Ev[an]g[he]lia Luca 79.

Zise Domnul în pilda aciasta: Uin om avea doi feciori; și zise cel mai tănăr părintelui său: Părintele meu, dă-mi ce mi să cade mie, partea di avuție. Și înpărți lor avuția. Și nu după multe zile adună tot cel fecior mai mic și să dusă întru-o

43. f. 158—163. Ned[elea] 18²⁸. Meas post. Ev[an]g[he]lie M[a]-t[ei] 106.

44. f. 163—168. Nedelea Siria, 19²⁹. Ev[an]g[he]lia la M[a]t[ei], Glava 17.

45. f. 168—171v. Ned[elea] 1³⁰. Postu. Ev[an]g[he]lie Io[a]n, Gl[a]-va 5.

46. f. 171v—175. Ned[elea] 2. Post. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]-va 7.

47. f. 175—177v. Ned[elea] 3. Post. Ev[an]g[he]lie la M[a]r[cu], Gl[a]va 37.

48. f. 177v—181v. Ned[elea] 4. Postu. Ev[an]g[he]lie M[a]r[cu], Gl[a]va 40.

49. f. 181v—184v, 195. Ned[elea] 5. Post. Ev[an]g[he]lie M[a]r[cu], Gl[a]va 47.

26. Pe margine, o mîna posterioară: Ned[elea] 32.

27. Pe margine, o mîna posterioară: Ned[elea] 33.

28. Pe margine, o mîna posterioară: Ned[elea] 34.

29. Pe margine, o mîna posterioară: Ned[elea] 35.

30. Pe margine, o mîna posterioară: Ned[elea] 36.

50. f. 195—197v. Ned[elea] 6. Pos[t]. Tveatonsna. Ev[an]g[he]lie, Gl[a]va 41.

51. f. 198—202. Veceatoc velic³¹, na leturghie. M[a]t[ei], Gl[a]va 107.

52. f. 202. La M[a]t[ei], [Glava] 110.

53. f. 202—202v, 185. Cetvărătoč velichi. Ev[an]g[he]liia sti strastiia. La M[a]t[ei], Gl[a]va 111.

54. f. 185—185v. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], [Glava] 112.

55. f. 185v—187. Ev[an]g[he]lie la M[a]t[ei], [Glava] 113.

56. f. 187. Ev[an]g[he]liia M[a]t[ei], Gl[a]va 114.

57. f. 187—188. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 115.

58. f. 188. Ev[an]g[he]lie văscreasna 1, M[a]t[ei], Gl[a]va 116.

59. f. 188v—190v. Ev[an]g[he]liia praznicelor. Demineata despre născutul lui I[isu]s H[risto]s, ceteaște la Luc[a] 5 și la M[a]t[ei] 2 și 3. Ev[an]g[he]lie na leturghie, la M[a]t[ei] 3.

60. f. 190v—193. Na obrezanie Gnea. Na leturghia, Ev[an]g[he]lie Luc[a], Gl[a]va 6.

61. f. 193—194v, 203—206v. Na Bogoiavlenia. Na leturghie Ev[an]g[he]le M[a]t[ei], Gl[a]va 6.

62. f. 206v—210. Na stretenia Gne. Na leturghie, Ev[an]g[he]lie Luc[a], [Glava] 7.

63. f. 210—213. Na preaobrajenie Gne. Na leturghie. Ev[an]g[he]le M[a]t[ei], Gl[a]va 70.

64. f. 213—216. Ev[an]g[he]lie măcinicilor, M[a]t[ei], Gl[a]va 36. Despre veselii preuților și mare cinstea lor cându pat dosadi și nevoe priîntru cuvântulu lui Dumnezeu.

65. f. 216—222. Ev[an]g[he]lie na vâse praznici B[ogorodi]te. Luc[a], Gl[a]va 54.

66. f. 222—224. Mucinițam jinam. Ev[an]g[he]lie M[a]t[ei], Gl[a]va 104.

67. f. 224—226v. Scara în carea veri afla lucruri scumpe, adevărate în tălcurile ev[an]g[he]liilor în ciastă carte.

68. f. 227. Dojana cetitorilor³².

69. f. 227v—241v. [Molitivnic].

Polojenie rumîneaște

f. 227v

Am scris acestu molitivnic, cum să înțeleagă și popa ce gice însuș și oamini ce ascultă, că alte limbi înțeleg. Și D[u]mn[e]z[e]u așa au fost lăsat și pr[o]rociilor și apostolilor să grăiască în limba cum înțeleg și grăesc oamini. H[risto]s încă așa ne învață. Înțeles-ați aceastea toate. M[a]t[ei] 60³³. Auziți și înțelegeți. M[a]t[ei] 99. Cine ceteaște să înțeleagă. Și Pavel ap[o]s[tol] la Corint. 155: cum mai bine în besearcă

31. În tipăritură: «Cetvărătoč velic».

32. În *Dojana cetitorilor* același text ca și în tipăritura coresiană, cu singura deosebire că în loc de: *eu diiaconul Coresi*, copistul manuscrisului a scris: *eu diiac[o]n Io[a]n diin Pociovealește*.

33. Pe margine: M[a]t[ei] 55.

cinci cuvinte a grăi cu înțeles să învețe și alții decât un tunearec de cuvinte în limba streină. Și cu adevăr gici cum în vânt grăiaște popa cându nu înțeleage au el au oamini. Incă și păcatu cum gici D[u]mn[e]z[e]u la Ișhod 20 de capete: Numele Domnului D[u]mn[e]zăului tău să nu-l iai în deșert și nesocotit în gura ta, că nebintăuit nu veri fi.

Frații miei popi, cu bun înțeles și mare frică și cu cinste pomeniți numele Domn[u]lui. Nu boscorodireți că va bate voi Domnul.

Botezul[u]lui cinul și tipicul luat-am de la Io[a]n Botezătorul și de la H[risto]s descalul nostru și de la ap[o]s[to]li, cauti la M[a]t[ei] 5, 6, 116, M[a]r[cu] 2, 71, Luc[a] 9, Io[a]n, 2, Deanie 1, 6, 20, 27, 37. Mirul și apa sf[i]nti, lumânare ei n-au avut și alte adfășături.

f. 228 | Cununia. Scris-am cu înțeles, cum să lăcuiașcî bărbatul cu muiarea în frica lui D[u]mn[e]z[e]u, să nu sî adune ca vite fără învățuri giucărei și înciinsătura amu măhnit.

Cuminecătura beteagilor. Păni vor mai învăța, scris-am așa cum și popa să știe ce dă și beteagul ce ia, nu dându sf[i]nta cânilor și mărgirariul porcilor. M[a]t[ei] 20.

Leturghia. Cinul și tipicul luat-am de la meșterul și descalul cel mare I[isu]s H[risto]s, M[a]t[ei] 108, M[a]r[cu] 64, Luc[a] 109, și de la ap[o]s[to]li, Deanie 6, Corint 48. Că leturghia n-au tocmitu H[risto]s să fie slujba morților, ce viilor; să fie împreunare trupului și sângelui I[isu]s H[risto]s, cum gici Pavel la Corint 145, cauti la Deanie 6. Trei lucruri au făcut ap[o]s[to]lii în leturghie. Că acol[o] iaste așa scris: Era răbdîndu întru învățătura apostolilor și împreunare, întru frământul pâneii și întru rugăciuni.

Petrecătura morților. Scris-am iaste, cum cu cînste să-lu îngrupîm dusul cel de lume. Iară oamini carii petrec să-i învățîm și să-i dojenim și la preveghetura ciasului morției să-i deșteptăm. Că cum aflîm în Scriptura Sf[i]nti, după moarte morților nu putem folosi nemic, cum poți vedea la Luc[a] 83, M[a]t[ei] 104, 69, M[a]r[cu] 71, Luc[a] 111, Io[a]n 16, la Corint. 179, Galat. 214.

Cîntece creștinești scoase diîn psalomi cu înțeles. Că cu înțeles bun trebuiaște a cânta, cum iaste scris la Efes. 229, La Col[o]saem 258, Corint 155, Ps[a]lom 88, 99.

f. 228 v | Vecernia și slujba de demineată. Aveți ca și mainte. Frații miei, căutați să nu ispititi și să nu mâniați și să nu vî bateți joc de Dumn[e]z[e]u și de creștinătate proastă; ce înțelegându cu oamini de împreună lăudați pre D[u]mn[e]z[e]u și rugați cum pre voi și pre noi să înderepteaze pre cale și pre voia lui. Cum să întrăm la înpărâția lui Dumnezeu, ce Tu dă-ne noao, Doamne, Amin.

Molitivnic, în carele sînt rugăciunile de toate niștotele crești[ni]lor

1. Rugăciunea drept D[u]hul Sf[i]nt înaintea propovedaniei

Să ne rugăm lui Dumn[e]z[e]u.

În vecie atotputernic D[u]mn[e]z[e]u, cine ești, înluminătoriu a toate inimile ce sînt întunecate. Rugăm Tine înluminează inimile noastre cu milostea Ta cia sf[i]nti. Cum cuvintele Tale ceale sf[i]nte să le putem cu drag mare asculta; ascultându să le putem înțeleage și învăța; învățîndu să le putem ținea pre cîntea numelui Tău și pre binele fraților și priiatnicilor noștri; noao iară păcătoșilor, pre ertăciunea păcatelor și pre ispășenia sufletelor. Așa fă, Tatî Sf[i]nt cu noi prîin Fiul Tău I[isu]s H[risto]s, Domnul nostru, Amin.

2. Rugăciunea de demineată

Innr-una să ne rugăm lui Dumnezeu.

f. 229 Putearnice, înalt Domn Dumnezeu, noi dăm Tî har mare, unde pre noi pînă în ciasul | de acm[u] Tu ne-ai ținut și ne-ai hrănit și ne-ai ferit. Rugăm Tine cu toată inima, iartă-ne toate păcatele și greșalele noastre, cu ce-am greșit și în ce n-am înmblat după pofa Ta și poruncele Tale. Și nu ne lăsa și astăzi și pururile, ce ne dă să putem viaa pre ispășenia sufletelor noastre. Cum noi păcatel[e] păgubituriei să l[e] depărtăm și

nice într-o perire să nu cădem, ce prin faptele s[î]nte dreptățile Tale. Bătutura și muînca noastră pururea să sî întărească și se se vodească prin Domnul nostru I[isu]s H[risto]s, Fiul Tău cea ce-i unul cu Tine și cu D[u]hul S[î]nt într-una înpărește și domnește pînă în vecia veacului, Amin.

3. Rugăciunea de sara

Putearnice și milostivnic, Tatăl, prin I[isu]s H[risto]s Fiul Tău preaiubitul, noi dăm har Ție, unde pre noi în cîstî zi de astăzi prin mila Ta feritu-ne-ai și ne-ai hrănit și ne-ai ugălmăzuit, rugăm Tine cum să ne erți toate păcatele cu carile am greșit astăzi Ție și ne dă cum și în cîstî noapte să putem petrece fără toată dosada și dodeiala drac[u]lui. Tu ferindu-ne și să ne putem demineța scula la slujba mării Tale, că Ție noi dăm și în mîna Ta punem și lăsăm pre noi cu trupul și cu sufletul nostr[u] și tot cu ce ne biruim. Păzește pre noi de ne agiutî drept I[isu]s H[risto]s Fiul Tău cel unul cu Tine și cu Du[h]ul S[î]nt într-una înpărește și domnește pînă în vecia vacului, Aminu.

1 4. Rugăciunea de păcate.

f. 229 v

Nu plătește D[u]mn[e]z[e]u noao cum iaste slujba noastră și nu pedepsi pre noi cumu-s păcatele noastre. O Doamne D[u]mn[e]zeu, atotputearnicul, Tatăl dîin păriția ceriului, cine nu poțesti moartea păcătosului și nu-l lași bucurosu să piară, însă veri să să întorcî și să viiaze cum Tine dîin toată inima, cum păcatele noastre cu carile am greșit să le iai cu milă de pre noi, și jii noao întru agiutoriu, cum să ne putem de acmu innainte ținea de cuvântul Tău prin Domnul nostru I[isu]s H[risto]s, Fiul Tău, cea ce înpărește într-una cu Tine și cu D[u]hul S[î]nt și domnește pînă în vecia veacului. Amin.

5. Rugăciune drept pace

Arați, Doamne, cătrî noi meserearea Ta și Fiul Tău ispășitorul dă-ne noao. Domn Dumn[e]zeu, Tatăl s[î]nt dîin păriția ceriului, cine tocmește toate poștele s[î]nte și sfaturile dereapte și lucrurile bune, dă slugilor Tale aceia pace carea nu poate da aciastă lume, cum inimile noastre să fie în țietura poruîncelor Tale, cum în vremea noastră să putem via, Tu ferindu-ne pre noi de aleînsiguri, în odihnă și în pace, prin Fiul Tău I[isu]s H[risto]s, Domnul nostru, cea ce viază și sî domnește cu Tine și cu D[u]hul S[î]nt, pînă în vecia veacului. Amin.

6. Rugăciunea pre răsăpa păgînilor

Rugăm pre Tine, Doamne, răsipește pre păgîni cu putearea Ta și pune gios pre ei, agiutoriu nostru, Doamne, I putearnice în vecie Dumn[e]z[e]u, inn a cui mîni iaste f. 230 putearea tuturor și biruitura înpăriților a toate. Rugăm Tine caută cu milă în agiutoriu creștinilor, cum păgîni ce să nedejduesc în mulțita sa și putearea sa, cu putearea ceii mîni dereapte ai Tale, să să răsipască prin Fiul Tău I[isu]s H[risto]s, Domnul nostru, cea ce viază și să domnește cu Tine și cu D[u]hul S[î]nt pînă în vecie. Amin.

7. Rugăciune cu ce blagoslovim masa și prânzul

Ochii tuturor spre Tine nădăduescu, Doamne, și Tu dai mîncare lor în bună vreme și deștizi Tu mîna Ta și saturi toate vîile cu bună voe.

Apoi zică ocinaș[e]le și aciastă rugăciune :

Domn a toată putearea, bl[a]goslovește pre noi și ceaste mîncări, carile vom să luomu dîin binele Tău, prin I[isu]s H[risto]s uîn Domn al nostr[u]. Amin.

8. Rugăciunea sau datul de har, ce să gice după mîncare

Ispovediți-vă Domn[u]lui că-i bun, că pînă în veacu-i mila Lui, cine dă mîncare a totu trupului, cine dă vitelor mîncarea lor și builor corbilor carii chieamî pre Elu. Nu în tîrîia calului, nice în fluer[e]le bărbatului, bună vremea lui va fi bună vremea Domnului spre ceia ce chiamî pre El și spre ceia ce nădăduesc spre meserearea Lui.

Apoi zi ocinaș[e]le și aciastă rugăciune :

I Har dăm Ție, Dumn[e]z[e]u, Tatăl, prin Domnul nostru I[isu]s H[risto]s drept f. 230 v totu binele Tău, ce viezi și înpărești în vecia veac[u]lui. Amin.

9. Rugăciunea după propovedanie

Doamne, rugăm Tine dă-ne darurile D[u]hului Sf[i]nt, cum ce amu auzit în ciasf[ă] propovedanie de acmu pre cînstea Ta și pre binele fraților noștri și pre ispăseniia noastră să le putem ținea și până în vecie să putem rămănea în iale. Amin.

În ce chip trebuiaște pre bolnav a ispovedi și a-i cumineca

Popa la besearcă pururea să înveaște pre oamini, cum să nu așteapte cu ispovada și cuminecătura la ciasul morții, cându-și pierdu și mintea și graiul că atunci nu foloseaște nemica cuminecătura, cum gice sf[i]nt Pavel ap[osto]l[ul], ce de vremea să și gătească totu omul.

- f. 231 Innaintea bolnav[u]lui popa așa să grăiască: Drag frate, D[u]mn[e]z[e]u[le] nostru pre noi oamini pedepseaște și ne bate drept păcatele și greșalele noastre ceale multe cu aceste betesiguri și boale multe. Că greșim Lui în tot ciasul și nu ținem poruințele și cuntinuturile Lui și nu ne teamem de D[u]mn[e]z[e]u[le], nice iubimu pre sf[i]nția Lui; nu avem nice o grije de El și de leagea Lui, necumu să ținem leagea lui D[u]mn[e]z[e]u[le].
- f. 231 v Încă nu știmu ce trebuiaște noao a face și a ținea | că ce noao pare bine. Multe facemu ce D[u]mn[e]z[e]u[le] nu iubeaște. Drept aceia că nu iubim pre vecini și frații noștri. Zău nu facemu altă ce numai păcate. Untămu-ne de pre binele lui D[u]mn[e]z[e]u[le], nice dămu Lui haru drept iale. Drept aceia pre noi bate și pedepseaște Domnul să ne turnăm cătră Insul diîn păcate, cum cu tot să nu perim cu trupul și cu sufletul. Așa, frate drag, pre tine au tremis Dumn[e]z[e]u[le] aciastă boală dreptu păcatele și greșalele tale ceale multe. Ia-ni socoteaște bine, diîn tinăreațele tale tu cum ai viiat? Ce ai făcut? Cum ai slujit Dumnezeului tău. Zău, caută numai doarî nice uin bine n-ai făcut, ce faptele tale c-au fost reale toate până acm[u]. Iară D[u]mn[e]z[e]u[le] gice: Cum proclat și blăstămat totu omul care cine nu ține toate poruncele Sale, carile sântu scrise în cartea legiei. Așa, frate drag, pre tine au tremis D[u]mn[e]z[e]u[le] aciastă boală drept păcatele și greșalele tale ceale multe. Așa, frate drag, și tu ești unul diîn cei oamini blăstămați priin ce ești născut și viiat în păcate. Smereaște-te drept aceia diîntru
- f. 231 v inima | ta. Și căindu păcatele tale, fă cum gice D[a]v[i]d proroc, 117: Ispovediți-vi Domn[u]lui că Elu-i dulce și bun.

Aciasta iaste și la ispovadă și la leturghie.

Zi eu mine depreună:

- f. 232 Ispovedescu-mă Ție, Dumnezeul meu dulce, că ești Tu mie Domn, roditoriul și făcătoriu meu și descumpărtoriul meu cel dulce. Eu sânt păcătos înălției Tale și sf[i]nției Tale în orbitura inimiei și suflet[u]lui meu, în păcate nenumărate, în necrezuția mea, în rugătura mea cătră dumnezei streini și numele Tău nu l-amu chematu; în nehar-niciia mea cuvintele Tale ceale sf[i]nte, cu inimă bună și cu suflet bun bucuros nu le-amu învățatu; și în toată neingăduirea mea, în cuvinte-mi, în gânduri-mi, în văzute-mi, în auzite-mi, în vedite-mi, în sidalme-mi, în clevețe-mi, în blăstă-mi, în măn-te-mi, în giurămint strâmbu, în neșietura poruncelor Tale ceale sf[i]nte, vore în ce chip amu greșit, cu voia mea sau fără voia mea, știute și neștiute. Lasu-mi vinovatu Dumne-zăiei Tale, căescu-mi toate păcat[e]le reale a meale. Ce Te rug ca Domnul meu și des-
- f. 232 [cum]părătoriul meu cel dulce, drept moartea cîa scumpă | a Fiului Tău, lui I[isu]s H[risto]s, fii milostionic și meserearnic mie păcitos[u]lui de mine. Rogu-te iartă-mi păcatele meale și luminează pre mine cu darurile D[u]hului Sf[i]nt și clătește Tu năravul meu cel zdrobit, cum păcatele meale să le pociu urî și căi cu ade[vă]ru, și pre Tine, D[u]mn[e]z[e]u[le] de vecie, asupr de toate să te pociu iubi și îndrăgi, și pre frații și vecinii mei ca și pre mine. Dă-mi, Doamne D[u]mn[e]z[e]u[le], cum să pociu tocmi și rându viiața mea cum poftesc poruncele și cuvintele Tale ceale sf[i]nte și cumu-i voia Ta cîa sf[i]nți; și să pociu viia în cîastă lume pre cînstea numelui Tău și pre binele fraților mei. Mie iară pre ispăseniia suflet[u]lui și tot să pociu sluji Ție până la moartea mea, și după moartea mea înpărăția cerului pre Tine să Te pociu vedea și până în vecie să Te pociu lăuda cu îngerii și cu sf[i]nții depreună. Așa fă, Tatăl sf[i]nt și milostiv, drept dragostea Fiului Tău, drept I[isu]s H[risto]s, Amin.

Apoi popa așa să grăiască:

- f. 232 v Frate drag, eu auzu ce tu gici și uluești, în ce chipu ai greșit Domnului nostru. Zău, tare te-ai greșitu și cu dereptatea | Lui pre tine Dumn[e]z[e]u[le] arî putea piarde și a te

bate în cel chinu și în muînca nesfrășiti. Ce, frate drag, Dumn[e]z[e]u nu vrea perirea păcătoșilor, ce cum să și întoarne diîn păcate și fărilegile sale, și să-l înviiaze. Tu încă, drag frate, întoarce-te către Dumnezăul tău și te căiaște și te pocăiaște și bănuiaște de greșalele tale, cum așe-ai miniatu pre Domnul tău, și te roagă s[fi]n[te]i Lui, că Elu au vinit drept păcătoșii și drept greșitii, cum gice Insuși I[isu]s H[risto]s, M[a]t[ei], 30: N-am vinitu a chiema dereptii, ce greșitii la pocanie. Purceade și te du cu credin[te]i către I[isu]s H[risto]s, cum și cheamă pre păcătoși, M[a]t[ei], 43: Viniți toți la Mine.

Derept aceaia, frate drag, deacă-ți pare rău fie de păcate și te căiești depre păcatele tale ce-ai făcutu până acmu și să crezi că fie vor fi ertate drept I[isu]s H[risto]s, și deaci-ți-i voia cum de acmu innainte să te ferești cu voia de totu răul, zău că sânt fie toate ertate. Eu încă te dezleg în numele Tatălui și a Fiului și a Duhului S[fi]n[te], frate drag, cum să crezi aceastea toate și cum să nu te temi nice de păcatele tale, nice dracul, nice de moarte. Domnul I[isu]s H[risto]s noao au tocmnit cuminecătura, pomana morției, | să creadem cum trupul Său au datu pre cruce de lemn drept noi, sângele Său f. 233 au vărsatu drept curăția și ertăciunea păcatelor noastre. Derept aceaia, drag frate, ascultî în ce chipu grăescu s[fi]n[te]i ev[an]g[he]lesti M[a]t[ei], 108, M[a]r[cu], 64, Luc[a], 108 și s[fi]n[te] Pavel ap[o]s[tol], depre cuminecături.

Popa să ia cuminecătura în mîna sa și așea să grăiască:

Domn I[isu]s H[risto]s după cîni luo pita și bl[a]go[slo]vi și frămși și deade ucinicilor Săi și zise: Luojați și mîîncăți, acesta iaste trupul Mieui ce și dă drept voi. Cîndu vreți face aciasta, faceți pre pomana mea. Așidere și păharul luo după cîni și dede apostolilor Săi și zis[e]: Luojați și beați toți diîntr-însul; acesta iaste sângele Mieui de leage noao, ce să va vîrsa drept voi drept mulți, să vi să iarte păcatele. Aciasta faceți pururile cîndu beați pre pomana mea.

Apoi popa să dea cuminecătura bolnav[u]lui. După aceaia popa așea să grăiască:

Frate drag, dă har lui Dumn[e]zeu drept totu binele Lui și cum tine au făcut partnic cu trupul Său și cu sângele Lui dănăoari pre cruce, acmu, cu aciastă cuminecătură de la | el tocmnit, nu ti teame, crezi cum ai mîîncatu aciastă bucată s[fi]n[te], așea deade- f. 233 v vîru, și zău drept tine au muritu I[isu]s H[risto]s. Tu ești al Lui și Elu iaste al tău, și cum au zis după moarte că te va duce în părăția Lui, aceaia să fie; și cum să fie D[u]mn[e]z[e]u fie întru agiutoriu, să ne rugăm Domn[u]lui. Zi și tu, frate drag, cu mine depreună ocinaș[e]le rumîneaste: Tatăl nostru ce ești în ceriu.

Leturghia lu I[isu]s H[risto]s, ce au făcut în gioi mari cu doisprîzeace ap[o]s[tol]i

1. Popa deaci va intra în besearcă, zică ocinașele rumîneaste.

2. Ceteascî psalom 50 sau alt psalom. Așla-veți în slujba de demineați.

3. Zică aciastî molitfi:

Doamne Dumnezeul nostru, ispășeaste oamini Tăi și bl[a]go[slo]veaste partea Ta. Împlerile besearcaci Tale fereaste; s[fi]n[te]aste ceia ce iubescu dulce frămseata casei Tale. Tu aceia măreaște-i cu dumnezăia[s]ca a Ta tărie, și nu lăsa noi ceia ce nădăjduimu pre Tine, Amin.

4. Zică cest cîntec:

Înnalt D[u]mn[e]z[e]u, Domnul tutuora. Așla-veri mai apoi în 12 foi.

5. Ceteascî ap[o]s[tol]ul. După ap[o]s[tol] cînte:

6. Tatăl milostiv, ce Te noi uluimu, fii cu agiutoriu. Așla-vreți mai apoi, al 16 foae.

7. Ceteaste ev[an]g[he]liia. | După ev[an]g[he]lie să cînte:

Înblăm noi să cearem D[u]hul S[fi]n[te]. Cauti inn a 13 foae.

f. 234

Să veri să propoveduești ev[an]g[he]liia, cauti la începutul ev[an]g[he]liei, carea si înceape așea: Frații miei creștini și botezați, ascultați cuvântul lui D[u]mn[e]z[e]u, ce voiu să grăescu.

8. Deacă veri s[fi]răși propovedania, tu cîntă cestu cîntecu:

Har dăm Ție Dumn[e]zeu diîn vecie.

9. Și zică veruia rumîneaste cu nărodul; cauti innainte în botezu.

10. Ia bine aminte învățitura depre cuminecături. No amu, deacă ai grăi beteagului, și cîndu veri cumineca beteagul, așea grăiaște cum iaste scris; iară la leturghie tu grăiaște a tot nărodul; nu gice: frate, ce: frații miei.

Deacă veri sŕăsi înpărțitura pinei și vei gice ocinaș[e]le, zi cest cāntecu: Pome-
neăște, D[u]mn[e]z[e]u, crezuților carii. Caută în 22 de foi. Otpus[t]: Blagoslovască pre
voi Tatîl Domn D[u]mn[e]z[e]u. Ferească pre voi I[isu]s H[risto]s. Veselească D[u]hul
Domn[u]lui tutindinile, în toate lucrurile voastre, Amin.

Vecernia

Blagoslovit Domnul nostru în toată vremea și acmu și pururea și în vecia de veac,
Aminu.

Slavă Ție, D[u]mn[e]z[e]u nostru, slavă Ție.

f. 234 v

Înpăratulu ceriului, măngăetoriu de suflete dereapte, | cea de pretutindinea, toate
împli; vîsttiariul dulceților și viață dătoriu, vino de te răpauș[ă] întru noi și curîțește-ne
de toate spurcăciunile și mântuiaște, dulce, sufletele noastre.

Sŕi[n]te Doamne, sŕi[n]te tare, sŕi[n]te fără moarte, miluiaște noi.

Sl[a]va i ninea.

Prea sŕi[n]dî Troiŕi, miluiaște noi; Doamne, curîțește greșealele noastre, despue-
toare, iartî fărilegile noastre, sŕi[n]te, socoteaște și vindecă neputințele noastre, derept
numele Tău.

Sl[a]va i nŕi[n]ea.

Tatîl nostr[u] ce ești în ceriu, sŕi[n]tască-sî numele Tău, să viae înpărția Ta, fie
voia Ta, c[u]mu-i în ceriu așea și pre pământu. Păinea noastră de toate zilele dă-ne noao
astăzi. Și iartî noao greșealele noastre, cum și noi ertăm ale greșiților noștri. Și nu ne
duce pre noi în ispiŕi, ce ne izbîveaște pre noi de hicleanul. Că a ta iaste înpărția și
puteare[ea] și sl[a]va, în vecia veacului, Amin.

Psalom 103

- f. 235 foarte. Intru ispovedire și | în mare frămseate învești-Te. Înveștitu-Te-ai cu luminî ca
cu uîn veșmint. Intinseși ceriul ca piialia. Coperiși cu apele mai susul lui. Puseși nuorii
suirea Ta. Ce înmbli spre arepile vânt[u]lui, ce faci îngerii Tăi d[u]hure și slugile Sale
joc aprins. Urziși pămîntul în vârtutea sa. Nu se va pleca în veac de veac. Fără fundul
ca cămeașea înveștirea lui; spre codri stau ape. De certatul Tău fugi-voor, de glasul tu-
netului Tău spămînta-se-voor. Sue-se codrii și deștiagu-sî câmpii în loc ce-ai urzit lor.
Hotaru puseși, ce nu trec, nice să întorc să acoapări pămîntul. Tremiseși izvoare prîin
dumbrăvi, pre mijloc de codri trec ape. Adapă-sî toate ganinele câmpilor. Aștaptî onagrii
în seatea sa. În aceaia paserile ceriului lăcuesc, de mijloc de pietri dau glasuri. Adîpādu
codrii depre susul lui, de rodul faptelor Tale sature-sî pămîntul. Ce rîrîrîși fānul vitelor
și iarba în slujba oaminilor. Să scoți pāne dîin pāmînt. Și vinul veselește inima omului.
Să veselască fața cu unt și pānea inima omului întărește. Sature-sî leamnele câmpilor,
ce El au rāsîdit; acia paserile ceriului incuibui-sî-voor. Erodii casa biruiaște ei. Codrii
innalții cerbilor, piatra scîpare epurilor. Fapt-ai luna în vremi, soarele cunosc apusul.
Pus-ai untunearc și fu noapte; întru ia înmbli toate fierile lunciei. Puti leilor răciescu-sî
f. 235 v să apuce și să ciarî la Dumnezeu mănăcare lor. Rāsare soar[e]le și adunî-s[e] și în
straturile sale culci-sî. Iase omul în lucrul său și în lucrul său pānî în sarî. Că mārîrî-sî
faptele Tale, Doamne. Toate în mândrie faptu-le-ai. Inplu-să pāmîntul de faptele Tale.
Acia mare mare și largî, acia gadine ce nu li-i numîru, jîgînii mici și mari; acia co-
rabiile innoaŕi. Zmeul aciala ce fapt-ai să-sî batî joc de-nsul. Toate de la Tine, aștaptî
să dai mănăcare lor în bunî vrēame; iară dānd Tu, lor, aduna-voor; deștiādu-Ți māna,
toate se împlu de bunitate. Intorcādu Tu fața, turbura-să-voor; iai d[u]hul lor și pieru
și în pulberea sa întoarnî-sî. Tremiți d[u]hul Tău și zidi-se-voor și innoi-veri fața pā-
mînt[u]lui. Fie slava Domn[u]lui în veac. Veselește-să Domnul de faptele Sale. Cautî
spre pāmîntu și face-l a tremura, atinge codrii și aŕumî-sî. Cānta-voiu Domn[u]lui în
viața mea; cānt Domn[u]lui mieu pānî sânt. Să si indulciascî lui cuvāntul mieu, iară
eu veselesc-mî în Domnul. Sŕrāsescu-sî pācîtoșii de pre pāmānt și fārilegiuitorii ca si nu
fie ei. Blagosloveaște, sufletul mieu, Domnul.

Psalom D[a]v[i]d 1

Ferica**t** bărbat ce nu mearge în sfatul necura**ți**lor și în calea greși**ți**lor nu ști, și în sederile pie[r]zătorilor nu seade, ce întru leagea Domnului voia lui și în leagea Lui înva**ță**-sî zuoa și noaptea. Și fi-va ca uîn lemn răsădit lăngi eșitul apelor, ce rodul său dă în oreamea sa și fru**in**za lui nu va cădea; și toa**l**te câte s-ari face sporesc. Nu f. 236 așea, necura**ți**lor, nu așea, ce ca prahul ce-l ia vântul diîn fața pămînt[u]lui. Derept aceaia, nu vor învia necura**ți**i la giude**ș**, nice greși**ți**i întru sfatul dereptilor; că și Domnul calea d[e]reptilor, și calea necura**ți**lor peri-va.

Psalom 2

Derep ce răn**ji**ri limbile și oamini gâdn**ri** în deșert? Innainte stătura înpăra**ți**i pămînt[u]lui și domni adună**-sî** depreun**u** spre Domnul și spre Hristosul Lui: Să ru**in**mpem legăturile lor și să lepădăm de la noi giugul lor. Cea ce vie în ceru răde-ș de ei, și Dumnezeu răde-ș de ei; atunci grăi-va cătr**u** ei cu mânia Sa și cu urgia Sa spămînta-va ei. Eu pus sânt înpărat de ei spre Sion, măguri s[fi]n**ti** a Lui, să vestesc poru**in**ca Domnului. Domnul zis[e] cătr**u** Mine: Fiul Mieu ești Tu, Eu astăzi născuiu-Te; ceare de la Mine și da-voiu limbile partea Ta; și ținearea Ta sconcen**ti**a pămănt[u]lui; paste-veri ei cu toia**g** de fier; ca uîn vas de lut zdrobi-veri ei. Și acmu, înpăra**ți**i, înțeleage**și**, învă**ța**-ți-o**și**, giudecătoria pămînt[u]lui. Slu**ji**ți Domnului cu frică și bucura**ți**-vă Lui cu cutremur. Lua**ți** învă**ța**turi, să nu cādo**u**a mânia-se Domnul. Și peri-ve**ți** diîn calea dereptului, cānd incinde-să-va de sār**g** urgia Lui. Ferica**ți** to**ți** cea ce se nedejduesc spre El.

Psalom 3

Doamne, ce se mul**ți**ri dodeitorii miei. Mul**ți** se scoală pre mine, mul**ți** grăesc su**l**etului meu: Nu iaste spăsen**ti**a lui diîn Dumnezeul lui. Tu, Doamne, folositorul meu ești, slăva mea și innal**ț** capul meu. Cu glasul meu cătr**u** Domnul strigaiu și auzi-m**u** diîn măguri s[fi]n**ti** a Lui. Eu adurmiiu | și a**ți**pii**u**; sculaiu că Dumnezeu folosi-m. Nu f. 236 v m**u** tem de m**u**i de oamini ce cadu înmpregiurul meu. Scoală, Doamne, spăseas**te**-m**u**, Dumnezeul meu, că Tu vătămă**și** to**ți** cea ce vrăjbesc mie înndeșert; di**in**ții greși**ți**lor zdrobit-ai. A Domnului taste sp[ă]sen**ti**a și pre oamini Tăi bl[a]gosloven**ti**a Taa.

Psalom 140, glas 6

Doamne, chem cătr**u** Tine, auzi-m**u**. Socoteas**te** glasul rugăciuniei mele cānd voi**u** striga cătr**u** Tine, auzi-m**u**, Doamne. De să s**u** isprăvasc rugăciunea mea ca o cadib înnaintea Ta. Rădicarea mână**l**or mele giu**in**ghearea de sara, auzi-m**u**, Doamne. Pune, Doamne, țineare rostului meu și use îngrădeas**te** rostului meu. Nu-m[fi] plecaca inima mea³⁴ în cuvinte hicleane, în pāreare vine de păcate cu oamini ce fac fārăleage, și numără-m**u** cu aleșii lor. Pedepseas**te**-m**u** derept cu meserearea și obliceas**te**-m**u**, iară untul păcătoșilor să nu ung**u** capul meu. Că încă rugăciunea mea în bun**u** oreamea lor. Giu**in**ghea**ți** furi lāngi piatr**u** giudec**ti** lor. Audu-s**u** cuvintele mele, că puturi ca grasul pămînt[u]lui pri-pădi-se; în pămînt rāsipiră-s**u** oasele lor întru iad. Că c**u**tr**u** Tine, Doamne, Doamne, ochii miei. Spre Tine nedejdiiu. Nu lua su**l**etul meu. Fereas**te**-m**u** de la**u**l ce pusări mie și de săblazne ce fac fārăleage. Cadu în mre**ji**le sale păcătoșii, săingur sânt eu până voi**u** treace.

Psalom 141

Cu glasul meu cătr**u** Domnul strigaiu; cu glasul meu cătr**u** Domnul rugaiu-m**u**. Vārs între El rugăciunea mea. | Gri**ș**ea mea innaintea Lui spui**u**. Cānd per**ti**a de la mine su**l**etul meu și Tu cunoscu**ți** cāririle mele. În calea aciasta ce pre însă in**bl**a, ascu**in**siri la**ș** mie. Căutatu d-a dereapta și vāzuu, și nu era știutoriu mine. Peri fugirea de la mine și nu e cine ceare su**l**etul meu. Chemaiu cătr**u** Tine, Doamne, zis: Tu ești nădea**de**a mea, partea mea ești în pāmîntul viilor. Socoteas**te** rugăciunea mea, cā smeri**u**-m**u** foarte; izbăveas**te**-m**u** de gonitorii miei, cā invārtoșar**u**-s**u** mai vārtoș de mine. Scoate diîn temni**ș**i su**l**etul meu, să s**u** ispovedeas**te** numelui Tāu. Mine așapt**u** derept**u**i, pān**u** da-veri mie. f. 237

34. mea, pus de o mină posteroară.

Psalom 129

Deîntru adânc strigaiu cătră Tine, Doamne, auzi glasul meu. Fie urechile Tale să socotească glasul rugăciunilor mele. Să spre fărăileage căuta-veri, Doamne, Doamne, cine va sta? Că de Tine curăția iaste și drept numele Tău răbdaiu-Te, Doamne. Ca răbdă sufletul meu în cuvântul Tău. Nedejdii sufletul meu în Domnul. De straja de demineața până la noapte, de straja de demineați, să nădăduiască Izdrail în Domnul. Că la Domnul mesereare și mulți de El izbăvire; și El izbăvește Izdrail de toate fărăile lui.

Psalom 116

Lăudați Domnul toate limbile. Lăudați Elu tiți oamini. Că întări-să mila Lui sore noi și deadevărul Domnului răminea-va în veac, Amin.

f. 237 v Dîin eo[an]g[he]liia lui s[fi]nt Luc[a], 8 capet[e].
Acmu lasă robul Tău, Doamne, după cuvintele Tale cu pace, că că văzură ochii miei mântuitura Ta, ce-ai gătit înaintea feaței a tuturor oaminiilor. Lumină întru descopertura limbilor și slava oamini Tăi, izdrailii.

S[vea]ti[i] Boje. Sl[a]va i n[i]nea. Preas[ve]taia Troiți. G[ospod]i pomiloi. Sl[a]va i n[i]nea. O[t]ce naș. Și rugăciunea de sara: Putearnici și milostionici.

Eje na veaseac vremea.

Ce întru toați vremea și în tot ciasul, în ceriu și pre pământ închinămu-ne și slăvim, Doamne dulce, îndelung răbdătoriu și mult milostiv; ceta ce dereptii iubește și greșii miluiește, toți cheamă cătri ispășenie, drept făgăduirea ce va fi dulciați. Insuți Doamne, ia aminte în tot ciasul rugăciunile și isprăvește viața noastră cătri porincele Tale. Sufletele noastre s[fi]nțește, trupurile curățește, cugetele isprăvește, gândurile curățește; izbăvește noi de toată scrăba și răul și boala; îngrădește noi cu s[fi]nți îngerii Tăi; diin glotirea lor să păzim și ne îndereptează să meargem întru o credinți și cu înțeles neatins a Ta mărie. Că bl[a]goslovitu ești în veac. Amin. Otpus[t].

Slujba de demineați Utrăniia

Aicea zi, pop[o], mainte: bl[a]goslovi B[og] n[a]ș. Văsegda i n[i]nea. T[a]r[iu] n[e]bs[ni]. S[vea]ti[i] B[o]je. Prea S[vea]taia Troiți. Sl[a]va i n[i]nea. O[t]ce n[a]ș.

După aceastea, zi, pop[o]:

f. 238 Doamne Dumnezeu, ia aminte pre agiutoriul nostru. Doamne Dumnezeu, grăbește pre noi de ne agiută în niștotele noastre | drept I[isu]s H[risto]s, Domnul nostr[ui] și descumpăritoriul nostru. Răsrindu astăzi soarele să ne rugim Domnului cum toați zua de astăzi de păcate noi să ne jerească. Limbil[e] noastre să le fie, cum pre păcate să nu si clătească. Ochii noștri să-i acoapări, spurcăciunea să nu caute. Curate să fie inimile noastre și fără reale păcate; truția să u trudească, mănincarea și bearea să u cumpănească, cum când soarele va vrea să apuine și noaptea să apropie, pre lume curăți noi să fim, slăvind pre mare Dumnezeu. Slava fie Tatălui și cu S[fi]nt H[risto]s Fiul Lui, într-una cu D[ui]hul S[fi]nt, până în vecia veacului. Amin.

După aceia:

Psalom 16

f. 238 v Auzi, Doamne, dreptatea mea, făgăduiește rugăciunea mea, socotește în urechi ruga mea, nu întru rost înșelătoriu. Diin fața ta giudecarea mea iase. Ochii miei să vază dreptatea. Ispitit-ai inima mea, cearcești noaptea cu foc. Înfiertăntatu-m-ai și nu află-si întru mine nedereptate. Ca să nu grăiască rostul meu lucruri ominești, drept cuvintele rostului Tău. Eu țeriuu căile reale; s[fi]răsește urmele mele întru cărările Tale. Să nu să leagine urmele mele. Eu strigaiu, că auziși-mă, Doamne. Pleacă ureachea Ta cătră mine și auzi grăituril[e] mele. Minunea meserearea Ta, cine spăsește cea|ce nădăduesc spre Tine. De protivitorii dreptății Tale, jerește-mă, Doamne, ca lumea ochiului. Acoperi-mă supt umbra arepilor Tale. Coperi-mă de fața necuraților ce m-au chinuit. Vrajmași miei sufletul meu încungiurări; glasul său închisări, rostul lor grăia truți. Cine mă înnterăia, acmu încungiurări-mă; ochii săi puse pleacă în pământ. Incungiurări-mă ca leul gata spre vânat și ca puil de leu ce lăcuiaște în ascunsul său. Scoali, Doamne,

înnainte pre el și în pîiadecî el. Izbăveaște sufletul meu de necurat cu arma Ta dîin lea-nișii mînilor Tale, Doamne, de nișchit de pămînt, înapți ei în viața lor și cu ascuînsul Tău împlu-sî trupul lor; săturar[î]-sî fîii și lăsarî rămîșițele lorî tinîrilor săi. Iară eu în dereptate iovescu-mî feateei Tale; saturu-mî cîndu iveaște-mi-se sl[a]va Taa.

Psalom 24

Cătrî Tine, Doamne, rîdicaiu sufletul meu, Dumnezeul meu. Pre Tine nedejduii, să nu rușinezi-mî în veac, și să nu mî rîzi aleanișii miei. Că toți ce rabdî Tine nu să vor rușina. Să să rușineaze toți ce fac fărăleage în deșert. Căile Tale, Doamne, spune-mî și cărîrilor Tale, înapți-m[î]. Dereage-mî spre adevărul Tău și înapți-m[î] că Tu ești | Dum- f. 239
nezeul mîntuitoriul meu și Tine răbdaiu în toați zuoa. Pomenează meserearea Ta, Doamne, și milostea Ta, că de veac sînt. Păcatele tînărețelor mele și neștiutul meu nu pomeni; după milostea Ta, pomenează-mî Tu, drept dulciata Ta, Doamne. Dulce și drept Domnul. Drept aceaia leage dă greșiților în cale. Dereage blînzii în giudeț; înapți blînzii în calea sa. Toate căile Domnului meserearea și deadevăr, cine ceru tocmaia și leagea Lui. Drept numele Tău, Doamne, curî păcatul meu, că mult amu iaste. Cine e om ce se teame de Domnul, leage pune lui în cale ce alese; sufletul lui în dulciati înnîrî și sîmînta lui dobîndescu pămîntul. Tărie Domnul celora ce se tem de El și porîncita Lui iveaște lor. Ochii miei pururea cătrî Domnul, că El scoasă dîin laț picioarele mele. Cautî spre mine și miluiaște-mî că sîngur și measer sînt eu. Scrăbiia inimiei mele mulți-sî. Dîin nevoile mele scoate-mî. Vezi plecarea mea și truda mea și lasî toate păcatele mele. Vezi vrăjmașii miei că mulțiră-sî și cu uritul nederept urîră-mî. Fereaște sufletul meu și izbăveaște-mă, să nu mî rușinezi, că nădăjduii spre Tine. | Nerăii și dereptii lipirî-se mie, că răbdaiu-Te, f. 239 v
Doamne. Izbăveaște-mî, Dumnezeul lui Izdrail de toați scărba lui.

Psalom 50 : Pomîlui-me, Boje

Miluiaște-mî, Doamne, după mare mila Ta și după mulțimea milostioniciilor Tale. Curățează fărîlegile mele; ce mai vrătos spală-mî de fărăleagea mea și de păcatele mele curățează-mî. Că fărîlegile mele eu știu și păcatul meu înnaintea mea iaste pururea. Ție unuia greșiu și hicleșug înnaintea Ta feciu, ca să Te dereptezi în cuvintele Tale și să îvingi cînd veri giudeca. Adecă dintru fărîleage început sînt și în păcate născu-mî muma mea. Adecă deadevăr iubit-ai fărî veaste și ascuînsul mândriei Tale ivit-ai mie. Stropîși-mî cu issopom și curățescu-mî; la-mă-veri și mai vartos de zăpada înnălbi-mî-voiu. Auzitului meu dai bucurie și veselie; bucur[î]-sî oasele plecate. Intoarce fața Ta de cătră păcatele mele și toate fărîlegile mele le curî. Inimî curată zidează întrî mine, Doamne, și d[ŭ]hul drept înnoiășe în trupul meu. Nu lepăda mine de fața Ta și D[ŭ]hul Sfî[î]nt al Tău nu luoa de la mine. Dă-mî bucuriia isp[ă]seniei Tale și cu d[ŭ]hul biruitorî întărează-mî. Învăța-voiu păcătoșii pre calea Ta și necurații cătră Tine înnatoarce-să-vor | izbăveaște-mî de sîinge, Doamne Dumnezeul sp[ă]senicei mele și bucura-să-va limba f. 240
noastră dereptăției Tale. Doamne, usnele mele deschide și cu rostul meu spune-voiu lauda Ta. Că s-ai vrut oreă jîrtva, da u oreai amu; toate arsele nu bine pruş[i]. Jîrtva Domnului, d[ŭ]h frănt; inimî frămfi și plecatî Domnul nu ureaște. Bine fă, Doamne, în bunî voia Ta lui Sion și să sî zideascî păreții Erusalimului. Atunci bine veri luoa jîrtva dereptăției, înnălțarea și spre ardere; atunci vor înnălța spre oltariul Tău viței.

Și iară psalom 53

Doamne, în numele Tău spăsează-mî și în tăriia Ta giudecă-mi. Doamne, auzi rugăciunea mea, ia amînte rugăciunile rostului meu, că streinii sculară-sî spre mine și tarii cerurî sufletul meu și nu pusărî Domnul înnaintea lor. Adecă Dumnezeu agiută mis și Domnul coapere sufletul meu. Intoarce realele vrăjmașilor miei și cu deadevărul Tău pîtarde ei. Și cu voe face-voiu jîrtvî Ție; ispovedescu-mî numelui Tău, Doamne, că-i bine. Că de toați grijea izbăvit-m-ai și spre vrăjmașii miei caută ochii miei.

După aceaia, să vor fi oameni, ceteascî popa o epistolie rumănească dîin Praxiu sau dîin proroci.

Ceteascî și Veruia vă edinnago B[og]a.

După aceeaia m[o]l[itva] eje na văseaco vreamea rumineaste.

Mai apoi, zică popa molitva de demineafî.

Toți într-una să ne rugăm lui Dumn[e]zeu :

f. 240 v

Putearnice înalt Domn Dumn[e]zeu, noi dăm Ție haru mare, | I[isu]s H[risto]s, ce Te-au Tatîl tremis drept descumpăriciunea noastră; El Te-au tremis; rugăm pre Tine, fii-ne rugătoriu înaintea Tatălui Sf[i]nt.

Otpus[t] : Tatîl și Fiul și D[u]hul Sf[i]nt și Sf[i]nta Troiță deplin să lăcuiască întru inimile voastre până în vecia veacului, Amin.

Căntecele creștinești tocmită diin Scriptura sf[i]nti

Cântecul 1. Înaintea propovedaniei

Inmblăm noi să cearem D[u]hul Sf[i]nt, cu El depreună credinți dereapfi, cându vom treace diin ciastî lume. Alduit Dumn[e]zeu, fereaste pre noi de tot răul. I[isu]s, iartă noi.

O, luminî dereapfi, învași pre noi pre dereptate; necrezuția-ne înapoi să u lăsăm. Fie voia lui Dumnezeu cia sf[i]nti, I[isu]s, iartă noi.

Diin mila Ta cea mare și diin dragostele Tale, H[risto]s tremeseși gios diin naltul ceriului, pre noi să ne slobozască de aleșigul nostr[u]. I[isu]s, iartă noi.

Ni drept aceeaia, creștinilor să dăm har lui Dumnezeu, să gicem de aleanul păcatelor noastre, să fim fii dragi lui Dumnezeu, I[isu]s, iartă noi.

Nu lăsa pre noi, Dumnezeu, să rătăcim întunearec, ce învași pre noi credinți dereapfi. Isp[ă]senie să așteptăm numai de la Tine. I[isu]s, iartă noi.

f. 241

| Har fie Ție, Tatîl Dumnezeu și Fiului Tău lui I[isu]s H[risto]s și bucurătoriu lui Duh[u]lui Sf[i]nt, diinn a cui sf[i]nție ne vrom toți sf[i]nti. I[isu]s, iartă noi. Koneș.

2. Cântec după propovedanie

Har dăm Ție, Dumnezeu diin vecie, ce în ceriu ești în fericiciunea de veac; înnoi-neveri cu sf[i]nt cuvântul Tău, cum să nu cădem în doao niștote.

Rugim Tine în toați rugiciunea noastră, nu lăsa să perim în orbitura noastră. Ține pre noi în credinți dereapfi, în cuvintele Fiului Tău, lui H[risto]s. Nu căuta orbitura mare cestii Țumî cătrî cuvîntul Tău, nehrânicie mare depărtatul în păcat[e]le noastre cuvîntului Tău aciasta osândi. Ce tu cauți destoinicia lui H[risto]s, sf[i]nt Fiului Tău, chinuri pre cruce, sângele cel sf[i]nt și scumpu vărsari, crezuților pre în păcate bl[a]goslovit-au. Ține între noi cuvîntul Tău ce l-am auzit. Veselească D[u]hul Sf[i]nt inima noastră. Innoiaște zdrobit năraul nostr[u], să fericăm de veac înălția Ta, până în vecie de veac, Amin.

Al 3 cântec

f. 241 v

Innalt Dumnezeu, Domnul tuturoră și oaminilor purtătoriu milostio și încă tuturoră hrănitoriu milostio și tîetoriu. Tine uluim o, Tatîl milostio, oamini pă cătoși, noao fericitoriu drept I[isu]s H[risto]s hrănitoriu milostio, grijitoriu nostr[u]. Acmu, Dumnezeu, în nevoile noastre cătră Tine strigim în amarul nostr[u] nu lăsa pre noi în niștotă mare și în sărăcie. Făgăduita Ta înple-o pre noi, cum să si laude numele Tău cel sf[i]nt, să nu si bucure păgânii pre noi. Tu fii cu noi. Frânge, Dumn[e]zeu, cine roași idoli, carii cu puteare înnteresc sufletele noastre și carii răd Fiul Tău cel Sf[i]nt H[risto]s, Domnul nostr[u]. Ține, Dumnezeu, crezuții Tăi și măreaște credința de suflet. In vreamea morției să nu cădem în doao în mână dracului. Tatîlui Sf[i]nt fericăciunea de veac și lui H[risto]s așijdere cînstă, Duh[u]lui Sf[i]nt destoinicie, iară laudă în ceriu. Co[ne]ș.

Al 4 cântec, de ispovedanie

Putear[ni]ce Dumnezeu, noi oamini păcătoși ispovada și uluita facem ca trudiții că tare ne-am noi greșit Domnezăireei Tale, ca roditoriu nostr[u] și Tatălui Sf[i]nt în rîndul vieției. Tare Te-am dodeit și cu multe păcate tare Te-am ///gănat, cu cuvânt rău,

cu văzut și cu auziț și toate revnele cu gânduri reale, cu osânda Domnului, cu necrezuția și în nevoia noastră, cu fără de pace. Cuvântul lui Dumnezeu³⁵

Însemnări de la prima mină :

f. 224, pe marginea laterală din afara foi, începînd de jos în sus : *Diîn mila lui Dumnezeu și diîn agiutoriu lui I[isu]s H[risto]s, scris-am eu diîac Io[a]n diîn Pociovealește aciastă Ev[an]g[he]lie cu tălc, să fie de învățitură popilor rumânești. Derept aceaia cine va cetî într-âinsă, voi căutați bine că n-au scris vrîm a[rha]ng[he]l, ce au scris mănă grea și păcătoasă. De doară eu amu greșitu, au cu slova, au cu cuvântul, voi căutați și îndereptați bine, că vă rog.*

Pe aceeași margine, de sus în jos, începuse copistul un alt text, dar a scris numai cuvîntul : *Milosti.*

Însemnări posterioare :

Pe fața interioară a tartașului din față :

/// marc mesița //// în 10 zile în zua de /// 1725.

Altă mină :

/// frunză încă să gătești că vine mor/// cumu nu ști[i] cându vine furul să se /// vine morte la om ; ce să fi gata ///oamia, că de-i dobădi lumia aciasta nu ți-o folosi nimică, că aciaste lumia /// ca u vârtop de lotri.

Altă mină posterioară celor de mai sus :

Sinatate de la H[risto]s sf[i]nț[iei] tale, popa Ioa[n] din Sumugi.

Pe marginea de sus a foilor 43v, 44, 45, 46, 47, 48 și 49 : *Aciastă cartea mi-o-[a]u dat tată-meu în mănă mia, în a lui popa Giurcă și s-au suduit să fii atotprocket cu trupul și cu sufletul, că în mănă ta³⁶ numai să mergi să lea scoți din Beinș. Dară inn a cui mănă să nu va plini canonul, să fîia afurisit de 318 de părinți svinți.*

f. 80v. *Mihailu diacu ot Curăteale.*

Unele însemnări arată că exemplarul acesta a fost folosit și de ortodocși și de calvini. Ortodocșii scriu pe marginea manuscrisului : *popo, lasă* (f. 146, 149v) sau simplu : *lasă* (f. 164, 165, 213, 214) sau încercuiesc textele neortodoxe (f. 62v, 63v, 66) cu indicația după încercuire : *și zi de aice* (f. 62v, 63v) sau : *zi* (f. 164, 164v, 214). Calvinii au pus alte însemnări, astfel la f. 23 : *Vezi că-i milostiv H[risto]s, că El grăi cătrî păcătoși și ară vrea să-i întoarcă cătrî Sine pre viați de veac ;* la f. 68v : *Vezi credința dereaptă, că ispășește omul ;* la f. 69 : *Vezi că sânt orbi carii se țin că vād mai bine ;* la f. 211 : *Vezi credința ce face.*

35. Foile următoare ale manuscrisului s-au pierdut. Cred că pricini de slujire liturgică au dus la pierderea lor. Cuprindeau : *slujba botezului, slujba cununiei și pretecătura morților* ; iar preoții, pentru a nu umbla cu toată cartea, volum greu de purtat, au scos foile cu aceste slujbe — lucru obișnuit și azi — și odată scoase, pierdute au fost.

36. Înainte de *ta* fusese scris *lui*, care a fost șters și s-a pus după el : *ta*.

Alte însemnări :

f. 164v : *Lasă că-s adevărăturile.*

f. 210v : *Vezi că ap[o/s/to]lii nu puturi înțeleage chiar cuvântul lui H/risto/s.*

Însemnări ale Prot. Dr. Gh. Ciuhandu :

f. 69v, 87v : iscălitura preotului Ciuhandu.

f. 132 : *De la Dum. X. Vezi reproducă în Analectele lui Cipariu, pag. 21—22 (ediția din 1916).*

f. 184v : *Legat greșit fascicolul 24, ce urmează, e legat după fasc. 25. Vezi după 10 foi.*

f. 202v : *Fascicolul 25 e legat mai la început, după foscicolul 23, vezi după pag. 368.*

Pr. D. FECIORU



O CĂLĂUZĂ PENTRU STUDIUL INDIVIDUAL AL STUDENȚILOR

În domeniul oricărei științe cercetătorii trebuie să fie preocupați în permanență atât de observarea principiilor generale ale muncii intelectuale, cât și de formele noi ale procesului documentării. Cu atât mai mult au nevoie de experiența activității intelectuale și, de la început, de tehnica lucrărilor cu caracter academic, studenții din diferitele ramuri de cercetare, dată fiind obligativitatea pe care o au de a întocmi lucrări aprofundate. Cu timiditatea, slăbiciunea și temerea lor de insucces, începătorii preiau aceste deprinderi, fie recurgând la îndrumările din orele de seminar, fie adâncind normele și indicațiile din tratatele de tehnică științifică. În cazul că o lucrare de metodologie documentării și, prin extensiune, de tehnica muncii intelectuale reușește să stimuleze gândirea și deprinderile proprii ale lectorului, folosul studierii ei este evident.

Un astfel de tratat bibliografic, care descrie mai ales teoria și practica biblioteconomiei și a bibliografiei, a apărut încă de acum trei ani și în românește¹.

Pentru studenții și magistranzii în teologie, *Introducerea în documentarea științifică*, ale cărei exemplificări se referă mai ales la istoria literară universală, completează în chip amănunțit, precis și nuanțat recomandările metodologice din care unele au constituit articole speciale prin revistele teologice, în ultimii ani, pe lângă îndrumările date la rubrica *Însemnări despre cărți și reviste*. În general se poate afirma că prin lucrarea pe care o prezentăm, literatura românească realizează un îndrumător temeinic de documentare. Asemenea cărți s-au alcătuit la noi relativ puține în comparație cu țările de veche cultură universală.

Autorii — cum sîntem informați în capitolul *Introducere* — se arată conștienți de această lipsă, revenindu-le un merit în plus prin chiar actul sesizării ei. Împlinirea lipsei s-a făcut după o metodă mai nouă de a scrie tratatele de orientare bibliologică, rezultată din unirea fazei documentării cu aceea care descrie consemnarea rezultatelor: «Lucrarea se desfășoară deci însoțind pe cititori în realizarea unei sarcini de cercetare, a unui studiu științific, a unei elaborări tehnice» (p. 26). Metoda are calități și foloase evidente. În baza consecvenței față de metoda admisă, socotim că îmbinarea semnalată ar fi avut de câștigat dacă expunerea s-ar fi extins și asupra unor sumare cunoștințe poligrafice². Cititorul căruia i se prezintă manuscrisul dactilografiat, descriindu-se cum se elaborează o lucrare științifică, modul în care se redactează și se păstrează o carte, este firesc, cel puțin din punctul de vedere al obligației de autor, să știe și cum se tipărește ea. Chiar și numai la nivelul unei introduceri în documentarea științifică, bibliologia are în vedere permanent raporturile dintre autor, carte, cititor.

În afară de tendința cărții de a fi cât mai cuprinzătoare, susținerea noastră se întemeiază și pe faptul că procesul poligrafic, ca și acela al documentării, este tot un proces colectiv. La el participă, pe lângă autor și editor, feluri tehnicieni ai cărții: zetari, paginatori, ilustratori etc. Consemnarea tuturor contribuțiilor care înlesnesc realizarea unei opere de valoare, în conținut și în formă, o impune actuala dezvoltare prometică a științei și a culturii, pe care o vedem și în țara noastră. Atitudinea decurge din însăși funcția socială a muncii umane, din considerarea interdependenței ei în raport cu colectivitatea.

Conținutul propriu-zis al lucrării este expus în patru capitole, precedate de *Prefața* acad. Horia Hulubei, de *Introducere* și urmate de opt *Anexe*, de *Indicele de materii* și de

1. Aurel Avramescu și Virgil Căndea, *Introducere în documentarea științifică*. București, Editura Academiei R.P.R., 1960, 519 p.

2. Menționăm, pentru uzul studenților, câteva titluri utile din acest punct de vedere, publicate la noi relativ recent: V. V. Popov, *Curs de poligrafie generală*. Traducere din limba rusă, pentru uz intern, (București), 1961, 549 p. (litografie); L. M. Kamenetki, *Tehnica corecturii*, București, E.S.P.L.A., 1956, 193 p.; K. I. Bilinskii și A. N. Jilin, *Îndrumătorul corectorului*. Moscova, „Iscusstvo”, Gizlegprom, 1960, 544 p. (în limba rusă).

Lista figurilor și tablourilor. Aceste capitole sînt următoarele: 1. *Rolul și importanța documentării*, 2. *Sursele generale de documentare*, 3. *Documentele* și 4. *Fazele documentării*.

Oamenii lipsiți de experiență îndelungată a muncii științifice vor găsi descrise aci etapele prin care trece o lucrare și, printre altele, o serie de recomandări complete în legătură cu foloasele metodei de lucru, cu inițierea rațională bibliografică, cu orientarea cercetărilor și efectuarea lor în spirit științific. Se precizează astfel rînd pe rînd îndrumări de preț referitoare la: folosirea rațională a timpului, importanța documentării, organizarea bibliotecilor și a arhivelor, terminologia documentalistă. După ce se descrie tehnica alcătuirii fișelor și păstrarea lor, mînuirea izvoarelor, clasificarea documentelor (la p. 354: Tabloul 8. *Schema surselor de documentare indicînd posibilitățile oferite de fiecare sursă*), deosebirea dintre bibliotecă și arhivă, profilul arhivelor, se enumeră speciile care indică sursele de informare: referatul, abstractul, recenzia³ și notele bibliografice. Formele de publicații: manualul, cursul pentru învățămîntul superior, tratatul, monografia, articolul sînt de asemenea analizate. În schimb eseul, ca și alte tipuri de documente, nu este nici măcar amintit, deși cercetarea riguroasă pe care se sprijină, în ciuda formei lui literare, îl îndreptățește la o mențiune.

Din marele subcapitol al consemnării documentației în lucrarea scrisă, relevăm doar observația pe care o notează autorii că se citează și informațiile orale, mai ales dacă ele provin de la o autoritate științifică recunoscută în specialitate. Arătarea deschisă a contribuției pe care ai obținut-o de la un dascăl, a consultațiilor orale deosebite, este o problemă de probitate și de sensibilitate sufletească. În școala teologică unde adeseori filiațiile cultural-profesionale sînt întărite și prin legăturile morale de durată dintre Avvă și ucenic, arătarea autorilor își are rostul cu atît mai mult. Îndrumarea aceasta se bazează pe justa determinare a sferei noțiunii de document: «Nu numai cărțile, articolele, manuscrisele și documentele pot și trebuie să fie citate, ci oricare dintre documentele menționate în lucrarea de față: imagini auditive, auditivo-vizuale, piese de colecție și muzee, cu elementele de identificare pe care le vom indica mai jos» (p. 415).

În continuare, tratatul arată tehnica în uz a locului menționării referințelor în lucrare. Dintre cele șase feluri de citare descrise: în introducere, în text prin ajutorul parantezelor, în notele înframarginale, la sfîrșitul capitolului sau al cărții, sistemul mixt și sistemul bibliografiei globale, se acordă cele mai multe voturi sistemului notelor înframarginale, deși autorii îl întrebuițează pe cel mixt.

În ceea ce privește indicațiile bibliografice uzuale, găsim în carte clarificări pe care le considerăm binevenite. Ne îngăduim de aceea să reproducem un fragment, pentru a contribui la înlăturarea inconșvențelor care se mai observă în unele compuneri scrise ale începătorilor. «Referințele sînt introduse prin următoarele abrevieri uzuale: (...)

cf. sau *conf.* (= confer, din lat. *conferre* = a compara), indicație folosită pentru a semnală o altă lucrare cuprinzînd amănunte, date suplimentare, contrarii, sau concordante, în legătură cu o informație sau idee la care ne referim. Aceași prescurtare se întrebuițează pentru *conform* (întocmai cu..., identic cu... în ce privește forma sau cuprinsul).

cit. (prescurtare de la *citată*), v. *op. cit.*

comp. sau *cp.* (= *compară*) indicație prin care i se recomandă cititorului să confrunte anumite informații, idei etc., cu acelea cuprinse într-o altă lucrare, ale cărei date bibliografice îi sînt semnalate.

contra, referință ce precede lucrările în care se susțin alte idei, se dau informații diferite de acelea ale autorului (...).

ib. sau *ibid.* (= *ibidem*, lat.: tot acolo), referință folosită pentru a evita reproducerea integrală a datelor bibliografice ale unei lucrări din care se citează foarte des. Spre deosebire de *idem* (v. *infra*), cu *ibidem* se trimită la aceeași lucrare a unui autor și, uneori, la același pasaj din lucrarea respectivă.

id. (= *idem*, lat.: același), indicație semnalînd o informație sau o opinie a altcuiva identică celei expuse în text (*idem*, adică aceeași informație, în lucrarea ce urmează),

3. Autorii o consideră pe bună dreptate printre metodele de informare bibliografică, iar nu ca tip de lucrare științifică, după cum opinează unii bibliografi. Com. Dan Simonescu, *Metodica și mijloacele muncii științifice în istoria literară romînă și în folclor*, în „Limbă și literatură“, București, an. VI (1962), p. 26, n. 2.

sau pentru a trimite la un autor citat într-o notă imediat precedentă (ex.: am citat o lucrare a lui Fr. Joliot-Curie: dacă în nota următoare cităm altă lucrare a aceluiași autor, în locul numelui său trecem doar *idem*)» (p. 416—417).

Ar fi fost de dorit poate să se stabilească un grad mai mare de standardizare a acestor referințe bibliografice, problemă care s-a pus în literatura românească de specialitate încă de acum câțiva ani⁴. De exemplu, în privința lui *cf.* și *comp.*, pe de o parte, și a lui *cf.* și *contra*, pe de altă parte, diferența specifică dintre ele nu este precizată cu fermitate. Definirea atitudinii autorului care poate accepta sau poate respinge datele semnate de el într-o altă lucrare este îngreuiată în ultimul caz. O observație asemănătoare s-ar putea face și relativ la abrevierile *ibidem* și *op. cit.*, față de care practica universitară mai veche da la noi, uzitată îndeosebi la Cluj, susține că ultima indicație se folosește numai pe pagini diferite sau atunci când șirul citatelor dintr-un autor este întrerupt de un citat străin⁵.

Introducerea în documentarea științifică stârnește de la început interes și prin bibliografia folosită. Lista lucrărilor consultate impresionează prin noutatea și prin preocuparea de a fi cât mai completă, deși ea putea fi extinsă⁶. Coroborarea rezultatelor noi de bibliologie și de tehnica cercetării științifice din țările socialiste cu tradițiile editoriale de la Leipzig și din celelalte țări (anexa V, p. 458 și urm., realizează un repertoriu bogat de surse bibliografice generale, cele mai multe internaționale) a fost o preocupare continuă, răsplătită de o reală fecunditate.

Alcătuirea unei cărți cere folosirea experienței altora, dar și fructificarea propriei tale experiențe. Autorii au cercetat și această latură a problemei, prescriind «unele îndrumări de tehnică a muncii intelectuale caracteristice fazei de examinare și studiu a izvoarelor și de înregistrare a informațiilor obținute» (p. 26). A insistat asupra specificului intelectual al unei realizări științifice de care trebuie să fie conștient oricare cercetător nu este niciodată nepotrivit, date fiind elementele comune practicii documentării tehnice și documentării din cuprinsul științelor umaniste, comparativ cu elementele de creație întrucâtva deosebite dintre ele.

Se știe care este urmarea concretă în știința istorică, de pildă, când latura strict documentară a metodei, preocuparea unilaterală de informații, covârșește latura interpretativă și creatoare: cercetătorul se supune cu greu poruncii de a rămâne în limitele raționale ale documentării. Neglijând ierarhia de valori a surselor, nemaifăcând distincție între lucrări de bază și lucrări de popularizare în tema aleasă, el se ambiționează să epuizeze tot materialul ei, ceea ce este o imposibilitate de fapt. Nevalorificarea criteriilor de selecționare a literaturii unui subiect echivalează în fond cu nesocotirea contribuțiilor precursore, care au stabilit ierarhia de valori a ei. În realitate, formalismul kantian, înțeles ca preponderanță a procesului static de înregistrare de cunoștințe, nu se legitimează nici în cazul omului de știință pură a cărui minte — în urma verificării adevărului prin practică — descoperă relații și fapte noi în realitatea înconjurătoare.

4. Vezi B. B. Berceanu, *Propuneri în vederea unei standardizări a referințelor bibliografice*, în „Studii și cercetări de bibliologie”, an. III (1960), p. 315.

5. Dr. D. Todoranu, *Tehnica muncii intelectuale*, în volumul „Îndrumări universitare”, Editura oficiului universitar al Universității din Cluj, 1936, p. 126; Kurt Latte, *Abbréviations dans les publications classiques*, în „Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, Paris, IV-e série, no. 2, 1960, p. 191.

6. În românește, pe lângă acelea care fac mari servicii de documentare, o primă informație o oferă și următoarele lucrări nementionate de către autori, tipărite ulterior, în parte: Vasile Iliescu, *Ghid de documentare în științele sociale*. Pentru uz intern, partea I, București, 1961, XX + 388 p. (litografie); D. Botez, *Scritori, carte, cititor*, București, 1961, 44 p. (Colecția S.R.S.C., nr. 384); Eugen Herovanu, *Despre arta de a citi și alte câteva lucruri cu această temă*, București, Editura „Cartea Românească”, 1948, 125 p.; E. I. Șamurin, *Metodica întocmirii adnotărilor (traducere prescurtată din limba rusă)*, București, 1961, 211 p. (litografie). (Min. Inv. și Culturii, Dir. generală a așez. culturale și bibliotecilor); V. Grișanin și S. Rodionov, *Cum să pregătim o conferință*, București, Editura P.M.R., 1951, 68 p.; I. Vlădescu, *Cum se poate face o recenzie*, București, Editura Socec, 1925, 16 p.; A. V. Grebnev, *Munca de masă a redacției unui ziar*, București, Editura P.M.R., 1951, 35 p.

Este adevărat că orice realizare științifică este rodul unor culegeri variate. Dar această adunare de cunoștințe se împlinește în științele umanistice cu un mai pronunțat element personal, consecință a unor legături complexe spirituale, culturale și sociale. Prin posibilitatea de triere a informațiilor acumulate pe care o oferă și datorită unui întreg proces de elaborare interioară, acesta se definește într-un stil propriu de muncă și astfel orientează spre viitor. Trebuie să înveți îndelung și cum poți realiza ambianța potrivită pentru cristalizarea operei de cultură. De aceea cercetătorul de vocație se cade să întrunească în sine ispita și dinamismul pentru nou, străfulgerările intuiției, simțul critic și curajul opiniei cu multilateralitatea și profunzimea documentării, expuse într-o formă clară. Succesul unei cercetări depinde în primul rând de mulțimea datelor vechi ale problemei. Dar în științele sociale, cum am mai spus, devine evidentă complexitatea persoanei cu particularitățile ei. Organizarea muncii de cercetări este deci proces de metodică și deopotrivă de elaborare spirituală.

Un autor care a studiat procesul muncii științifice și mai ales al celei artistice, stăruind asupra acelor condiții de dispoziție spirituală ale actului de cultură afirmă: «*L'intellectualité ne devrait pas se séparer de la spiritualité*»⁷. Se va aceasta lăuntrică, alături de limpezime în formă și corectitudine în exprimare — și aici ne gândim la utilitatea rubricii «Cultivarea limbii» din revista de specialitate⁸ —, împrumută oricărei lucrări un reflex interior, relief și echilibru. Ea face ca orice comunicare scrisă să fie luată în serios, datorită sintezei diversității faptelor din care s-a detașat accidentalul, expuse într-o formă din care să nu lipsească nota de aluzie și simbolismul. Fără aceste calități capitale, mărțurie a unei coborâri în adânc, zăbava cărților cu bucuriile ei ajunge să fie gustată prea arareori. Dovada evidentă a prezenței condiției lăuntrice sînt, printre altele, preocupările de măiestrie logică, deprinderile de estetică și stilistică adecvate, pe care urmează să le aibă în vedere toți cei care studiază și scriu. În această privință amintim că unul din capitolele cărții lui Jean Guilton se intitulează chiar *Doctrina paragrafului*. Capitolul, dînd exemple concrete, analizează construcția paragrafului și îndemînarea de a orîndui în el cele trei feluri de argumente: *a priori*, *a posteriori* și *a contrariori*.

Aceasta nu înseamnă că autorul francez, în preocuparea sa de a ocoli extrema semnalată, evită să prescrie și indicații tehnice concrete celor ce studiază. El le vorbește mai întîi despre ceea ce a numit secretul metodei de lucru a oamenilor mari ai culturii: regula alegerii, a certitudinii și a persistenței. Numai efortul cumpănit, profund și susținut, cu respectarea strictă a ordinei și în genere a igienei vieții intelectuale, are finalitatea pe care o scontăm.

În afară de îndemnul la o elaborare ca rod al plinătății și întocmită cu axă interioară, experiența de viață a gînditorului citat se referă și la celelalte stimulente ale muncii intelectuale, la condițiile ei externe. Există o vecinătate plăcută a ființelor din jur, ba chiar o prietenie a locurilor în care este situată camera de lucru, și o simplitate din care n-a dispărut simbolul. Odihna, timpul, ordinea, cărțile de căpățîi etc. — just valorificate — sînt tot atîția colaboratori la maturizarea cercetărilor. Acestea pot ajuta într-o bună măsură ca o idee, un gînd, un sentiment răzleț să se desfășoare ca o stofă, în toate cutele ei, pînă la cristalizarea într-o operă împlinită. Prin dozarea conștientă a tuturor acestor elemente, în aparență fiecare de mică importanță, se va putea trece normal prin cele trei faze ale unei lucrări de valoare, denumite de către Guilton⁹: faza *confecționării monstrului* (phase de la confection du monstre), aceea a odihnei corect dirijate și aceea a perfecțării lucrării prin căutarea desăvîrșirii.

Evident, prin sumarele noastre indicații, nu putem reda decît o palidă imagine a celor cuprinse în cartea acestui scriitor de mare cultură filozofică. Valoarea ei deosebită, dincolo de metoda fișei și a notării cursurilor audiate de care se ocupă, în se pare că rezidă în consemnarea unor rînduri care privesc din interior și pînă la toate celelalte condiționări ale lui, în act complex, procesul spiritual și tehnic al muncii intelectuale. Ni se arată în mod treptat apariția unei idei și îmbrăcarea ei în haina cuvintelor. Esența

7. Jean Guilton, *Le travail intellectuel, conseils à ceux qui étudient et à ceux qui écrivent*, Paris, 1951, p. 29.

8. Vezi articolul acad. Iorgu Iordan, *Limba romînească în publicațiile Academiei R.P.R.*, în „Limba Romînă”, an. VI (1957), nr. 2, p. 22 și urm.

susținerilor sale o definește astfel autorul însuși: «Le secret de créer est en plusieurs cas de rêver et d'ordonner ses rêves»⁹.

Considerăm suficientă spicuirea noastră din îndrumările metodologice de lucru sintetizate în această carte, alături de numeroase sugestii personale, consemnate după o îndelungată experiență. Am fost îndreptățiți la semnalarea elementului de creație, am spune, din procesul documentării de faptul că *Introducerea în documentarea științifică* lasă trăsătura ei specială pe seama unor realizări de viitor.

În aprecierea generală, vom afirma că Aurel Avramescu și Virgil Gândeau au realizat un tratat deosebit de util și complex. Actualitatea lui nu scade o dată cu tipărirea altor lucrări întrucâtva asemănătoare¹⁰. În toată complexitatea lor, problemele pe care noi abia dacă le-am schițat pot fi adîncite numai parcurgînd personal cartea și revenind asupra conținutului ei. Solidaritatea cu care a fost întocmită permite doar simple notări pe marginea unor probleme dezbătute în mod competent de către autori, dar asupra cărora uneori, se pare, dinșii n-au insistat suficient.

Conceput după o metodă merituoasă, unitară ca sens, cu intenția de a valorifica un material cît mai variat și mai științific, acceptat însă din perspectiva documentalistului de profesie, el face început bun celorlalte lucrări speciale din acest domeniu, care sînt așteptate. Fără a fi lipsit de simetrie, cu vocabular tehnic precizat, tratatul iradiază lumina unei ordini interne și o acrivie ca acelea pe care le-a ilustrat în cultura romînească mai ales regretatul Demostene Russo. Prin partea întâi, el se adresează bibliotecarilor și arhiviștilor; prin partea a doua, se adresează cercetătorilor științifici și mai ales redactorilor. În întregime, volumul echivalează cu un adevărat *vademecum academicum*, cuprinzînd, cum am spus, principii, sugestii, metoda de lucru și indicații imediate de cercetare științifică, necesare tuturor iubitorilor de carte și de scris și valabile în variate domenii de activitate. Studentul teolog preia aceste mijloace de informare cu sentimentul de recunoștință că beneficiază de imensa muncă a predecesorilor. Ele îi vor fi indispensabile pentru cadrul obiectiv al preocupărilor sale — metodelor de investigație. Rămîne în seama priceperii, sîrguinței și credinței fiecăruia să realizeze și condițiile spirituale corespunzătoare.

Prezentarea grafică a cărții este ireproșabilă. De asemenea forma în care a fost scrisă rămîne atrăgătoare și fluentă, deși predilecția autorilor pentru examinarea participială crează uneori dificultăți formei stilistice.

Credem că lucrarea va fi consultată cu interes major. De aceea o semnalăm cu insistență cititorilor revistei, dacă mai este nevoie, în nădejdea că întocmirea unei noi ediții nu va întârzia prea mult.

— Pr. GHEORGHE DRAGULIN



9. Jean Guittou, *op. cit.*, p. 169.

10. Vezi E. Cimpeanu, Al. Roșca și colab., *Studiul individual al studentului*, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj, „Studii și monografii”, nr. 2, 1960, 208 p.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Victor Christian, *Die Herkunft der Sumerer* (Originea sumerienilor), Viena, 1961, 55 p.

Problema originii limbii sumeriene a dat mult de lucru cercetătorilor. S-au încercat în decursul timpului tot felul de înrudiri între limba sumeriană și aproape toate familiile de limbi, de la limbile altaice și cele fino-ugrice, până la familiile de limbi africane și indoneziene.

Victor Christian, într-o lucrare publicată în anul 1931, ajunge la concluzia că limba sumeriană era o limbă de amestec: din punct de vedere gramatical, ea se aseamănă cu limbile caucaziene, din punct de vedere lexical, cu cele semito-hamite, iar fonetic cu limbile tibeto-birmane, ural-altaice și sudanice. Aceste concluzii n-au găsit însă sprijinul sumerologilor.

Într-o lucrare recentă, Victor Christian reține doar asemănările cu limbile caucaziene și tibeto-birmane, cu care sumeriana ar fi înrudită. În sprijinul ipotezei sale aduce diverse mărturii arheologice, etnologice și antropologice. Din datele pe care le posedă, autorul crede că poate afirma că oamenii culturii Uruk vorbeau o limbă caucaziană. «Oamenii perioadei Dschemdet-Nasr se foloseau la fel de o limbă caucaziană, iar sumerienii veniți în perioada timpurie dinastică vorbeau o limbă tibeto-birmană. Aici ei au găsit un idiom înrudit cu limba lor pe care l-au preluat păstrând însă anumite trăsături specifice foneticii și gramaticii lor».

Într-o recenzie publicată în «Orientalistische Literaturzeitung», (1963, nr. 3—4, col. 148—150), A. Salonen — Helsinki, apreciază această ipoteză a lui Victor Christian ca insuficient argumentată.

Hermann Junker, *Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit* (Configurația spirituală a vechilor egipteni), Viena 1961, 148 p.

Lucrarea de mai sus reprezintă o sinteză a tuturor studiilor anterioare ale autorului în domeniul egiptologiei și totodată o încercare de a da un răspuns cât mai fidel problemei configurației spirituale a vechiului Egipt.

Hermann Junker, plecând de la Levy-Brühl și bazat pe cercetările asupra mentalității popoarelor primitive de azi, precum și pe claritatea științifică a unor texte vechi egiptene, afirmă că primitivul în viața sa cotidiană era în stare să gândească absolut logic «la fel ca noi». În susținerea tezei sale, autorul critică diversele teorii care susțin existența unei gândiri prelogice, magice, mitice etc. la egiptenii antici.

Unul dintre capitolele cele mai interesante e cel care tratează despre cultul animal în Egiptul antic. În cercetarea acestei teme autorul se folosește și de caracteristicile religiilor africane actuale. Concluzia la care ajunge Junker, este că «în nici un singur caz nu apare o «îndumnezeire» precum o întâlnim în dezvoltatul cult al animalelor în Egipt» (p. 113). Ca atare Junker atrage atenția asupra pericolului de a caracteriza religia africană drept un cult al animalelor. Autorul consideră că în mijlocul reprezentărilor religioase ale popoarelor hamite de azi stă ideea despre un zeu ceresc superior, sau cea despre un zeu unic nevăzut și fără formă.

Junker găsește că acest monoteist primitiv se află și la vechii egipteni. Textul Șabaka, pe care autorul îl cercetează îndeaproape, dovedește cu prisosință aceasta. (Cf. «Orientalistische Literaturzeitung», Berlin, 1963, nr. 7—8, col. 340—344).

Amir Mehdi Badi, *Monde et Parole de Zarathoustra* (Lumea și învățătura lui Zaratuștra), Lausanne, 1961, 187 p.

Încercarea autorului de a interpreta Gathas-urile lui Zaratuștra se bazează pe noile traduceri ale acestora în patru limbi. Referindu-se la aceste traduceri, Amir Mehdi Badi remarcă faptul că sînt atît de deosebite, încît nu poți distinge care era într-adevăr ideea originară a autorului lor; din pricina aceasta se ajunge la concluzia că Gathas-urile ar fi intraductibile.

După o parte care tratează despre «Lumea lui Zaratuștra» (p. 15—41), autorul prezintă cele 16 cînturi și anume Yasma 28—34 și cînturile 43—51 ale Avestei. Din întreaga moștenire autentică a lui Zaratuștra autorul lasă la o parte tot ceea ce i se pare «cu neputință de înțeles» și «strofele pur liturgice și anecdotice», (Conf. «Orientalistische Literatur Zeitung», 1963, nr. 5/6, col. 278—9).

Prof. Jacques Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus* (Simbolicul în Parsism), traducere din limba franceză de F. v. F. Montfort, Stuttgart, 1961, III p. format 8^o.

Duchesne-Guillemin relatează la începutul cărții despre viața actuală a parților și prezintă apoi pe scurt religia lui Zoroastru.

În continuare autorul aruncă o privire istorică de ansamblu, începînd cu timpurile preistorice și tratînd apoi cu precădere perioadele marilor dinastii iraniene ale ahemenizilor, arshahizilor și sasanizilor. O dată cu ultimul subcapitol «Emigrarea» (în care tratează evenimentele cuprinse în secolul al X-lea, din timpul dominației islamice) ajunge în pragul timpurilor moderne, cînd denumirea de zoroastrism devine egală cu cea de parsism.

Autorul tratează în introducere despre simbolizare în general. După el, simbolică este o interpretare secundară a unui rit sau mit nemaiînțeles în sensul lui originar de către o gândire devenită deja critică. Aceasta duce la alegorizare. Alegoria și simbolul, zice autorul, sînt noțiuni înrudite, nu însă identice. Duchesne-Guillemin include deseori alegoria în explicarea simbolicului. În sprijinul afirmației sale el aduce diverse și interesante exemple.

De asemenea, cartea tratează despre multilateralitatea simbolului, aducînd ca exemplu pomul vizionar din literatura mai nouă zoroastră, la care trunchiul simbolizează lumea, iar cele patru ramuri, cele patru perioade ale religiei zoroastre. În continuare se ocupă de Amesha Spentas apoi de Mithra, zeul vechii arian, pe care Zaratuștra nu l-a mai luat în considerare, dar care e preluat ulterior de Avesta. Zeul Zurvan apare ca o figură misterioasă. Autorul îi caută o origine indo-iraniană și găsește multe asemănări cu zeul indian Prajapati.

Pînă aici Duchesne-Guillemin a fost preocupat mai mult de preistoria ipotetică a religiei iraniene. Începînd cu capitolul «riturile», simbolicul este tratat mai detaliat. Astfel autorul se oprește asupra cordonului pe care fiecare persan îl poartă, îi caută sensurile lui simbolice și semnificațiile religioase și etice. Tot așa cercetează sărbătoarea curățirii, focul, sacrificiul, misteriiile lui Mitra și legăturile acestora cu diferite acte de cult din religia lui Zoroastru etc.

Lucrarea dă cercetătorului o privire de ansamblu asupra întregii istorii a religiei iraniene.

Louis Gardet, *Der Islam* (Islamismul), traducere din limba franceză de M. Bauer, 1961, 187 p. format 8⁰.

În ultimii ani au apărut o serie întreagă de lucrări despre islamism. Toate se străduiesc să mijlocească o înțelegere mai adecvată și mai profundă a lumii islamice. Din cartea scrisă de Louis Gardet reținem ultimele trei capitole care tratează despre «Forma islamismului contemporan», despre «Problemele islamului de azi», și despre «Islamism și creștinism».

Scopul acestei lucrări este acela de a contribui la cunoașterea reciprocă a creștinismului și a islamismului.

Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus* (Religiile Indiei I, Veda și Hinduismul vechi), Stuttgart, 1960, XV + 370 p., format 8⁰.

După o introducere despre «Istoria cercetării Vedelor» și «Religia indienilor înaintea apariției Vedelor», Jan Gonda se ocupă pe larg de religia vedică și de hinduismul timpuriu. Cartea se încheie cu un capitol de sinteză asupra hinduismului și cu un registru de nume și lucruri. Autorul, specialist în materie, a reușit să redea un material extrem de vast într-o formă clară, cu multe trimiteri la texte și la literatură secundară. Lucrarea reprezintă nivelul actual al cercetărilor indologice.

Înainte de a se ajunge la publicarea unei adevărate istorii a hinduismului timpuriu (în această noțiune e inclus și timpul Vedelor, în special timpul Vedelor târzii), trebuie dezlegate încă o mulțime de probleme de competența filologiei și a istoriei.

În capitolul de sinteză asupra hinduismului, J. Gonda e de părere că hinduismul reprezintă în esența lui o unitate spirituală (p. 355) caracterizată prin libertatea concepțiilor și lipsa noțiunii de dogmă. (Conf. «Orientalistische Literaturzeitung», 1963, nr. 5—6). — (Aug. B.)

Parrot André, *Assur* (L'Univers des formes), Paris, Gallimard, 1961, 385 p.

Lumea asiriană a început să apară de sub dărîmături, abia din a doua jumătate a secolului trecut (al XIX-lea), datorită săpăturilor arheologice, ce au avut un rezultat nebănuit datorită descifrării scrierilor antice; hieroglifă și cuneiformă.

După fiecare săpătură, s-au tipărit dări de seamă și din timp în timp s-au făcut și sinteze ale civilizațiilor antice, în speță, asupra civilizației asirobabilonene. În ce privește istoria artelor, din bazinul mesopotamian, au apărut multe lucrări, în special în limba germană și engleză, dar de obicei clișeele monumentelor reproduse se dau numai în culorile negru și alb. De data aceasta se reproduc obiectele antice găsite în săpături, în culorile lor reale. În această privință volumul de care ne ocupăm, *Assur*, este o lucrare de mare valoare.

Cartea constă din trei părți. Prima parte conține 5 capitole și anume: cap. I: Asirienii și epoca de fier (1245—606 î. e. n.); cap. II: De la râul Châbur pînă la Tigru; cap. III: Sfîrșitul asirienilor; cap. IV: Babiloneni, neobabiloneni și întoarcerea la surse (990—539 î. e. n.); cap V: De la achemenizi pînă la moartea lui Alexandru cel Mare (558—325 î. e. n.).

Partea a doua cuprinde trei secții și anume: tehnica mesopotamiană, literatura mesopotamiană și muzica mesopotamiană.

Partea a treia cuprinde un foarte interesant dicționar-index, bibliografia istoriei culturii asirobabilonene, documentația arheologică, tabla de materii și hărțile explicative.

R. L. M. Derolez, *Les Dieux et la religion des Germains*, trad. franc. par **F. Cunen**, Paris, Payot, 1963, 268 p.

Autorul studiază mai întâi zeii panteonului germanic: Wotan, Donar și Tiw, zeii vegetației, Vanii, precum și alte divinități de rang secundar. După zei, autorul cercetează cultul, în variatele sale manifestații.

Autorul acordă cosmologiei o importanță deosebită. Ultimul capitol studiază convertirea germanilor la creștinism. (Cf. *Fiches Bibliographiques*, 9812/1963). — (*At. N.*).

Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburg-Munich, K. Alber, 1961, IX + 382 p.

Cartea vrea să fie o istorie a religiilor și cuprinde opt capitole care sînt raportate la antichitatea clasică, la apologetica creștină, la evul mediu, la Renaștere (în sensul larg al acestui cuvînt) la secolul al XVIII-lea, la romantism, la secolul al XIX-lea și la secolul al XX-lea. Autorul, specialist în istoria religiilor germanice, a vrut să disocieze din istoria religiilor o istorie a mitologiilor, urmărind evoluția conceptului însuși al mitului de-a lungul timpurilor. Cartea este desigur folositoare în primul rînd cercetătorilor din domeniul istoriei religiilor. — (*Gh. A.*).

Franck Michaeli, *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient* (Texte biblice și texte ale Orientului antic), Neuchatel, 1961, 122 p. + 12 table, în «*Cahiers d'Archéologie Biblique*», nr. 13.

După textele biblice cu privire la geneză (partea I), la patriarhi (partea II), la epoca cuprinsă între cucerirea Canaanului pînă la exil (partea III) și epoca post-exilică pînă la restaurare sub Esra și Neemia (partea IV), autorul adaugă texte sumero-acadiene, egiptene, ebraice și aramaice care tratează aceleași probleme. În partea ultimă a lucrării sînt prescurtate texte de legi, texte poetice, profetice și proverbe vechi orientale înrudite cu texte similare din Vechiul Testament și Noul Testament și care pot sluji la lămurirea acestora.

Scopul urmărit este acela de a arăta înrădăcinarea Bibliei în concepțiile religioase, și problematica Orientului antic. (După «*Orientalistische Literaturzeitung*», 1963, nr. 5/6, col 257—258).

Alfred Adam, *Antike Berichte über die Essener* (Știri antice în privința Esenienilor), Berlin, 1961, VII + 63 p., în 8°.

Lucrarea redă, în traducere germană textele autorilor antici referitoare la esenieni. Textele, însoțite de o introducere, note critice și comentarii sînt culese din *Filo de Alexandria*, *Iosif Flaviu*, *C. Plinius-Secundus cel Bătrîn*, *Dion din Prusa*, *Hegesipp*, *Hypolit*,

Epifaniu din Salamina, Constituțiile Apostolice, Ieronim, Filastrius din Brescia, Nil din Ancira, Isidor de Sevilla, Sudo Lexicon și Mihail Sirianul. (După «Orientalistische Literaturzeitung», 1963, nr. 1—2, col. 48—49).

«Sources orientales V», *La Lune, mythes et rites* (Luna, mituri și rituale), Paris, 1962, 374 p. format 8^o.

În culegerea «Sources orientales» au apărut pînă acum patru volume. Ele tratează fenomene centrale religioase.

Lucrarea de față tratează despre cultul lunii. Capitolele, prevăzute cu un bogat material documentar și cu multe texte traduse, descriu credințele, în privința lunii, existente în Egipt, la sumerieni, în Babilon, la hitiți, în Canaan și Israel, la arabi și în Islam, în vechiul Iran, în India, Cambodgia, China, Japonia, la popoarele siberiene și la eschimoși.

În legătură cu adorarea lunii sînt discutate următoarele probleme: specificul concepției despre lună determinat de numele propriu sau epitetul lunii sau al zeului lunar respectiv. Aici e tratată și problema sexului zeului și semnificația lui; reprezentările mitice asupra originii lunii ca astru al nopții și asupra schimbărilor ei periodice; însemnătatea lunii în privința calendarului și influența acestuia asupra vieții cotidiene; reprezentările asupra atitudinii prietenoase sau dușmănoase a zeului lunii față de oameni și lume; reprezentările asupra activității variate ale zeității lunare și în special asupra relațiilor cu lumea morților precum și cu mantica și magia.

Un spațiu larg e păstrat descrierii cultului lunii și a semnificației lui fie ca formă de rugăciune fie ca ajutoare cultice pentru regenerarea regulată lunară a lumii. (Cf. «Orientalistische Literaturzeitung», Berlin, 1963, nr. 7—8, col. 335—336). — (Aug. B.).

Sumerische Literarische Texte aus Nippur, Band I: Mythen, Epen, Weisheitsliteratur und andere Literaturgattungen. Autographiert und mit Inventarverzeichnis versehen von Inez Bernhardt. Mit Vorwort und Einleitung herausgegeben von Samuel N. Kramer. (Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht-Sammlung Vorderasiatischer Altertümer in Eigentum der Friedrich Schiller-Universität Jena. Neue Folge III. Herausgegeben vom Vorstand der Hilprecht-Sammlung Ferdinand Hestermann-Rudolf Meyer Friedrich Zucker), Berlin, Akademie-Verlag, în 4^o, 1961, 22 S. CXVI, Tafeln.

Bogata colecție de material sumeriologic, care a rămas după moartea profesorului Hilprecht, se află acum în posesia Universității Friedrich Schiller din Jena și a început să fie dată la iveală, prin grija unor savanți în frunte cu sumeriologul Samuel N. Kramer.

Primul volum din *Sumerische Literarische Texte aus Nippur* cuprinde prefața prof. S. N. Kramer (p. 7), abreviațiile utilizate în lucrare (p. 8), introducerea respectivă (p. 9) însoțită de utilul index al textelor și numărului lor de inventar (p. 22) și, în sfîrșit textele cuneiforme reproduse de Inez Bernhardt, în ordinea următoare: I. Miturile; II. Epopeile; III. Imnele; IV. Texte Dumuzi-Inanna; V. Texte istorice; VI. Dispute; VII. Proverbe; VIII. Cataloage, și IX. Epistole.

Lucrarea interesează pe cei care se ocupă de literatura sumero-accadiană, și de vechile culturi biblice.

Bertholet Alfred, *Wörterbuch der Religionen*. (Kröners Taschenausgabe, B. 125). Im Verbindung mit Hans Freiherr von Campenhausen, Stuttgart, Alfred Kröner-Verlag, 1962, 502 p.

Dicționarul de față servește la o orientare succintă în istoria generală a religiilor, cum și în istoria Bisericilor și dogmelor existente. Cercetătorul găsește scurte informații asupra diferitelor religii, asupra învățăturilor, miturilor și scrierilor lor sfinte, precum și asupra formelor de cult, misterilor, superstițiilor, magiei și domeniilor înrudite. Pentru informarea mai largă a cititorului, dicționarul indică și izvoarele bibliografice necesare.

A. Schalit, *Hordos ha-Melekh, ha-Ish upo'lo* (= Regele Irod portretul unui conducător). Jerusalem, Bialik Institute, 1960, 540 p.

În cele șapte capitole ale cărții, autorul tratează despre: 1. Sfârșitul dinastiei hasmoneiene și ridicarea casei lui Antipater; 2. Intronarea lui Irod; 3. Inceputurile domniei lui Irod; 4. Irod ca domnitor și guvernarea lui; 5. Relațiile dintre poporul iudeu și monarhia lui Irod; 6. Irod și curtea lui; 7. Irod, omul și regele.

Teza centrală a cărții (vezi p. 228—239) este falsă convingere a lui Irod «că el nu era altul decât personificarea lui Mesia, cum fusese prezis prin profeți».

Cartea este însoțită de un detaliat aparat critic și de note. (Cf. «Israel Exploration Journal», anul 1961, nr. 1—2).

I. Press, *Mehqarim b'yd'i'at ha-ares ve-topografya miqrait* (Studii de topografie biblică și palestiniană). Publications of the Society for Bible Studies în Israel, XI, Jerusalem, 1961, VIII + 302 p. Index.

Cuprinsul cărții este împărțit în patru secții. Prima este a vechiului Ierusalim, ce conține studii despre topografia biblică a Ierusalimului și memorii din secolul al XIX-lea. Secția constă dintr-o serie de studii topografice, apoi din geografia istorică, din identificări propuse pentru anumite locuri biblice și talmudice, dintr-o discuție a termenilor geografici utilizați în Biblie și apoi din transcrierea ebraică a numelor ebraice. Secția a treia tratează despre chestiuni de etnografie și istorie și conține un studiu despre diviziunile administrative ale regatului lui Solomon, ocupându-se și de numirile așezărilor agricole din noul Israel. Secția a patra descrie varietatea obiceiurilor populare.

Cartea se încheie cu unele recenzii și rapoarte asupra săpăturilor arheologice, privind cel de «al treilea zid» și «sinagoga din Beth Alpha». («Israel Exploration Journal», anul 1962, nr. 1). — (At. N.).

M. Steiner, O. F. M., *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Gabalda, 1962, 232 p. (Coll. «Études Bibliques»).

Autorul tratează tema biblică a ispitirii lui Iisus mai întâi la Sfântul Iustin, apoi în iudeo-creștinism și gnoză, urmărind-o în sfârșit la Irineu, Tertulian, Clement din Alexandria și Origen. Ultimul capitol rezumă concluziile ce i se par esențiale autorului. (După rev. «Études», Paris, 96-e Année, 1963, nr. 1, p. 119—120).

F. Van der Meer et Christine Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, trad. par D. van Weelderen-Bakelants et P. Golliet, préface de H. I. Marrou, Paris et Bruxelles, Sequoia, 1960, 216 p., 614 ill. 42 cartes.

Prima hartă — de pe coperta Atlasului — reprezintă lumea romană, începînd de la organizarea administrativă (prefecturi, diocenze, provincii) din vremea lui Dioclețian. Urmează apoi 22 de hărți privind originea, dezvoltarea și organizarea creștinismului. Propriuzis Atlasul cuprinde următoarele părți: I. Biserica și Martirii; II. Biserica și Imperiu; III. Părinții Bisericii și literatura Antichității creștine.

Apărut mai întîi în limba neerlandeză și tradus apoi în limbile engleză, germană și franceză, Atlasul antichității creștine este un bun instrument de lucru pentru cei ce studiază istoria Bisericii universale vechi. — (Gh. A.).

Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*. În colecția «Beiträge zur historischen Theologie», herausgegeben von Gerhard Eberling, 26. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, p. 299 p.

Între lucrările care au îmbogățit, în ultimii ani, patrimoniul literaturii teologice protestante, se situează și cea cu titlul de mai sus. Ea poate fi încadrată atît în domeniul teologiei istorice, cît și în acela al teologiei Noului Testament. De asemenea, lucrarea de față prezintă multiple tangențe cu istoria religiilor. Ceea ce a constituit pentru noi un motiv în plus de a ne reține asupra ei.

În aprecierea unei lucrări, nu este neconcludent procedeul privirii ei din perspectiva împlinirii scopului pe care-l urmărește.

Cît privește ținta pe care o urmărește cartea pe care o prezentăm aici, ea se desprinde din următoarele mărturisiri ale autorului: «Scopul acestei cercetări este de a înțelege marea discuție a lui Pavel despre înțelepciune și nebunie din I Cor. I și urm.» (p. 1). Mărturisirea scopului urmărit capătă o expresie și mai reliefată prin adăugarea imediată a următoarelor două întrebări: «Ce sens are faptul că Apostolul respinge orice înțelepciune lumească și omenească (I, 18 și urm.) și, cu toate acestea, el însuși face «înțelepciunea» conținut al «cuvîntării» sale (II, 6 și urm.)? Ce înseamnă aici «înțelepciune» (*ibidem*)?»

Cum înțelege autorul să procedeze în năzuința sa de a atinge acest scop? Cu alte cuvinte, ce metodă folosește autorul în abordarea problemei de care se ocupă? El se bazează pe principiul că această problemă se rezolvă numai pornind de la cercetarea cuprinzătoare a noțiunii decisive de «înțelepciune». Aceasta, însă, nu trebuie să se limiteze la o temeinică expunere exegetică a sensului și funcției pe care le are noțiunea de «sofia» la I Cor. I și urm., ci trebuie să fie luat în considerare, în măsură cît mai amplă cu putință, întregul material în legătură cu «sofia» lumii înconjurătoare sub raportul istoriei religiilor. Și anume, înainte de toate trebuie să se dea răspuns la întrebarea: ce înțeles și ce funcție a avut noțiunea «sofia» în cadrul gnozei? (p. 3).

Numai în felul acesta se poate ajunge — socotește autorul — la înțelegerea structurii și intenției speciale a polemicii pauline.

De aceea, în prima parte a lucrării sale, autorul își pune să procedeze la tălmăcirea întregului complex biblic I Cor. I, 18—II, 16; iar în partea a doua să prezinte fundalul de istoria religiilor al noțiunii de «sofia» în amploarea maximă. În partea a treia, își propune să ia în privire structura și aspirația de bază a propovăduirii pauline despre cruce. În partea a patra, finală, autorul socotește că este cazul să atace problema: în ce raport stă vestirea crucii cu tradiția filozofiei grecești, limitîndu-se propriu-zis la cercetarea sistemului de școală stoic.

După cum se poate desprinde din cele arătate mai sus, în introducere (p. 1—4) autorul fixează tematica lucrării în contextul problemei respective și arată metoda pe care o va folosi în abordarea ei.

Cum realizează autorul, în tratare, cele ce-și propune în introducere? Vom arăta acest lucru în cele ce urmează.

În partea primă (p. 5—96), intitulată «Textul» (Exegeza la I. Cor. I, 18—II, 16), autorul face exegeza acestei părți a celei dinții Epistole către Corinteni în cadrul larg al teologiei pauline. Pornește de la context: I Cor. 1—4 (p. 5—11), capitolul despre înțelepciune și nebunie neputând fi înțeles fără acest cadru al său.

Ceea ce impresionează, în cursul tâlmăcirii, este amplexarea cadrului în care plasează interpretarea textului și stăruința cu care autorul caută să prindă ecoul întregii gândiri laice, care se oglindește în acest text. Rezultatul exegezei textului este sintetizat la începutul părții a doua a lucrării (p. 97—100).

În partea a doua a lucrării (p. 97—213), care poartă titlul «Fundalul de istoria religiilor al noțiunii de «sofia», autorul caută — potrivit propriei sale mărturisiri — «să urmărească în cursul vremii această speculație despre «sofia», pentru a privi în ansamblu — întrucât este posibil acest lucru — legăturile istorice cu doctrina corinteană» (p. 100). Cercetarea începe cu sistemul valentinienilor.

Concluziile acestui interesant excurs într-o anumită latură a istoriei religiilor, autorul le fixează la p. 190—197. În continuare, urmărește reprezentarea despre «sofia» personală în creștinismul primar, începînd cu punctul de vedere al Domnului nostru Iisus Hristos (p. 197—200).

La capătul acestei ample analize, autorul își pune întrebarea: «Acceptarea unei Sofia-Hristologii în Corint, ca poziție contrară atacată de Pavel, poate fi întemeiată din punct de vedere al istoriei religiilor?» (p. 205). Acestei întrebări îi dă următorul răspuns: «Rezultatul nostru nu este nicidecum o «rezolvare netedă», ci de-a dreptul multiplu și în oarecare privință răminem și pe mai departe avizați numai la presupuneri. Reprezentarea și gîndirea religioasă a lumii înconjurătoare a creștinismului primar a fost așa de cu totul multiplu stratificată, încît din sărăcăcioasele resturi care ni s-au păstrat ca mărturii despre acestea, nu ne putem face un tablou clar, consistent conturat pînă în singuraticile sale detalii» (*ibidem*).

Doctrina pe care presupune autorul că au profesat-o corintenii și împotriva căreia se îndreaptă Sfîntul Apostol Pavel, este rezumată la p. 210 și urm.

În partea a treia a lucrării: «Structura și intenția propovăduirii pauline a crucii» (p. 214—224), autorul determină aceste trăsături în funcție de structura și intenția fundamentală a învățăturii corintenilor despre înțelepciune.

În sfîrșit, în partea a patra: «Structura și aspirația fundamentală a sistemului de școală stoic» (p. 225—268), autorul înfățișează articulațiile principale ale sistemului stoic, spre a stăruia apoi asupra doctrinei despre înțelepciune a acestuia. Limitarea analizei la sistemul filozofic al stoicilor o motivează autorul la p. 223 și urm.

Lucrarea se încheie cu concluziile de la p. 268—270. Acestea par a se concentra în sublinierea: «Polemica sa (a Sfîntului Pavel) împotriva comunității corintene și Sofia-Hristologia sa poate fi obiectiv înțeleasă legitim... ca polemică împotriva unei oarecare Logos-Hristologii stoicizante» (p. 270).

Urmează o extrem de bogată consemnare a literaturii folosite, registre de autori, de locuri biblice, de izvoare iudaice și de texte gnostice (p. 271—299). Menționăm faptul că autorul folosește și textele Qumran (vezi p. 69).

Privită din perspectiva scopului urmărit de autor, lucrarea poate fi considerată ca izbutită. Importanța ei constă în faptul că tratează, în fond, raportul dintre revelația divină supranaturală și rațiunea umană. Ea prezintă importanță și pentru istoria religiilor, întrucît cuprinde multe elemente care privesc raportul dintre creștinism, pe de o parte, și iudaism și păgînism, pe de altă parte.

Datele privind istoria religiilor se găsesc la p. 54 și urm., 60, 71 și urm., 79 și urm., 89 și urm. și 97—213 (vezi mai ales p. 193).

Deși aduce o contribuție de merit în materie și deși prezintă trăsături de o valoare incontestabilă, totuși lucrarea aceasta trebuie valorificată de către teologul ortodox cu prudență și cu mult spirit critic. Cu atât mai mult, cu cât autorul ei pare să fie influențat de teza lui R. Bultmann, teză care nu este de loc compatibilă cu spiritul teologiei biblice ortodoxe.

Tradition und Gegenwart. Fünf Gastvorlesungen anlässlich des 150 jährigen Bestehens der Berliner Theologischen Fakultät. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1962, 104 p.

După o scurtă prefață semnată de actualul decan al Facultății de teologie din Berlin, Erich Fascher, și precedată de fotografia bustului lui Schleiermacher, fost profesor la aceeași Facultate, urmează cele cinci prelegeri anunțate în subtitlul cărții.

Sirul lor începe cu prelegerea Prof. Joachim Jeremias: «Tatăl-Nostru în lumina cercetării mai noi», p. 7—34. După ce arată locul rugăciunii «Tatăl-Nostru» în cadrul cultului divin și al evlaviei Bisericii vechi, autorul se ocupă de cel mai vechi text al acestei rugăciuni, pe care îl socotește a fi cel de la Luca 11, 2—4 (p. 16). Rezultatul cercetării sale în această direcție îl rezumă astfel: «...redactarea lui Luca a păstrat forma cea mai veche în ce privește lungimea, iar textul (Matei VI, 9—13) este totuși mai original în ce privește textul comun exact» (p. 19).

În continuare, sub titlul «Sensul lui Tatăl-Nostru», se dă tilcuirea rugăciunii domnești, punând accent pe sensul ei eshatologic și făcând unele sublinieri de valoare (de pildă, p. 27 și urm.). Reținem informația de la p. 11 că în 1957 numărul manuscriselor grecești ale Testamentului Nou se urca la 4680 și atragem atenția asupra datelor de la p. 21 privind adresarea către divinitate cu cuvântul «Tată» în Vechiul Orient.

Extrem de interesantă prin noutățile pe care le aduce este prelegerea Profesorului Friedrich Heiler: «Situația religiilor universale în Asia răsăriteană», p. 35—51. Se dau informații cu privire la situația actuală a creștinismului, șintoismului, hinduismului, budismului, islamismului și parsismului. Deosebit de interesante sînt influențele religiei creștine asupra vechilor religii din Asia răsăriteană. Vrednică de reținut este preconizarea de către autor a ideii de unire a tuturor religiilor universale «în munca pentru cele mai înalte țeluri ale omenirii, în munca pentru egala îndreptățire a tuturor raselor...», pentru împărțirea justă a tuturor bunurilor pămîntului... și înainte de toate pentru pacea universală. În aceste puncte, religiile universale sînt una cu țințele ultime ale adevăratului umanism și socialism. Realizarea acestor pretenții este Împărăția lui Dumnezeu ca împărăție a adevărului și a vieții, a sfințeniei și a harului, a dreptății, a iubirii și a păcii, cea împărăție în care «Dumnezeu este totul în toate» (p. 51).

Nu mai puțin interesantă este prelegerea profesorului ghanez Christian Baëta: «Contribuția creștină la transformarea socială a Ghanei», p. 52—64.

Prima dintre cele două prelegeri ale Prof. L. M. Pákozdy — Ungaria, cu titlul: «Creștinătatea evanghelică în Ungaria între Est și Vest în a doua jumătate a veacului al XVII-lea», p. 65—84, tratează situația protestantismului ungar în condițiile create de lupta pentru putere dintre Viena și Biserica Romano-Catolică, pe de o parte, și turci, pe de altă parte, în timpul respectiv. Rezultatul expunerii sale este concentrat în concluzia: «În timpul acestei a doua jumătăți a veacului al XVII-lea, maghiarimea și creștinismul evanghelic au dus-o mai ușor sub turci, în existența lor nu erau nicicum așa de amenințați ca în regatul regelui și împăratului creștin» (p. 83).

Cea de-a doua prelegere a aceluiași profesor se intitulează: «Știința vechitestamentară modernă și etica creștină», p. 85—104. Fără să se încadreze riguros în tematica trasată prin titlu, autorul tratează despre teologia actuală și interpretarea Sfintei Scripturi; despre teologia modernă și Testamentul Vechi; despre Testamentul Vechi în sine și raportul său cu Testamentul Nou; despre conținutul etic al Testamentului Vechi în paralelă comparativă cu Testamentul Nou.

Deși redusă ca extensiune materială, cartea este instructivă prin bogatul său conținut spiritual. Ancorarea ei în actualitate îmbogățește cunoștințele celui ce-o citește și susține elanul spre slujirea în duh creștin a omenirii din zilele noastre. — (C. S.).

Emil Fuchs, *Die Christenheit am Scheidewege*, Union Verlag Berlin, 1963, 140 p.

Creștinătatea — spune autorul, profesor de teologie protestantă — se află la o răspîntie a drumurilor. Voiește ea să rămînă în formele de gîndire și de viață ale trecutului? Sau să se orienteze spre noua ordine cerută de societatea omenească de pretutindeni? Autorul documentează cu principii creștine necesitatea orientării creștinătății spre noua ordine socială, bazată pe dreptate și pace. — (O. B.).

G. Raeder, *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung* («Beiträge zur historischen Theologie», 31). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, 407 p.

Luther n-a fost un ebraist. La cursurile sale s-a servit de traduceri, dintre care mai principale erau *Psalterium Hebraicum*, al lui Ieronim și *Psalmii de penitență*, traduși de Reuchlin, apoi adnotațiile lui Nicolaus de Lyra și Paul de Burgos. De la paginile 311—367, autorul dă lista completă a citațiilor din comentariile lui Luther asupra Psalmilor și ne permite să ne facem o idee foarte precisă de importanța surselor consultate. Deși Luther n-a fost un ebraist, totuși el s-a îngrijit să dea o traducere și o interpretare cît mai fidelă posibilă a textului Sfintei Scripturi. (Cf. «Revue d'histoire et philosophie religieuse», an. XLIII (1963), nr. 1 — (At. N.).

Prof. Dr. E. Clifford Nelson (S.U.A.), *Die Eine Kirche und Die Lutherischen Kirchen* — Helsinki, 1963.

Problema eclezio logică e mult discutată în toate confesiunile, fiind ea de importanță centrală pentru problema ecumenismului.

Studii de natură eclezio logică apar, firește, și în teologia luterană. Din rîndul acestora face parte și cel cu titlul de mai sus, care a fost prezentat ca referat la Congresul Alianței Luterane mondiale.

Mai întîi autorul menționează că în luteranism este obiceiul ca termenul «Biserică» — exceptînd cînd e vorba de «Una sancta» — să fie întrebuințat despre o comunitate bisericească locală (parohie) sau despre o organizație bisericească regională sau națională. Deci exceptînd acestea, luteranii nu întrebuințează cuvîntul «Biserică» pentru alte organizații bisericești. Explicații în privința aceasta nu s-au dat.

Autorul dă, în continuare, cîteva date de natură eclezio logică.

Biserica lui Dumnezeu — spune el — se descoperă, după Noul Testament, numai credinței. Biserica se întemeiază de Dumnezeu, prin Duhul Sfînt, prin mijlocirea cuvîntului în predică și sacrameinte. Ea este — ca și Iisus Hristos, Domnul Bisericii — totodată dumnezească și omenească după ființa sa.

Există strictă despărțire între Hristos și credincioșii Săi, care sînt o comunitate de păcătoși grațiați. Iar fiind în același timp divină și umană și fiindcă trăiește în lume, Biserica are nevoie de o organizație. Fără aceasta, ordinea este înlocuită de anarhie.

Biserica poate să-și apropie numai structurile istorice, pămîntești, organizatorice, care corespund ființei sale. Biserica este prezentă nu numai în comunitatea adunărilor care săvîrșesc servicii divine, ci și în comunitatea reprezentanților comunităților bisericești, Autoritatea bisericească, propriu-zisă, este proprie, în mod primar, lui Iisus Hristos, care

este Dumnezeu adevărat, Om adevărat și Capul Bisericii. Imputernicirea duhovnicească poate reveni Bisericii numai prin faptul că Hristos e prezent în orice adunare de credincioși prin cuvânt și sacrament.

O Biserică Luterană mondială nu există, ci o Alianță Luterană mondială, ca organ al unor Biserici «autonome» existente. Alianța aceasta este expresia «ecleziei». Alianța Luterană mondială se deosebește de Consiliul Ecumenic al Bisericilor prin faptul că acesta este o asociație de Biserici cu mărturisiri de credință diferite, pe cînd membrii Alianței Luterane sînt Biserici cu aceeași mărturisire de credință. Regretabil este însă faptul că sînt Biserici luterane care au aceeași mărturisire de credință, dar își refuză reciproc comuniunea «amvonului și a Cinei Domnului». Plecînd de la faptul că creștini adevărați se găsesc în fiecare Biserică, indiferent de numele ei, se cuvine ca Bisericile Luterane din lumea întreagă să intre în relații cu ele — fără prejudecăți și sentimente dușmănoase —, în spiritul ecumenicității. Evanghelia și Tainele sînt necesare și indispensabile pentru existența Bisericii, iar acordul în privința cuprinsului Evangheliei și Tainelor este suficient pentru unitatea Bisericii, iar acordul în privința cuprinsului Evangheliei și Tainelor este suficient pentru unitatea Bisericii. Cînd sînt date aceste mijloace harice — Evanghelia biblică și Tainele biblice — și ele lucrează, atunci există tot ce-i necesar pentru unitatea Bisericii sau pentru Koinonia dintre Biserici, și deci și pentru instituirea unei forme de expresie organizate a acesei Koinonii. Dacă toate Bisericile Luterane din lume s-ar asocia într-o comunitate, încă n-am putea susține că aceasta ar fi «Una sancta». Dar pentru a merge pe drumul unității Bisericii, Bisericile Luterane trebuie să participe activ la Mișcarea Ecumenică. Aceasta nu înseamnă că împărțirea creștinătății e de natură total păcătoasă. Reforma a fost «necesitatea tragică», pe care Dumnezeu a îngăduit-o pentru Evanghelia și Biserica cea catolică.

Bisericile Luterane trebuie să stea în relații unele cu altele, și totodată în relații și cu Bisericile neluterane. Lucrul se poate realiza prin cercetare și cunoaștere reciprocă și prin mijlocul dialogului.

G. Troizki, *Tradiții ale Ortodoxiei*, în «*Stimme der Orthodoxie*», nr. 7/1963.

Ortodoxia face o adîncă impresie asupra reprezentanților altor confesiuni prin păstrarea credinței de către Biserică, prin adîncimea și autenticitatea vieții religioase și prin tradițiile sale păstrate din creștinismul primar.

Ca păzitoare zeloasă a tradițiilor vieții creștine, Biserica Ortodoxă se conduce după ele în toate sectoarele activității și vieții sale și ea nu vrea să fie altceva decît păzitoare a moștenirii vechi creștine. De aceea teologia ortodoxă se fundamentează pe lucrările gândirii teologice vechi creștine, dintre care cea mai însemnată este cea niceo-constantinopolitană.

Imens de multă teologie cuprinde Liturghia Bisericii Ortodoxe, în care domină relațiile biblice, fără a se ignora însă teologia părinților bisericești. Gîndirea teologică ortodoxă se ocupă îndeosebi de ființa adevăratei Biserici a lui Hristos, de expunerea credinței creștine și a structurii bisericești. Sub acest aspect valoare permanentă au Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și hotărîrile dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice. Marele merit al Bisericii Ortodoxe bizantine grecești este că, după marea schismă, a «ferit de distrugere sau falsificare gîndirea teologică moștenită, sfărîmînd însă barierele naționale și activînd în diferitele națiuni ca element împăciuitoare». Fiînd Ortodoxia «învățătura cea dreaptă», ea se socotea a fi descoperirea totală a creștinismului, redat în ea în formă corectă. Ortodoxia, datorită structurii sale interioare, oferă lumii creștinismul autentic, în plenitudinea și în integritatea sa primordială». Delimitarea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni trebuie privită mai mult sub sensul relației întregului față de părțile care s-au desprins de la el și acum, pentru justificarea totală a creștinismului, redat în ea în formă corectă. Ortodoxia, datorită structurii sale interioare, oferă lumii creștinismul autentic, în plenitudinea și în integritatea sa primordială». Delimitarea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni trebuie privită mai mult sub sensul relației întregului față de părțile care s-au desprins de la el și acum, pentru justificarea totală a creștinismului, redat în ea în formă corectă.

Dispunînd de integritate doctrinară, Ortodoxia nu simte necesitatea să se izoleze, — ea are în sine toate elementele parțiale. Evident, întregul premerge părților și le depășește.

șeste și în privința cuprinsului. Aceasta-i cauza care explică un fenomen specific Ortodoxiei și pe care eterodoxia îl interpretează greșit, căutând «cărți simbolice» în ortodoxie.

Dar Ortodoxia nu cunoaște «cărți simbolice» în sensul tehnic al cuvîntului. Ortodoxia are convingerea că ea cuprinde în sine totalitatea învățăturii lui Hristos, — în deplina ei originalitate și integritate. Deci în afară de învăătura Evangheliei și a Tradiției apostolice, ea n-are învățături speciale și nici «cărți simbolice», în sensul propriu al cuvîntului. Așa numitele «cărți simbolice» ale Ortodoxiei sînt numai «manuale școlare», lăsăminte ale unor școli, monumente istorice care, în gîndirea lor teologică, redau profilul unei anumite epoci în care domină o anumită concepție teologică. Termenul «cărți simbolice» e de origină apuseană și a apărut în timpul reformei. El vădește tendința de a fixa un sistem teologic ca normă de credință obligatorie. Astfel de «cărți simbolice» nu cunoaște Ortodoxia. Îndreptar de credință este pentru ea experiența bisericească, cea vie și neîntreruptă. Ortodoxia se bazează pe norme vechi, recunoscute totdeauna ca creștine, și nu pe speciale «cărți simbolice», fiindcă pentru ea, din timpul celor șapte sinoade ecumenice, nu mai există elemente dogmatice nou formulate. Aceasta nu înseamnă altceva decît că Ortodoxia păstrează și continuă, în succesiune nemijlocită și neîntreruptă, creștinismul apostolic primordial. În Ortodoxie s-a păstrat fără întrerupere și autentic, creștinismul originar. Dacă Ortodoxia ar fi despuțată de individualitatea sa, care se cuprinde în acordul doctrinar cu creștinismul primar, atunci, aparent, ea nu s-ar deosebi de celelalte confesiuni. «Catolicitatea» implică în numele ei universalismul divin, propriu evangheliei lui Hristos. Protestantismul afirma la apariția sa, că voiește să restabilească creștinismul primar desfigurat de catolicism. Protestantismul înțelege însă în mod rațional această «restaurare creștină» și astfel se pune în aspru contrast cu Ortodoxia. După concepția ortodoxă, creștinismul autentic nu-i schimbabil sub raport dogmatic și există real în Ortodoxie.

Iar ceea ce există real, nu trebuie căutat — și nici nu poate fi descoperit undeva. Ortodoxia înseamnă propovăduirea vechiului creștinism moștenit, așa cum l-a primit ea. Creștinismul este realitatea vie, în ființa sa, independent de înțelegerea omenească. Evident, sub raport doctrinar se cere exactitatea și aceasta este dată în obiect. Pentru Ortodoxie învăătura creștină nu-i știință, ci viață în comunitatea harică cu Dumnezeu în Hristos. Pentru acest motiv în Ortodoxie, tainele stau în prim plan, ca elemente ale creștinismului viu. Ortodoxia este viața creștină din har, care nu poate fi înțeleasă pe calea cunoscutei teoretice, ci numai prin comuniune vie cu ea. Deci în rezumat: Ortodoxia are plenitudinea credinței creștine transmise din timpul apostolic și o păstrează neschimbată în Biserică. Teologia ortodoxă se bazează pe Sfînta Scriptură, pe Sfînta Tradiție, pe hotărîrile celor șapte sinoade ecumenice și pe operele Sfîntilor Părinți bisericești. Gîndirea teologică ortodoxă, legată de Tradiție voiește să ajute credincioșii să înțeleagă mai bine obiectele credinței, potrivit dezvoltării spirituale și duhovnicești a credincioșilor dintr-o epocă sau alta. Totodată gîndirea ortodoxă voiește să păstreze — cu ajutorul științei teologice — credința creștină primită de la Apostoli și urmașii lor, în integritatea și măreția ei primordială. — (O. B.).

Pierre Nautin, *Lettres et ecrivains des II-e et III-e siècles*, Paris, Ed. du Cerf, 1961, 277 p.

Autorul pleacă de la faptul că Eusebiu de Cezareea ne-a păstrat un oarecare număr de extrase din scrierile unor autori creștini din secolul al II-lea și al III-lea. Dar aceste extrase n-au fost niciodată studiate în ele înșile și pentru ele. Pierre Nautin își propune să umple această lacună prin lucrarea cu titlul de mai sus. În acest sens el studiază pe Dionisie de Corint și pe corespondenții săi, scrisoarea Bisericilor din Viena și din Lion și scrisorile referitoare la conflictul pascal sub papa Victor. Această anchetă permite autorului să rețușeze biografia episcopului de Viena Irineu. Studiind pe Alexandru de Ierusalim, autorul ne pune în contact de asemenea cu Clement de Alexandria și cu Origen. După Pierre Nautin și biografia lui Clement trebuie să fie îndreptată în privința adormirii sale întru Domnul care a avut loc nu înainte de anul 216, dar între anii 220 și 231.

Autorul propune importante corectări textului *Epistolei către Diognet* și revine asupra unor scriitori din această epocă precum Iosipos, Hippolyt, Beryl și Origen. În ultima parte

a lucrării sale Pierre Nautin arată că Fericitul Ieronim n-a folosit la Cezareea tomurile din corespondența lui Origen.

Prin metoda sa de cercetare, prin rezultatele pe care le propune, această carte atrage atenția asupra unor probleme interesante de istorie și literatură patristică.

Saint Irénée, *Contre les hérésies*, textes présentés et traduits, par A. Garreau Namur, Éd. du soleil levant, 1963, 182 p. (Coll. «Les Ecrits des Saints, série Textes (choisies).

După o introducere, cititorul găsește o serie de extrase din opera Sfântului Irineu, *Contra ereziilor*, traduse cu grijă în limba franceză. (Cf. Rev. «Latomus», tom. XXII, 1963, fasc. 3, p. 569—570).

Saint Augustin, *Homélies sur les Psaumes, choisies, traduites et présentés par le Dr. Denys Gorce, Namur, Éd. du soleil levant, 1960, 180 p.*

Apărută în colecția «Les écrits des saints», această carte este o antologie de fragmente omiletice din opera Fericitului Augustin, ilustrând următoarele teme: Hristos, Biserica, Creștinul. Omiliile alese nu sînt traduse în întregime, ci doar pasajele pe care Dr. Denys Gorce le-a crezut mai reprezentative pentru opera Fericitului Augustin.

Saint Cesaire d'Arles, *Sermons choisis*, trad. Alb. Blaise, Namur, Éditions du soleil levant, 1962, 192 p.

Colecția «Les écrits des saints» publică aceste cuvîntări alese «adevărate documente revelatoare ale creștinismului galo-roman din secolele al V-lea și al VI-lea».

Textul, precedat de o bună introducere, este tradus din ediția lui M. R. James, *Apocr. Anecdota*, Cambridge, 1893.

Michele Pellegrino, *La chiesa nei primi secoli*, Turin, 1961, 120 p.

Autorul împarte lucrarea în două părți: 1) de la Iisus la Constantin, și 2) de la Constantin la Grigorie cel Mare. În prima parte sînt înfățișate opera lui Iisus și a Apostolilor, apoi dezvoltarea Bisericii, exterioară, în lumea neamurilor și, interioară, în viața sa (învățătură, cult, spiritualitate, organizare).

În partea II-a problemele devin puțin diferite și privite printr-o optică nouă: Biserica în raporturile sale cu Imperiul, și mai ales cu cultura, prin negarea obiecțiunilor păgîne și, apoi, prin afirmarea dezvoltării teologice, politice și artistice, și, în sfîrșit, prin organizarea internă a Bisericii, cu dezvoltarea vieții morale și ascetice. O lungă listă bibliografică stă la dispoziția celor care vor să adîncească în special problemele puse de această lucrare. (După Pierre Courcelle, în rev. «Latomus», tom. XXII, 1963, fasc. 3, p. 595—596).

Maria Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*, Leyde, Brill, 1962, 72 p. + 16 pl.

Apărută în colecția «Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain», de sub conducerea M. J. Vermaseren, cartea de mai sus este întemeiată pe datele arheologice pe care autoarea le cunoaște foarte bine, dovedindu-se capabilă să tragă concluziile istorice din documente arheologice. Plecînd de la părerea generală că prezența și

răspîndirea cultelor orientale la Ostia au fost favorizate, dacă nu chiar determinate de caracterul cosmopolit al populației sale — întrucît Ostia era poarta Romei, în care intrau toate corăbiile din întreg bazinul mediteranean și, o dată cu acestea, marinari și negustori străini, închinători ai cultelor exotice —, autoarea cercetează cu atenție dacă cultele orientale apar și se răspîndesc întîi la Ostia și mai pe urmă la Roma. Concluzia la care ajunge este următoarea: 1) Cultele orientale nu sînt în Ostia decît reflexul manifestărilor lor din Roma; și 2) Expansiunea cultelor orientale la Ostia este legată nu numai de caracterul particular al populației locale, dar mai ales de renașterea spirituală a societății păgîne la Roma și în imperiu. (După M. Leglay, în rev. «Latomus», tom. XXII, 1963, fasc. 2, p. 348—349).

Ivan Dujcev, *Les Slaves et Byzance*, în *Etudes historiques* a l'occasion du XI-e Congrès international des sciences historiques, Stockholm, Aout, 1960, Sofia, 1960, p. 31—77.

Comunicarea cu titlul de mai sus, prezentată de învățatul bulgar Ivan Dujcev la Congresul internațional de științe istorice, care s-a ținut la Stockholm în august 1960, este rezumatul introducerii cărții sale intitulată «Slavo-Byzantina. Izvoare bizantine pentru istoria slavilor».

Trecerea în revistă a raporturilor istorice existente în antichitate, evul mediu și chiar mai tîrziu, între imperiul bizantin și lumea slavă scoate în evidență mai ales legăturile bisericești, cu toate influențele lor, pe care Bizanțul le-a cultivat secole de-a rîndul cu toate popoarele slave din sud-estul Europei.

Studiul lui Ivon Dujcev merită să rețină și atenția istoricilor și bizantinistilor noștri pentru unele date și interpretări noi, în special în rolul Bulgariei de mediatore, în lumea slavă, a civilizației și culturii bizantine. — (Gh. A.).

Glanville Downey, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Istoria Antiohiei Siriei de la Seleucus la cucerirea de către arabi), Princeton, 1961, 752 + XXI p. + 21 reproduceri și schițe.

Autorul, profesor de literatură bizantină la Universitatea Harvard, a mai publicat diverse lucrări în legătură cu istoria orașului Antiohia. De data aceasta el prezintă istoria orașului Antiohia de la ridicarea lui de către Seleucus I (300 î. d. Hr.) pînă la cucerirea de către arabi la 638 d. Hr.

Cartea de față ne interesează în special prin capitolul dedicat istoriei creștinismului antiochian din timpul apostolic pînă în anul 284 d. Hr.

Planșele cu vederi și planuri ale orașului și împrejurimilor contribuie mult la înțelegerea acestei lucrări întemeiate pe datele arheologice noi. (Cf. «Orientalistische Literaturzeitung», 1963, nr. 5—6, col. 262—264). — (Aug. B.).

J. Gouillard, *Un chrysobulle de Nicéphore Botaneiatès à souscription synodale*. «Byzantion», XXIX—XXX (1959—1960), p. 29—41.

Hrisobulul la care se referă autorul este cunoscut după o copie (codex Paris, gr. 1351) și de mai multe ori analizat (Dölger, *Regesten*, nr. 1047). De data aceasta se referă la o copie mai completă (ms. 42 de la Cutlumuș), căci are semnăturile care îi dau o importanță mai mare. Este data cu luna decembrie anul 6588 (1079), indictionul 3, fiind împărat Nicefor Botaniat. Mai semnează «Cosma cu mila lui Dumnezeu arhiepiscop al Constantinopolului Roma Nouă și patriarh ecumenic, Ioan cu mila lui Dumnezeu mitropolit de Sidis și hipertim, Nicolae al Căsariei Capadociei protevon» și încă 33 mitropoliți. Autorul studiază

comparativ lista sinodală și calitățile amintite (hipertim și protevon sc. protothronos) arătând importanța noului document. Până acum calitatea de hipertim o avea mitropolitul Ateni (1075).

Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches, Berlin, Rütten & Loening 1961. 751 p.

Se republică, cu studii și traduceri noi, o seamă de vieți și cronici importante pentru istoria medievală. E vorba de Rimbart, *Vita Anskari*, Magister Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum*, Wipo, *Gesta Chuonradi II. Imperatori*, Herman von Reichman (Augiensis), *Chronicon*. Ediția a fost pregătită de Wernar Trillmich și Rudolf Buchner și face parte din colecția «Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters», Band. X. — (A. S.).

M. Cohen, *La grande invention de l'écriture et son evolution*. Paris, Imprimerie Nationale, 1958, I, Texte XII + 471 p. II, Documentation et 228 p. III, Album, 96 pl. photographiques.

În prolog (p. 13—25), autorul expune primele încercări de semne scrise: simboale, semnalizări, jocuri etc. Capitolele II—VIII formează partea întâi a lucrării și ele expun diferitele stadii ale invenției scrierii. Capitolul VII este consacrat scrierilor hierogrofice și silabice din bazinul oriental al Mediteranei, iar cap. VIII alfabetului consonantic din Siria și Palestina, cu începere din mijlocul mileniului al II-lea î. d. H. Cu privire la scrierea de la Ugarit, notele foarte detaliate, date în volumul II, justifică munca grea de pusă în descifrarea tabletelor, căroră Ch. Virolleaud le-a consacrat cea mai mare parte din viața sa. Autorul descrie, apoi, scrierea canaanită ori feniciană cu filiația ei: alfabetul moabit, importanța literaturii ebraice, alfabetele samaritean și armean. După Cohen, chiar și scrierile Indiei sînt născute din același alfabet fenician.

A doua parte a lucrării este consacrată evoluției scrierii (cap. IX—XIII). În Cap. IX sînt expuse scrierile aramaice din limbile aramaică și ebraică. Cap. X atacă problema scrierilor și limbilor și în special problemele de ortografie. Cap. XI este dedicat liniilor străbătute de: meșesuguri, arte și viața scrierii. Acest capitol este util paleografilor și epigrafiștilor. Cap. XII este consacrat tuturor datelor necesare studiilor alfabetelor particulare. Cap. XIII este dedicat scrierilor muzicale și de dans. Ultimele capitole sînt închinete dezvoltării viitoare a scrisului, în formele preconizate de autor (cf. «Revue d'histoire et philosophie religieuse» (1963), nr. 1. — (At. N.).



MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PASTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPĂRHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA:
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».
