

86

Bocob

V. Zamboni

STUDII TEOLOGICE

3-4

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XIX

Nr. 3—4

MARTIE—APRILIE 1967

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI

COMITEUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

Prea Fericitul Părinte

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. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi,
Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice
universitare, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții
Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. Prof. D. STĂNILOAE, Criteriile prezenței Sfintului Duh	103
Pr. Lector CHIRIL PISTRUI, Octoihul dezvoltat de la Sibiu	128
Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU, Sincretismul religios în vremea noastră	144
Pr. Doctorand ILIE D. MOLDOVAN, Raportul dintre Iisus Hristos și Sfintul Duh după Epistola a II-a către Corinteni III, 1—IV, 6	157
Doctorand TEODOR BURCUȘ, Rugă- ciunea lui Solomon la Sfântirea Templului și caracterul ei uni- versalist	173
Doctorand MAXIM NICOLAE, Ritu- rile de înmormântare de pe teri- toriul țării noastre din cele mai vechi timpuri până la apariția creștinismului.	189
Doctorand SEBASTIAN ȘEBU, For- ma și conținutul prediciei creștine în primele trei veacuri	206

NOTE BIBLIOGRAFICE:

N. N.; Pr. ATH. NEGOIȚĂ; Pr. Prof. GRIGORIE MARCU	222
--	-----

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIX

Nr. 3—4, MARTIE—APRILIE 1967

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.*

CRITERIILE PREZENȚEI SFÎNTULUI DUH

Teologul valdenz V. Subilia semnalează situația tragică în care se găsește Protestantismul, care, în încercările sale de a stabili criteriile prezenței Duhului, nu poate face Duhul să vorbească. El constată atât eșecul încercării de a identifica Duhul cu Scriptura, cât și al încercării de a-L identifica cu entuziasmul intern, cu experiența, cu căldura inimii, sau cu spiritul comunității. Prima încercare înseamnă o «obiectivizare» a Duhului, a doua «subiectivizarea» Lui. Soluția principală protestantă a problemei ar fi: Scriptura însoțită de *testimonium Spiritus Sancti internum*. Dar cum se poate distinge între acest *testimonium Spiritus Sancti internum* și amăgirea subiectivă?

Tragedia actuală a protestantismului dovedește că această distincție nu s-a putut face. Drept urmare Subilia recunoaște, împreună cu T. F. Torrance, «cel mai mare dogmatist englez de azi» (prezbiterian), că marile doctrine teologice se reduc azi la o «interpretare a propriei subiectivități», la «incapacitatea de a distinge între realitatea obiectivă și condițiile subiective». Aceasta a produs un fel de «folie», care a infectat o mare parte din teologia (protestantă) modernă, impunând necesitatea unei «psihiatri spirituale»¹.

Subilia nu găsește un răspuns la problema criteriilor prezenței Sfântului Duh nici în catolicism, care a încercat să substituie «siguranța» acestei prezențe printr-o «iluzorie obiectivitate», «după trup», «obiectivînd prezența divină a Duhului în structurile ecleziastice», «sacralizînd cadrele unei instituții istorice», prezentînd Biserica ca «întruparea absolutului și a divinului»².

Subilia lasă să se subînțeleagă că prin această critică vizează și Biserica Ortodoxă.

Totuși sînt protestanți care socotesc că insistența cu care Biserica Ortodoxă vorbește despre Sfântul Duh, ascunde o experiență mai autentică a prezenței Sfântului Duh în această Biserică³.

Dar ceea ce e caracteristic Bisericii Ortodoxe în această privință e nu numai frecvența vorbirii despre Sfântul Duh, ci mai ales afirmarea prezenței nedespărțite și neconfundate a lui Hristos și a Sfântului Duh în Biserică.

E tocmai ceea ce lipsește în general confesiunilor apusene. Atît catolicismul cît și protestantismul au vorbit mult despre Hristos și puțin

1. Vezi Subilia, *Il mistero dello Spirito Sancto*, în „Protestantissimo”, Roma, nr. 1/1966, p. 20. El citează cartea lui T. F. Torrance, *La portée de la doctrine du Saint Esprit*. 2. *Op. cit.*, p. 11—16.

3. A se vedea unele mărturii de acestea în articolul *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia” XVI (1966), nr. 1, p. 503.

despre Sfântul Duh. (A se vedea și modul vorbirii cultelor neoprotestante). Dar, pe lângă aceasta, ele au vorbit și mai vorbesc încă destul de separat despre Hristos sau despre Sfântul Duh.

Explicația teologică a acestei vorbiri separate stă pentru Protestantism în ideea că «Duhul este forma actuală a prezenței lui Hristos»⁴. Dacă e așa, nu poate fi prezent deodată în Biserică și în credincioși Hristos și Duhul Sfânt.

De obicei protestanții socotesc că Hristos, după ce s-a înălțat la cer, nu mai poate fi prezent El însuși în Biserică și în credincioși; El rămâne distant de Biserică. De aceea protestanții vorbesc foarte mult despre Hristos Care ne-a răscumpărat și Care este acum în cer, apoi trec la vorbirea despre Sfântul Duh, Care e forma spirituală a prezenței lui Iisus Hristos, pînă la a doua venire a Lui în trup.

Dar prezența aceasta exclusivă a Duhului în credincioși, ușor duce la respingerea Bisericii ca realitate văzută, ușor duce la simpla acceptare a unui spiritualism creștin individualist.

Sînt însă și protestanți care, din definiția echivocă a Duhului, ca «formă spirituală a prezenței lui Hristos», deduc o altă extremă, confundînd pe Duhul cu Hristos și chiar cu Dumnezeu în întregime și considerînd pe Duhul ca pe Dumnezeu în atingere de subiectivitatea umană, ca forma subiectiv-umană a prezenței lui Dumnezeu în noi⁵. Iar cum Duhul e considerat ca producător exclusiv de simțire, se neglijează preocuparea simultană de adevăr în viața creștină, căzîndu-se prin aceasta într-un subiectivism pur afectiv și deci individualist. Oricît accentuează Karl Barth «transcendența» experienței Duhului, în opoziție cu idealismul german și cu teologia protestantă inspirată de el, care consideră Duhul ca o dispoziție imanentă a sufletului, identificarea Duhului, drept cauzator exclusiv de simțire, cu Dumnezeu în întreg, ușor transformă și această «transcendență» în imanență subiectivă.

Pe de altă parte, Catolicismul s-a ferit să vorbească prea mult de prezența Sfântului Duh, căci prezența Duhului nu poate fi ușor circumscrisă numai în anumite persoane ierarhice din Biserică, ci trebuie recunoscută în toți cei ce cred în Hristos. Dar nevorbind de o prezență a Duhului, ci numai de un mandat istoric dat de Hristos ierarhiei de a conduce și învăța, Catolicismul nu a putut vorbi nici de o prezență a lui Hristos în Biserică, ci a trebuit să vorbească de un Hristos la distanță, Care și-a lăsat un vicar în Biserică. Despre acest Hristos distant a vorbit însă și Catolicismul foarte mult, pentru a baza pe el autoritatea ierarhiei și a papii.

În timpul din urmă și mai ales în constituția «Despre Biserică», aprobată de Conciliul al II-lea de la Vatican, Catolicismul a început să definească Biserica drept «Trup al lui Hristos», dar de aci n-a tras con-

4. Vezi Subilia, *op. cit.*, p. 7.

5. *Zur lehre vom Heiligen Geist von Karl und Heinrich Barth*. Keiser Verlag, München, 1930: Duhul e „creatorul în raportarea Sa la creatură” (p. 43). Duhul Sfânt este „degetul lui Dumnezeu, latura subiectivă în conceptul Revelației pentru viața creștină” (p. 65).

cluzia de a vorbi tot așa de insistent despre prezența Duhului lui Hristos în acest Trup al Lui.

Aceasta e cauza pentru care Catolicismul a devenit prea instituționalist, iar Protestantismul prea psihologist și individualist: despărțirea Duhului de Hristos, sau a lui Hristos de Duhul, sau confundarea lor.

Menționăm că atât ispita separării, cât și a confundării Sfintului Duh cu Hristos își are cauza în Filioque. Dacă Duhul pornește ca existență din Fiul, El se poate coborî în Biserică sau în credincioși fără Fiul, cum Fiul «s-a coborât din cer», fără să coboare și Tatăl. Pe de altă parte, dacă Duhul provine ca ipostas și din Fiul, dacă e procesiunea în continuare a lui Dumnezeu, El poate reprezenta singur întreaga Dumnezeuire.

În Ortodoxie însă, numai Fiul și Duhul Sfânt împreună reprezintă Dumnezeuirea cea pornită din ascunsul inaccesibil care este Tatăl. Cele două persoane provenite din Tatăl se află într-o relație care le ține inseparabile în lucrarea lor în lume. Hristos e Dumnezeuirea revelată ca lumină, ca adevăr, ca fundament al existenței noastre; Duhul e Dumnezeuirea revelată ca suflare de viață, ca dinamism de viață făcător în cadrul Dumnezeuirii ca adevăr, ca fundament al existenței create și ca normă a ei. Duhul ne dă puterea, ne dă elanul să realizăm ceea ce știm prin Logosul întrupat, ceea ce a realizat prin El însuși ca model, ceea ce e realizat în Hristos; ne dă puterea să ne încadrăm în Hristos și să ne facem asemenea Lui.

Dar Duhul lucrează din Hristos, care e prin urmare tot așa de prezent ca și Duhul. Duhul nu e separat de Hristos, nici Hristos de Duhul. Duhul se odihnește peste Hristos. Este numai acolo unde este Hristos și Hristos este numai cu Duhul. Dar Duhul nu se confundă cu Hristos, nici în defavorul lui Hristos ca adevăr, nici în defavorul Duhului ca suflare de viață. Logosul, și cu atât mai mult Logosul întrupat, nu este un adevăr abstract, ci un adevăr-realitate, un adevăr-persoană, un adevăr-ipostas, în tendința de relație cu celelalte persoane și cu raza de eficiență universală, un adevăr-structură pentru toți. De aceea nu poate fi de parte de noi și nu poate fi fără Duhul ca suflare de viață, care ne face să ne zidim în această structură și conform ei, precum nici Duhul nu poate fi fără Hristos. Hristos e fundamentul zidirii în toată complexitatea structurii ei, e «matca stilistică» pentru toți împreună și pentru fiecare în parte, ca să folosim o expresie a lui Lucian Blaga (dar într-un sens cu totul diferit), iar Duhul e aburul sau umezeala care, iradiind din fundament și pătrunzând în noi, ne lipește de El, ne articulează în El, făcând să crească Biserica, Trupul tainic al Domnului, noua creație.

Vom încerca întâi să arătăm cum văd Sfinții Părinți, a căror învățătură o păstrează Biserica Ortodoxă pînă azi, pe Hristos și Duhul Sfânt, prezenți inseparabil, dar neconfundați în Biserică și în credincioși.

I. — SFINȚII PĂRINȚI DESPRE PREZENȚA INSEPARABILĂ DAR NECONFUNDATĂ A LUI HRISTOS ȘI A DUHULUI SFINT ÎN BISERICĂ

Sfintul Chiril al Alexandriei, vorbind de prezența lui Hristos prin Sfintul Duh, nu înțelege o prezență a Lui printr-un reprezentant, ci consideră pe Duhul Sfânt ca Cel prin care Hristos lucrează în credin-

cioși și în Biserică. «Dumnezeu-Cuvîntul sălășluind în noi și aflîndu-se în noi prin Duhul Sfînt, noi urcăm la demnitatea înfierii, avînd în noi pe Fiul însuși, după care ne și modelăm, prin participarea la Duhul ; și urcînd la același chip de îndrăzneală, îndrăznim să zicem: «Avva, Părinte»⁶. În Duhul lucrarea lui Dumnezeu, comună celor trei persoane, își are capătul ei, așa cum mîna este ultimul organ prin care puterea întregului corp omenesc se finalizează și se concretizează într-o faptă. Sfînta Treime împlinește întreagă orice lucrare, dar lucrarea se concretizează într-un rezultat prin Duhul Sfînt. «Precum deci brațul este articulat în mod natural de întregul Trup, lucrînd toate cîte le gîndește cugetarea dar se folosește de obicei de deget, așa și Cuvîntul lui Dumnezeu, îl cugetăm articulat din El și în El în mod natural și aflîndu-se în El ; iar în Fiul (îl cugetăm) aflîndu-se natural și trecînd ființial de la Tatăl pe Duhul, prin Care sfințește toate, ungîndu-le»⁷.

Toate le face Tatăl în Fiul și în Sfîntul Duh. Dar nu pentru că Tatăl n-are suficiente puteri și Fiul la fel. Așa ar fi cînd Tatăl ar înceta să mai fie activ în lucrarea ce se continuă în Fiul și Fiul în lucrarea ce se împlinește (se finalizează) în Duhul. Dar de fapt toate trei persoanele sînt active de la început și pînă la sfîrșit în fiecare lucrare. Nu insuficiența unei persoane, ci comunitatea de ființă este motivul pentru care cele trei persoane lucrează în comun. Dăm un citat în acest sens din Sfîntul Grigore de Nisa: «Oamenii se numesc mulți, deoarece lucrarea fiecăruia din ei în aceleași activități este distinctă, fiecare din ei separîndu-se de ceilalți în marginile sale, după modul particular al lucrării sale. Dar la firea dumnezeiască n-am învățat că Tatăl face ceva de Sine, fără să participe și Fiul, sau că Fiul lucrează ceva deosebit, fără Sfîntul Duh. Ci toată lucrarea, care vine de la Dumnezeu asupra zidirii și e numită după înțelesurile ei de multe feluri, pornește din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvîrșește (sfîrșește) în Duhul Sfînt. De aceea numele lucrării nu se sfișie în mulțimea celor ce lucrează»⁸.

Iar în altă parte, tot Sfîntul Grigore de Nisa zice: «Nici Dumnezeu cel peste toate nu a făcut toate prin Fiul, pentru că are nevoie de un ajutor, nici Fiul cel Unul Născut nu lucrează toate în Duhul Sfînt, pentru că are o putere mai mică decît intenția. Ci pentru că Tatăl este izvorul puterii, Fiul este puterea și Duhul Sfînt este duhul puterii. Iar zidirea toată, cea sensibilă și cea netrupească, este rezultatul puterii dumnezeiești». Tot ce este «începe de la Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvîrșește în Duhul Sfînt»⁹.

Înțeles în acest sens de capăt al lucrării, la care apare opera efectuată de Dumnezeu, Duhul Sfînt este numit de Sfîntul Chiril al Alexandriei puterea ce face toate vii, cîtă vreme Fiul este numit viața, iar Tatăl izvorîtorul vieții pentru toate. «Dacă deci Dumnezeu și Tatăl este izvorîtorul vieții (ζωογονοῦντος) tuturor, Fiul este viața, iar Duhul făcătorul vieții (în concret. *n.n.*), cine ar îndrăzni să taie și să separe de viață, puterea ei de viață făcătoare și să declare viața altceva decît se

6. *Thesaurus...*, P.G., LXXV, 569. 7. *Op. cit.*, col. 577.

8. Sf. Grigorie de Nisa, *Quod non sunt tres Dii*, P.G., XLV, 125 C.

9. Idem, *Adversus Macedonianos*, P.G., XLV, 1317 B.

crede, adică neviață? Căci o viață lipsită de puterea naturală de a face viu, cum ar mai fi cugetată viața»¹⁰.

În mod analog, spune Sfântul Chiril al Alexandriei că Fiul este lumina iar Duhul este iradierea ei sau capătul producător de rezultat al luminii și de aceea Duhul este cel prin care Fiul însuși luminează: «Dacă deci Cuvîntul este lumina cea adevărată, iar Duhul cel Sfînt luminează, e necesar să mărturisim ca fiind de ființa Fiului și pe Duhul, prin care Fiul luminează pe tot omul, întinzînd ca pe o rază a firii proprii, iluminarea Duhului»¹¹.

Prin lucrarea dumnezeiască ce se termină «în Duhul» sau «prin Duhul», se urmărește pînă la urmă realizarea împărăției lui Dumnezeu. De aceea Sfîntul Chiril declară că Fiul realizează «în Duhul» sau «prin Duhul» împărăția lui Dumnezeu. «Căci socotesc, zice Sfîntul Chiril, că (Hristos) numește împărăția lui Dumnezeu lucrarea dumnezeiască în Duhul Sfînt sau chiar Duhul, după cuvîntul «împărăția lui Dumnezeu» este înlăuntrul vostru» (Luca XVII, 21)¹².

Dar Sfîntul Chiril al Alexandriei inversează adeseori expresiile «prin Duhul» sau «în Duhul», pentru că Duhul Sfînt, la rîndul Său, prin Care Fiul lucrează în Biserică și în credincioși, este «în Fiul», în cursul lucrării, sau lucrează «din Fiul».

Duhul este «în Fiul» și lucrează «din Fiul», atît pentru că este de aceeași ființă cu El, cît și pentru că se află în El ca persoană. Dar nicio dată Sfîntul Chiril al Alexandriei nu spune că Duhul «purcede din Fiul». «Dacă deci Sfîntul Duh sălășluit în noi, ne face de aceeași formă cu Dumnezeu (συνμορφους Θεου), iar pe de altă parte vine din Tatăl și din Fiul, este evident că este de ființă dumnezeiască, fiind și provenind ființial din ea»¹³.

Sfîntul Chiril al Alexandriei folosește și expresia «prin Fiul», ca o alternativă la expresia «prin Duhul», dar mult mai rar decît expresia «prin Duhul». Amîndouă aceste expresii le avem în următoarea propoziție: «Pentru că deci Hristos locuiește în omul dinăuntru *prin Duhul*, este evident că nu este străin ființei Lui (Hristos), Cel ce se arată locuind în sfinți *prin Hristos*»¹⁴. Mai des întîlnim în scrierile patristice schema: «Din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfînt». Însă ea e aplicată lucrării celei una a Sfintei Treimi, sau harului: «Dar pentru că și harul servit *prin Fiul* atîrnă de izvorul nenăscut, de aceea harul de viață făcător, pornit de acolo ca viața dintr-un izvor ce țîșnește prin Fiul, Care este viața adevărată, se desăvîrșește celor vrednici *în lucrarea Duhului*»¹⁵. Alternarea expresiei «prin Duhul» cu expresiile «în Fiul» și «din Fiul» o avem în următoarea propoziție: «Iată că numește legea duhovnicească, arătînd că ea e *prin Duhul*... Deci Hristos dînd legea, Duhul însuși o dă ca Cel ce este *din El* și *în El*»¹⁶.

Desigur formula «prin Fiul» are alt sens decît expresia «prin Duhul». Expresia «prin Duhul» are sensul că Duhul este capătul în care

10. Sf. Chiril al Alexandriei, *De S. S. Trinitate, Dialogus VII*, P.G., LXXV, 1177.

11. *Ibidem*, col. 1 216 A.

12. *Thesaurus...*, col. 589 C.

13. *Ibidem*, col. 585 A.

14. *Ibidem*, col. 593 B.

15. *Adversus Macedonianos...*, col. 1325.

16. *Thesaurus*, col. 600 D.

se efectuează lucrarea, pe cînd expresia «prin Fiul» indică pe Fiul ca mediu prin care ajunge lucrarea în Duhul la capăt. Expresia «prin Duhul» indică totdeauna termenul final al lucrării, pe cînd expresia «prin Fiul» indică un mediu prin care trece lucrarea. (E o alternare analogă cu aceea: focul încălzește prin sobă, soba încălzește prin foc. Focul e termenul final, iar soba e mediul prin care se realizează căldura ca termen final). Fiul lucrează prin Duhul, iar Duhul se arată prin Fiul. Duhul e mediul producător de efect al Fiului, iar Fiul mediul transparent al Duhului. În fond este vorba de o reciprocitate, de o interioritate și revelare reciprocă. Fiul mijlocește acțiunea Duhului. Duhul face transparent pe Fiul. Între Ei nu este nici un interval. Fiul e corpul din care iradiază acțiunea, lumina; Duhul e fiecare din acestea, prin care e activ corpul. Aceasta o concretizează Sfîntul Grigorie de Nisa (sau cel puțin o scriere atribuită lui) prin raportul între mir și suprafața trupului: «Iar sensul ungerii este să semnifice în chip tainic lipsa oricărei distanțe între Fiul și Sfîntul Duh. Căci precum între suprafața trupului și ungerea mirului nici rațiunea, nici simțirea nu află nimic la mijloc, așa în unirea Sfîntului Duh cu Fiul nu este nici o distanță, încît cine voințe să se atingă prin credință de Fiul trebuie să ia întîi contact cu mirul. Căci nu este vreo parte (a Fiului), care să fie goală de Duhul»¹⁷.

Destul de des folosește Sfîntul Chiril al Alexandriei expresia «prin Fiul» ca să precizeze că prin El este procurat Duhul Sfînt zidirii: «Duhul este deci Dumnezeu, locuind ca Dumnezeu în noi, și, ca să zic așa, provenind din ființa cea mai presus de toate și fiind cugetat în propria lui existență din Tatăl, iar prin Fiul fiind procurat zidirii»¹⁸.

Poziția amintită a Duhului în orice lucrare a Sfintei Treimi, și mai precis interioritatea reciprocă între Duhul și Fiul și atingerea în acest mod de creatură, adică într-un mod care se exprimă alternativ: «Fiul prin Duhul» și «Duhul prin Fiul», nu se datorește numai întrupării Fiului, căci în același fel lucrează Fiul cu Duhul și înainte de întrupare. Așa au lucrat de exemplu în actul creației. Ba toată substanța, puterea și mișcarea creată e un rezultat al lucrării Sfintei Treimi, după schema arătată. «Toată firea subzistentă prin creație, toată mișcarea voinței și toată aplecarea intenției și iradierea de putere, s-ar putea spune pe drept cuvînt că începe din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvîrșește prin Sfîntul Duh»¹⁹. În poziția aceasta ajunge Fiul și ca om după înviere. Umanitatea asumată de Fiul lui Dumnezeu este înălțată la poziția aceasta de mijlocitoare a Duhului deplin; prin Hristos-omul trece lucrarea dumnezeiască pornită din Tatăl și terminată în Sfîntul Duh. S-ar putea spune că prin Fiul umanitatea este intercalată în interiorul lucrării dumnezeiești, ca un fir material, devenit incandescent, al luminii dumnezeiești. Pe de o parte asupra umanității lui Hristos ca om s-a vărsat lucrarea dumnezeiască sau Duhul întreg, pe de alta prin Hristos ca om se varsă Duhul ca termen final al lucrării dumnezeiești peste toți cei cred.

17. *Adversus Macedonianos*, col. 1321 A.

18. *Theaurus...*, col. 700, 576, 601 C.

19. *Adversus Macedonianos...*, col. 1317 B.

Toate efectele lucrării divine producându-se în noi prin acest capăt final, care este Duhul, nu e dar și nu e virtute în noi, care să n-aibă ca sursă imediată pe Duhul Sfânt. Dar prin orice dar, prin orice faptă bună și prin orice virtute, Duhul ne face nu numai duhovnicești, adică după chipul Său, ci după chipul lui Dumnezeu. Mai bine-zis Duhul reface în noi chipul lui Dumnezeu, întunecat prin cădere. Ne readuce la autenticitatea umană. Între umanitatea autentică, care este spirituală în cel mai înalt grad, și între Duhul (Spiritul) există o legătură deosebită. Dar în mod special Duhul ne reface după chipul prim, sau după arhetipul divin, care este Fiul. Prin aceasta Duhul produce în noi înfățișarea și dispoziția de fii ai Tatălui ceresc. Căci persoanele divine nu se întipăresc separat în noi, ci întrucît se întipărește una din ele, o întipărește prin aceasta și o face transparentă și pe cealaltă. Totuși persoana umană nu poate deveni chip al Tatălui, căci ea trebuie să se raporte la Tatăl ca fiu. Ei îi este transparent Tatăl, în calitatea de fiu, care-i devine proprie și care înseamnă propriu-zis relație față de Tatăl.

Astfel Duhul este chipul Fiului în calitate de capăt al lucrării divine ce trece prin Fiul sau prin care Fiul însuși lucrează în noi, făcându-ne după chipul Său. În calitate de chip al Duhului, fiecare din noi sîntem în același timp chip al Fiului. Chip al Fiului sîntem prin raportarea noastră filială la Tatăl, iar chip al Duhului prin raportarea noastră la Hristos, ca Fiul al Tatălui, raportare care ea însăși este mișcarea spirituală de modelare după Fiul, mișcare susținută în noi de Duhul. Pe cînd prin raportarea noastră la Tatăl, pe care o avem întrucît ne modelăm după Fiul, nu vrem să devenim ca Tatăl, prin raportarea noastră la Fiul vrem să devenim asemenea Fiului.

De aceea Duhul este chip al Fiului în alt sens decît este Fiul chip al Tatălui. Duhul este chip al Fiului, pentru noi, întrucît ne poate face asemenea Fiului, pe cînd Fiul nu ne poate face chip al Tatălui, decît în sensul de fii ai Tatălui. Duhul este «chip al Fiului», printr-un fel de asemănare cu Fiul, avîndu-și și El cauza în Tatăl, pe cînd Fiul e chip al Tatălui prin faptul că are cauza în Tatăl. Duhul ne face după chipul Fiului și fii ai Tatălui, tocmai pentru că nu provine ca existență din Fiul, ci pentru că Fiul lucrează prin El, pentru că Fiul e transparent și activ prin Duhul. Dacă Duhul ar avea existența din Fiul, nu ne-ar putea face după chipul Fiului, ci prin lucrarea Lui ne-am raporta la Fiul ca la un tată.

Sfîntul Chiril al Alexandriei zice: «Prin El și în El, Hristos remodelîndu-ne după forma cea de la început, adică conform Sieși, sau după asemănarea Lui prin sfințire, ne ridică la arhetipul chipului, adică la caracterul Tatălui. Iar caracterul Tatălui cel adevărat este o perfectă asemănare cu Tatăl, este Fiul însuși. Iar asemănarea exactă și naturală a Fiului este Duhul, după care fiind modelați și noi prin sfințenie, luăm forma chipului lui Dumnezeu». «Hristos ia formă în noi prin Duhul, care ne remodelează conform lui Dumnezeu prin Sine însuși»²⁰.

Dar aceasta se întîmplă tocmai prin faptul că Duhul care se întipărește în noi, e chipul Fiului. Noi devenind duhovnicești, avînd pe

20. *De S. S. Trinitate, Dial. VII...*, col. 1089.

Duhul imprimat în făptura noastră, sîntem după chipul Fiului, după chipul lui Hristos, și avem în noi elanul afectuos al filiației față de Tatăl ceresc. Sfîntul Chiril al Alexandriei zice că Fiul «se înseamnă și ia chip în noi, pentru că aceasta se face prin Duhul, ca Cel asemenea Lui». «Iar că Duhul este asemănarea adevărată a Fiului, ascultă pe fericitul Pavel care scrie: «Căci pe care i-a știut de mai înainte și i-a și orînduit de mai înainte, să fie împreună în forma chipului Fiului Său, pe aceia i-a și chemat» (Rom. VIII, 28, 29). Căci sîntem remodelați ca să fim chipul Duhului celui Sfînt, adică al lui Dumnezeu, prin credință și sfințenie și prin relație față de El, adică prin participare, din care cauză am fost și numiți părtași ai firii dumnezeiești»²¹. În sensul de mai sus, spune și Sfîntul Ioan Damaschin că «Fiul este chipul Tatălui și Duhul, chipul Fiului»²².

Faptul că Sfîntul Duh nu mai are altă persoană divină care să-i fie chip, nu înseamnă o inferioritate a Duhului, ci numai că în Duhul ajunge la capăt lucrarea divină, își obține efectul ei în făpturi, că prin Duhul e ridicată creatura în circuitul vieții divine, că acest circuit nu se întinde mai departe, ci începînd de la Tatăl, trecînd prin Fiul și sfîrșind în Duhul, se întoarce iarăși de la Duhul prin Fiul în Tatăl, dar acum purtînd cu Sine zidirea îndumnezeită.

Două lucruri arată aceasta în chip deosebit: faptul că prin Duhul Sfînt sîntem înfiați și faptul că urcușul nostru în Treime se face pe calea inversă, pe care se face coborîrea Treimii la noi.

Fiul ne face asemenea Sieși prin Duhul, ca împreună cu Sine să ne aflăm în relația filială cu Tatăl. Sfîntul Chiril al Alexandriei spune: «Prin Duhul devenind de aceeași formă (σύμμορφοι), cu Fiul cel după fire, am fost numiți dumnezei și fii ai lui Dumnezeu»²³. Pentru că «prin Duhul» îl avem în noi lucrînd pe Fiul însuși, sîntem nu numai îndumnezeiți, ci și ridicați la demnitatea de fii ai Tatălui Său. «Pentru că Duhul este din ființa Celui ce ni-L procură, adică a lui Hristos (adică de aceeași ființă cu Fiul), și pentru că Dumnezeu-Cuvîntul e sălășluit în noi prin Duhul, urcăm spre demnitatea înfierii, avînd în noi pe Fiul însuși, după care ne și configurăm prin participarea la Duhul și înălțîndu-ne la același fel de îndrăzneală, îndrăznim să zicem: «Avva, Părinte»²⁴. Propriu-zis nu pentru că Duhul ar proveni ca existență din Fiul, ne face fii, căci în acest caz ne-ar face și tați, întrucît provine ca existență din Tatăl, ci pentru că, fiind de aceeași ființă din care e și Fiul, adică de ființă dumnezeiască ne este procurat de Fiul. Procurarea Duhului de către Fiul este rațiunea specială pentru care devenim prin Duhul, fii. «Pentru că este procurat sfinților prin Fiul, de aceea îi îndumnezeiește și-i cheamă la înfiere pe cei în care vine»²⁵. Adică pentru că Fiul lucrează nemijlocit prin Duhul sau Duhul este lucrarea nemijlocită a Fiului, cu alte cuvinte pentru că Fiul și Duhul sînt persoane ce ni se revelează în mod comun în lucrarea din noi, ne facem după chipul Fiului și sîntem puși într-o referință filială față de Tatăl.

21. *Ibidem*, col. 1089 C.

22. *De fide orthodoxa*, I. P.G., XCIV, 356.

23. *De S. S. Trinitate, Dial. VII...*, col. 1097 D.

24. *Theaurus...*, 569 D.

25. *Ibidem*, col. 569 C.

Fiul și Duhul Sfânt sînt o doime personală universală, sau cu capacitate de cuprindere universală, sînt două persoane una în alta, care ni se revelează sau lucrează asupra noastră direct. Propriu-zis, ele îl au în ele și pe Tatăl, dar ca pe Cel din care provin continuu și Care nu ni se revelează și nu ne atinge direct. Fiul ne face prin Duhul asemenea Siesi, sau Duhul ne face lucrînd din Fiul asemenea Fiului. Dar prin aceasta ne pune față de Tatăl în raportul în care este Fiul cu Tatăl. Aceasta înseamnă că ne ridică în interioritatea întreitului cerc reciproc concentric și universal al persoanelor divine. Iubirea reciprocă umple persoanele treimice reciproc interioare una alteia și ne umple și pe noi de aceeași iubire față de Tatăl și întreolaltă. (Să ne gîndim la analogia: soț, soție și copil. Fiecare îi are în sine și-i face transparenți pe ceilalți. Cu cît ne apropiem mai mult de unul sau de altul, vedem această reciprocă transparență și comuniunea noastră cu unul ne pune în relație cu ceilalți. Nu există persoană cu viață sufletească normală, goală de altă persoană). Ultima realitate are forma unei întreite învăluiri și interiorități reciproce de caracter personal, de universală și invizibilă iradiere, căldură, putere și comuniune personală ce lucrează la personalizarea noastră continuă. Iar dacă mai adăugăm că această mai deplină urcare a noastră în Treime se face după înviere, înțelegem de ce Sfîntul Chiril al Alexandriei zice că toată credința noastră se concentrează în credința în înviere și în Sfînta Treime.

Chiar înfierea noastră prin Duhul, fiind o adunare a noastră în Fiul și o așezare a noastră împreună cu Fiul în relație filială cu Tatăl, înseamnă urcarea noastră pînă la Tatăl prin Duhul și prin Fiul, după ce Treimea s-a coborît la noi prin Fiul și prin Duhul. După fluxul divin spre noi are loc refluxul divin cu toți cei ce s-au lăsat prinși de acest flux. Sfîntul Chiril al Alexandriei a spus: «Acum cunoscînd pe Dumnezeu și cunoscuți fiind de Dumnezeu, am cunoscut pe Tatăl și Dumnezeuul tuturor prin Fiul în Duhul»²⁶. Iar autorul unei scrieri atribuită Sfîntului Grigore de Nisa spune: «Cel ce a primit cu bună cucernicie pe Duhul, a văzut în Duhul slava Unuia-Născut, iar văzînd pe Fiul a văzut chipul Celui indefinit și prin acest chip și-a întipărit în cunoștința sa arhetipul»²⁷.

Ideea de venire a Treimii la făpturi prin Duhul și de urcare a lor la relația cu Tatăl tot prin Duhul, e implicată în circuitul de slavă care se mișcă de la Tatăl prin Fiul la Duhul și de la Duhul prin Fiul la Tatăl. Această idee este exprimată de scrierea amintită a Sfîntului Grigore de Nisa astfel: «Cel ce dă altuia slava, este evident că se află într-o slavă covîrșitoare, căci cum ar slăvi pe altul cel lipsit el însuși de slavă? Dacă n-ar fi cineva lumină, cum ar arăta harul luminii? Așa nici puterea de slăvire nu ar avea-o cel ce nu are slava, cinstea, mărirea și măreția. Dar nemincinos este Cel ce zice: «Slăvesc pe cei ce mă slăvesc» (I Imp. II, 30). «Eu Te-am slăvit pe Tine», zice Domnul către Tatăl. Și iarăși: «Slăvește-Mă cu slava pe care am avut-o de la început la Tine, dinainte de a fi lumea. Iar vocea dumnezeiască răspunde: «L-am slăvit și iarăși îl voi slăvi» (Ioan XVII, 4, ș. u.). Vezi circuitul slavei cum trece prin cei asemenea? Fiul se slăvește prin Duhul, iar Tatăl se slă-

26. *De S. S. Trinitate, Dial. VII...*, 1097 D.27. *Adversus Macedonianos...*, col. 1328 A.

vește prin Fiul. Dar iarăși Fiul are slava de la Tatăl și slava Duhului devine slava celui Unuia-Născut. Căci prin ce se va slăvi Tatăl, dacă nu prin slava adevărată a celui Unuia-Născut? Și în ce se va slăvi iarăși Fiul, dacă nu în slava Duhului?»²⁸.

Dar Duhul slăvit de Tatăl prin Fiul, umple de slavă și făpturile pe care le captează și cu acestea împreună slăvește la rîndul Său prin Fiul pe Tatăl.

Dacă Hristos pătrunde în cei ce cred, prin Duhul, este evident că fiecare din aceștia și toți împreună sînt locașul sau templul Duhului Sfînt. Sfîntul Chiril al Alexandriei subliniază aceasta, afirmînd că nu sîntem numai părtașii unei grații simple și neipostatice, ci temple ale Duhului cu adevărat subzistent. Lucrul acesta trebuie să-l înțelegem în sensul că deși Duhul nu vine în noi prin actul prin care purcede din Tatăl, prin actul prin care își are existența ca persoană, dar vine prin actele prin care această persoană existentă se manifestă împreună cu celelalte două în raport cu creatura. Noi primind harul, nu intrăm numai în posesiunea unei puteri sau calități impersonale (conform doctrinei catolice), ci în relație cu Duhul ca persoană și cu Fiul ca persoană. Desigur, în această relație noi putem progresa, așa cum putem progresa chiar în relația cu persoanele umane. «Iar temple ale lui Dumnezeu și chiar dumnezei de ce ne numim și sîntem? Întreabă pe adversari, dacă ne împărtășim numai de un har simplu și neipostatic? Dar nu e așa. Căci sîntem temple ale Duhului cel existent și subzistent, iar din cauza Lui am fost numiți și dumnezei, ca unii ce ne-am împărtășit de firea dumnezeiască și negrăită prin unirea cu El»²⁹.

Numai din iradierea personală a Duhului în noi dobîndim din calitățile de sfințenie, de cunoaștere și de iubire pe care le are El, respectiv toate persoanele Sfintei Treimi. Și anume fiecare credincios se îmbogățește cu darurile care intensifică anumite calități pe care le are prin naștere. Iar Hristos este cap nu în sensul trupeșc al cuvîntului. Expresia «Biserica, Trupul Domnului» este numai o imagine care indică strînsa unire și comunicarea întreolaltă în Hristos și în Duhul Sfînt a celor credincioși. Hristos este cap în sensul de «izvor», de «începătorie», din care se varsă Duhul ca lucrare în toată comunitatea, diferențiindu-se după însușirile naturale ale membrilor, dar în același timp ținîndu-i uniți prin legătura de răspundere și servire reciprocă, prin legătura tuturor cu același Hristos ca sursă a Duhului și ca model inițial uman deplin îndumnezit de Duhul; prin legătura cu același Duh, lucrător din Hristos în toți, pentru a-i face asemenea lui Hristos³⁰.

Tocmai faptul că Biserica e comuniunea între ele a persoanelor credincioase, prin comuniunea lor comună cu Fiul și cu Duhul ca persoane și prin relația lor cu Tatăl, arată că imaginea Bisericii, ca Trup tainic al lui Hristos nu înseamnă un trup încheat «fizic», ca în mitul gnostic al «omului total», așa cum o răstălmăcesc unii teologi protestanți³¹.

28. *Ibidem* 1239 B.

29. De S. S. Trinitate, *Dial.* VII..., 1089 D.

30. Sf. Chiril din Alexandria, *Al doilea cuvînt către împărațese*, la Mansi, coll. Concil. t. IV, col. 804. «Căci a fost pus cap», adică, început *ἀρχή* al celor ce prin El se modelează *ἀναμορφούμενοι* spre nescricăciune, prin sfințire în Duh».

31. Vezi Subilia, *Le problème du catholicisme*, Paris, 1964, p. 156 ș.u.

De aceea Hristos, în calitate de cap nu e undeva deasupra Bisericii, ci în Biserică, e sursa intimă și profundă a ei, revărsînd pe Duhul ca lucrare a Treimii în toate măduarele Bisericii și în toate activitățile lor și prin Duhul lucrînd El însuși în ele. Desigur aceasta nu înseamnă că Hristos, ca sursă a Duhului, nu e totdeauna mai mult decît Biserica; în acest sens capul e deasupra trupului său, e mai mult decît trupul. Iar trupul nu e fără comuniunea intimă cu capul, nici capul fără trup.

II. PREZENȚA LUI HRISTOS PRIN DUHUL, ÎN BISERICA ȘI RELAȚIILE TREIMICE

Din faptul că Duhul ca lucrare e prezent în Biserică prin Hristos, sau că Duhul e capătul final al lucrării Sfintei Treimi în Biserică și credincioși, nu rezultă cîtuși de puțin că Duhul își are existența în Treime, de la Tatăl prin Fiul, priviți ca un «unic principiu». Dimpotrivă, tocmai această poziție a Fiului și a Duhului în lucrarea lor în Biserică confirmă învățătura că Duhul Sfînt își are existența numai de la Tatăl.

a) Totdeauna Fiul e prezentat distinct de Tatăl în raportul Lui cu Duhul, ca lucrare. Totdeauna Sfîinții Părinți spun că Duhul ca termen final al lucrării divine asupra creației vine prin Fiul, din Tatăl. Niciodată Fiul și Tatăl nu sînt amestecați. Niciodată nu se spune că Duhul vine la făptură «prin Tatăl» sau «prin Tatăl și Fiul». Tatălui nu i se aplică niciodată prepoziția «prin» în legătură cu lucrarea Duhului Sfînt. Tatăl și Fiul sînt prezentați totdeauna ca persoane distincte în raport cu Duhul, iar Tatălui niciodată nu i se atribuie poziția de mediu, prin care vine Duhul la făptură. Tatăl e totdeauna prezentat exclusiv ca sursă, ca principiu al Duhului Sfînt în calitate de lucrare.

În această poziție distinctă a Tatălui și a Fiului față de Duhul Sfînt nu se reflectă cîtuși de puțin confundarea Tatălui și Fiului într-un singur principiu, susținut de învățătura occidentală. Prin Duhul Sfînt nu lucrează direct Tatăl, sau Tatăl cu Fiul în mod amestecat, ci numai Fiul; Duhul Sfînt nu e chip al Tatălui și al Fiului, priviți ca o unitate, și nu-i face pe credincioși după chipul indistinct al Tatălui și al Fiului, ci după chipul distinct al Fiului, ca abia uniți cu Fiul și ridicați la calitatea de chip al Fiului, să se afle în relație cu Tatăl. Duhul e în relație cu Fiul și cu Tatăl ca persoane distincte și în asemenea relații ne ridică și pe noi. Prezența și lucrarea Duhului în noi nu produce confuzia feții Tatălui și a Fiului într-un singur principiu și a afecțiunii noastre filiale față de Tatăl și a afecțiunii noastre fraterne față de Fiul, într-o afecțiune și relație față de un principiu divin indistinct și impersonal. Duhul produce în noi relații personale distincte cu persoanele Sfintei Treimi, punîndu-ne într-o comuniune de dragoste și de ascultare deosebită cu fiecare din Ele și nelăsîndu-ne într-o simplă meditație asupra unui principiu impersonal. Numai o astfel de comuniune ne scoate cu adevărat din închisoarea individualistă a meditației și ne pune în comuniune adevărată cu realitatea divină. Prin această comuniune a credincioșilor cu persoanele Sfintei Treimi în mod distinct, Biserica se constituie ea însăși ca o comunitate de persoane umane și nu ca o autoritate impersonală care ar re-

prezenta principiul impersonal sau suprapersonal, din care provine Duhul Sfânt, după învățătura occidentală.

Duhul nu vine în noi ca o persoană care se opune Dumnezeirii văzută ca un simplu principiu, pentru a ne face să ne raportăm în mod analog la Biserică, ca la un principiu impersonal, ca la o autoritate instituțională. Această considerare a Bisericii poate fi ușor socotită ca un efect al întăririi în noi a unei relații față de Dumnezeu ca față de un principiu impersonal sau suprapersonal. Biserica este interioară Treimii ca comuniune de persoane divine, ea respiră în atmosfera de iubire a persoanelor treimice și e plină de această atmosferă. Astfel, caracterul instituțional-impersonal al Bisericii e depășit, fără ca Biserica să se fărâmițeze în monade individuale.

b) Dar Duhul nu se află numai într-o relație distinctă cu Tatăl și cu Fiul, promovind și în noi o relație distinctă cu ei, ci are cu Fiul o altă relație decât cu Tatăl. Numai raportul între Duhul și Fiul este exprimat alternativ de prepoziția «prin»: «Prin Duhul» sau «prin Fiul». Duhul și Fiul sînt evident într-o relație deosebită de cea în care sînt amîndoi cu Tatăl. Tatăl are o poziție specială în Treime, în comparație cu poziția pe care o au Duhul și Fiul.

Fiul și Duhul sînt într-un fel de reciprocitate, cum nu e Tatăl cu nici unul din ei. Această reciprocitate exclude pentru Fiul o poziție asemănătoare cu a Tatălui față de Duhul. E drept că uneori Sfîntul Chiril al Alexandriei folosește și expresia «din Fiul» pentru a exprima raportul Duhului cu El. Dar expresia «din Fiul» și «prin Fiul» neavînd sensuri exclusive, una din ele trebuie înțeleasă în sensul care să nu excludă pe cealaltă.

Expresia «prin Fiul» nu poate fi explicată în sensul care s-o anuleze, pentru că e dătătoare de ton în exprimarea raportului între Fiul și Duhul. Urmează că expresia «din Fiul» trebuie înțeleasă într-un sens care să nu anuleze expresia «prin Fiul». Această explicație constă în a admite că Duhul e «din Fiul», fie în sensul că e de aceeași ființă cu Fiul, fie în sensul că Duhul trece «prin Fiul», fie, ceea ce e mai probabil, în amîndouă sensurile. Sfîntul Chiril al Alexandriei însuși, aproape singurul care folosește expresia «din Fiul», sau «din ființa Fiului», precizează cu claritate nu o dată: «Ia existență ipostatică proprie și iese din firea proprie Tatălui, dar îl procură celor vrednici și Fiul însuși»³².

Reciprocitatea între Fiul și Duhul, exprimată de expresiile «prin Duhul» și «prin Fiul», exclude poziția de cauză a unuia față de altul, căci în acest caz persoana în poziția de cauză n-ar mai putea fi mediu pentru cealaltă, cum Tatăl în calitate de cauză, nu e mediu de trecere pentru nici una din celelalte două persoane. Fiul nu poate fi și cauză și mediu de trecere a Duhului. Cine trece prin cineva, trece venind de dincolo de cel prin care trece. Nu se poate cugeta nici că Fiul e cauză pentru existența Duhului, împreună cu Tatăl, și mediu distinct de Tatăl, pentru Duhul ca lucrare.

Duhul purcede de la Tatăl și se odihnește peste Fiul, adică învăluie pe Fiul, îl pătrunde pe Fiul și strălucește din El, dar și invers: Fiul

32. *De S. S. Trinitate. Dial. VII*, col. 1080 D.

strălucește Tatălui în lumina Duhului³³. Fiul și Duhul sînt împreună Revelația Tatălui. Duhul e revelarea iubirii paterne față de Fiul și a iubirii filiale față de Tatăl. Ca atare El nu poate purcede din Fiul, căci atunci ar arăta pe Fiul ca tată la rîndul Său față de Tatăl, L-ar arăta într-o reciprocitate față de Tatăl.

Plenitudinea Divinității, care nu e numai o plenitudine de conținut, ci o plenitudine de iubire și de relație, își stă sieși deschisă în formă paternă desăvîrșită, în formă filială desăvîrșită, ambele de sine dăruitoare în alt fel, și în forma Duhului desăvîrșit care le unește. Pentru aceasta sînt necesare două acte de cauzalitate internă, din partea forme paterne a Divinității. Plenitudinea Divinității își este revelată sieși, datorită actului de naștere eternă a Fiului și datorită actului de purcedere eternă a Duhului Sfînt de la Tatăl, în forma a trei persoane, din care fiecare trăiește plenitudinea sa în relație și comunicare perfectă cu celelalte două persoane și în trăirea plenitudinii comune. Astfel, cele două acte cauzale nu sînt actele a două principii, pentru că aceasta ar dovedi nedeplinătatea Divinității paterne și deci nedeplinătatea celorlalte două persoane, sau forme ale Divinității. Actul purcederii Duhului nu poate indica o altă cauză pe lîngă unicul principiu din Divinitate, pentru că aceasta ar arăta unicul principiu ca avînd nevoie de o completare. Divinitatea ar apărea scindată în însuși principii, din pricina nedeplinătății primului principiu. Chiar dacă Fiul ar acționa în purcederea Duhului Sfînt în strînsă unire cu primul principiu, cu Tatăl, nu l-ar arăta pe Tatăl mai puțin nedeplin. S-ar dovedi că Tatăl s-a împuținat pe Sine în așa măsură în actul nașterii Fiului, că are nevoie de Fiul pentru a mai putea emite o altă persoană divină deplină. S-ar arăta că numai completată într-o unitate bipersonală sau suprapersonală, Divinitatea mai poate atinge plenitudinea cauzală. Pe de o parte Duhul ar apărea ca nefăcînd parte din Divinitatea unificată într-un unic principiu al celorlalte două persoane; ar apărea singur nepărtaș la calitatea de cauză a acestei unități suprapersonale formată din celelalte două persoane. Pe de altă parte, Tatăl și Fiul ar apărea fiecare în parte mai puțin decît Duhul, dacă Duhul este o îmbinare rezultată din forța cauzală unită a Tatălui și a Fiului. S-ar arăta că singura persoană oarecum completă, dar lipsită pe de altă parte de calitatea cauzală, deci nedeplină și ea din alt punct de vedere; s-ar arăta că o persoană divină nu poate fi deplină și cauzală în același timp.

În realitate, Fiul și Duhul, reprezintă fiecare o formă a plenitudinii divine în unitate nemijlocită cu principiul unic al Divinității perfecte. Dar atunci, de ce plenitudinea paternă existentă se revelează în alte două forme de plenitudine și nu numai într-una? Pentru că plenitudinea de orice fel e și o plenitudine de relație, iar relația implică între cei aflători în relație și relația înșăși. Plenitudinea divină în forma principiului patern se află într-o veșnică iubire față de plenitudinea divinității Sale revelată în forma filială și acest act veșnic de iubire umple pe Fiul de o strălucire și de o iubire — răspuns față de Tatăl. Cum Fiul are totul de la Tatăl,

33. A se vedea articolul, *Relațiile trinitice și viața Bisericii*, citat înainte.

tot de la Tatăl este și cauza iubirii sale față de Tatăl. Această iubire cauzată de Tatăl e o revelație tot așa de deplină a paternității Sale depline și în același timp tot așa de «obiectivă» sau de subiectiv-obiectiv, adică de ipostatică, ca și revelația plenitudinii Sale prin nașterea Fiului.

Iubirea totală a Tatălui față de chipul Său revelat, primește consistență ipostatică, ca și chipul Său însuși, primește fora unei colaborări cu Tatăl, forma subiectiv-obiectivă sau forma unei obiectivități în subiectivitate, cum de altfel ne devine într-un grad mai mic și nouă orice persoană cu care sîntem în strînsă relație. În subiectivitatea paternă, «în sînul Tatălui» există două obiectivități veșnic cauzate. Obiectivitatea subiectivă a Duhului învăluie și pătrunde obiectivitatea subiectivă a chipului Tatălui, ca o lumină care se răsfrînge din El. Cele două obiectivități subiective ale Tatălui se cuprind, se învăluie una pe alta, ca realități subiectiv-obiective, dar cuprind și învăluie și pe Tatăl, referindu-se însă mereu la El ca la Tatăl, ca la sursa Lor. Caracterul acesta de obiectivitate subiectivă este atît de complet că fiecare persoană este tot ce este și cealaltă, dar într-o subiectivitate proprie, care constituie pentru celelalte forma obiectivă a aceluiași conținut subiectiv. «Căci Duhul este împreună indicat prin fiecare din celelalte două, căci nu e o parte a lor ca la oameni»³⁴.

Și desigur că în iubirea subiectiv-obiectivă a Tatălui față de chipul real ipostatic, subiectiv-obiectiv al Său, se cuprinde și gîndirea și bucuria și viața și puterea Sa. În acest sens Duhul nu trebuie văzut numai ca iubire simplă.

Acest raport — subiectiv-obiectiv — al Fiului și al Duhului cu Tatăl, ni-l arată toate expresiile biblice și patristice, în care se spune că Fiul e «Cuvîntul» sau «Înțelepciunea» lui Dumnezeu, iar de Duhul că e «Duhul gurii lui Dumnezeu», sau «Mintea lui Hristos», sau «Viața» Lui; că Dumnezeu însuși vorbește prin «Cuvîntul» Său, sau Hristos însuși lucrează prin lucrarea Lui etc. «Izvorul puterii este Tatăl, puterea este Fiul, iar duhul puterii Fiului este Duhul Sfînt», spune Sfîntul Grigore de Nisa. Sau: «Dumnezeu este așadar Duhul, Care există în Fiul de la Tatăl și are toată lucrarea Lui. Dar Cuvîntul este Cel ce lucrează în orice biruință obținută de El prin Duhul»³⁵.

Iubirea totală a Tatălui față de chipul Său are o consistență ipostatică ca și Chipul Său, atîta doar că are fluiditatea mișcării pe care nu o are chipul fixat în calitate de sens atotcuprinzător al Tatălui. Duhul Sfînt ca nouă revelație a plenitudinii Divinității, ca forma plenitudinii de comuniune, pune în lumină nouă plenitudinea paternă și plenitudinea filială a Divinității: plenitudinea paternă prin cauzarea de către ea a iubirii față de Fiul, iar plenitudinea filială prin răsfrîngerea acestei iubiri de la Fiul la Tatăl.

Dar forma filială și forma de comuniune a plenitudinii divine au ceva comun față de forma paternă: amîndouă își au cauza în Tatăl, sînt o revelație a plenitudinii paterne și stau într-o legătură dinamică cu ea, primind din ea și privind spre ea.

34. *Adversus Macedonianos...*, col. 1317 A.

35. *Thesaurus...*, col. 586 D.

Acest rol de revelare și de referire comună îl exercită ele și în raport cu creatura. Relația din interiorul Treimii se reflectă adică și în relația Treimii cu făpturile. Duhul pornit din Tatăl strălucește acum din Fiul, nu numai Tatălui, ci și făpturilor. Mai bine-zis strălucirea Duhului din Fiul se extinde și asupra făpturilor, sau umple și pe credincioși de afecțiunea filială a Fiului față de Tatăl, așa cum El este și manifestarea iubirii paterne față de făpturi. Căci Duhul de Care îi umple Fiul pe credincioși e același Duh al Tatălui ce se odihnește asupra Fiului și se întoarce de la Fiul spre Tatăl. Numai Fiul poate arăta făpturilor pe Duhul, căci numai peste El se odihnește Duhul. «Procurarea» Duhului de către Fiul făpturilor e dintr-un punct de vedere o trecere a Duhului în alt plan, în ce privește ființa, dar nu în alt plan în ce privește filiația. Duhul rămâne Duh al filiației în planul divin și în planul creat; are loc doar o extindere a filiației divine la făpturi, nu o ieșire din filiație.

Încă la creație Tatăl creînd prin Fiul în Duhul Sfînt, extinde revelația adîncului Său, înfăptuită prin nașterea Fiului, în ordinea creată, extinzînd sau desfășurînd cuprinsul Logosului filial divin în multiplicitatea rațiunilor cosmosului și extinzîndu-le totodată asupra acestei multiplicități unitare strălucirea Duhului de deasupra Fiului. Pierzînd prin păcat afecțiunea filială întipărită ei prin Duhul Fiului, creaturii i s-a infuzat iarăși prin Fiul, devenit creatură, Duhul ca afecțiune filială. Sfîntul Chiril al Alexandriei a menționat precis atît procurarea inițială a Duhului pe seama creaturii, cît și reînnoirea acestei procurări prin Fiul devenit om. Iată cuvintele lui: «Întărește deci Duhul cerurile (la creație), nu hărăzindu-le participarea la o ființă creată și făcută, ci dăruindu-le chiar energia (Ενέργειαν) Sa ca energie dumnezeiască. Căci a ține creațiunile în armonie și de a le întări, spre a dura ceea ce e supus stricăciunii și boalește de tendința spre nimic, e un semn al Ființei care călăuzește totul. Iar cînd Făcătorul tuturor a voit să readucă la soliditate și bună rînduială firea rostogolită la început în stricăciune, ...i-a sădit iarăși Duhul dumnezeiesc și sfînt retras odinioară, modelînd-o din nou după chipul supralumesc»³⁶.

Duhul Sfînt este astfel Duhul filiației într-un sens universal, întrucît lucrul Lui în raport cu creația în care lucrează Sfînta Treime întreagă, e să le readucă și să le țină toate în relația filială față de Tatăl, prin extinderea în toate a afecțiunii Fiului față de Tatăl.

Dar aceasta îl arată totodată ca Duhul comuniunii celei mai intime. Căci nu există comuniune mai intimă ca frățietatea de pe urma filiației comune. Dacă toți se recunosc fii ai Tatălui, toți se recunosc și frați întreolaltă. Duhul de fapt e dat pentru ca pe toate să le strîngă și să le țină iarăși la un loc (συνέχειν), să întărească alipirea lor reciprocă, în Fiul devenit om. Înfierarea e de fapt recapitularea tuturor în filiația divină. În Hristos se recapitulează toți prin Duhul, nu pentru a fi pur și simplu împreună, ci pentru a fi împreună ca frați.

³⁶ De S. S. Trinitate, Dial. VII, col. 1115 B.

III. CRITERIILE PREZENȚEI ȘI LUCRĂRII SFÎNTULUI DUH.

Criteriile acestea sînt multiple; numai toate la un loc dovedesc prezența autentică a Duhului Sfînt. Greșeala creștinismului occidental a fost că a desprins unul sau unele din aceste criterii, atribuindu-le numai unora din ele toată valoarea. Protestantismul, rupînd subiectivitatea de obiectivitate, a acordat valoare numai criteriului mărturiei conștiinței individuale, sau celui al comunității restrînse, de asemenea ruptă din contextul unui conținut obiectiv, sau celui al Scripturii, care în fond ascunde tot un criteriu pur subiectiv. Catolicismul a acordat valoare numai obiectivității rupte de subiectivitate și în special uneia din formele ei: glasului magisteriului ierarhic și în ultima analiză glasului papii, care, luat pentru sine, e și el un criteriu subiectiv, arbitrar.

Protestantismul a luat în sprijinul preferinței sale pentru criterii pur subiective cuvîntul Mîntuitorului: «Vîntul suflă unde voiește și tu auzi vuietul lui, dar nu știi de unde vine, nu știi încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Duhul» (Ioan III, 8). El pretinde că Duhul e liber să lucreze oriunde, nefiind legat de nici o condiție obiectivă. Totuși pînă la urmă pun și protestanții drept cadru pentru lucrarea Duhului cuvîntul Scripturii și comunitatea. Precizează doar că, deși Duhul nu lucrează în afară de aceste cadre, ele nu obligă Duhul numai decît să lucreze oricînd în ele³⁷.

Dar atunci de ce n-am lărgi componentele cadrului obiectiv în afara cărora Duhul nu lucrează, rămînînd să precizăm mai bine forma ancorării lui subiective, necesară pentru lucrarea Duhului. Căci sîntem de acord că, precum într-o subiectivitate ruptă de cadrul obiectiv Duhul nu lucrează, așa nu lucrează nici acolo unde cadrul obiectiv nu e ancorat într-o subiectivitate. Într-un asemenea cadru rămas pentru mine pur obiectiv, Duhul poate lucra în alții, dar lucrarea Lui rămîne pentru mine virtuală.

Se pare că acolo unde se ține seama de toate criteriile, se depășește obiectivitatea și subiectivitatea unilaterală, în sensul că criteriile obiective ancorează în subiectivitatea credinței și subiectivitatea se umple de obiectivitatea conținutului credinței.

1) Primul criteriu și prima condiție a prezenței și a lucrării Duhului Sfînt este credința în dumnezeirea lui Hristos. «Nimeni nu poate spune: Domn este Iisus, decît în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 5). Aceasta nu înseamnă numai că în afară de Duhul nu se poate crede în dumnezeirea lui Hristos, ci și că unde este Duhul se crede numaidecît în dumnezeirea lui Hristos. Încît necredința în dumnezeirea lui Hristos, e semnul absenței Duhului. Teologia protestantă «mitologică» nu poate pretinde că e o teologie din Duhul Sfînt. Pierderea Duhului a adus o pierdere a lui Hristos. Căci nu se poate lipi cineva de Hristos, dacă nu lucrează Duhul în el această unire. «De ce se taie pe ei de la alipirea în Dumnezeu? Căci cum se vor lipi de Domnul dacă nu lucrează Duhul în noi unirea cu El?»³⁸.

37. Vezi Subilia, *Le problème du catholicisme...*, p. 156 ș.u.

38. *Adversus Macedonianos...*, col. 1329.

Iar întrucât unde se crede în Hristos se crede și în Tatăl, primul criteriu al prezenței și lucrării Duhului implică și credința în Sfinta Treime. «Nici Tatăl nu se poate cugeta vreodată fără Fiul, nici Fiul nu se înțelege fără Duhul Sfânt»³⁹.

Această credință nu este nici numai un criteriu obiectiv, nici numai unul subiectiv, ci unul obiectiv-subiectiv sau vice-versa. Căci realitatea obiectivă a Treimii, recunoscută prin credință, modelează întreaga noastră subiectivitate, devine o realitate interioară, fără să înceteze de a fi o realitate obiectivă în același timp. «Creștinul se caracterizează prin credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Aceasta este forma celui modelat, după taina adevărului»⁴⁰. Treimea vine în om prin Duhul ca lucrare. Omul devine templu al Duhului Sfânt (I Cor. III, 19).

Credința în Treime este o referire vitală a credincioșilor la persoanele Treimii, iar cei ce se referă la anumite persoane se modelează după modelul lor. În afară de aceea, credința însăși este efectul unei lucrări a Treimii în suflet, lucrare ce atinge sufletul prin Sfântul Duh, dar pe care o produce Fiul prin Sfântul Duh și care pornește din Tatăl. Duhul însuși e în sufletul ce crede și odată cu el Hristos și Tatăl (Ioan XIV, 23). Prin această prezență nemijlocită modelează Duhul pe credincioși, după chipul Fiului și îi pune în relație filială cu Tatăl. «Fiind din ființa Celui ce-L procură sfinților, adică a lui Hristos, și Dumnezeu-Cuvîntul locuind în noi prin Duhul, urcăm spre demnitatea înfierii, avînd în noi pe Fiul însuși, după care ne și modelăm prin participarea la Duhul; și urcînd la același fel de îndrăzneală, cutezăm să zicem «Avva, Părinte»⁴¹. Unde este Duhul, este și Fiul și Tatăl, căci «Duhul Sfînt este și se înțelege în amîndoi». Dacă credința în Adevăr modelează sufletul după chipul Lui, Sfîntul Irineu a putut lega prezența și lucrarea Sfîntului Duh de credința în Adevăr. «Cei ce fug de credința Bisericii, zice el, nu sînt călăușiți de Duhul, ci aruncați de El, ca să nu fie învățați»⁴².

Protestanților le place să aprobe pe Sfîntul Irineu cînd spune că «Duhul este Adevărul», dar nu și cînd spune că «prezența Duhului este legată de credința Bisericii, de Adevăr». Dar dacă Duhul este Adevărul, Adevărul acesta este obiectiv, nu un produs subiectiv. Și atunci se poate inversa dictonul, spunîndu-se: «Adevărul este Duhul». În orice caz, credința în adevărul divin neschimbat, în adevărul Treimii, viu și lucrător, modelînd sufletul după chipul ei, e una cu lucrarea Duhului, sau e rodul lucrării Duhului în suflet. Duhul nu e decît Adevărul, sau Divinitatea Treimică în forma ei lucrătoare în suflete, sau Adevărul în lucrare, care, cînd are loc în suflete, devine lucrare subiectivă, trăită în credința ce se dezvoltă în fapte. Astfel între credință și conținutul ei nu e separație.

De aceea lucrarea Duhului și deci prezența lucrătoare a Treimii e adevărită de credința în Sfînta Treime. Unde e Duhul, e credința în Treime și unde e credința e prezent Duhul și întreaga Sfîntă Treime. Sfîntul Grigorie de Nisa spune: «De aceea mărturisirea domniei Fiului se face în Duhul de cei ce o primesc, Duhul venind în întîmpinarea celor ce se

39. Ibidem, col. 1316 B.

40. Ibidem, col. 1320.

41. Thesaurus..., col. 569 D.

42. *Adversus Haereses*, lib. III, cap. 24, 1; P.G., VII, 906.

apropie prin credință»⁴³. Sfântul Grigorie de Nisa vorbește aci de un fel de mișcare bilaterală. Efortul de a crede se deschide Duhului care face credința reală și prin aceasta duce la unirea cu Hristos. Din nemijlocita unire între Hristos și Duhul, Sfântul Grigorie deduce necesitatea ca «cel ce voiește să se atingă de Fiul prin credință, să se atingă de El prin Duhul»⁴⁴. Fără Duhul nu este acces la Fiul prin credință, dar fără efortul de a crede în Fiul nu este posibil ajutorul Duhului. Acest lucru e ilustrat de Sfântul Grigorie de Nisa prin imaginea corpului de care vrea să se atingă cineva și a mirului care umple trupul și de care trebuie să se atingă mîna celui ce vrea să ajungă la corp. Hristos e sensul divin atotcuprinzător, este Adevărul. Acest adevăr rămîne distant, rămîne o abstracțiune obiectivă, fără credința care e înaripată de Duhul. Duhul e cel prin care se poate crede cu adevărat și se poate dobîndi Hristos Adevărul. A rămîne cu Hristos fără Duhul este a rămîne cu o teorie despre Hristos în care anevoie se poate crede, adică a rămîne în realitate fără Hristos. A rămîne cu Duhul fără Hristos este a rămîne cu un entuziasm gol, inconsistent, fără sens și fără țintă, adică a rămîne fără Duhul. Care este totdeauna Duhul lui Hristos, Duhul Logosului întrupat. Criteriul prezenței Duhului e credința în prezența lui Hristos, adică în prezența Sfintei Treimi.

Protestanții nu leagă totdeauna credința de adevăr. Pentru noi unde nu e credința în Treime, unde omul nu e modelat după chipul Fiului, adică nu e pătruns de elanul relației filiale față de Tatăl, nu lucrează Duhul Sfînt. Dar e prezent în el virtual și poate deveni oricînd activ, dacă se află în comunitatea unde există această credință în Sfînta Treime și raportarea filială a unor membri ai comunității la Tatăl. Prezența pentru el numai obiectivă a Duhului, adică prezența subiectivă pentru cei din jur prin credința lor, poate deveni și pentru el o prezență subiectivă, adică lucrătoare în el, îndată ce-și înviorază credința.

Prezența aceasta virtuală a Duhului pentru el există pentru faptul că el se încadrează prin Taine în comunitatea respectivă, dat fiind că Tainele, între altele, sînt și semnele de manifestare a credinței comunității. Dacă el primește cu credință aceste Taine și rămîne în această credință, adică dacă Tainele acestea devin și mărturia credinței lui, prezența Duhului nu e numai virtuală, ci și lucrătoare în el. Obiectivitatea Tainelor sau obiectivitatea realității divine, obiectivitatea credinței comunității, devine pentru el o obiectivitate subiectivă; ceea ce e eveniment pentru alții, iar pentru sine aspect exterior instituțional, orizontal, devine eveniment și pentru el. Adică descopere adîncimea evenimentului în actele care, primate dinafară, au pentru el un caracter obiectiv instituțional. Dar în același timp evenimentul trăit de el subiectiv nu e pur subiectiv, ci ancorat în obiectivitate și anume nu numai în obiectivitatea umană, ci în obiectivitatea divină, sesizată de comunitate prin conținutul unei credințe comune, neschimbate, manifestate prin aceeași învățătură și prin aceleași forme.

Evenimentele de credință pur subiective n-au statornicie, sînt schimbătoare, Divinitatea n-are pentru ele o realitate cît de cît stabilă. Omul

43. *Adversus Macedonianos...*, col. 1321 B.44. *Ibidem*

schimbă chipul Divinității după stările lui interioare, putîndu-l preface în ceva care nu mai corespunde de loc Divinității, în loc să fie el modelat după chipul Divinității. De aceea prezența Duhului își găsește în credință forma comunității forma cea mai corespunzătoare de adevărire.

Din cele de mai sus s-a putut vedea că credința ca act, sau ca eveniment spiritual, și credința ca conținut, ca doctrină de credință, ca obiect al actului, care e produs de Sfînta Treime, nu le putem despărți cum fac în general occidentalii. Actul credinței e prelungirea în om a actului Sfîntului Duh, care nu e decît capătul final al actului treimic. Treimea e obiect al credinței și act care produce credința. E adevărat că uneori se observă în îndeletnicirea teologică dispariția actului de credință, rămînînd numai conținutul doctrinar al actului. Acolo nu mai e Treimea activă și deci nici Duhul Sfînt. În acest sens s-a putut spune de către protestanți că adevărul nu e un criteriu al lucrării Duhului Sfînt și se pare că acest fenomen are loc într-o formă oficializată în teologia catolică despre funcția specială a magisteriului ecleziastic.

Căci această teză se află în fața dilemei: sau leagă strîns funcția învățătoarească de o credință specială, de o credință mai mare, privînd pe ceilalți credincioși de actul deplin al credinței, sau separă net între funcția învățătoarească a ierarhiei sau a papii și între credință ca act, putînd exista o credință fără cunoașterea adevărului și o cunoaștere a adevărului fără credință. În acest caz ierarhia dă obiectul credinței, iar poporul credincios aduce actul credinței fără obiectul ei; latura instituțională a Bisericii se distinge în orice caz de latura evenimentială. Normal este însă ca ele să fie îmbinate. Biserica e instituțională întrucît are un conținut de credință obiectiv, neschimbat, care nu depinde de trăirea credincioșilor. Dar ea e în același timp și evenimentială, întrucît conținutul de credință e totodată act creator (lucrare divină a Treimii) al actului de credință al tuturor credincioșilor, sau act divin îmbinat cu un act uman în credința tuturor. În acest caz nu se mai desparte între cunoașterea sau experiența adevărului și credință, căci amîndouă sînt unul și același lucru.

Dar atunci se pune problema cum mai poate fi criteriu al Sfîntului Duh celălalt conținut al credinței, deosebit de Sfînta Treime? Întrebarea este însă: Este celălalt conținut al credinței, deosebit de adevărul Sfîntei Treimi? Sfîntul Chiril al Alexandriei a spus că conținutul credinței creștine se concentrează în Sfînta Treime și în Înviere. Am putea spune că se concentrează în Sfînta Treime, dar înțelegînd Sfînta Treime așa cum apare ea în lumina întrupării Fiului. Propriu-zis înainte de întruparea Fiului, nici nu s-a revelat Sfînta Treime. În orice caz ea lucrează altfel în lume după întruparea Fiului și chiar în actul întrupării Lui. Lucrează asumînd în ipostasul Fiului natura umană, iar apoi prin Fiul devenit om, jertfit pentru noi, înviat și înălțat la dreapta Tatălui ca om, lucrează ca să ne facă asemenea Fiului Său devenit om și înviat din morți. Lucrarea Treimii de după întruparea Fiului Său, e determinată de tot ce s-a făcut cu Fiul Său cel devenit om, răstignit, înviat, înălțat: lucrarea această a fost tălmăcită de Fiul Său cel întrupat cît a fost pe pămînt și de Apostoli. Lucrarea Treimii în noi prin Duhul e colorată de tot acest conținut, urmînd să ne modeleze conform Lui.

Noi trebuie să credem în această lucrare ca ea să se săvârșească în noi. Noi trebuie să credem în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat, să credem în tot ce a spus El direct și prin Apostoli despre lucrarea Sfintei Treimi în noi după înălțarea Sa, ca să ne configureze prin Duhul după acest chip al Celui întrupat și înviat. Dar ca să credem în acestea, trebuie să le cunoaștem.

Iată de ce criteriul prezenței și lucrării Sfintului Duh în noi este păstrarea neschimbată a conținutului integral al revelației lui Hristos, al propovăduirii și acțiunii apostolice. Duhul nu e numai un complex de simțiri, trăite în anumite momente și socotite de aceea singurele în care Duhul se atinge de sufletul nostru, ca la Karl Barth⁴⁵. Teza atingerii intermitente a Duhului de suflet este strâns legată de teza că ceea ce produce Duhul este numai o simțire (a transcendenței), sau un complex de simțiri. Cum s-ar putea identifica drept cauză a acestei simțiri Duhul lui Hristos, dacă nu s-ar ști de Hristos și de Duhul Lui? Duhul se mișcă într-un suflet, care știe de adevăr, ca să-l întărească în adevăr. Pe de altă parte, nu se poate separa cunoașterea adevărului de simțire. Adevărul e nu numai știut ci și simțit, sau simțirea nu e simțire goală, e și cunoaștere. De altfel chiar simțirea transcendenței înseamnă totodată cunoașterea faptului unei transcendențe.

2) Din acestea s-a văzut necesitatea Bisericii ca o altă condiție și criteriu al prezenței și lucrării Duhului.

a) Aceasta întâi pentru că adevărul neschimbat nu-l poate păstra un individ, nici o comunitate locală ruptă de celelalte comunități și cu concepții efemere, la urma urmelor pur subiective, ci Biserica cea una și apostolică. Iar aceasta înseamnă că Biserica reală este aceea care păstrează adevărul revelat neschimbat de la Apostoli și că se păstrează ea însăși una prin adevăr, una în timp și spațiu. Biserica aceasta este condiția și criteriul prezenței Duhului Sfânt tocmai pentru că Duhul, cum s-a văzut, este Adevărul, sau Adevărul este Duhul. Protestanții nu consideră Biserica condiție și criteriu al prezenței și lucrării Sfintului Duh, pentru că nu consideră adevărul condiție și criteriu al acestei prezențe. Subilia aprobă pe Sfântul Irineu când zice: «Ubi Spiritus Sanctum illic Ecclesia», dar nu și când zice «Ubi Ecclesia illic Spiritum Sanctum», spunând că prin partea din urmă a dictonului s-a făcut întemeierea Catolicismului (înțelegând prin el și Ortodoxia).

Dar dacă Biserica este produsul Sfintului Duh, al Adevărului divin în lucrare, iar Adevărul acesta se păstrează prin credința Bisericii și în constituția însăși și în păstrarea Bisericii intră credința în Adevăr, atunci de fapt unde este Biserica este și Duhul, pentru că credința aceasta în Adevăr, subiectivizarea adevărului obiectiv și neschimbat de către credincioși, nu e decît lucrarea Duhului Sfânt.

Duhul Sfânt produce Biserica în acest sens, dar Biserica în acest sens e semnul prezenței și lucrării Sfintului Duh. Cele două părți ale

45. Karl Barth reliefează în special simțirea creaturității ca produsă de Duhul Sfânt, sau a transcendenței Duhului Sfânt, sau a iertării în Hristos (*Op. cit.*).

dictonului Sfântului Irineu nu se pot rupe; ele exprimă adevărul întreg numai împreună. E ceva analog cu cele două părți ale dictonului: unde e un suflet, acolo e un corp, și unde e un corp, acolo e un suflet.

Totul depinde de cum se înțelege adevărul divin sau Duhul: ca teorie sau ca energie activă în credincioși, ca energie activă și obiectivă și mereu aceeași, deși menită să se subiectiveze și să arate o mare varietate în unitate. Iar creștinismul îl înțelege ca energie activă. Dacă-i așa, unde este Duhul, este rezultatul Lui continuu, sau Biserica, și unde este rezultatul Lui continuu sau Biserica, este Duhul însuși.

Duhul constituie Biserica la Rusalii, pe baza credinței în Hristos, și imediat Biserica începe propovăduirea lui Hristos (a adevărului), pentru că Duhul se coboară într-o comunitate preocupată de Hristos. «Predicarea Bisericii, constantă în toate părțile și în mod egal perseverentă... este primită de credința noastră de la Biserica. Căci e înnoită totdeauna în ea ca un tezaur de preț într-un vas bun de către Duhul Sfânt, care înnoiește vasul însuși în care este. Căci în el este depozitată comunicarea lui Hristos, adică Duhul Sfânt, arvuna nescricăciunii și întărirea credinței noastre și scara înălțării noastre la Dumnezeu... Căci unde este Biserica este și Duhul lui Dumnezeu și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul, iar Duhul este Adevărul»⁴⁶.

b) Biserica este criteriul prezenței și lucrării Duhului și prin faptul că Duhul înfiază pe toți cei ce cred în Hristos, după modelul Fiului și prin unirea lor cu Fiul, punându-i în Fiul în mod comun într-o relație filială cu Tatăl. Dar aceasta înseamnă și frăția lor în Hristos, prin aceeași credință și prin dragoste. Iar aceasta este Biserica. Unde nu se produce acest rod, nu e Duhul, iar acest rod nu se produce decât în Duhul. Duhul se dăruiește la început comunității Apostolilor și apoi în comunitatea Bisericii, care e continuarea aceleia.

c) În Biserica fiecare credincios se împărtășește de Duhul Sfânt, dar nu numai pentru dezvoltarea vieții sale spirituale, ci și pentru a contribui la dezvoltarea vieții de comunitate, la păstrarea unității Bisericii. Nici unul din aceste efecte nu e fără celălalt. O viață spirituală individualistă nu e o viață spirituală sănătoasă, nu are o sursă de alimentare, o ambianță de confirmare și de valorificare. Iar o viață de comunitate fără ancorarea ei în intimitatea inșilor, e superficială, formală, e fast exterior, deși e în același timp o virtualitate cu mari posibilități de rodire. În îmbinarea acestor două laturi constă sobornicitatea Bisericii.

Dar lucrarea Sfântului Duh în fiecare membru al comunității, în cadrul comunității bisericești, nu înseamnă o egală îndreptățire a tuturor de a îndeplini funcțiunile prin care se manifestă Trupul lui Hristos în totalitatea Lui, fie în raportul lui cu Hristos, fie în raportul cu fiecare membru în parte. Sacrificiul și rugăciunile întregului corp al Bisericii, sau ale credincioșilor singulari, întărite de ale întregului corp, actele prin care harurile și darurile lui Hristos se comunică întregului corp sau credincioșilor singulari prin întregul corp, se săvârșesc de slujitori deosebiți.

46. Sf. Irineu, *Adversus Haereses...*, col. 966...

Iar precum umplerea reală a acestor acte de har echivalează cu o lucrare a Duhului Sfint prin ele, așa chemarea acestor slujitori la săvârșirea amin-titelor acte pline de har echivalează cu o lucrare a aceluiași Duh. Desigur însă că Duhul Sfint cheamă pe slujitorii respectivi la săvârșirea acelor acte și lucrează în ele, ca Duh lucrător în Biserică, întrucît ei sînt în legătură organică cu Biserica, ceea ce se arată în general prin prezența și participarea, ca factori complimentari necesari, măcar a unora din ceilalți membri ai comunității bisericești la chemarea acelor slujitori și la săvîrșirea actelor sacramentale de către ei. Așa stăruia toată comunitatea din Ierusalim «într-un cuget, în rugăciune» în jurul Apostolilor (Fapte I, 14). De funcțiunile întregului Trup al lui Hristos, care cad în sarcina și îndreptățirea slujitorilor speciali țin și păstorirea și învățarea poporului credincios, desigur ajutați și în acestea de poporul credincios, mai ales în cazurile excepționale, cînd e necesară asistarea aprobativă a poporului pentru eficacitatea acțiunii de restabilire a unității între credincioși.

3) În contextul adevărului și al Bisericii, în această vatră plină de jarul adevărului, criteriul cel mai intim, cel mai central, mai interior al prezenței Duhului, este mărturia lui însuși despre prezența Sa, ca o lumină ce iradiază din tot acest conținut activ. Este evidența ce o dă El însuși credinciosului despre forța prezenței și eficacității sale, care este în același timp forța prezenței și eficacității lui Hristos, sau a Sfintei Treimi, care lucrează prin Duhul spre a face pe cei ce cred tot mai asemenea lui Hristos. Hristos este într-un sens «ascuns» Bisericii și credincioșilor în cursul existenței lor pămîntești. Dar în același timp rămîne pentru Biserica și pentru credincioși Revelația deplină. Noi trăim tot timpul în lumina acestei Revelații. Cum se împacă aceste două lucruri care par contradictorii?

Noi nu cunoaștem prezența lui Hristos în trup, ca Apostolii înainte de înălțare. Sfîntul Apostol Pavel însuși spune că nu mai cunoaște pe Hristos după trup (II Cor. V, 16). În sensul acesta El ne este ascuns. Dar prezența lui este pentru noi o sursă a forței evidente de spiritualizare a noastră. Această forță este Duhul Lui în noi, prin care înaintăm «din slavă în slavă» (II Cor. IV, 18). Pe de o parte, «nu s-a arătat încă ce vom fi, ci știm că atunci cînd se va arăta, vom fi asemenea Lui, fiindcă îl vom vedea precum este» (I Ioan III, 2). Căci există o relație de reciprocitate între a vedea pe Hristos și a fi tu însuși cum îl vezi. Pe de altă parte, cunoaștem că «avem împărtășire (comuniune) cu El», pentru că «umblăm în lumină, precum El este lumină» și aceasta se vede mai ales în faptul că «avem împărtășire (comuniune) unul cu altul» (I Ioan I, 7). Adică noi sporim în evidența prezenței lui Hristos și a comuniunii cu El prin sporirea în dragoste față de oameni; aceasta e lumina Lui, în care umblăm și noi. În această sporire constă mai ales spiritualizarea noastră. În acest sens, Apostolul Ioan vede cum «întunericul se duce și lumina cea adevărată răsare» (I Ioan II, 8), adică viața terestră înaintează tot mai mult în lumina lui Hristos.

Dacă înaintăm în dragostea de Hristos și de oameni, devine evident faptul cum «chiar dacă omul nostru cel din afară se slăbește, omul nostru

cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi» (II Cor. IV, 16) și aceasta este înaintarea spre starea învierii noastre care e una cu înaintarea în spiritualizarea trupului nostru. Căci starea de înviere este domnia desăvârșită a spiritualității asupra trupului. Dar pe măsură ce spiritualizarea noastră sporește și devine mai evidentă, ne devine mai evidentă și prezența spirituală a lui Hristos, sau prezența Lui în noi prin Duhul. Propriu-zis lucrurile se dezvoltă într-o reciprocitate. Se înlătură pentru noi tot mai mult de pe prezența lui Hristos «acoperământul» care-l ascunde și noi putem privi cu fața descoperită slava Lui sau spiritualitatea Lui, care se răsfrânge în interiorul nostru și în comportarea noastră exterioară. «Fiindcă Dumnezeu Care a zis: Să strălucească din întuneric lumina, El a făcut ziua în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos» (II Cor. IV, 6). Pe fața lui Moise stătea un acoperământ, pentru că evreii nu erau crescuți la capacitatea de a privi și de a răsfrânge în stările lor sufletești și pe fețele lor lumina lui Dumnezeu, devenită lumină a omului în Hristos, adică de a se spiritualiza. Pe fața lui Hristos strălucește revelația deplină a lui Dumnezeu și chiar când El trupește este ascuns, Revelația aceasta, ca spiritualitate, ca Duh Sfânt, iradiază în inimile noastre, ducându-ne treptat spre asemănarea cu starea Lui de înviere în care spiritualitatea divină covârșește corpul. Însăși spiritualizarea noastră este o arvună mereu sporită a învierii noastre, însăși evidența prezenței spirituale și spiritualizatoare a lui Hristos, concomitentă și proporțională cu spiritualizarea noastră, este arvuna prezenței Lui viitoare în trupul Său înviat, covârșit de spiritualitate.

Prezența «ascunsă» a lui Hristos, în timpul Bisericii și al vieții noastre pămîntești, e numai într-un anumit fel ascunsă; pentru privirea celor duhovnicești ea nu e ascunsă. Iar această prezență spirituală a Lui e cauzatoare a spiritualizării noastre, e drumul nostru firesc, singurul nostru drum spre starea învierii. Hristos a putut învia dintr-odată, deoarece, fiind și Dumnezeu, era deplin spiritualizat de la început. Noi trebuie să facem în acest scop eforturi susținute de depășire a egoismului, a vieții scufundate în plăcerile simțualității, dezvoltînd «sensibilitatea spirituală» *νοερόλογησις* cum îi spun Sfinții Părinți. E un progres care, de altă parte, se face în solidaritate cu toată lumea.

Dar progresul acesta în spiritualitate, fiind și o înaintare în înțelegerea spirituală, sau în înțelegerea și sesizarea lui Iisus ca prezentă și nesfîrșită sursă de îmbogățire și creștere spirituală, ne deschide o înțelegere corespunzătoare pentru cuvintele lui Iisus și ale Apostolilor și ale proorocilor din Sfînta Scriptură. Se subțiază și se înlătură și de pe ele «acoperământul» literii, care e și cauza tuturor interpretărilor individualiste, orgolioase, arbitrare (eretice), din lipsa comuniunii reale cu Hristos în Duhul adevărului. Toate aceste interpretări îl îndeamnă pe ins să se rupă de Biserică, sau să le impună Bisericii dinafară.

Înțelegerea lor spirituală adîncește înțelegerea prezentei lui Hristos din interiorul nostru și devin expresia și mărturia cea mai adecvată a acestei prezențe. Trecutul se topește în prezent, cuvintele Scripturii devin cuvinte prin care Hristos sau Duhul Lui ne tălmăcește prezența Sa actuală

în noi, sau prin care noi tălmăcim prezența Sa actuală în noi, cu toată bogăția ei. Căci înțelegerii duhovnicești, hărăzită de Duhul lui Hristos, Hristos din Scriptură i se vădește același cu Hristos din trăirea prezentă și viceversa.

4) Un alt criteriu al prezenței și lucrării Duhului este elanul spre frăția cu toți oamenii, căci am văzut că Duhul Sfânt e energie divină ce tinde să realizeze înfierea tuturor în raport cu Tatăl și prin aceasta înfrățirea universală. Credinciosul care se simte fiul Tatălui ceresc, îi vede pe toți oamenii ca atare, chiar dacă ei n-au conștiința aceasta, deci îi vede pe toți ca frați ai săi. Duhul umplându-l de elanul filiației față de Tatăl, îl umple implicit de elanul frăției față de toți oamenii. Duhul prin însuși faptul că este Duhul Fiului, este duh de fiu, vrea să umple toate de acest duh, spre unitate; fiind duhul comuniunii.

Am dat mai înainte un fragment dintr-un text al Sfântului Chiril al Alexandriei în acest sens. Il dăm acum mai pe larg. Pornind de la cuvântul psalmistului: «Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu Duhul gurii Lui toată puterea lor», Sfântul Chiril spune: «A ține existențele la un loc (τὸ συνέχον) și a întări spre durată ceea ce tinde prin fire spre stricăciune și boalește de la sine spre întoarcerea în nimic, e un semn al ființei care cîrmuiește totul... Acest lucru este evident cînd se gîndește cineva la rostogolirea firii și la refacerea ei pentru existența cea bună... Căci voind Făcătorul tuturor să readucă la frumusețea și la trăinicia de la început ceea ce s-a prăvălit în stricăciune și a devenit urît și deformat din pricina păcatului, i-a imprimat iarăși Duhul cel dumnezeiesc și Sfînt care s-a retras odinioară, ca să-l realcătuiască cît mai bine după chipul cel mai presus de lume, fiind în stare și putînd să ne facă după propria Sa asemănare. Deci ceea ce ține la un loc spre buna existență creația și știe să înfrumusețeze prin relația cu El și să modeleze animalitatea spre asemănarea cu Dumnezeu, nu poate fi decît de o ființă cu Cel din care și în Care sînt toate și Căruia îi atribuim toată lucrarea în cele create, «realizată prin Fiul în Duhul Sfînt»⁴⁷.

De aceea prin Duhul se înfăptuiește împărăția lui Dumnezeu, adică starea de perfectă frățietate a tuturor în Dumnezeu. Întrucît această împărăție se înfăptuiește prin puterea Duhului, puterea Duhului este numită uneori ea însăși împărăția lui Dumnezeu. «Căci socotesc că împărăția lui Dumnezeu numește (Hristos) (Matei XII, 27—28) lucrarea dumnezeiască a lui Dumnezeu, sau poate chiar pe Duhul însuși»⁴⁸. Sau: «Împărat este Fiul, iar Duhul este împărăția vie, ființială și ipostatică»⁴⁹. Chiar dacă această «împărăție» sau Duhul este «înlauntrul» nostru, cum a spus Hristos (Luca XVII, 21), ea nu este închisă înăuntru. În acest cuvînt se afirmă numai acea subiectivizare a obiectivității de care vorbeam. Ca să poată fi în afară, împărăția lui Dumnezeu trebuie să fie și înăuntru; dar și invers.

Astfel Duhul Sfînt nu este prizonier al interiorului subiectiv. El nu suflă în loc închis. Suflarea Lui nu poate fi oprită de marginile eului.

47. De S. S. Trinitate, Dial. VII..., col. 1115 A-B.

48. Ibidem, col. 1116 A.

49. Adversus Macedonianos..., col. 1521 A.

Unde suflă El cu adevărat, doboară zidurile dintre oameni și suflarea lui se propagă în largul lumii. Duhul Sfânt nu este duhul individualismului, care trăiește la marginea realității, într-o realitate diminuată, iluzorie, ci Duhul comuniunii, al realității depline. De aceea unde este Duhul Sfânt este tendința spre universal și sobornicesc.

5) Dar tocmai de aceea Duhul este și Duhul Sfânt sau Duhul sfințeniei. Căci sfințenia este opusă individualismului. Ea nu este o indiferență față de oameni, ci este una cu elanul de înfrățire, una cu iubirea fierbinte față de tot omul în Dumnezeu, una cu sinceritatea și deschiderea, cu comunicarea, cu generozitatea jertfelnică și cu puritatea intențiilor și faptelor îndreptate spre orice om. Sfințenia în sensul acesta larg este de aceea un alt criteriu al prezenței și lucrării Duhului Sfânt. Sfințenia în sensul acesta nu este depășită de secularism și de timpul nostru, cum afirmă unii teologi protestanți care declară că creștinismul a desființat virtual sacrul și a întins peste toate profanul, iar timpul nostru a realizat deplin această intenție a lui Hristos. Sfințenia este pusă într-o nouă lumină și postulată cu o mai vie necesitate de timpul nostru.

După Karl Barth, Duhul Sfânt ne sfințește numai întrucât face să apară în noi conștiința păcatului nostru și a căinței pentru el, a neliniștii noastre din cauza Lui și a neputinței de a ieși din el, odată cu încrederea că el ne este iertat în Hristos, dar nu șters, că sîntem justificați în Hristos, dar în noi înșine nu; căci omul rămîne astfel păcătos și drept în același timp (simul peccator et justus)⁵⁰. Dar creștinismul biblic și originar știe că Duhul Sfânt este Duhul puterii, al energiei divine lucrătoare. El nu ne descoperă numai o stare a păcătoșeniei noastre neputincioase și nu ne anunță numai că această stare ne este iertată în Hristos. El nu ne obișnuiește cu resemnarea în păcat, ci ne dă și puterea de a învinge în Hristos păcatul și egoismul. Sfințenia își are originea în Hristos. Aceasta e adevărat. Dar ea ne devine prin Duhul, care ne pune în comuniune cu Hristos, proprie și nouă în comuniunea cu Hristos. Noi ne putem ridica în comuniunea cu Hristos, realizată prin Duhul, tot mai mult din robia plăcerilor, a egoismului și a perversității intențiilor în raporturile cu semenii și prin aceasta putem avea și putem iradia tot mai mult o stare de puritate și de iubire de oameni, care este una cu sfințenia. Doar nu ne rugăm degeaba Sfântului Duh: «Vino și Te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată stricăciunea și mîntuiește, Bunule, sufletele noastre».



⁵⁰. *Op. cit.*, p. 69, 77, 80, etc.

OCTOIHUL DEZVOLTAT DE LA SIBIU

În Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, înregistrat la cota ms. slave nr. 232, se află un manuscris slav inedit, de redacție medio-bulgară, cu ortografia eftimiană. El n-are titlu, nici prefață sau postfață. De remarcat este, de asemenea, faptul că din manuscris lipsesc anumite file.

Dăm mai întâi cuprinsul manuscrisului, din care va reieși titlul ce se cuvine acestei cărți.

I. f. 1 v — ВЪ СОБОРѢ ВЕЧЕРНЪ И ВЕЛНЦЕН ВЕЧЕРНИИ.. ѿ ГЛА. А. (Simbătă seara la vecernia mare, stihirile, glas 1).

f. 3 v — на *оу*мны — канон (La utrenie, canonul).

f. 21 v — Apostolul, către Evrei, cap. XI, 33.

f. 22 r — Evanghelia, Matei X, 32... (Duminica I după Rusalii, a Tuturor Sfantilor).

II. f. 23 r — ЕѢ СЕБѢЪ ЕРѢ НА ГИ ЕЗБА^х СТѢ ГАА^і. Б. (Simbătă seara la Doamne strigat-am, stihirile, gl. 2).

f. 41 v — Apostolul, către Romani, II, 10 —.

f. 42 r — Evanghelia, Matei IV, 18 — (Duminica II după Rusalii).

f. 42 v — В НѢ БѢ НА ГНЪЗЕА СМЫ КЪ ГДЬ НАШЕМОУ ІС ХОУ, ГЛА . В .
(Duminică seara, la Doamne strigat-am, stihirile către Domnul nostru Iisus Hristos,
glas 2).

III. f. 44 v — В СѢ НА КРАИЦѢ ВѢСНѢ НА ГНЪ ЗЛЪЗѢ... ГЛА. Г. (Simbătă la vecernia mare, la Doamne strigat-am... glas 3).

f. 65 r — Apostolul, către Corinteni.

f. 65 v — Evanghelia, Matei VIII, 5... (Duminica IV după Rusalii).

f. 66 v¹ — Duminică seara, stihirile către Domnul nostru Iisus Hristos.
la Doamne strigat-am, glas 3.

IV. f. 68 v — ВЪ ^сѢ ^дВѢЬ НА ВЕЛНЦѢН ВЕРНН... ГЛА . А . (Simbătă seara la vecernia mare... glas 4).

f. 94 r — Apostolul, către Romani.

f. 94 r — *Evangelhia [Marcu]*² VIII, 34 (Duminița a III-a din Postul Mare).

f. 94 v — Duminică seara la Doamne strigat-am, stihirile... glas 4.

1. De aci înainte acest titlu îl vom reda numai în românește.

2. Grămaticul înseamnă: Ev. de la Matei.

V. f. 97 v — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Ж}} \text{ ЕЕ } \text{НА } \text{ЕВАНГЕЛІЕ } \text{ЕВАНГЕЛІЕ... } \overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{Е}} .$ (Sîmbătă seara la vecernia mare..., glas 5).

f. 122 r — Apostolul, către Evrei.

f. 122 v — Evanghelia, Matei X, 1 (25 oct. la Sf. mucenici).

f. 123 r — Duminică seara, stihirile, glas 5.

VI. f. 126 v — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Ж}} \text{ ЕЕ } \text{НА } \text{ЕВАНГЕЛІЕ } \text{ЕВАНГЕЛІЕ... } \overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{С}} .$ (Sîmbătă seara la vecernia mare... glas 6).

f. 150 r — Apostolul, către Evrei.

f. 151 v — Evanghelia, Ioan X, 9 (3 sept. la sfînt și un cuvios).

f. 151 r — Duminică seara, stihiri..., glas 6.

VII. f. 153 v — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Ж}} \text{ ЕЕ } \text{НАЕВАНГЕЛІЕ } \text{ЕВАНГЕЛІЕ... } \overset{\text{Г}}{\text{СТЫ}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{З}} .$ (Sîmbătă seara la vecernia mare..., stihirile, glas 7).

f. 175 r — Apostolul, către Galateni.

f. 175 v — Evanghelia, Matei XI, 27 (1 sept. a cuviosului).

f. 175 v — Duminică seara, stihirile..., glas 7.

VIII. f. 178 r — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Ж}} \text{ ЕЕ } \text{НАЕВАНГЕЛІЕ } \text{ЕВАНГЕЛІЕ... } \overset{\text{Г}}{\text{СТЫ}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{Н}} .$ (Sîmbătă seara la vecernia mare..., stihirile..., glas 8).

f. 201 r — Apostolul, către Corinteni.

f. 202 r — Evanghelia, Ioan XV, 17 (din 7 sept.).

f. 203 r — Duminică seara, stihirile... glas 8.

IX. f. 205 v — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{П}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} . \overset{\text{Г}}{\text{НАТ}}\overset{\text{Г}}{\text{У}}\overset{\text{Г}}{\text{Р}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} . \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} . \overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{А}} .$ (Luni la utrenie, sedelnele... glas 1).

f. 219 v — Apostolul, către Evrei.

f. 220 r — Evanghelia, Matei ³ XIII, 24 — (8 noembrie, de la utrenie).

X. f. 221 v — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{П}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} . \overset{\text{Г}}{\text{НА}} \overset{\text{Г}}{\text{Г}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}} \text{ ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{З}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{А}} , \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{П}}\overset{\text{Г}}{\text{У}}\overset{\text{Г}}{\text{Р}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{Е}} .$ (Luni seara la Doamne strigat-am, stihirile..., glas 2).

f. 225 v — În continuare, după serviciul de seară al zilei, în fiecare zi, se însemnează slujba utreniei din ziua următoare (cum este aci — marți).

f. 238 v — Din Faptele Apostolilor (În acest Apostol se vorbește despre apunerea lui Ioan și despre puterea Celui ce urmează după el).

f. 239 v — Evanghelia, Ioan I, 29 (6 ian., de la liturghie).

XI. f. 240 r — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{Т}}\overset{\text{Г}}{\text{О}} . \overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} . \overset{\text{Г}}{\text{НА}} \overset{\text{Г}}{\text{Г}}\overset{\text{Г}}{\text{Н}} \text{ ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{З}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{А}}\overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{Г}} .$ (Marți seara la Doamne strigat-am, stihirile..., glas 3).

f. 257 r — Apostolul, către Galateni, IV, 22.

f. 257 v — Evanghelia, Luca X, 38 (8 sept.).

XII. f. 258 r — $\text{ЕЗ } \overset{\text{Г}}{\text{С}}\overset{\text{Г}}{\text{Р}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}} \text{ ЕЕ } \text{НА } \overset{\text{Г}}{\text{Г}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{З}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{А}} \overset{\text{Г}}{\text{СТЫ}}\overset{\text{Г}}{\text{Е}}\overset{\text{Г}}{\text{ГЛА}} . \overset{\text{Г}}{\text{А}} .$ (Miercuri seara la Doamne strigat-am, stihirile..., glas 4).

f. 274 r — Apostolul către Corinteni.

f. 274 v — Evanghelia, Matei X, 1 (din 1 noiembrie, la sfinți).

XIII. f. 275 r — $\text{Ѣ} \text{Ѹ} \text{Ѣ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots$ (Joi seara... stihirile..., glas 6).

f. 393 r — Apostolul, către Corinteni, I, 18 (14 sept.)

f. 393 v — Evanghelia, Ioan XIX, 6... (din 14 sept.).

XIV. f. 395 r — $\text{Ѣ} \text{Ѹ} \text{Ѣ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots \text{Ѹ} \text{Ѹ} \dots$ (Vineri seara, stihirile..., glas 8).

f. 311 r — Apostolul, către Galateni.

f. 311 v — Evanghelia, Matei XX, 7 (din 4 iulie — Sf. Andrei Criteanul).

Și tot aci pentru morți:

f. 311 r — Apostolul, către Saloniceni.

f. 312 r — Evanghelia, Ioan V, 24.

XV. f. 323 r — Svetilnele, Evangheliile utreniei.

XVI. f. 332 r — Evangheliile învierii (utreniei).

Menționăm că aceste Evanghelii sînt scrise cu litere slavone, dar în grai românesc. Cu acestea ne vom ocupa mai jos.

Din cuprinsul prezentat mai sus și din comparația cu alte cărți similare, se constată că manuscrisul de care ne ocupăm este un *octoih*.

Octoihul de la Sibiu este o carte aparte, întrucît se deosebește de alte cărți similare. Pe lângă slujbele obișnuite, care sînt mai dezvoltate, cuprinzînd stihiri și canoane în plus, mai cuprinde, la sfîrșitul fiecărui glas sau zi de rînd, apostol și evangheliie. De asemenea, la sfîrșitul cărții se găsesc Evangheliile învierii de două ori (în limba slavonă și română). De aceea, considerăm că se poate numi «octoih dezvoltat».

Manuscrisul a fost alcătuit în două etape, și anume: la sfîrșitul secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea.

Alcătuitorii lui sînt copişti diferiți care au folosit material de scris diferit.

I. Filele 29—331, care constituie corpul cărții, sînt dintr-o hîrtie mai subțire, mai fină, avînd ca filigran crucea și mistrețul.⁴

1. Crucea pe un suport (vezi f. 95, 96, 305, 307, 329, 330, ș.a.)⁵. Crucea din manuscris coincide cu cea din Dicționarul istoric de Briquet.

2. Mistrețul — n-am reușit să-l desenăm, întrucît este vizibil numai parțial (f. 29, 72, 80, 115, 119 ș.a.).

După filigrane, ductul literelor și după grafia ms., partea I-a a acestui ms. (f. 29—331) a putut fi alcătuită la începutul celei de a doua jumătăți a sec. XVI-lea.

II. Partea a doua a ms., filele 1—28 și 332—341, adică partea adăugată, o dată cu care a și fost legată cartea, a fost alcătuită de un alt copist. Filele 1—28 sînt scrise în limba slavonă și care reprezintă o completare a ms., dar, care, după tipic, se aseamănă cu partea I-a a ms., (f. 29—330). Filele 332—341 sînt scrise în limba română.

4. Vezi planșele nr. 2 și 3.

5. Vezi aceeași cruce la G. M. Briquet, *Dicționar istoric*, Paris 1907, tom. I, fil. 3009; care arată că această cruce a fost întrebuințată ca marcă de fabrică în Budweis 1532, Goriitz 1531—62, Posen, 1534.

Grafia, spre deosebire de partea I-a a cărții, este alta, se folosesc mai puține rînduri pe pagină⁶, iar hîrtia este mai groasă, mai dură, mai spongioasă.

Filigrane: 1) Steaua pe un suport ce poartă semiluna cu vîrfurile în sus⁷ (f. 8, 21, 24, 336, 338, ș.a.) și 2) Trei semiluni (vezi f. 2, 16, 18, 25, 332, 339, 340 ș.a.). Filigranele menționate (steaua și semilunile) nu sînt identice, ci se aseamănă cu cele date din V. Nicolaev. Cu toată probabilitatea putem spune că au fost mărci ale aceleași fabrici (vezi pl. nr. 1).

După ductul literelor, a grafiei ms. și a filigranelor, această parte a cărții a putut fi scrisă în prima jumătate a sec. XVII.

Materialul de scris: hîrtia de import (Germania, Veneția); cerneală ruginie de calitate superioară și chinovar.

Dimensiunea textului pe pag: f. 29—330 este de 155×98 mm, iar f. 1—28 și 332—341 este de 157×104 mm.

În prezent ms. cuprinde 341 file, numerotate de noi, distribuite în 45 caiete a câte 8 f. în fiecare caiet și două file de la sfîrșitul cărții, care fac parte tot din corpul ms. Din carte lipsesc în total 21 file. Dăm caietele cu lipsuri: Din caietul 4 (f. 25—28) lipsesc ultimele 4 file; din caietul 5 (f. 29—33) — 3 file, de la începutul și sfîrșitul caietului; caietul 6 (f. 34—39) — 2 f.; caietul 7 (f. 40—45) — 2 f.; caietul 8 (f. 46—51) — 2 f.; caietul 35 (f. 260—266) 1 f., între 264—265; caietul 39 (f. 291—297) — 1 f., între 295—296, caietul 40 (f. 298—305) din acest caiet f. 298 a fost adăugată la începutul secolului al XVII-lea, atunci cînd s-a legat cartea și este scrisă pe o hîrtie simplă, subțire, fără filigran și se deosebește de tot restul cărții. Din caietul 41 (f. 306—312) lipsește o filă, între f. 308—309, acestui caiet îi lipsește și semnatura, colțul filei fiind rupt. Filele 308—318 sînt volante. Din caietul 42 (f. 313—318) lipsesc 2 f., între 314—315, din caietul 44 (f. 327—331) lipsesc 3 f. de la sfîrșitul caietului.

În manuscris, numărul rîndurilor pe pagină se prezintă astfel: filele 1—28 r și 332 r—341 r au câte 19 rînduri, filele 28 v—297 v, 299 r—313 v și 315 r—331 v au câte 20 rînduri, f. 298 are 18 rînduri, f. 314 r — 19 rînduri și 314 v — 17 rînduri.

Filele 332—341, în partea de la cotorul cărții, sînt înegrite din cauza umezelii, încît pe alocurea nu se poate citi.

Proveniența actuală a manuscrisului este din nord-estul Ardealului.

Grafia manuscrisului este uncială.

Cartea a fost numerotată în caiete a câte 8 file, purtînd semnatura în partea de jos, spre marginea exterioară a filei. Primele patru caiete poartă semnatura pe prima și ultima filă — verso a caietului. Caietele 5 (f. 29—33), 6 (f. 34—39), 7 (f. 40—45) și 8 (f. 46—51) nu poartă semnatură. Caietele 9—40 poartă semnatura numai pe ultima filă-verso a caietului. Restul caietelor nu poartă semnatură.

La începutul secolului al XVII-lea, manuscrisul a fost reparat, adăugat și legat. Astfel, filele volante au fost lipite laolaltă și cusute, colțurile cu lipsă, iar pe alocuri marginile au fost completate cu hîrtie și scrise, întregindu-se și textul lipsă (ex. f. 313,

6. Vezi planșele nr. 4 și 8.

7. Prof. Vsevolod Nicolaev. *Watwarmarks of the medieval ottoman documents in bulgarian libraries*, (Marca de hîrtie din documentele medievale otomane din bibliotecile bulgare) tom. I, Sofia 1954, fil. 167, (1623).
8. Prof. Vsevolod Nicolaev, *op. cit.*, fil. 165, (1619/1620).

315 ș.a.), numerotîndu-se cartea în file. Această semnătură se află în partea de sus, spre partea exterioară a filei. În numerotarea sa, noul copist n-a ținut seama de filele lipsă (ex. f. 28—29 ș.a.). Și această numerotare merge numai pînă la evangheliile învierii, în limba slavă (f. 312).

Manuscrisul este împodobit cu inițiale mari și mici în chinovar, punctate cu roșu și titluri în roșu cu litere frumos împodobite. În special, inițialele mari se folosesc la începutul apostolului și al evangheliilor.

Însemnări: Pe prima copertă — verso se află aceste cuvinte în limba slavă: «Această carte este <a> lui Gonboș... din Stîne, aceasta ca să fie pururea a lui pînă în veac. Rudici Mihai ot...» (coperta este roasă de cari).

Manuscrisul a fost legat la începutul secolului al XVII-lea în scoarțe de lemn îmbrăcate în piele de culoare maro. Pe prima scoarță se află imprimat un chenar cu flori, înăuntrul căruia se află tot flori. Pe ultima scoarță distrusă de umezeală pe care, de asemenea, au fost imprimate flori.

De altfel, manuscrisul, atît cît se păstrează, se află în stare bună, afară de unele mici defecțiuni provocate de cari și umezeală, stînd undeva mult timp nefolosit.

Mai menționăm faptul că manuscrisul de care ne ocupăm, nu este cunoscut cercetătorilor.

Deși P. P. Panaitescu subliniază: «...se poate constata, în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea și în primele decenii ale celui de al XVII-lea, o oarecare stagnare, dacă nu o întrerupere a scrisului în românește»⁹; totuși existența traducerilor în limba română în această perioadă, printre care traduceri figurează și manuscrisul acesta (*Evangheliile utreniei*), probează că a existat o continuitate a scrisului românesc.

Manuscrisul de care ne ocupăm este o carte de tranziție, fiind scris în limba slavă și română la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XVI-lea și începutul celui de al XVII-lea. Filele 332—341 ale acestui manuscris cuprind *Evangheliile utreniei* în limba română.

Al. I. Odobescu, în raportul său academic din 1877 despre revizuirea *Dicționarului Academiei*, menționează: «Socotim ...că a retipări în ediții critice... principalele opere literare (unele încă inedite) ale secolelor trecute... este a așterne, pentru folosul tuturor literaților români, stratul mai temeinic al edificiului istoriei noastre limbistice».¹⁰

Drept aceea, dăm mai jos în transliterație, material lingvistic inedit de la începutul secolului al XVII-lea.

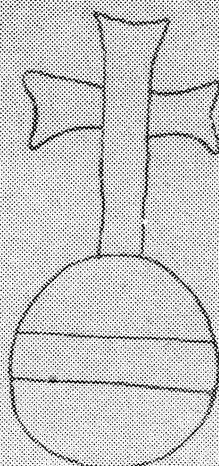
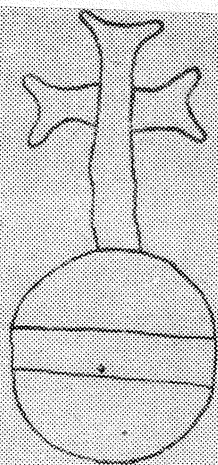
La transliterație ne-am folosit de indicațiile date în *Principii de transcriere a textelor românești, secolele XVI și XVII*¹¹ și de *Tetraevanghelul lui Coresi*¹². Semnele grafice vechi (chirilice) au fost echivalate cu litere latine, după sistemul de

9. P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1963, p. 87.

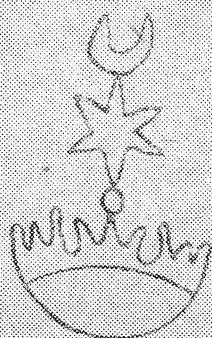
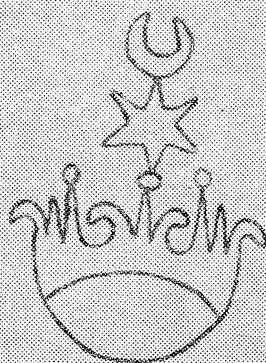
10. Al. I. Odobescu, *Scrieri literare și istorice*, vol. II, București, 1887, p. 402.

11. Mjora Avram și Florica Dimitrescu, în „Limba Română”, nr. 6, Editura Academiei, București, 1962, p. 653—660.

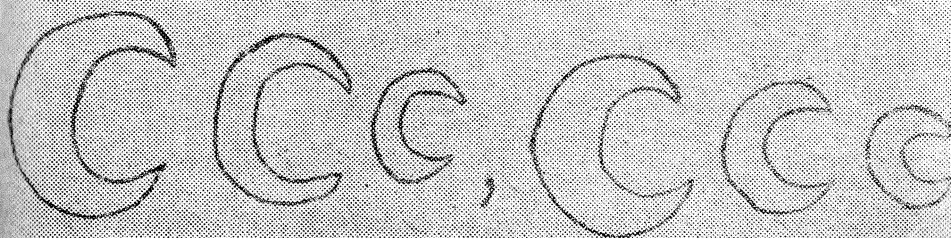
12. Florica Dimitrescu, *Tetraevanghelul lui Coresi*, Editura Academiei, București, 1963, p. 26.



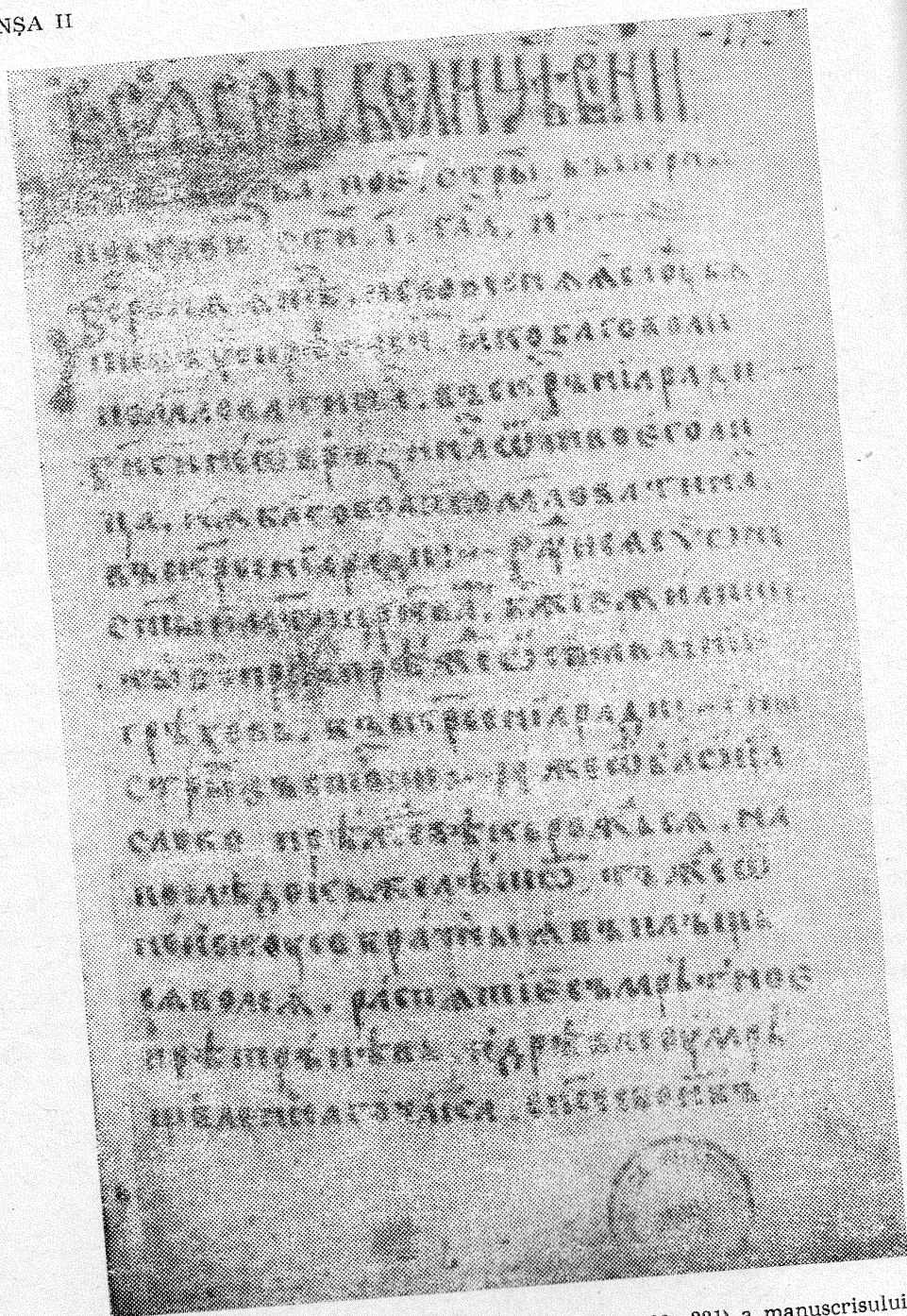
3008



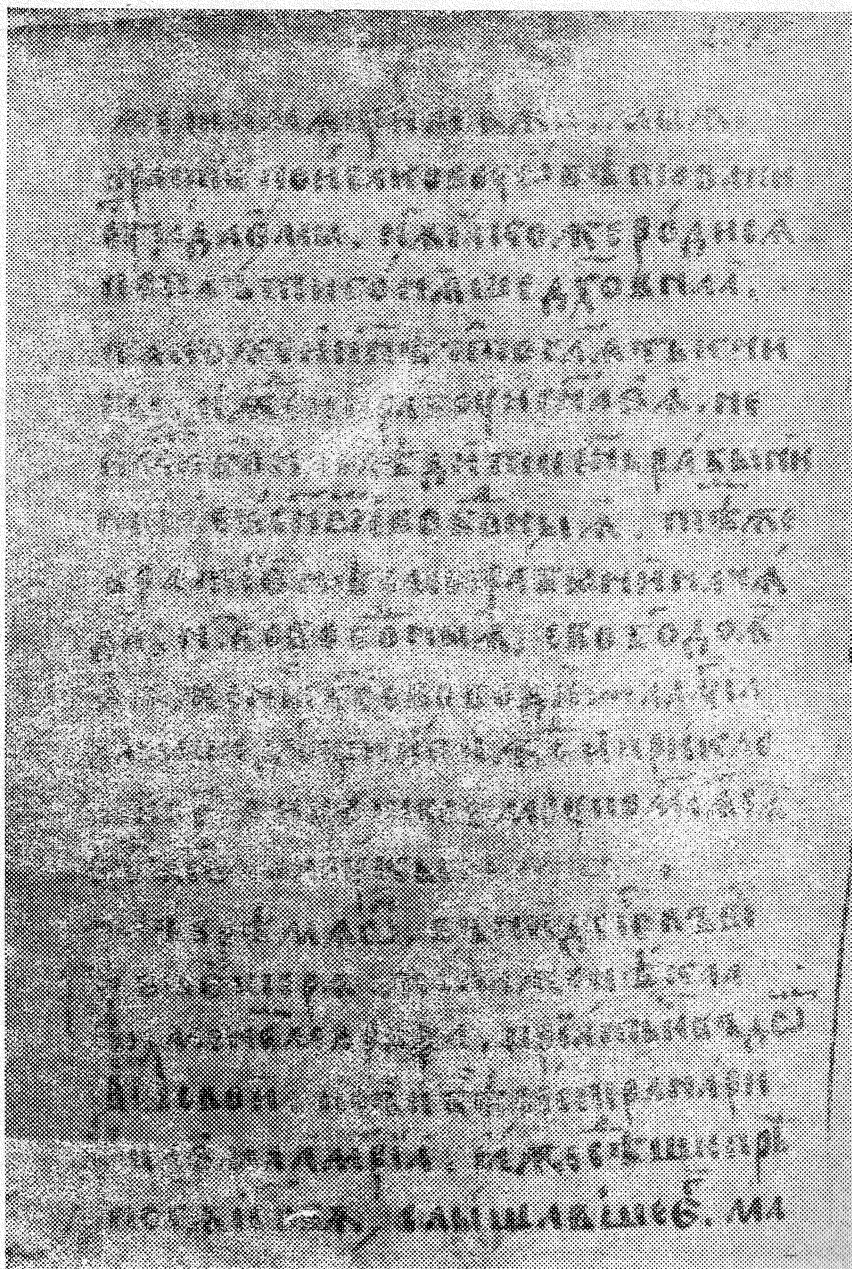
167



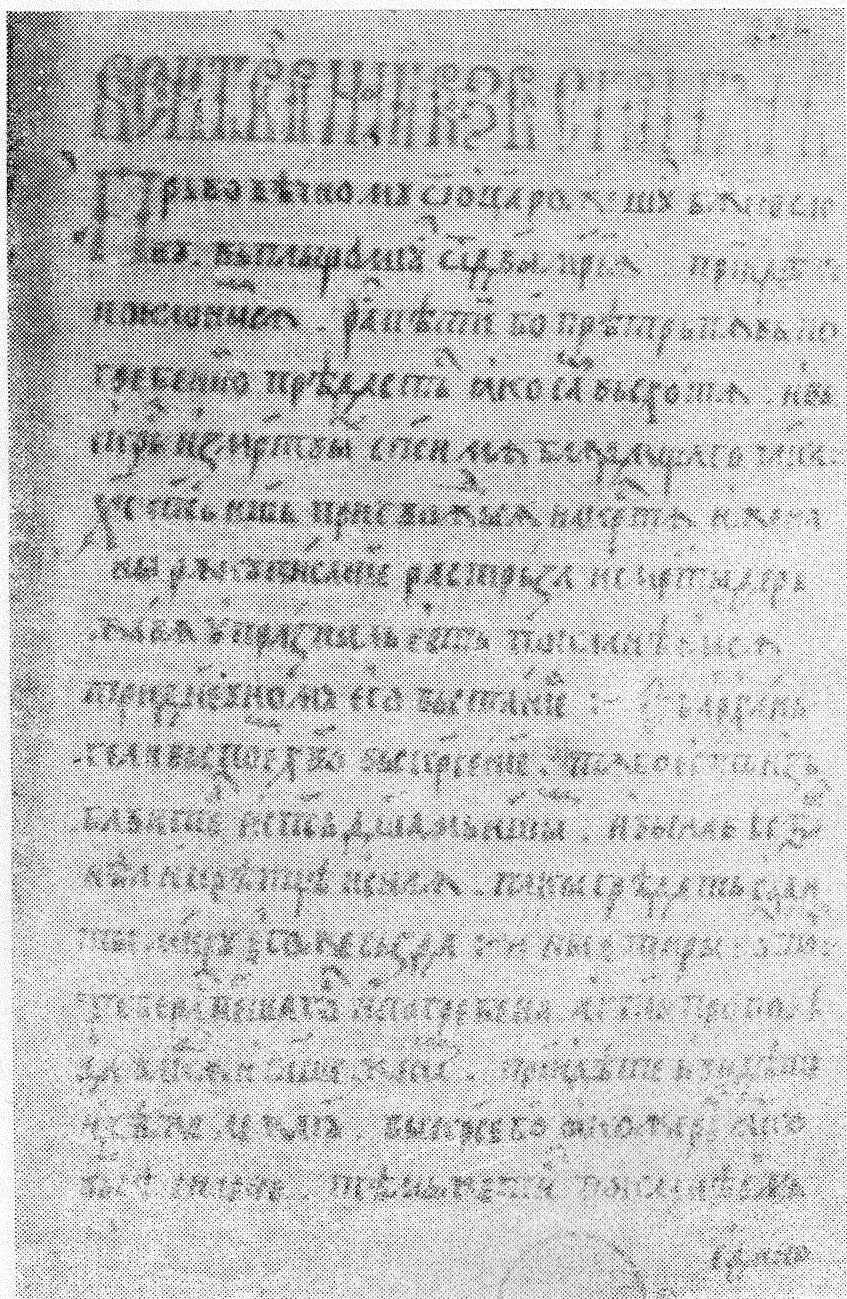
165



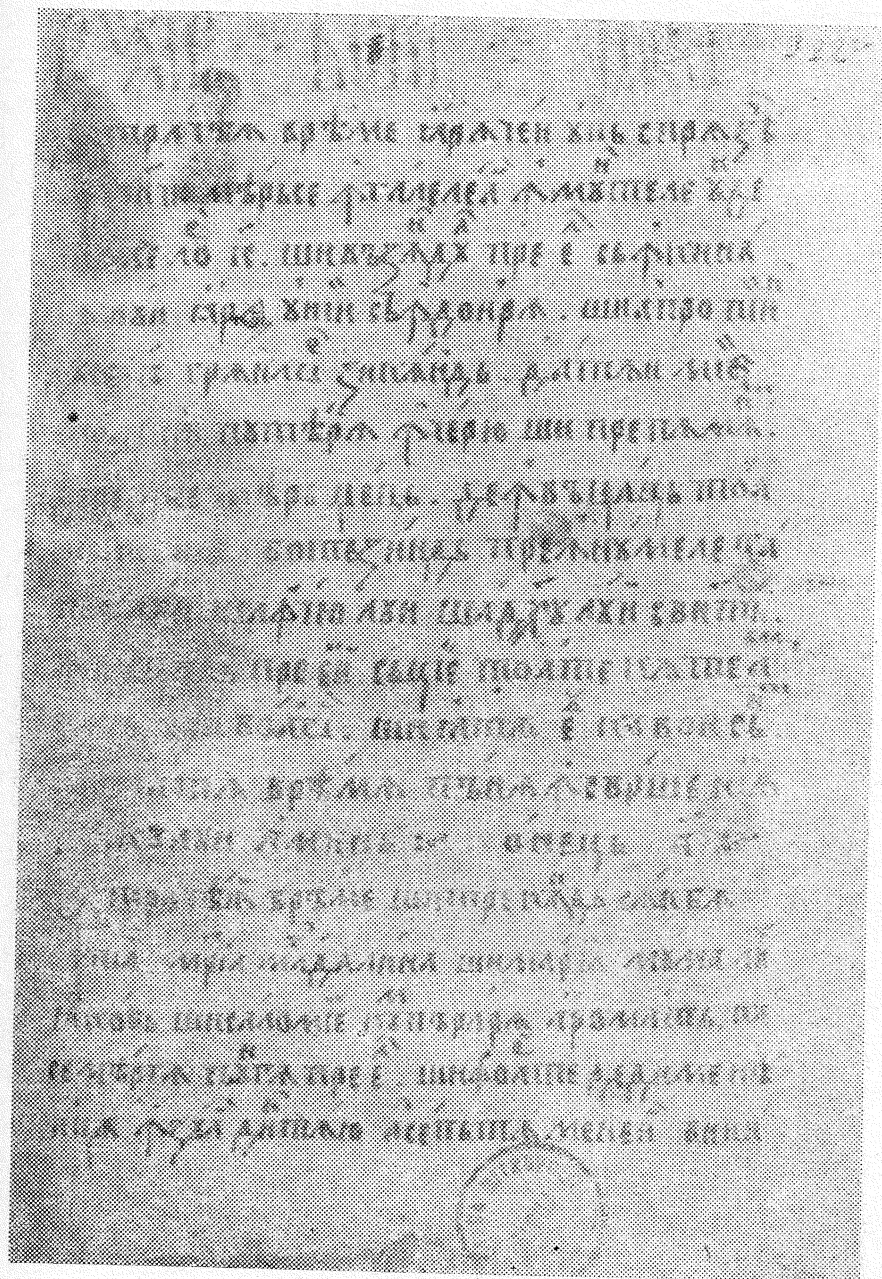
Fila 172 r, model de scriere slavă din partea I (f. 29—331) a manuscrisului



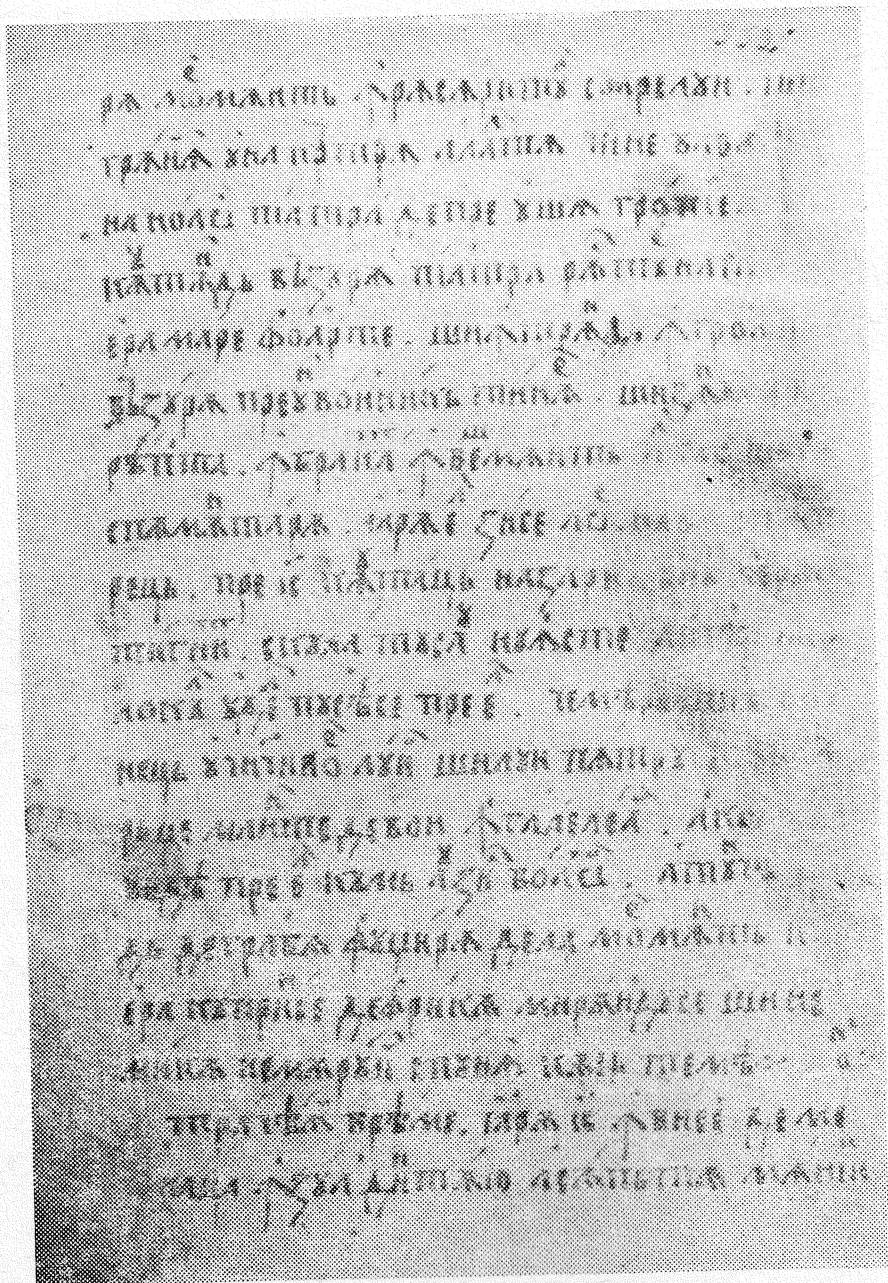
Fila 257 v, model de scriere slavă din partea I (f. 29—331) a manuscrisului



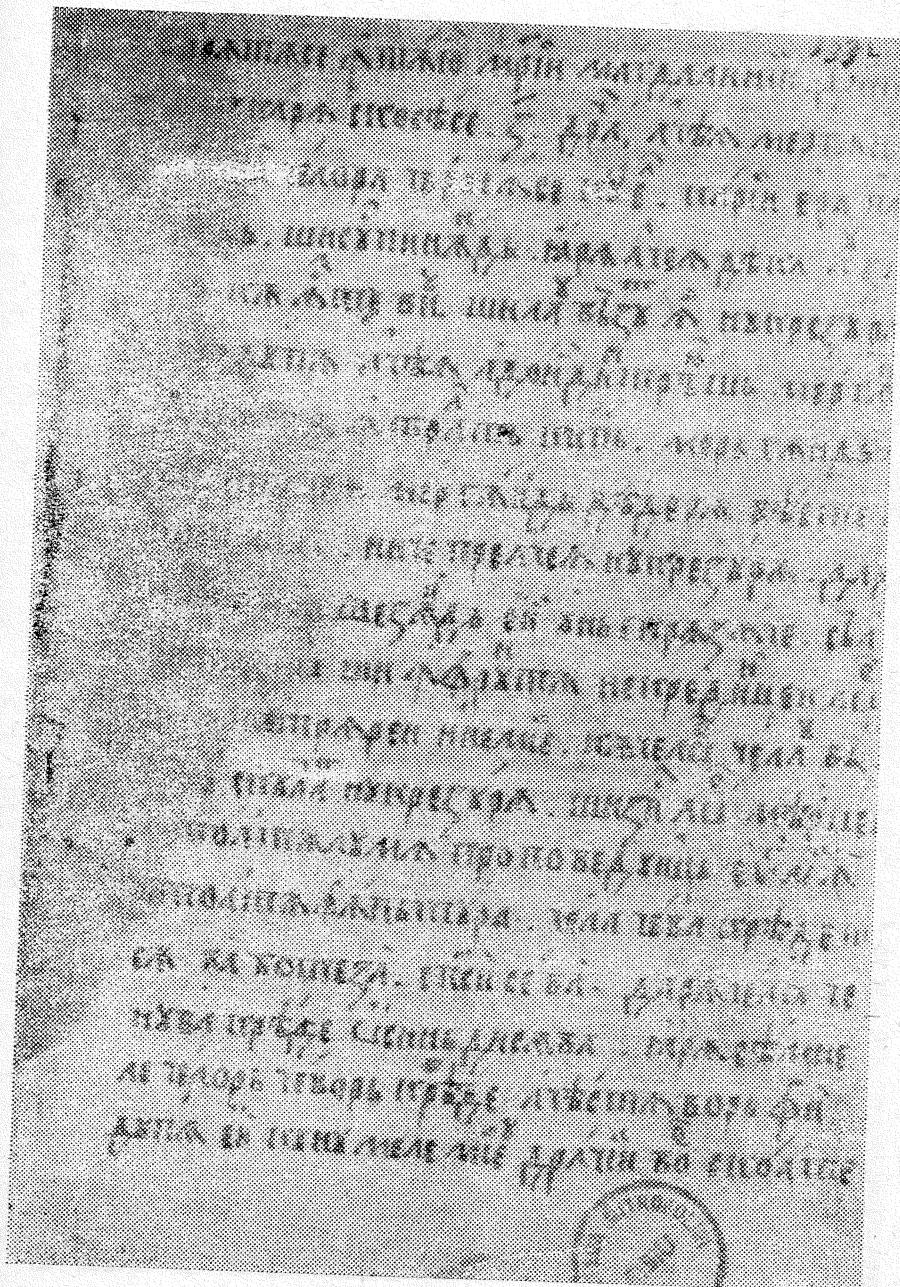
Fila 23 r. model de scriere slavă din partea II-a (f. 1—28); aceeași mână cu cea din partea de la sfârșit (f. 332—341) a manuscrisului



Fila 332 r, model de scriere în românește, asemănătoare cu fila 23 r
din manuscris



Fila 332 v, scriere în românește din Evangheliile Învierii de la sfârșitul manuscrisului



Fila 333 r, scriere în românește din Evangheliile Învierii de la sfârșitul
manuscrisului

37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

EV<AH>Γ<E>ΔΙΕ ÷ Ε<O>ΕΚΡ<ΕΕΗΟΕ> ÷ ΗΟΒΙ¹

(EVANGHELIILE NOI ALE ÎNVIERII).

f. 332 r / ↑tr-ăcē¹ vreme, iar ² x cei un³ spazēcē uci<ni>ci mē⁴ se
 Vă ↑ Galilea² ↑ muntele unde/ lāsase lōrr I<isu>s. Și văzându-L
 pre El s⁵ achina/râ Lui, iar⁶ unii să a⁷doiră. Și apropiin/du-se
 I<isu>s gr⁸ i lor zicând⁹: dată-i Mîe toat¹⁰ putē¹¹ a ↑ cē¹² riu și
 pre p¹³ mânt./ Derept a¹⁴ se mer¹⁵ bge¹⁶ de a¹⁷ vāt¹⁸ a¹⁹ te limbile
 botezind²⁰ pre<ei>³ ↑ numele Ta/tălui ș-a Fî²¹ lui ș-a D<u>-
 hului Sf<i>nt⁴ ↑ vāt²² bnd²³ pre ei s²⁴ ție toate câte am/ po-
 ron²⁵ b²⁶ cit voa²⁷o. Și iat²⁸ă Eu cu voi s²⁹ nt a³⁰toată vreme³¹ p³² n³³ a³⁴
 sfâr³⁵șen³⁶ a³⁷ v³⁸ecului, amin³⁹ b⁴⁰ one ⁴¹ u⁴² k⁴³ a⁴⁴ (sfîrșitul-1).

1. ΗΟΒΙ. 2. ΓΑΛΙΛΑΙΑ. 3. omis «ei». 4. ΕΝΙΜΒ. 5. ΕΡΕΠΗΝΙΑ.

V B / ↑tr-ăcē¹ vreme și trecând² sânb³ x ta, M<a>ria Magdalina
 și Marîa muma lui Iacov⁴ și Salomie cumpărar⁵ aromato⁶, ca/
 se mē⁷rgâ s⁸ ungâ pre El. Și foarrte de dimenē/ată a⁹ zu¹⁰ă dintâiu
 f. 332 v a sep¹¹ tāmenei vini//râ la¹² mormânt¹³ a¹⁴ răsăritul soarelui, și
 gr¹⁵ i¹⁶ a una c¹⁷ tră¹⁸ alaltă: «Cine va răs¹⁹ tūr/na noa²⁰o pîatra de pre
 u²¹ș²² a gropiē?» [Și] c²³ r²⁴ utând²⁵ văzură pîatra r²⁶ s²⁷ tūr²⁸ na[tă că] era
 mare foarte. Și a²⁹ trând a³⁰ groapă văzură pre un voinic³¹ tin³² r³³ r³⁴
 șizând³⁵ ² [dē de] rē³⁶ p³⁷ ta a³⁸ brăcat a³⁹ veșmânt⁴⁰ albu și [să] sp⁴¹ x
 mântar⁴²ă. Iară El zise lōrr: «Nu v⁴³ s⁴⁴ p⁴⁵ mântare⁴⁶ b⁴⁷. Pre i<isu>s
 c⁴⁸ r⁴⁹ uta⁵⁰ b⁵¹ Nazarinēn⁵² ul⁵³ cē⁵⁴ l⁵⁵ b⁵⁶ r⁵⁷ s⁵⁸ /tignit? Sculatu-s-au, nu a⁵⁹ ste
 ai⁶⁰ cē. Iat⁶¹ lă⁶² locul u<n>de-L⁶³ pusēse pre El. Cē mē⁶⁴ r⁶⁵ b⁶⁶ gē⁶⁷ b⁶⁸. spu-
 ne⁶⁹ b⁷⁰ u⁷¹ cē<i>n<i> cē⁷² ilorr și lui P⁷³ x⁷⁴ tru c⁷⁵ r⁷⁶ va mē⁷⁷ r⁷⁸ b⁷⁹ gē⁸⁰ mai<n>ain
 te de voi a⁸¹ Galilea⁸²; acolo [il ve⁸³ b⁸⁴]/ vidē pre El cum⁸⁵ b⁸⁶ au zis
 voa⁸⁷o. Atun⁸⁸ cē⁸⁹ lieșin⁹⁰ l⁹¹ d⁹² b⁹³ degrab⁹⁴ x fugiră de la mormânt⁹⁵ cā/
 era cuprinse de frică mirându-se și ne⁹⁶ mică nemărui spună cā
 s⁹⁷ b⁹⁸ teme. kon<u⁹⁹ k¹⁰⁰ k¹⁰¹ x> (sfîrșitul — 2).

1. omis «la». 2. ΜΗΔΙΣΑΒ. 3. ΣΑΕ. 4. ΓΑΛΙΛΑΙΑ.

f. 333 r / ↑tra¹ cē² vreme iară I<isu>s a³ vise deme⁴ r⁵ a⁶ ta a⁷ z⁸ u⁹
 V T dintâiu a s¹⁰ p¹¹ b¹² t¹³ m¹⁴ a¹⁵ n¹⁶ i¹⁷ / ar¹⁸ x¹⁹ t²⁰ r²¹ se a²² t²³ a²⁴ u²⁵ M²⁶ a²⁷ r²⁸ i²⁹ Magdalini³⁰,
 din³¹ b³² /tru car³³ a scosese ⁷¹ dra³⁴ c. A³⁵ cē³⁶ a³⁷ mē³⁸ r³⁹ gē⁴⁰ nd⁴¹ b⁴² / vesti cē⁴³ lora
 cē fus⁴⁴ a⁴⁵ se cu El, car⁴⁶ i⁴⁷ era pl⁴⁸ /lā⁴⁹ n⁵⁰ o⁵¹ a⁵² n⁵³ o⁵⁴ b⁵⁵ și s⁵⁶ pimānd⁵⁷ b⁵⁸. Iară
 a⁵⁹ cē⁶⁰ a⁶¹ dē⁶² c⁶³ a⁶⁴ ² auzi/râ cā a⁶⁵ ste viu și i⁶⁶ -a⁶⁷ u⁶⁸ văzut a⁶⁹ nu crezură. Iară
 dup⁷⁰ x a⁷¹ cē⁷² a⁷³ doi⁷⁴ ³ dintr⁷⁵ b⁷⁶ n⁷⁷ s⁷⁸ b⁷⁹ mē⁸⁰ r⁸¹ gē⁸² nd⁸³ b⁸⁴ s⁸⁵ b⁸⁶ arāt⁸⁷ a⁸⁸ tr<a>lt⁸⁹ b⁹⁰
 chip⁹¹ b⁹², mē⁹³ r⁹⁴ b⁹⁵ gē⁹⁶ nd⁹⁷ b⁹⁸ / la u<n>⁹⁹ ⁴ sat. Și a¹⁰⁰ cē¹⁰¹ a¹⁰² mē¹⁰³ r¹⁰⁴ gē¹⁰⁵ nd¹⁰⁶ b¹⁰⁷ dē¹⁰⁸ dē¹⁰⁹ r¹¹⁰ a¹¹¹
 vē¹¹² ste cē¹¹³ /lor¹¹⁴ lalt¹¹⁵ b¹¹⁶, ni¹¹⁷ cē¹¹⁸ pre a¹¹⁹ cē¹²⁰ a¹²¹ nu crezură. Dară/ mai apoi șe-
 zānd¹²² b¹²³ ei un¹²⁴ b¹²⁵ sp¹²⁶ a¹²⁷ z¹²⁸ a¹²⁹ cē¹³⁰ s¹³¹ a¹³² /r¹³³ x¹³⁴ t¹³⁵ a¹³⁶ lōrr și a¹³⁷ fruntă necredin¹³⁸ tei
 lōrr/ și a¹³⁹ p¹⁴⁰ ietr¹⁴¹ a¹⁴² rei inem¹⁴³ ie, c¹⁴⁴ r¹⁴⁵ cē¹⁴⁶ lōrr cē l¹⁴⁷ -a¹⁴⁸ u¹⁴⁹ văzut pre El scu-
 lat nu crezură. Și zi¹⁵⁰ cē<e> lōrr: «Mē¹⁵¹ r¹⁵² gē¹⁵³ t¹⁵⁴ b¹⁵⁵ / [in] toată lum¹⁵⁶ a¹⁵⁷ <și>¹⁵⁸ »

propoveduit_b ev<anghe>lî_A/ la toată f_gptura! Cēla cē va crēde și/ s_A va boteza, sp<â>si-se-va⁶; dară cēla cē/ nu va crēde ōsin_bdi-sā-va. Iarā sēmne/le cēlor_b cē vor_b crēde ačest_A vor_b

- f. 333 v fi:/ după ei cu numele mīeu dračii vorr scoate// grāi-vorr_A limbi noa_ō; șierpi vorr lua și dē a/r_b și b_A cēva de morrte nu va strica lorr, spre/ bolnavi mănule-ș vorr pune și bine le va fi». Iarā/ D<o>mnul după_g cuvintele cē grāi lor, să luō su[s in] cēriū și șezu dē dirēpta lui D<u>mn<e>zāu. Iarā/ ei ieșind_b propoveduirā pretutinden_A/ și D<o>mnul aģutorindu-i, și cuvintele lōrr/ _Atārind_b pre sēmne care era cu-nvāț_A<turā> lōrr.

1. 3. 2. АБКА. 3. АА01. 4. 8. 5. omis «si». 6. ПРЧНЧЕА.

√ Δ

/ _Atrăcē_A vrēme, iarā _A zu_A dintāiū a sep/tămānii foarrte de diminēatā mērse/rā la morrmānt_b, ducind_b aromata ca/r_A g_gtise, și al_btele cu _Ale. Aflarā/ piatra r_gsturnatā de pre morrmānt_b. Și in/trōnd_b nu¹ aflarā trupul D<o>mnului I<isu>s (...)/ Și _Adoindu-se _Ale de ačē_A și iat_g d[oil]/ b_grr-baț_b vinirā _Anainte-le _Atru veșmen/te str_glucind_b. Și spā<i>-māntāndu-se² plecārā fațele la pāmānt_b, ziserā/ cătrā _Ale:

- f. 334 r «Cē căutaț_b viul cu morței?// Nu _Aste aicē, cē s-au sculat_b: aducēțā-vā a/mente cum au grāit voa_ō _Acā fiind_b _A Galilea,³ zicēnd_b că sā cade Fiului ome<ne>/[sc] a să da _A m_bnule ōamenilor_b păcātoș,/ și a se răstigni, și a tri_A zi a _Avie.» Și-ș aduser_b amente de cuvintele Lui./ Și _Aturnāndu-se, de <la>⁴ morrmānt_b spuser_b ačē/st_A toate cēlōrr un_bsprāzēcē și al/tora tuturor_b. Era _Atrăcē_A M<a>ria Mag/dalina și Ioanna și M<a>-ria muma lui Iā/cobb și alte cu _Ale, carele ziserā că/[trā apos-tol_b] ačēstē. Și s_b păru _Anain_bt_A lorr/ cuvintele ačelor_b ca nește menčioni și nu crezurā lorr. KONGUL, A (sfîrșitul — 4).

1. Na. 2. ПЪМЪНМЪНАСЦЕ. 3. ПААЧЕА. 4. omis «la».

√ Ε

/ _Atru zilele ačē_A, iarā Pātru sculōn/du-se alerrg_g la morrmānt_b, căutāndu _A/lōntru vāzu ġiulģiul singurr, și s_b duse mir_bn/duse _Atru sine de <ce>¹ fu. Și iatā doi din_b/tru

- f. 334 v ei merrg_A _Atrăcē_Aș zi _Atr-un sat_b// care st_A² <la>³ șa-sezeč de stadii de⁴ <I>er<usa>l<i>m_b⁵, care/ era numele Emmaus. Și ačē_A vorov_A unul_b/ cātr_b alal_b de toate ačēste ca[re]l să <t>_gmplārā⁶. Și fu cānd_b vorov_A ei și _Atrebāndu-se și _Asuș⁷ I<isu>s apropiindu-se și/ merrg_A _Apreunā cu ei. Iarā ōchii lorr să ți/nē ca se nu-L cunoascā pre El. Cē zise cătrā ei: «Cē sint_b cuvintele ačēst_A de carele/ vā vorov_b unul_b cătrā altu mergānd_b/ și sintet_b triști?» Rāspun_bzind_b unul⁸ carele/ _Ai era numele Cleōp, zis<e> Lui: «Tu singur_b

ei de bu/curie și mirîndu-se, zise lorr: «Ave**ṭ** ce/[va de māl]ncare ai**ḥ** ?» Îarâ ei dederâ Lui/ [o parr]te de pēște fript**ṭ** și dintr-un fagurr de mīa re. Și l**ṛ**āndb **ṭ**nainta lorr mānc**ṛ**. Și zise lorr: «A**ḥ**est**ṭ** sint**ṭ** cu/vintele carele am grāt câtrâ voi **ṭ**/cā cāndb eram**ṭ** cu voi, cā sâ cade a se/ **ṭ**plē toate carele-s scrise **ṭ** lē**ḡ**a lui Mo**ṽ**si și-n proro**ḥ**ii și-n psalomi despre mi-f. 336 v ne».// Atunci deschise lorr mēntē sâ **ṭ**ṭalea[**ḡ**] scripturile. Și zise lorr: «cā a**ḥ**-i scris/ și a**ḥ** s-au cāzute sâ pa**ṭ**â H<ris-to>s și <sâ>⁴-nvie/ din morr**ṭ**i a tri**ṭ**ā zi și sb sb propovedu**ṭ**ia/ sc**ṛ** **ṭ** numele Lui pocāi**ṭ**ā și errtar**ṭ** [pā]catelorr **ṭ** toate limbile **ṭ**ḥepāndb [de in] Ier<u>s<ali>m**ṭ** ⁵. Îarâ voi sinte**ṭ**i m**ṛ**rturie a**ḥ**esto/ra. Și iatâ Eu vōiu trimite **ṭ**ḡḡdu/ī**ṭ**ā Ta-tālui Mīeu spre voi: îarâ voi r**ṛ**/māne**ṭ** **ṭ** Ier<u>sam**ṭ**, pānâ vb ve**ṭ** **ṭ**mbr**ṛ**ca/ cu putēre de sus». Și-i scoase pre ei afa/rā p**ṽ**n**ṛ** **ṭ** Vi**ṭ**ani**ṭ**ā și rădicāndb [māl]/nule Sale bl<a>-g<o>s<lo>vi pre ei și cāndb [blagoslov]A El pre ei, se despār**ṭ**i de la ei și [sā duse]/ sus **ṭ** ḥerū. Îarâ ei sb **ṭ**chinarā Lui, și [sā]/ **ṭ**turrnarā **ṭ** Ier<u>sam**ṭ** cu bucurie mare și/ era **ṭ** toat**ṛ** vrēm**ṭ** **ṭ** beseric**ṛ** l**ṭ**udbnd/ și d**ṭ**ndb harr lui Dumnāzeu, amin. **конечъ** **ṭ** (sfirșitul — 6).

1. **ṭ**ḥ. 2. omis «le». 3. **ṭ**ncē. 4. omis «sâ». 5. **ṭ**ṭalm**ṭ**.

1. 337 r / **ṭ** vrēm**ṭ** a**ḥ**ea, îar**ṛ** **ṭ** zuā dint**ṭ**iu a sep/tām**ṭ**nii, Ma-ri**ṭ**ā Magdalina veni¹ dimīneat**ṛ** **ṭ**ncb² fīndb **ṭ**tunere**ṭ**/ la morrm**ṭ**ntb și vāzu p**ṭ**atra r**ṭ**dica/tā de pre morrm**ṭ**ntb. Și alerr**ḡ** și vini/ la Simon Pātru și cu altb u**ḥ**<i>n<i>cb pre ca/rele iub**ṭ**ā I<isus> și zise lor: «Luat-au pre D<o>mnul/ [de **ṭ** mormā]ntb și nu știm unde l-au pus pre Elb/. [Eși derep]t**ṭ** a**ḥ**ea Pātru și celalaltb/ [u**ḥ**inic] și merbserā la morrm**ṭ**ntb. Și a/[llegarā] am**ṭ**ndoi **ṭ**preunā: și celalaltb/ [u**ḥ**inic] alergā mai curīndb³ de Pātru și [sosi] mai-nainte⁴ la morrm**ṭ**ntb. Și plecādu-se/ [vāzu] ḡiulḡiurile z**ṛ**cāndb, **ṭ**se nu **ṭ**tr**ṛ**/ Și sosi și Simonb Pātru după elb și-ntr**ṛ** **ṭ** groapā și vbzu linteōnele/ z**ṛ**cāndb. Și māhrama care era spre ca/pulb Lui, nu era cu p**ṽ**nz**ṛ**turile puse **ḥ**e/ṭsebi **ṭ**vblitā **ṭ**tr-un locb. f. 337 v Și atunci// **ṭ**tr**ṛ** și celalaltb u**ḥ**<i>n<i>cb carele/ vini mai-nainte la groap**ṛ** și vāzu și/ crezu. C**ṛ** **ṭ**cā nu ști**ṭ**ā scriptulra ca sāl/ cade Lui a **ṭ**vie din morr**ṭ**i. Și sâ **ṭ**tur/narā u**ḥ**<ni>ḥi c**ṭ**tr**ṛ** ai s**ṛ**i. **конечъ** **ṭ** (sfirșitul — 7)

1. **ṭ**nnh. 2. **ṭ**ncb. 3. **ṭ**ḡḡnab. 4. **ṭ**nnḡ.

VH

- / 1 vrēmē ačēA, iarǵ M<a>riA sta lân/gǵ morrmōntb
afarǵ plāngāndb și/ plāngāndb să plecǵ <in>¹ morrmāntb.
Și/ vōzu pre doi 1geri 1tru [veșmentel/ albe șezōndb, unūb
de cōt[ră cap]/ și altūl de cātrǵ picioarele [unde zāl/cuse trupulb
lui I<isu>s. Și ziserā [ei] ačēA : «Muare, ce plbōngi?» Zise
lor: [cāl/ «au luat pre D<o>mnul mīeu și nu știu unde/ l-au
pus pre El». Și ačēstA zicōndb/ să 1torrbse 1napoi, și vāzu
pre/ I<isu> stōndb și nu știA că Aste I<isu>s./ Zise I<su>s
ei: «Muare, țe plāngi? Pre cine cau/tb?» Iarǵ pārandu-i cǵ
f. 338 r Aste grǵ di//nariulb zise Lui: «D<oa>mne, sb² l-ai luatb [tul
pre el, spune-mi unde l-ai pus, și eu sb/b [iau]». Zise ei I<isu>s:
«M<a>riA!» Iarǵ A 1torrcōndu-se/ zise Lui: «Ravvuni»³,
țe se zice «1vōtǵtoriule!» Zi/se ei I<isu>s: «Nu te atinbgi de
mine, cǵ 1kb nu M-amō suitb la Tatǵ<1>⁴ Mīeu, țe du-te⁵/
la frații Mīei, și zi lorr: sui-Mǵ -voiu la Tatǵl Mīeu și la Tatǵl
vostru și la/ D<u>mnōzeul Mīeu și la D<u>mnōzeul vostru»./
Merbsē M<a>riA Magdalina, spuindb uč<i>n<i>ce/lorr cǵ
a vōzut pre D<o>mnul și ačēstA zi/se ei. KONEHb H (sfīrșitul — 8).

1. omis «în».

2. cǵ (dacǵ, de).

3. 0
pāge.

4. omis «l».

5. nace.

VΘ

- / 1 vrēmA ačēA, iarǵ fiīndb sara 1 zuaf țe dinb/tāu a
sepb tāmānii, și fiīndb uși/le 1cuAte unbde era uč<i>n<i>-
cīi adunāt/ pentru frica jidovilor, vini I<isu>s și stǵtu 1
mijlocul lorr, și zise lorr: «Pače voaō!». Și ačēstA zicōndb arg-
f. 338 v tǵ/ lorr mǵnule și costele Lui; și sb bu//curarā uč<i>n<i>ci
vōzīndb pre D<o>mnulb. Zise dereptb ačēA lorr I<isu>s
Iarǵ! «Pače voaō! [Cumb]/ M-au trimes pre mene Tatǵl așA
tri/mețb și eu pre voi!». Și dēca zise ačēstA suflǵ pre ei și
zise lorr: «Luatb [Duh] Sv<ân>tb: varecǵ rora vețb erta pǵ-
cate/le, errta-se-vor lorr, și a cǵrora vețb țī/ne, țīnute vor fi».
Iarǵ Θoma [unul de 1 cei doi]/sprǵzācē carele sb chīamǵ
gōmānb nu [era]/ cu ei cōndb vini I<isu>s. Și ziserǵ lui
[cēil/latți uč<i>n<i>ci: «Vāzut-am pre Domnul». [Iarǵ/ El
zise lorr: «De¹ nu voīu vidA 1 mǵnule [Lui]/ lōcul cuellorr și
sb-m bagu dēgetul [meu]/ 1 locul cuellorr și mǵna mǵ 1 coals-
te/le Lui, nič cum voīu crēde». Și dupǵ 6pt/ zile iarǵ era 1lontru
uč<i>n<i>ci Lui și/ Θoma cu ei. Vini I<isu>s <fiīnd>²
uși/le 1cuAte/ și stǵtu 1 mijloculb lorr și zise: «Pače voaō!».
f. 339 r Dupa-čēA zise Θomei: «Adu dēge//tulb 1coace și vezi mō nule
Mēle; și/ adē mō na ta și bagǵ 1 coastele mele/ și nu fiī necre-
dīncōs, țe credīncōs. Și rǵspun/se Θoma și zise lui: «D<o>m-
nul mīeu și D<u>mnezeul/ mīeu!» Zise I<isu>s lui dēca mǵ
vōzuș Θomo/ crezuș; fericițb carī n-au vāzut/ ș-au crezutb.
Și multe alte semne fē/ce I<isu>s 1naintA uč<i>n<i>ciellorr
lui, care nu sinb/tb scrise 1 caritA acāstA. Iarǵ ačēstA/ scri-

se sintb, ca se crede² c³ I<isu>s Aste³ H<risto>s, Fiul/ lui D<u>mn³ zeu, și crezând⁴, să ave² via/ta de vec² prenb numele Lui. КОНЕЦЪ 9 (sfârșitul — 9).

1. c³. 2. omis «fiind». 3. omis «Aste». 4. КРЕЗЕНАБ.

- √T / Atrac³AA³ vrēme, după ac³AA să ar³t³/ I<isu>s u²<i>-
n<i>čilorr la Mara Tiberiadei¹ și sb ar³t³ a³A : era A pre-
ună Simon/ Pătru cu 0oma carele să zi² gēmā/nul și Na 0 anail
carele era din Kana Ga/lilei și fii lui Zevedeu² și alb³ii dinb
f. 339 v u²<i>n<i>čii Lui doi. Zise lorr Simon Pătru:// mērb³ģevoiu
a pescui». Ziserā lui: «Mer³ģevom/ și noi cu tine». Merserā
și -n³trară/ A corabie atunci-sb și în ac³AA³ / noapte nu prinserā
nemicā. Iară dacă se/ făcu⁴ zuō statu I<isu>s pre t³rmure
și nu/ cunoscurā u²<i>n<i>čii c³AAste I<isu>s. Zise
dereptb/ ac³AA I<isu>s lorr: «Fičori au ave² ceva/ de māncat²?».
Rāspunse Lui «ba». El zise: «Arunb/ca²b de dreapta⁵ corabiei
mrēja/ și ve²b afla». Ș-aruncarā dreptb ac³AA/ și nu 0 put³
trage de multima pești/lorr. Zise Atrac³AA u²<i>n<i>culb
acēla pre/ carele iubi³AA I<isu>s lui P³tru: «D<o>mnul [es-
te]!». Iar³ Simon P³tru auzi cā Aste D<o>mnul/ se A cinse
cu 0 cātrāni²ā, cā era [goll]/, și sb slobozi A / mare. Iară al³ii
u²<i>n<i>čii/ mērb³ģ³AA A corabie, cā nu era depar³te/ de
p³m³ntb, țe ca la doaō sute de co²b, / trăgāndb mrēja plinā
f. 340 r de pești.// Și cum eșirā la uscatb v³zurā jāratecb/, pus, și pus
pre el pești și p³b³nne acolē/. Zise I<isu>s lorr: «Adu²ē²b din
pești² țe prinse-ți⁶ acumb!». A tr³ Simon P³tru și trase/ mrēja
la pāmānt⁷ plinā de pești mari/ 0 sutā și cīnce² și trei, și
atāte/ fiind cāt <nu sā>⁸ rupsā⁹ mrēja. Zise I<isu>s lorr:
«Venit³ 10/ de pr³b nzi²b ». Iară nime nu A drāznia din/ u²<i>-
n<i>čii Lui să A trēbe pre El: «Tu cine ești?». Știindb cā Aste
D<o>mnul. Veni¹¹ I<isu> și luō/ p³b³nne și dēde lorr, și
pēște așisder³AA. / Și cu acasta a tri³AA orā să arātā I<isu>s/
u²<i>n<i>čilorr Lui, dēcā¹² au A vis din mor³t³b. КОНЕЦЪ - I 9
(sfârșitul — 10).

1. ПНЕРНАДБАДН. 2. ЗЕДЮ. 3. ШННАЧБА. 4. АЕ СЗ ФА. 5. АН-
РНПБА. 6. ПРНСЕПБ. 7. ПЗПБ. 8. omis «nu sā». 9. РЗБ. 10. БНННЦ
11. БННН. 12. ДБКА.

√ai / A zilele acēla, iar³ dēcā¹ prānz³arā/ zise lui Simon
Pătru I<isu>s: «Simone al lui Ioana iubești-M³ mai vr³tos
decāt² acēstē?». Zise lui: «Așa D<oa>mne, Tu știi cā te/ iu-
bāscu». Zise lui: «Paști m³lelușie mie». Zise lui iarā a doa 0rā:

- f. 340 v «Simon a lui Ioan/na, iubeste-Mă?». Zise Lui: «Așa D<oa>m-ne./ Tu știi că Te iubesc». Zise lui: «Paște/ oile mele!» Zise lui a tria oră:/ «Simon a lui Iōanna: «Iubești-Mă ?». Atre/stă-să Pătru că ci-i zise de trii ori/ «Iubești-mă», și zise lui: «D<oa>mne, [Tu toate] știi/ Tu știi că Te iubesc». Zise/ I<isu>s lui: «Paște oile mele.» Adevrb, adevrb/ ziceb tie: cndb erai mai tinerb ti[aci]ngēi/ Așutb și mergei unde vrēi; iară/ dēca vei Abtrāni, tinde-vei/ mănule tale și altulb te va Acinge și te va duce unde nu vei³ vrē. Iară [ačas]ta/ zide sgmndb cu care moarte/ va proslăvi pre D<u>mnezbu. Și acēstă zicndb, grāi lui: «Vino dupā Mine!./ Irā Atorcāndu-se Pătru vbzu pre/ uć<i>n<i>culb čela čē Iubia I<isu>s
- f. 341 r merrgindb du/pā El, carele și șezuse la Činā la pie/ptulb lui I<isu>s și -trebase⁴: «D<oa>mne, čine/ lestel čela čē Te vinde?». Pre acēste vbzāndb/ Pătru zise lui I<isu>s: «D<oa>mne, dară acēsta/ [čē-i?». Zise I<isu>s lui: «De⁵ aș și vre să rgmāe până voiu vini, čē tie de acē? Tu⁶/ [vino dupā] Mene». Și eși cuvntulb/ alčēsta Atrel frați, că uć<i>n<i>cul ačela n-ar muri: čē nu zisese I<isu>s lui, că nu/ [va muri, čē că :] Voiu vra să rămāe până/ [voiu] vini, čē tie de acē?». Acēsta Aste/ uć<i>n<i>culb carele mǣrturisēște de a/[čēstel] čē scrie acēstă și știmb că [ade]vratb Aste mărturiā lui. Sintb/ [derep]tb acē și alte multe carele/ [aul fā cut I<isu>s, carele de s-arr scrie cāte u/na, niče A lume, pare-mi, că Acpē crb-țile ca/re s-ar⁷ scrie, aminb, КОНЕЦЪ АИ ЕВАНГІЕ СРЪ. (sfârșitul celor 11 Evanghelii ale Utreniei).

1. ДѢКА. 2. ДѢЛѢЩЕ. 3. ЕЕ. 4. ШНМРЕБАСЕ. 5. СЪ. 6. ДСАММ8.
7. КАРЕ.

*

Am dat în transliterație și în cîteva fotocopii *Evangheliile noi*¹⁴; cum le numește grămăticul. Înainte de acestea există în manuscris aceleași Evanghelii, dar scrise în limba slavonă.

În fotocopii, în locurile înnegrite de umezeală, unele cuvinte nu se pot citi. Aceste cuvinte, încadrate în paranteze drepte, sînt redată în textul dat în transliterație.

Manuscrisul de care ne ocupăm se prezintă ca o carte de tranziție de la limba slavonă, folosită în Biserica noastră, la limba română.

În ultimele decenii ale secolului al XVI-lea și în primele decenii ale celui de al XVII-lea, în care timp a fost alcătuit și manuscrisul de care ne ocupăm, limba slavonă forma numai o tradiție a Bisericii și a cancelariei domnești. În secolul al XVII-lea se face o efortare pentru ridicarea limbii române la nivelul necesar exprimării ideilor, exprimării precise a faptelor, etc. Acest progres se datorește, în secolul al XVII-lea, alături de munca traducătorilor, în primul rînd școlii cronicarilor. Udriște

14. Vezi planșele nr. 2—8.

Năsturel, fratele Doamnei Elina a lui Matei Basarab, spune: «Încă din tinerețe am fost cuprins din inimă de o mare și aprinsă dragoste pentru limba română sau latină, fără îndoială înrudită cu a noastră.»¹⁵

Cărțile românești cu caracter bisericesc se adresează poporului, nu celor cu cultură aleasă (vezi *Cazania a II-a* a lui Coresi).

Traducerea în limba poporului înseamnă o coborâre de la limba oficială, slavonă, la un grai mai puțin nobil. Limba slavonă bisericească era considerată ca o limbă savantă, superioară, dar de vreme ce poporul nu o înțelegea, trebuia să i se facă o concesie, dindu-i-se cărți în românește. Adaptarea limbii române pentru cărțile bisericești, în Moldova și în Țara Românească, s-a putut face fără nici o influență a Reformei religioase. Este evident că, folosirea limbii române în locul celei slavone s-a început numai din nevoile culturale ale societății românești. Același lucru se poate spune și despre Transilvania. De exemplu: mitropolitul Varlaam, traducătorul în românește, este și un principal polemist împotriva lui Luther și a lui Calvin prin *Cazaniile* și *Răspunsul la Catehismul calvinesc*.

Folosirea limbii române ca limbă literară a cărților bisericești, a cronicarilor și a actelor publice și private era în mare progres în secolul al XVII-lea. Totuși, pînă către sfîrșitul acestui secol, limba slavonă a fost încă întrebuintată ca limbă de clasă a curții, a Bisericii și a unei părți a boierimii. Miron Costin, Dimitrie Cantemir ș.a. subliniază că, pînă la mijlocul secolului al XVII-lea, atît în cancelaria domnească, cît și în Biserică, se folosea limba slavonă¹⁶. Ca dovadă avem manuscrisul nostru în limba slavonă, scris la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul celui următor.

În *Cazania lui Varlaam* se arată că limba Sfintei Scripturi se «pogoară... tot mai pe înțelesul oamenilor»¹⁷. Scrisul în românește era considerat ca un rău necesar. Simion Ștefan, în Prefața *Noului Testament* de la Bălgrad (Alba Iulia), 1648, scrie: «Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînz buni care umblă în toate țările, așa și cuvintele acelea sînt bune carele le înțeleg toți».¹⁸

Acești umaniști nu mai consideră limba română ca un grai neformat al maselor, ca o limbă inferioară celei slavone. Limba română, după cum descoperiseră ei, era continuatoarea limbii de cultură generală în Europa, limba latină. Cărturarii noștri se fereau de limba latină, pentru că aceasta era vorbirea ereticilor catolici. În aceste condiții, cărturarii noștri au participat în mod hotărîtor la promovarea limbii române ca mijloc de exprimare a literaturii și științei.¹⁹

Cărțile principale de cult: *Liturghierul*, *Evangelhia*, etc. ca și acest *Octoih slavon* cu *Evangelhiile utreniei* în limba română, au fost traduse în românește de copişti cunoscători ai limbii române, ceea ce arată în chip hotărîtor atitudinea lor față de controversa între limba română și cea slavonă. Nu în zadar copistul nostru numește partea de la sfîrșitul cărții sale (f. 333—341): «Evangelii sfetilne, noi».

Limba literară română, la începuturile sale, este aceea care a înlocuit limba slavonă în rosturile sale oficiale; literare și religioase. Ea este rezultatul unei lupte. Au fost oameni care au luptat pentru limba română și pentru aceasta au creat ei înșiși sau cu ajutorul unor cărturari aflați în slujba lor, o limbă nouă, adîncită și

15. Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 194.

16. Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 210.

17. Florea Mureșanu, *Cazania lui Varlaam*, Cluj, 1944, p. 42.

18. *Noul Testament*, Belgrad, 1648, f. 5 v.

19. Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 211.

îmbogățită²⁰. Rezistența prelungită a partizanilor limbii slavone în Biserica Română arată că biruința limbii române nu s-a obținut decât în urma unei lupte îndirjite și lungi împotriva forțelor retrograde.

*

Privit în ansamblu manuscrisul de la Sibiu de redacție medio-bulgară a slavei bisericești, cu influențe ale școlii de Tîrnova, a fost alcătuit de doi grămatici, din aceeași școală și anume f. 29 r — 331 v — la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, (vezi pag. 4), iar f. 1—28 v și 332—341 r — la începutul secolului al XVII-lea. Manuscrisul este un *Octoih dezvoltat*. El cuprinde, pe lângă slujbele specifice *Octoihului lui Damaschin* (vezi la cota manuscrise slave nr. 3, Biblioteca Mitropolia Ortodoxă — Sibiu), și *Evangheliu*, *Apostol*, *Evangheliile utreniei în limba slavonă*, intercalate de sfetیلnele învierii, și încă o dată *Evangheliile utreniei în limba română*.

După topica expunerii, *Evangheliile utreniei în limba română* din manuscrisul acesta se aseamănă cu *Ncul Testament de la Bălgrad* (Alba Iulia), 1648; de exemplu: «iară ei vorovind acestea... și zise lor «Pace voao» (Evanghelia a VI-a); ...și fu cînd vorovia ei... însuși Iisus apropiindu-se și mergea împreună cu ei, carii lau zis pre El viu (Evanghelia a V-a; ...să l-ai luat tu pre el (Evanghelia a VIII-a); spămîntară, linteioanele», etc., — expresii ce se află în ambele monumente.

Dar în ceea ce privește partea gramaticală și ortografică, ele nu se aseamănă. În *Noul Testament de la Bălgrad* se folosește o gramatică mai nouă, mai apropiată de cea a timpurilor noastre. Aici, în *Noul Testament*, se folosesc: cuvintele separate, inițiale mari, cuvinte fără ier la sfîrșit, se folosește punctul, virgula, punct și virgulă, două puncte, semnul întrebării, semne ce nu se află în manuscrisul de la Sibiu.

Nu putem spune însă același lucru despre aceleași *Evangheliu*, dacă le comparăm cu *Tetraevanghelul lui Coresi* (1560—1561).

După topica expunerii, între aceste două monumente există mai puține asemănări, ca: punctuația veche, cuvinte legate, folosirea unei limbi arhaice, lipsa părților de cuvinte ajutătoare, a inițialelor mari, etc.

Totuși în *Tetraevanghel* se folosește o expunere puțin mai greoaie, cu mai multe arhaisme, dezaçorduri gramaticale mai accentuate față de manuscrisul nostru scris în românește. De exemplu:

Tetraevanghel:

păsați învățați
în codrul
învățați ei păziți
Cine a răsturnat nouă piatra
era amu virtos mare
iați-i locul unde-ți pus el
într-alt obraz
șarpe luat-ați e să și mort ce benu va
vătîma ei
virtos de demîneată
curse

Octoihul slavon:

mergeți de învățați
în muntele
învățați pre ei să ție
Cine va răsturna nouă piatra
era mare foarte
iață locul unde-l pusese pre el
într-alt chip
șierpi vor lua și de ar și bia ceva de
moarte nu strica lor
foarte de dimineață
alergă

20. *Ibidem*, p. 214.

pistrele
pare-le duh vor vede
și văzu linteioanele zăcînd și măhrama
care era spre capul lui
pasă
văzură Domnul
cătrăniță
pocaania
răpausi cu noi
păsăm
pită
cînd îmbătrîniș
unde nu veri vre

stadii
le părea că văd duh
și văzu veșmintele zăcînd și pomiselnicul
ce era la capul lui
pase
văzînd pre Domnul
fotă
pocăință
rămîi cu noi
mergem
pîine
vei îmbătrîni
unde nu ve vre

Tetraevanghelul a fost alcătuit, cu cel puțin o jumătate de secol înaintea *Evangheliilor utreniei românești*, din *Octoihul* de care ne ocupăm.

În *Evangheliile utreniei* din *Octoihul de la Sibiu* (f. 332—341), copistul n-a folosit pe «dz», care pînă după 1650 era un semn răspîndit în Banat, Crișana, Transilvania situată la nord de linia Mureșului, Maramureș și întreaga Moldovă²¹. S-a folosit însă forma g—u, în loc de j—u, în cuvîntul «agutorându-i» (*Evanghelia III-a*).

În text, copistul a folosit forme ca: au grăit, l-au spus, au învins, au intrat (*Evanghelia V-a*); au zis, s-au sculat, l-au pus, luat-au, forme caracteristice Olteniei²². Alte forme des folosite sînt: zise, vesti, auzi, văzu, văzuși, crezuși, văzură, dederă, fură, etc., forme care pe acea vreme aveau o arie de răspîndire foarte mare.

Copiștii, cunoscători ai tipicului bisericesc, au putut fi monahi din Țara Românească.

Am căutat să facem o prezentare a manuscrisului, urmînd ca să se facă un studiu lingvistic asupra părții românești din ms.



21. Cf. Ion Gheție: *Localizarea textelor vechi românești după criterii lingvistice*, în „Studii și cercetări lingvistice”, București, 1965, p. 397.

22. *Ibidem*, p. 393.

Diac. Prof. Emilian Vasilescu

SINCRETISMUL RELIGIOS ÎN VREMEA NOASTRĂ

În vocabularul publicațiilor teologice se întâlnește adesea cuvântul *sincretism*. Dar ce este de fapt sincretismul religios, care sînt formele pe care le-a îmbrăcat el la unii gânditori și în marile religii actuale și pentru ce socotim că este necesar să-i consacram un studiu special? La aceste întrebări ne vom strădui să răspundem în cele ce urmează.

Cuvîntul sincretism derivă din grecescul *συμμερισμός* (coalizare cretană), termen folosit de Plutarh pentru a indica unirea cretanilor — oameni, de obicei, foarte neuniți între ei — împotriva unui dușman comun¹. Sensul însuși al cuvîntului sincretism este acela de reunire, de amestecare a unor idei filozofice sau religioase de origine diferită și care par a avea afinitate între ele numai datorită faptului că sînt rău înțelese². Se observă chiar o nuanță peiorativă în înțelesul acestui cuvînt, nuanță care provine probabil din faptul că acordul de idei filozofice sau religioase designat prin termenul sincretism este superficial, nefiresc, dedesubtul unui astfel de acord dăinuind diferențe ireductibile.

Termenul sincretism nu trebuie confundat însă cu acela de *eclectism*, care este folosit în filozofie și prin care se înțelege metoda filozofică de a culege și amesteca doctrine filozofice după anumite criterii speculative.

De fapt, domeniul special de folosire al termenului sincretism rămîne cel religios. Dar și aici trebuie făcute o serie de distincții și precizări. Cînd, de pildă, creștinismul primar, pentru a se putea răspîndi în lumea greco-romană, a folosit unii termeni, unele concepte familiare acelei lumi, el nu făcea operă de sincretism religios, deoarece esența sa doctrinară, mesajul său divin rămînea neatins. Nici chiar atunci cînd o religie împrumută pur și simplu și își încorporează idei sau practici religioase din alte religii, dar pe care și le asimilează în așa fel încît nu-și schimbă propria sa structură esențială, nu se poate vorbi de sincretism propriu-zis. Se poate vorbi de sincretism în înțelesul strict al cuvîntului numai atunci cînd avem de-a face cu o concepție specială despre religie, potrivit căreia revelația divină nu s-a făcut o dată pentru totdeauna, ci există numeroase căi ce duc la Divinitate. Potrivit acestei concepții, dogmele religiilor, care sînt considerate ca relative, ca produsul împrejurărilor istorice, geografice etc., nu trebuie să împiedice încercarea de a armoniza cît mai bine

1. *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Venezia-Roma, 1957, col. 1087.

2. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, IX-e éd., Paris, 1962, p. 1087—1088. Cf. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg, 1955, p. 596; Paul Foulquié — Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, p. 706; Enrico Pinard de la Boullaye, *Sincretismo*, în *Enciclopedia Cattolica*, t. XI, Città del Vaticano, 1953, col. 662.

cu putință toate conceptele religioase în vederea unei «religii universale», care să mulțumească pe toată lumea³.

Aceste precizări își au importanța lor, deoarece multă vreme a domnit confuzia asupra înțelesului cuvîntului sincretism în materie de religie, acest termen fiind folosit, de pildă de Harnack și Bultmann, pentru a designa atît amalgamul de divinități păgîne din Imperiul Roman cît și asimilarea de către Biserica creștină a unor concepte împrumutate din religiile mediteraneene și din cultura acelei vremi. Ceea ce nu este nici-decum justificat, deoarece θεοκρατία (fuziunea divină) este o tendință specială a genului elenic de a topi diferitele divinități într-una singură, iar creștinismul primar, propagator zelos al unui mesaj divin cu totul special, nu se putea face înțeles și acceptat de lumea greco-romană fără a se folosi de unii termeni și chiar de unele concepte familiare acestei lumi, dar el nu și-a modificat fundamental doctrina sa și deci n-a intrat în vreun proces de sincretism cu religiile mediteraneene în general și cu religiile de mistere în special: orfismul, misterele de la Eleusis, cultul Marii Mame, mithraismul etc.

Sub raport istoric, sincretismul a avut cea mai mare înflorire în epocile elenistică și romană, adică de la Alexandru cel Mare pînă la Fericitul Augustin (aproape 700 de ani), cînd religiile s-au amestecat în tot felul între ele, ca niciodată în istoria lumii. Mai de curînd, în veacul al XVIII-lea, scriitori de mare valoare, ca J.-J. Rousseau, Goethe, Hölderlin, au căutat să pună bazele unei «religii naturale», unice și universale, făcînd astfel dovadă de o cugetare religioasă sincretistă. În vremea noastră însă, tendințele sincretiste s-au accentuat deosebit de mult la unii oameni de cultură din Orient și din Occident, precum și în sinul marilor religii, punînd o serioasă problemă Bisericii creștine. De aceea vom căuta să prezentăm unele dintre cele mai importante manifestări de sincretism religios din vremea noastră, încheind cu o serie de considerații critice din punct de vedere creștin.

*

S-a spus adesea că India este «patria sincretismului religios». Într-adevăr, în această imensă țară au fuzionat între ele în decursul vremurilor atîtea religii, autohtone sau ale numeroaselor popoare invadatoare, încît se poate spune că religiozitatea indiană are un caracter profund sincretist. De aceea nu e de mirare că, în veacul al XVI-lea, puternicul rege mongol Akbar, care a stăpînit India aproape 50 de ani, s-a gîndit chiar să alcătuiască pentru supușii săi o religie «sintetică», cu elemente culese din principalele religii. Încercare menită, firește, insuccesului, dar caracteristică nu numai pentru mentalitatea unui conducător de stat din veacul al XVI-lea, ci și pentru spiritul general al religiozității indiene.

Ceea a contribuit mai mult la tendințele sincretiste ale religiozității indiene a fost influența islamismului și apoi a creștinismului. Islamismul,

3. W. A. Vissert't Hooft, *L'Eglise face au syncrétisme. La tentation du mélange religieux*, Coll. «Oecuménique» nr. 2, Genève, Editions „Labor et Fides”, 1964, p. 11—12.

pătrunzînd în India încă din veacul al VII-lea prin califul Omar, a dat naștere unor secte islamo-hinduiste, ca acelea întemeiate de Kabir (1440—1518) și Nanak (născut la 1468), care identificau pe Allah cu zeul indian Rama. Creștinismul a avut o influență ceva mai puternică în India numai începînd de pe la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, prin stăpînirea engleză, prin misiunile creștine și prin lucrările orientaliștilor europeni. Așa s-a ajuns ca în veacul trecut și în prima jumătate a veacului nostru să existe în India o întreagă serie de mișcări religioase sincretiste, a căror importanță este cu atît mai mare cu cît ele au exercitat și exercită încă și astăzi o deosebită atracție asupra unor largi cercuri din Occident⁴.

Promotorul mișcării sincretiste indiene din veacul trecut a fost Ram Mohan Rai (1772—1833), om foarte instruit, care cunoștea bine mai multe limbi vechi și noi, asiatice și europene, și care, în urma unor întinse studii comparativiste, a ajuns la convingerea că atît religia primordială a Indiei cît și toate celelalte religii ar fi în fond monoteiste, avînd în centrul lor credința într-un Dumnezeu unic, creator al cerului și al pămîntului. Această religie originară monoteistă ar fi destinată să fie și religia viitorului, avînd la bază filozofia Vedanta a hinduismului, monoteismul islamismului și poruncile morale ale creștinismului. Pentru răspîndirea ideilor sale, Ram Mohan Rai a publicat mai multe lucrări, între care și una intitulată *Învățăturile lui Iisus, călăuza păcii și a fericirii*, și a întemeiat o «Societate a celor care cred în Dumnezeu» (*Brahma-Samaj*), la adunările căreia se studiau atît vechile lucrări filozofico-religioase indiene numite Upanişade și filozofia Vedanta, cît și Sfînta Evanghelie creștină, încercîndu-se astfel contopirea hinduismului cu creștinismul.

Un puternic impuls în acest sens a fost dat mișcării *Brahma-Samaj* de către Keshab Candra Sen (1838—1884), alt indian cult, care însă a împins mult mai departe năzuințele sincretiste ale mișcării, pentru ca apoi să-și întemeieze o comunitate proprie, cu o doctrină alcătuită din învățături culese din diferite religii și cu un cult în care se citeau texte hinduiste, budiste, zoroastriene, confucianiste, iudaice, creștine și mahomedane.

Comunitatea religioasă întemeiată de Keshab Candra Sen nu mai are însă astăzi o importanță deosebită în India. În schimb, o altă comunitate, ieșită din *Brahma-Samaj* și numită «Biserica universală (*Sadharan-Samaj*)», a prosperat neconținut. Adepții acestei comunități propovăduiesc «credința într-un Dumnezeu personal, care este accesibil tuturor oamenilor fără mijlocitor, care s-a revelat în toate religiile, la toate popoarele, fără ca să fi inspirat în chip exclusiv o anumită carte sfîntă și fără să fie nevoie de anumite forme exterioare și rituri pentru cinstirea sa»⁵.

4. Pentru expuneri mai dezvoltate asupra sincretismului religios indian, se poate vedea: Olivier Lacombe, *Le syncrétisme hindouiste: les sommes métaphysiques*, în „Chaiers d'histoire mondiale“, vol. I, nr. 3, ian. 1954, p. 546—557; E. Vasilescu, *Tendințe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în „Ortodoxia“, XI (1959), nr. 3, p. 430—457.

5. H. von Glasenapp, *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig, 1928, p. 8. Amintim, în treacăt, și de alte mișcări sincretiste din India, ca „Societatea arienilor“ (*Arya-Samaj*), întemeiată de Svami Dayananda Sarasvati (1824—1883), și *Radhasvami Satsang*, întemeiată de Shivadayal Singh (1818—1878). Aceasta din urmă propovăduia un amestec de diferite sisteme și practici filozofice și religioase indiene cu unele principii ale fizicii și biologiei moderne și cu doctrine ale misticii grecești, creștine și islamice.

O influență mult mai mare avea să aibă însă asupra vieții religioase indiene și chiar dincolo de granițele Indiei, în lumea întreagă, mișcarea religioasă inițiată de Ramakrishna (1834—1886) și continuată de Vivekananda (1862—1902) și Aurobindo (1872—1950). Cel dintîi, Ramakrishna, nu era un om învățat, dar atrăgea prin pietatea sa profundă, datorită căreia a ajuns să fie socotit ca sfînt. El considera că esențialul în religie este unirea cu Dumnezeu, indiferent de religia căreia aparții. De aceea a căutat să se inițieze în islamism și creștinism. Sincretismul său nu era atît doctrinar cît practic. Credea în dumnezeirea lui Iisus, dar nu-L socotea ca fiind singura întrupare a lui Dumnezeu; Buda și Krishna erau pentru el tot întrupări ale lui Dumnezeu. «Toate religiile — spunea el — sînt drumuri care conduc la Dumnezeu, dar drumurile nu sînt Dumnezeu»⁶.

Vivekananda, dimpotrivă, era un om cu o instrucție modernă superioară. El a căutat să prezinte filozofia indiană Vedanta într-o formă potrivită cu nevoile vieții moderne. De asemenea, el a insistat mai mult asupra laturii practice a religiei, inspirîndu-se pentru aceasta din Sfînta Evanghelie și din realizările sociale ale creștinismului, pe care le-a cunoscut în timpul vizitelor sale în Europa și America. Năzuința sa a fost aceea de a întemeia o «religie universală», pe baza filozofiei vedantice, o religie în care Orientul și Occidentul să se poată întîlni și să fraternizeze. Pentru aceasta el a procedat la o întreagă serie de simplificări în cugetarea religioasă indiană, forțînd chiar sensul unor texte; lucru pentru care a fost criticat de reprezentanții ortodoxiei hinduiste.

La rîndul său, Shri Aurobindo, de asemenea om foarte instruit, a căutat să prezinte într-o formă nouă filozofia religioasă indiană, dînd o interpretare ezoterică textelor vedice. Și în miezul cugetării sale ședea tot o concepție sincretistă despre religie. «Fiecare religie — spunea el — a ajutat omenirea». «Toate religiile au mîntuit un oarecare număr de oameni» și ar fi un lucru foarte important dacă toate religiile ar putea «să se îmbrățișeze și să se topească una în alta»⁷.

Ideile sincretiste ale școlii lui Ramakrishna sînt difuzate astăzi în lumea întreagă de o publicație periodică intitulată «The Vedanta Kesari», editată de așezămîntul «Sri Ramakrishna Matt». În această publicație se militează, număr de număr, pentru topirea tuturor religiilor în hinduism, această religie fiind considerată ca «mama religiilor», «religia religiilor», singura religie care poate unifica toate religiile⁸.

Să poate spuse că și cugetarea lui Mohandas Caramchand Gandhi (1869—1948) era orientată, sub raport religios, în sens sincretist, dovadă

Chiar și dogma fundamentală a creștinismului, dogma Sfintei Treimi, a fost adoptată de mișcarea Radhasvami, dar interpretată în alt sens.

6. *L'Enseignement de Ramakrishna*, paroles groupées et annotées par Jean Herbert, IV-e éd., Paris, A. Michel, 1949, p. 256. Aceași idee, exprimată altfel, la p. 188, 252—253, 262.

7. Shri Aurobindo, *Aperçus et Pensées*, trad. par la Mère, VI-e éd., Paris, 1959, p. 46—47.

8. „The Vedanta Kesari”, în special editorialul *Fundamentals of different faiths and Universal Religion* (vol. XLIV, nr. 4, iul. 1957, p. 82—86) și articolele: Anthony Elenjmittan, *Religions organization Christian and Buddhist* (ibidem, nr. 4, aug. 1957, p. 142—145); P. Sankaranarayanan, *Inevitable choice?* (ibidem, nr. 6, oct. 1957, p. 275 ș. u.); Sri Vidya Sankara Bharati Swami, *Gita, the Scripture of world religion* (ibidem, vol. XLV, nr. 9, ian. 1959, p. 386—388).

că el obișnuia să amestece, în cult, rugăciuni creștine cu rugăciuni hinduiste și musulmane și, fiind în închisoare, citea zilnic din Noul Testament, din Bhagavad Gita și din Coran⁹.

Dar acela care a dat o formulare mai strinsă cugetării religioase sincretiste indiene a fost și este în prezent Profesorul Sarvapalli Radhakrishnan, om de o mare cultură și fervent militant pentru apropierea între popoare. Pornind de la ideea că în vremea noastră, vreme în care se simte atât de mult nevoia de solidaritate umană, nu este bine să accentuăm ceea ce separă religiile una de alta, ci aceea ce le apropie, Profesorul Rhadakrishnan a căutat să descopere ceea ce au comun religiile, dincolo de învățăturile de credință care le separă, și a găsit că fondul comun al tuturor religiilor constă din experiența religioasă a unirii cu Ființa supremă. Pe baza acestui fond comun, a experienței personale a unirii cu Realitatea absolută, s-ar putea încerca, zice Prof. S. Radhakrishnan, o apropiere între religii, fără ca acestea să renunțe la tradițiile lor, la dogmele lor, care, de altfel, după părerea sa, sînt relative, țin de împrejurări istorice, geografice etc. Gînditorul indian își dă seama, desigur, de dificultățile unei astfel de întreprinderi și totuși propune ca «principiul care inspiră mișcarea spre reunirea Bisericilor creștine să fie extins și la unirea marilor religii actuale ale omenirii», căci, «dacă sectele creștine pot să se reunească, renunțînd la pretențiile lor pentru o exclusivă posesiune a adevărului creștinismului, nu este prea mult a nădăjdui ca creștinismul însuși să-și modifice pretenția sa pentru o exclusivă posesiune a adevărului spiritual»¹⁰.

Vom arăta, în partea ultimă a prezentei expunerii, cum socotim că pot fi considerate, din punct de vedere creștin, aceste afirmații și, în general, concepțiile gînditorilor indieni amintiți mai sus. Să vedem însă mai întîi formele pe care le-a îmbrăcat sincretismul religios în vremea noastră la unii oameni de cultură din Occident și în sînul marilor religii universaliste: creștinism, islamism și budism.

*

Încă din veacul trecut s-ău ivit în Occident mari admiratori ai cugetării filozofice și religioase orientale, ca Schopenhauer și Hartmann, ale căror lucrări au avut o profundă influență, la vremea lor, asupra opiniei publice occidentale¹¹. S-a format astfel în Occident nu numai ceea ce

9. Vezi deosebi: *La jeune Inde*, trad. H. Hart, Paris, 1924, p. 286; *Mahatma Gandhi la lucru. Din istoria vieții mele*, trad. după ed. lui C. F. Andrews, Aninoasa-Gorj, f.a., p. 287; Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, 1924, p. 37, nota 1; Camille Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi*, Paris, 1954, p. 180; Edmond Privat, *Vie de Gandhi*, Paris, 1957, p. 185; Hervé Chaigne, *La non-violence gandhienne*, în „Esprit”, XXVIII, nr. 286, iul.-aug. 1960, p. 1189—1218; Pr. Const. Galeriu, *Mahatma Gandhi, spiritualitatea creștină și problemele vremii*, în „Glasul Bisericii”, XXI, nr. 9—10, p. 972.

10. *Recovery of faith*, London, 1956, p. 197. Vezi și Lawrence Hyde, *Radhakrishnan's contribution la universal religion*, în vol. *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, ed. by Paul Arthur Schlipp, New York, Tudor Publishy Company, 1952, p. 369—382.

11. „Care dintre gînditorii veacului al XIX-lea... care mare european din veacul al XIX-lea ar putea să se considere cu totul străin de cugetarea budistă?” se întreba orientalistul René Grousset (citât după H. de Lubac, *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Coll. „Théologie”, 24, Paris, 1952, p. 269).

H. de Lubac numește o «atitudine budizantă»¹², ci și o «atitudine hinduizantă»¹³, care a avut ecouri chiar și la noi în țară. Așa s-a ajuns ca, de pildă, renumitul filozof german Hermann Keyserling (1880—1946) să declare în lucrările sale că India a produs metafizica cea mai profundă, că lumea occidentală are datoria să se pătrundă de înțelepciunea concepțiilor orientale, că adevărurile religiilor sînt relative și că cea mai adevărată religie este cea mai utilă. Pentru cultivarea ideilor sale, contele H. Keyserling a întemeiat de altfel și o «Școală a înțelepciunii» la Darmstadt.

De asemenea, scriitorul englez David Herbert Lawrence (1885—1930) propovăduia prin lucrările sale o doctrină sincretistă, cu fond mai degrabă păgîn, spre deosebire de scriitorul elvețian Hermann Hesse (1877—1962), care era de-a dreptul adept al cugetării religioase orientale sincretiste. Sub influența contelui H. Keyserling și a altora, acesta a călătorit în India și a căutat să pătrundă tainele filozofiei religioase indiene și chineze. Marele său poem în proză intitulat Siddharta¹⁴, publicat în limba germană în 1922 și conținînd, după propria sa afirmație, mărturisirea sa de credință, este o lucrare tipic sincretistă, iar lucrarea sa principală, *Jocul perlelor de sticlă* (Das Glasperlenspiel, 1943), este un fel de sinteză a filozofiilor occidentale și orientale.

Un alt scriitor occidental, despre al cărui sincretism religios s-a vorbit mai puțin, este englezul Aldous Huxley (1894—1963), căruia i s-au tradus și în românește, între cele două războaie mondiale, romanul *Contrapunct* și cîteva volume de nuvele. De altfel, literatura a fost pentru acest scriitor mai mult un pretext pentru a-și expune teoriile sale pătrunse din ce în ce mai mult de misticism începînd din anul 1936. După părerea lui A. Huxley, atît Lao-tzi cît și Buddha și Iisus au avut aceeași « imagine a realității », s-au reunit într-un «principiu integrator al universului», furnizînd astfel «baza unei religii debarasate de dogme»¹⁵. Adică așa cum am văzut că gîndesc și unii dintre reprezentanții cugetării indiene. Ca și aceștia, A. Huxley a căutat un numitor comun pentru toate religiile, pentru toate doctrinele mistice, o doctrină simplă, pe care s-o poată înălța la rangul de *philosophia perennis*, de fond comun al tuturor religiilor superioare, și pe care s-o propună Occidentului ca singura cale de mîntuire. Dar, cum ar fi trebuit să fie, de fapt, această religie după părerea lui A. Huxley? Monoteistă, dualistă, politeistă, panteistă? Poate că un amestec din toate. «Monoteismul și panteismul — zicea el — sînt doctrine deopotrivă de necesare și adevărate»¹⁶. Monoteismul și-a pierdut însă valoarea pe care împrejurările i-au dat-o odinioară. Acum oamenii, dacă vor să iasă din abisurile în care au început să se coboare, «nu o vor putea face decît

12. *Op. cit.*, p. 274. Teologul român Vasile Găină numea această atitudine „buddhomanie” (Budhismul și Creștinismul, Cernăuți, 1906, p. 7, 8, 12 și 93).

13. Expresia aparține lui Hendrik Kraemer, *World cultures and world religions: the coming dialogue*, London, Luthersworth, 1960 p. 327.

14. Trad. fr. de Joseph Delage, Paris, Bernard Grasset, 1925.

15. Aceste citate sînt făcute după H. de Lubac, *op. cit.*, p. 269.

16. Aldous Huxley, *L'ange et la bête*, trad. Jules Cassier, Paris, Stock, 1940, p. 45.

cu ajutorul unei noi religii a vieții. Și pentru că viața este diversă, va trebui ca această nouă religie să aibă zei numeroși. Dar pentru că omul individual este o unitate în multiplicitatea sa, religia aceasta va fi deopotrivă unică. Ea va trebui să fie dionisiacă și panică, tot așa ca și apoliniană, orfică și rațională; nu numai creștină, ci și marțială și veneriană, minerviană și iehovistă. Va trebui să fie, într-un cuvânt, tot ceea ce este efectiv viața omenească, și nu numai expresia simbolică a unuia din aspectele sale»¹⁷.

Se pare însă că, mai mult decât lucrările scriitorilor amintiți mai sus, teoriile renumitului psihiatru și psiholog elvețian Carl Gustav Jung (1875—1961) au contribuit la crearea unui climat de sincretism religios în Occident. Cercetările sale, întreprinse cu ajutorul lui Richard Wilhelm, directorul Institutului chinez din Franckfurt, al indianistului Heinrich Zimmer și al filologului și mitologului ungar Karl Kerrényi, l-au dus pe C. G. Jung la convingerea că ar exista niște «archetipuri», niște imagini vechi care aparțin tezaurului comun al umanității și care se găsesc în toate mitologiile. Ele ar exprima inconștientul profund al omenirii și pe ele s-ar putea stabili o credință universală. După părerea prof. H. Kraemer, concepțiile lui C. G. Jung ar reprezenta un «gnosticism sintetic universal»¹⁸.

Cum era și firesc însă, cei mai dornici de realizarea unei «religii universale», sincretiste, aveau să fie o serie de filozofi ai istoriei și nu dintre cei mai puțin renumiți, ca de pildă prof. F. S. C. Northrop de la Universitatea Yale (S.U.A.), prof. Ernst Wilhelm Hocking de la Universitatea Harvard (S.U.A.), prof. german Leopold Ziegler și alții. Ne vom opri însă aici puțin numai asupra cugetării cunoscutului istoric și filozof al culturii engleze Arnold J. Toynbee. Observăm că și acesta a căutat și caută o bază comună, un «fond» comun de apropiere între religii, considerând că a și descoperit acest fond în egocentrismul omului, pe care toate religiile caută să-l combată. Dar, spune el, pentru a se apropia între ele și a lupta împreună împotriva egocentrismului omenesc, religiile lumii și în primul rând creștinismul trebuie să renunțe la pretențiile lor de unicitate, de deținătoare ale adevărului absolut, și să accepte teoria după care Dumnezeu, din iubire pentru oameni, s-a putut revela și în celelalte religii. «Efectiv — spune A. J. Toynbee — eu refuz tuturor religiilor, oricare ar fi ele, acel lucru la care fiecare dintre ele ține mai mult decât la orice altceva, adică pretenția lor de exclusivitate, pretenția lor de a deține o revelație unică»¹⁹. Această idee, pe care A. J. Toynbee a expus-o mai pe larg într-o lucrare a sa special consacrată raporturilor dintre creștinism și celelalte religii²⁰, dovedește că el într-adevăr «nu și-a cântărit îndeajuns presupuzițiile sale», cum observă Episcopul prez-

17. *Ibidem*, p. 49.

18. *Op. cit.*, p. 326.

19. *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, publ. sub dir. lui Raymond Aron, Paris, Mouton et Co., 1961, p. 73.

20. *Le Christianisme et les religions du monde*, trad. de Léon Thorrens, Paris, Ed. Universitaires, 1959, p. 112, 123—124, 130.

biterian Lesslie Newbigin, care face o critică temeinică a ideilor lui A. J. Toynbee ²¹.

Desigur că A. J. Toynbee, ca și Prof. S. Radhakrishnan de altfel, nu speră ca marile religii actuale să renunțe la convingerile lor esențiale și să adere la un sincretism lipsit de consistență și de viață, dar el speră totuși că marile religii vor căuta să se apropie cât mai mult între ele și să pună în comun ce au ele mai bun. Sînt însă dispuse marile religii să facă acest lucru? Nu ni se pare nicidecum. Ba, dimpotrivă, se observă în marile religii tendința de a-și verifica propriile forțe și de a-și aprofunda conceptele esențiale, în ciuda mișcărilor sincretiste care s-au înmulțit în toate marile religii, în creștinism, în islamism, în budism, și despre care trebuie să spunem cîteva cuvinte.

*

Pentru creștinism, ne oprim numai la *teozofie*, *spiritism* și *tradiționalism*. Unii cercetări consideră teozofia ca fiind izvorită din hinduism, dar s-a făcut dovada că ea n-a avut la origine nimic comun cu gîndirea Orientului ²². De asemenea, cu toată terminologia sanscrită pe care și-a însușit-o și cu toate ideile hinduiste și budiste pe care și le-a încorporat cu vremea, teozofia n-a izbutit să atragă simpatia indienilor. La fel în Occident, pretenția teozofiei de a fi «sinteza ezoterică a tuturor religiilor și a tuturor filozofiilor» ²³ nu a fost luată în serios de prea multă lume. Căci, în fond, teozofia nu este decît un amestec de credințe de tot felul și de doctrine filozofice și religioase mai vechi și mai noi, combinate în chip bizar cu unele rezultate ale cercetărilor științifice moderne. În acest amestec intră uneori și elemente creștine, dar schimbate în înțelesul lor pînă la a nu fi de recunoscut ²⁴.

Unele dintre sectele derivate din teozofie poartă denumiri care vădese limpede intenția întemeietorilor lor de a rezorbi creștinismul în marea lor «sinteză ezoterică». Așa este secta ce se intitulează *Biserica catolică liberală*, care se folosește de un fel de liturghie inspirată din cultul Bisericii Romano-Catolice, și secta numită *Comunitatea creștină*, care consideră că există două izvoare ale revelației : Sfînta Evanghelie și «gnoza» lui Rudolf Steiner, întemeietorul secției teozofice numită «Societatea antropozofică» ²⁵.

21. Lesslie Newbigin, *L'universalisme de la foi chrétienne*, texte français Cécile Bodmer de Traz, Coll. «Occuménique», nr. 1, Genève, Ed. «Labor et Fides», 1963, p. 54—59.

22. Vezi: Pr. D. Soare, *Pretinsele origini orientale ale teozofiei moderne*, în „Sutdii Teologice”, XI (1959), nr. 3—4, p. 213—224.

23. H. P. Blavatsky, *Réponse aux fausses conceptions de M. l'Abbé Roca, relatives à mes observations sur l'esotérisme chrétien*, în „Le Lotus”, apr. 1888, p. 5.

24. De pildă, se afirmă de către teozofi că Sfînta Treime creștină era la început alcătuită din Tată, Mamă și Fiu, că Iisus este un „avatar”, o „întropare a unei divinități”, unul dintre Marii inițiați”, că cele șapte Sfînte Taine au fost instituite de ocultiști, etc.

25. De aceea socotim că a avut dreptate italianul Emilio Chiochetti, care a spus despre teozofie că este „un monstru proteiform”, deoarece „pentru hinduism ia înfățișare de hinduism în lumină nouă; pentru creștini devine un creștinism ezoteric; pentru mahomedani se prezintă ca spiritualismul ezoteric al islamismului” (*Religione e filozofia*, Milano, 1921, p. 140).

Caracter vădit sincretist are și spiritismul, deși se poate vorbi de atâtea doctrine spiritiste câte căpetenii spiritiste există²⁶. De fapt, ceea ce este mai important în spiritism este pretinsa comunicare cu sufletele morților. Totuși spiritismul a apărut în lumea creștină ca religie sincretistă. Răspândit mai ales în America, spiritismul se combină (de exemplu în Brazilia) cu tradiții religioase ale africanilor transplantați acolo²⁷.

Cu atât mai mult are caracter sincretist curentul numit «tradiționalism». Acesta, ca și teozofia și spiritismul, nu se prezintă ca un tot unitar, ci are forma unui mozaic de doctrine cu «crezuri» deosebite, dar grupate în jurul ideii centrale a existenței unei doctrine tradiționale, străvechi. Adevărurile mintuitoare ale acestei doctrine tradiționale, pe care le cunosc numai unii «inițiați», s-ar fi ascuns sub simboluri în «epoca întunecată» (*Kali-Yuga*) în care trăiește lumea de circa șase mii de ani.

Corifeul tradiționalismului a fost pînă nu de mult René Guénon (1886—1951), ale cărui lucrări de orientalistă: *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921), *L'homme et son devenir selon Vedanta* (1925) și altele ar putea fi socotite ca utile, dacă n-ar fi pătrunse de un duh de aroganță față de munca serioasă a orientaliștilor profesioniști și dacă textele religiilor Indiei și ale islamismului n-ar fi interpretate în chip mistic, ezoteric. René Guénon a adus, ce-i drept, un bun serviciu combătînd energic spiritismul²⁸ și teozofia²⁹, dar n-a făcut-o în numele științei, nici în acela al religiei creștine, ci în numele «tradiției primordiale», pe care căuta s-o ferească de «pseudo-tradițiile» occidentale și oreintale — teozofie, spiritism, atlantism³⁰ etc. — pe care le considera ca fiind pur «imaginare», «concepții fantastice și himerice, lipsite de orice

26. Vezi: E. Vasilescu, *Spiritismul, o primejdie religioasă, morală și socială*, în „Studii Teologice”, V (1953), p. 454—470.

27. În felul acesta au luat naștere o serie de doctrine curioase ca aceea numită *Umbanda*, al cărui „catehism” spune clar: „Umbanda este un sincretism religios de origine africană, la care s-au adăugat elemente împrumutate din catolicism, spiritism și religiile Indiei” (citată după W. A. Visser't Hooft, *op. cit.*, p. 61).

28. *L'Erreur spirite*, Paris, 1923.

29. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, ed. a II-a 1928.

30. Cît de curioase forme a putut să ia „tradiționalismul” în Occident, se poate vedea, de pildă, din afirmațiile ramurii „atalanteene” a acestuia, care pretinde că deține adevărurile sale din civilizația „atlantică” dispărută, dar ale cărei resturi s-ar găsi în civilizația celtică. Iisus, spune un adept al tradiționalismului atlantean, n-a fost evreu, semit, ci celt din Galatia, deci „arian”, iar învățătura sa n-a avut nimic de-a face cu iudaismul, ci ea derivă din învățăturile esenienilor, care la rîndul lor au deținut-o din doctrinele grecești ale Ioniei, unde ea a ajuns plecînd din lumea barbarilor, îndeosebi a celtilor dacici. Autorul care vrea să ne încredințeze de adevărul acestor afirmații recunoaște că s-a inspirat din „doctrine ermetice”, numai în lumina acestora referatul biblic despre nașterea lui Iisus putînd să aibă vreo semnificație. Același autor și tot în lumina învățăturilor ermetismului, care este „marea doctrină a civilizației occidentale”, înțelege să reducă creștinismul la tradiția sa primară, „atlanteană”, pentru „degajarea” căreia a lucrat și Sfîntul Evanghelist Ioan, discipolul esenienilor, al pitagoreismului și al orfismului. În marea sa rîvnă pentru instaurarea în lume a acestui „creștinism reînnoit” și purificat de elementele iudaice, a acestei „religii a erei noi în care trăim”, autorul nostru a întemeiat, împreună cu alți iluminați ca el, „Societatea de studii atlanteene”, a cărei piatră de temelie a fost pusă la 24 iunie 1926 la Paris, în noaptea Sfîntului Ioan, însă „fără premeditare”. Noua religie sosește de altfel exact la timpul prezis de Apocalipsă, pentru că de acum înainte să înceapă o „eră nouă” pentru omenire... (Paul Lecour, *Hellénisme et Christianisme*, nouvelle édition, Paris, Devry, 1951).

fundament serios»³¹. De fapt, nici «tradiția primordială» pentru care milita René Guénon nu era mai puțin imaginară, căci ea consta dintr-un amestec de învățături din toate religiile, din cele indiene îndeosebi, din taoismul chinez, din mistica iudaică și din ocultismul mai vechi și mai nou, așa cum reiese clar din toate lucrările sale.

În islamism, cele mai cunoscute mișcări sincretiste sînt *babismul*, *bahismul* și *Ahmadyya*³². Babismul a apărut în veacul trecut în Persia, ca o încercare de primenire a islamismului. Întemeietorul mișcării, Mirza Ali Muhammad, și-a luat supranumele de Bab (poartă), deoarece se considera ca «poarta» prin care se făcea cunoscută oamenilor doctrina imamului ascuns, Mahdî, un fel de Mesia islamic. De fapt, el amesteca învățături islamice cu subtilități pitagoreice și cu idei culese din creștinism și din cultura modernă. În persoana sa, zicea el, s-au întrupat Moise și Iisus și toți ceilalți profeti, sub forma corporală a cărora se manifestase spiritul universal și divin. Venind însă în conflict cu autoritatea de stat din Persia, babismul a fost persecutat, iar Bab, împreună cu discipolul său credincios Mollah Mohamed Ali, au fost executați în anul 1848 la Tabriz.

Bahismul, mișcare ieșită din babism, este răspîndit astăzi în lumea întreagă, dar mai ales în America. Întemeietorul acestei mișcări, Baha Ulláh (splendoarea lui Dumnezeu), pe numele lui adevărat Mirza Husejn Ali, a căutat să transforme islamismul într-o religie cu adevărat «universală», dar a păstrat foarte puțin din doctrina islamică propriu-zisă. Într-una din lucrările sale, intitulată *Kitab Akdas* (Cartea sacrosanctă), el spunea că a adus lumii revelația ultimă, perfectă, definitivă, și se considera pe sine ca fiind o manifestare a esenței lui Dumnezeu. Bab ar fi fost față de el aceea ce Sfîntul Ioan Botezătorul a fost față de Iisus. Conform doctrinei bahaiste, toate religiile sînt de origine divină, totuși adevărurile religiilor sînt relative și duc toate către același adevăr. De aceea Baha Ulláh a trimis scrisori căpeteniilor de state, papii Pius al IX-lea, lui Napoleon al III-lea, țarului Alexandru al II-lea al Rusiei, reginei Angliei, invitîndu-i să se unească «marii mișcări de unificare religioasă» inițiată de el și «care singură poate asigura fericirea omenirii»³³. Credincioșii bahaști îl considerau și îl consideră pe Baha Ulláh ca «Hristosul» modern, ca «unul dintre Marii inițiați, care conduce omenirea reconciliată la pacea universală»³⁴. În apropiere de Chicago, la Wilmette, se află un templu bahaist care are nouă porți reprezentînd cele nouă religii universale reunite în bahaim.

Mișcarea Ahmadiyya, apărută în veacul trecut în India, și-a fixat după aceea cartierul general în Pakistan, avînd astăzi centre misionare cam peste tot: în Europa, în Africa, în America și în Extremul Orient. Întemeietorul mișcării, Mirza Ghulan Ahmed (1836—1908), se dădea și el

31. *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, p. 33—34.

32. Vezi: I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. F. Arin, nouveau tirage, Paris, Paul Geuthner, 1958, cap. ultim. Cf. Fazakas Șandor, *Curențe înnoitoare în islamismul contemporan*, în „Studii Teologice”, XV (1963), nr. 9—10, p. 555—565.

33. *L'Oeuvre de Bahá'u'lláh*, t. II, trad. Hippolyte Dreyfus, Paris, E. Leroux, 1924, p. 6.

34. *Ibidem*, t. I, p. 5.

drept deținătorul unei noi revelații, în baza căreia voia să facă o reformă a islamismului și să dea o nouă interpretare Coranului. El pretindea că venirea sa a fost prezisă atât de Biblie cât și de Coran și că el este în același timp Mesia al creștinilor, Mahdi al musulmanilor și întruparea zeului indian Krishna. El își descoperea unele asemănări ale caracterului său cu acela al Domnului nostru Iisus Hristos, dar se considera superior întemeietorului creștinismului, al cărui mormint pretindea că l-a descoperit în strada Khanyar din orașul Sringar (statul Kașmir) și că, deci, Iisus n-a înviat, cum spun creștinii. De altfel, membrii sectei Ahmadiyya se disting prin criticile pe care le aduc creștinismului în scrierile lor, deși învățătura lor se întemeiază atât pe Coran și pe tradițiile musulmane cât și pe Vechiul și Noul Testament. Pentru a influența și cercuri mai largi din Occident, întemeietorul sectei a publicat revista lunară «Review of Religions»³⁵.

Nu ne mai oprim la alte mișcări sincretiste din sinul islamismului, ca aceea întemeiată de Inayat Khan la începutul veacului nostru în Iran, aceea a așa numiților «Black Muslims» din America³⁶ sau la numeroasele secte sincretiste islamice din Indonezia³⁷.

În budism, sectele religioase sincretiste par să fie încă mai numeroase. În budismul japonez, de pildă, aceste secte ce-și zic «Biserici noi» sînt «cu sutele»³⁸. Circa 15 % din populația Japoniei face parte din astfel de secte, care consideră pe întemeietorii lor ca aducînd o nouă «revelație», dar, de fapt, aceștia nu fac decît să culeagă învățături din diferite religii și sisteme filozofice, amestecîndu-le cu elemente spiritiste și cu practici magice.

O astfel de sectă budistă japoneză este aceea care se intitulează *Ittoen* (Grădina luminii). Adepții acestei secte se roagă astfel: «Învăță-ne să cinstim esența tuturor religiilor și fă-ne să cunoaștem adevărul ultim», iar șeful sectei, Teno-san, afirmă despre credincioșii săi că ei «nu cred numai în Dumnezeu, numai în Buda sau în Confucius, ci că esența însăși a acestor persoane este conținută în Lumina unică»³⁹.

Și în alte țări budismul a dat naștere la «Biserici noi» sau «religii noi», care sînt de asemenea manifestări sincretiste. În Vietnamul de Sud, de pildă, sînt, între altele, sectele Binh-Huyen, Hao-Hào și Cao-Dai, cea mai importantă dintre ele fiind aceasta din urmă, cu circa 2 milioane de adepți. Doctrina acestor secte constă dintr-un amestec de învățături luate din confucianism, taoism, budism, creștinism și spiritism. Marele templu caodaist din capitala provinciei Tay-minh are toate simbolurile religiilor

35. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 245—247.

36. Vezi: Vincent Monteil, *La religion des Black Muslims*, în „Esprit”, 32-e année, nr. 3331, oct. 1964, p. 606—626; P. Huard, recenzie la cartea lui Louis E. Lomel, *Les Black Muslims* (Paris, Buchet-Castel, 1964), în „Revue de Synthèse”, LXXXVII, ian.—iun. 1964, p. 164—165.

37. Justus M. van der Kroef, *New Religions Sects in Java*, în „Far Eastern Survey”, vol. XXX (1961), nr. 2, p. 18—25.

38. Vezi: H. van Straelen S.V.L., *The Japanese New Religions*, în „Numen”, International Review for the History of Religions, vol. IX, fasc. 2, noiemb. 1962, p. 228—240.

39. Harry Thomson, *Japanese Religions*, vol. I, nr. 3, 1959. Citat după W. A. Visser't Hooft, *op. cit.*, p. 57.

din care s-a inspirat întemeietorul sectei, iar clerul caodaist este organizat după modelul luat din Biserica Romano-Catolică⁴⁰.

Forme curioase de sincretism religios întâlnim și în Africa⁴¹, dar să vedem mai bine ce putem spune din punct de vedere creștin despre sincretismul religios din vremea noastră.

*

Ar fi o greșeală, credem, să considerăm că sincretismul religios din vremea noastră este produsul unei simple întâmplări, al teoriilor unor oameni de cultură de pe diferite meridiane sau al veleităților unor așa-zii «inițiați». Tendințele sincretiste din vremea noastră au, cu siguranță, cauze mai profunde, ele putând fi considerate ca rezultatul importanțelor schimbări ce se petrec în însăși structura lumii contemporane. Căci, fără să fim adepți ai teoriei ciclurilor în mersul istoriei — teorie susținută, între alții, de istoricul A. J. Toynbee — trebuie să admitem că astăzi există condiții oarecum asemănătoare cu acelea din epoca elenistică, epocă în care, căzînd granițele dintre popoarele și dintre culturile antice, în urma cuceririlor lui Alexandru cel Mare, s-a produs cel mai puternic val de sincretism religios cunoscut în istorie. În vremea noastră, datorită enormelor progrese realizate de știință și tehnică, diferitele culturi ale lumii au intrat într-un proces și mai intens de întrepătrundere, punînd față în față tradiții religioase ce se ignorau între ele și care acum se văd în situația de a se compara unele cu altele, de a se combate sau de a se asimila unele pe celelalte. Multă vreme, în epoca de înflorire a colonialismului, tradițiile religioase europene, creștine, au fost difuzate în celelalte continente, punînd în umbră tradițiile religioase locale, necreștine, dar, în ultima sută de ani, trezirea sentimentului național la popoarele foste colonii a produs și reînvierea tradițiilor religioase necreștine, ba chiar și un deosebit zel misionar al marilor religii orientale, a cărui intensitate a fost profund resimțită în Europa și America începînd din a doua jumătate a veacului trecut.

Am văzut de altfel cu cită insistență militează unii gînditori orientali — cărora le fac ecou unii oameni de cultură occidentali — pentru o «religie universală», socotită ca fiind mai corespunzătoare nevoilor spirituale ale vremii noastre decît actualele religii, dar nu trebuie să pierdem din vedere că această «religie universală» este, de fapt, o formă adaptată pentru Occident a vechii tradiții religioase indiene, tradiție întemeiată pe filozofia vedantică și considerată ca *sanātana dharma*, ca adevărata tradiție religioasă primordială a omenirii, pe baza căreia, zic gînditorii indieni,

40. M. — M. Dufeil, *Les sectes du Sud-Vietnam*, în vol. *Vitalité actuelle des religions non chrétiennes*, Coll. „Rencontres”, 48, Paris, Les Editions du Cerf, 1957, p. 189—222; Nguyen Tran Huan, *Histoire d'une secte religieuse au Vietnam: Le Caodaïsme*, în „Revue de Synthèse”, t. LXXIX (1959), nr. 11—12, p. 272; Ioan F. Stănculescu, *Caodaismul, o nouă religie apărută în Vietnamul de Sud*, în „Glasul Bisericii”, XX (1961) nr. 11—12, p. 1073—1078.

41. Vezi: Ernesta Cerulli, *La setta dei Water Carriers*, în „Studi e materiali di storia delle religioni”, vol. XXIV, fasc. 1, Roma, 1963, și E. Vasilescu, *Sincretism religios păgino-creștin în Africa*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XLI (1964), nr. 5—6, p. 290—297.

s-ar putea încerca unirea tuturor religiilor, așa cum se încearcă acum unirea tuturor confesiunilor și denominațiunilor creștine.

Desigur, aprecim bunele intenții din care sînt izvorîte propunerile care urmăresc apropierea și colaborarea tuturor religiilor actuale în scopuri umanitare, dar religia universală propusă nu poate fi acceptată de conștiința creștină, care se știe călăuzită de anumite adevăruri fundamentale clare cu privire la Dumnezeu, creație, suflet, personalitate umană, destin uman, viață viitoare, și care nu va admite niciodată ideea că, de pildă, Domnul nostru Iisus Hristos nu este decît una din numeroasele întrupări ale Ființei divine. Cînd Bisericile creștine caută să se apropie între ele și să se unească, ele au la bază unele adevăruri fundamentale comune, care nu se reduc pur și simplu la experiența mistică a unirii cu Ființa absolută.

Aceasta înseamnă din partea creștinismului credincioșie față de mesajul de mîntuire pe care l-a primit și care nu se confundă cu numeroasele *sanatana dharma* ale religiozității indiene și ale curentelor ezoterice contemporane. Este necesar, desigur, ca religiile să colaboreze între ele pentru a sprijini idealurile de dreptate, de pace și de înțelegere reciprocă între indivizi, popoare și state, dar creștinismul nu acceptă ideea unor revelații multiple, făcute de Dumnezeu în diferite religii, idee care goleşte religia creștină de orice forță spirituală, din moment ce s-ar admite că revelația creștină nu este unică și definitivă. A renunța la această convingere esențială ar constitui pentru creștini un act de profundă dezarmare morală, ale cărui consecințe sînt ușor de bănuît.

Sincretismul religios din vremea noastră caută să satisfacă, așa cum poate, nevoile spirituale ale multor oameni din toate marile religii și de pe toate continentele. Bisericile creștine au la rîndul lor datoria să cunoască toate formele de sincretism religios, să arate care sînt caracteristicile acestora și să demonstreze că creștinismul este prin excelență o religie care răspunde tendinței de credință universală, pentru care militează reprezentanții sincretismului.

Pentru Biserica Ortodoxă, desigur, nu se pune actualmente problema sincretismului religios. Aceasta, firește, și pentru că altul este duhul ortodoxiei și altele au fost și sînt contactele între Bisericile Ortodoxe naționale și lumea religiilor necreștine. Totuși nu este nicidecum de prisos să se cunoască tendințele sincretiste din vremea noastră, să se știe care sînt cauzele apariției mișcărilor sincretiste, în ce constau doctrinele acestora, care sînt perspectivele sincretismului și, totodată, să se evidențieze caracterul universalist al mesajului creștin.



Pr. Doctorand Ilie D. Moldovan

RAPORTUL DINTRE IISUS HRISTOS ȘI SFÎNTUL DUH, DUPĂ EPISTOLA II-a CĂTRE CORINTENI III, 1-IV, 6*

Scopul pentru care a scris Sfântul Apostol Pavel a doua epistolă către corinteni a fost de a întări unitatea Bisericii din Corint și de a restabili față de credincioșii de aci autoritatea sa apostolică, autoritate subminată de iudaizanți¹. Afirmarea autenticității apostolatului Sfântului Apostol Pavel, departe de a fi o chestiune de interes strict personal, cuprindea în sine apărarea adevărului Evangheliei propăvăduite de el. Dacă în mod direct Sfântul Pavel nu-și apără decît apostolatul, ceea ce face măreția acestei apărări este apărarea Evangheliei lui Hristos însuși, a lui Hristos care e preamărit în această operă și care transfigurează totul prin Sfântul Duh.

Cu Hristos începe, după sfântul Apostol Pavel, o viață nouă, viața însăși în înțeles religios. Hristocentrismul este caracteristica învățaturii pauline. Sfântul Apostol Pavel a pus în lumină un aspect deosebit al dogmaticii: unitatea de lucrare, în actul mîntuirii subiective, a Fiului și a Sfîntului Duh. Acest aspect teologic reiese din foarte multe locuri și expresii. În mod deosebit, acest aspect îl prezintă Epistola II-a către Corinteni, în pericopa cap. III, 1—IV, 6, în care Sfântul Apostol Pavel accentuează mai mult rolul Domnului nostru Iisus Hristos în soteriologia subiectivă. Caracteristica acestei pericope constă în prezentarea Mîntuitorului ca «duh», fără confundarea caracterelor personale ale Fiului lui Dumnezeu cu acelea ale Sfîntului Duh și fără a exclude lucrarea Sfîntului Duh din opera mîntuirii subiective. Duhul lui Hristos ne dă înțelegerea spirituală a Sfintei Scripturi și ne arată modul participării credincioșilor la slava lui Dumnezeu. La cunoașterea acestui adevăr, Sfântul Apostol Pavel a ajuns nemijlocit prin întîlnirea sa cu Iisus Hristos cel răstignit și înviat, pe drumul Damascului.

Dumnezeu a descoperit lui Saul din Tars pe Fiul Său: «Dumnezeu a zis: strălucească din întuneric lumina! El a strălucit în inimile noastre, spre luminarea cunoașterii slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos» (II Cor. IV.6). În aceste cuvinte Sfântul Pavel se referă la arătarea Domnului după proslăvita Sa înviere². Din ceasul întîlnirii lui Iisus, Acesta a devenit pentru Saul Κύριος. Iisus Hristos e văzut în mod real, prin sim-

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de Doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea Domnului Prof. N. Chițescu, care a și dat avizul pentru publicare.

1. E. B. Allo, *Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. XV, p. 78.

2. Ad. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1925, p. 104; P. Feine, *Der Apostel Paulus*, Guterich, 1927, p. 569—570.

țurile trupești, nu în viziune sau extaz : «Oare, n-am văzut eu pe Iisus τὸν Κύριον ἡμῶν » (I Cor. IX,1)? Deosebirea dintre hristofanie și viziune este esențială. Numai în hristofanie Mîntuitorul Iisus Hristos este întîlnit ca o persoană dumnezeiască întrupată. Fiind trimis de Tatăl în lume, Fiul a intrat în istoria Bisericii și prin aceasta am avut puțința de a-l vedea³. Sfîntul Apostol Pavel privește creația și mai ales viața omenească într-un plan existențial inaugurat de cruce și înviere. Moartea rîscumpărătoare a Domnului și slăvita Sa înviere sînt adevăruri prezente în tot ceea ce învață Sfîntul Apostol. Doctrina sa întreagă se rezumă la credința că omul nou a murit păcatului prin Botez, dar a înviat cu Hristos și viața sa «este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col. III. 3).

Convingerea despre vederea lui Iisus cel înviat de către Sfîntul Apostol Pavel, pe drumul Damascului, este în același timp certitudinea că acest fapt e fecund și cînd e însoțit de o iluminare lăuntrică deosebită din partea lui Dumnezeu. Ideea că Dumnezeu «a strălucit (ἐλαμψεν) în inimile noastre, e în corelație cu mărturisirea de la Galateni I, 16 : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Iisus Hristos e Dumnezeu adevărat și om adevărat, iar cunoașterea lui presupune un ajutor din partea lui Dumnezeu. E vorba tocmai de acea claritate interioară pe care o indică ἐλαμψεν în context. Claritatea sau evidența aceasta o proiectează Sfîntul Duh asupra persoanei și operei lui Iisus Hristos.

I. EXEGEZA TEXTULUI

a) Nimeni n-a pus la îndoială faptul că cuvintele Sfîntului Apostol Pavel din II Corinteni III. 2—3: «Voi sînteți epistola lui Hristos, ... scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu», se referă la Iisus Hristos și la Sfîntul Duh ca două persoane. Fiul lui Dumnezeu e numit Χριστός. Cuvîntul Χριστός (Mesia) pune în evidență mai ales demnitatea arhierască și împărătească a Mîntuitorului. Slujirea arhierască a lui Iisus începe încă de la întrupare, căci întruparea însăși e rîscumpărare, este întrupare rîscumpărătoare. Numele Χριστός stă în intimă legătură cu πνεῦμα, prin actul întrupării, după sensul frazei «ἐχρίσεν αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι Ἁγίῳ» (Fapte X, 38). Teofilact expune acest raport dintre Hristos și Duhul în felul în care concepeau Sfîntii Părinții rîscumpărarea: «Hristos încă se numește de la ungerea Sfîntului Duh, cu care s-a uns pentru noi, sfințind toată firea noastră prin întruparea Sa»⁴.

Cuvîntul Πνεῦμα indică, în II Cor. III. 3, persoana Sfîntului Duh⁵. Frumoasa expresie «Θεοῦ ζῶντος» determină sensul lui Πνεῦμα. În adevăr, «Dumnezeu cel viu», Dumnezeu Tatăl, a trimis pe Duhul Său cel

3. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1931, ed. II, p. 377.

4. Teofilact al Bulgariei, *Trimiterile cele patrusprezece ale slăvitului și prelaudatului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, București, 1904, tom. II, p. 13; Prof. N. Chițescu, *Întrupare și Rîscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în „Ortodoxia”, VIII (1956), nr. 4, p. 555.

5. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster, 1913, p. 167.

Sfint să aducă în inimile credincioșilor o viață nouă ce are valoarea unei «epistole» a lui Hristos. În inimi purtăm πνεῦμα ca arvună (II Cor. I, 22), în inimi e locul unde se roagă și strigă Sfintul Duh (Rom. VIII, 27; Gal. IV, 6) și tot în inimi purtăm pecetea Sfântului Duh. Unirea credincioșilor cu Hristos comunică acestora pe Duhul Sfânt ca principiu al unei vieți noi. Sfântul Duh, acordând darurile mântuirii, se împărtășește persoanelor omenеști prin Hristos și se oferă pe Sine ca cel mai prețios dintre daruri.

b) Dar cuvîntul πνεῦμα nu se referă totdeauna, în epistolele pauline, la persoana Sfântului Duh; de aci rezultă necesitatea de a stabili celelalte sensuri ale cuvîntului «pnevma» în context.

Sfântul Apostol Pavel face din antiteza γράμμα-πνεῦμα platforma de bază a apărării sale. Toată experiența sa religioasă la care se referă în această pericopă se concentrează în enunțarea adevărului că noua legătură dintre Dumnezeu și credincioși se caracterizează prin «pnevma» în opoziție cu Vechiul Testament, al cărui specific este litera scrisă: «gramma»⁶. Evanghelia pe care o propovăduiește Pavel nu are ca obiect vechea alianță cu Iahve a poporului ales, ci καινή διαθήκη⁷. Față de învinuirile iudaizanților, Sfântul Pavel, în II Corinteni III, 6, ține să spună: «(Dumnezeu) ne-a învrednicit să fim slujitori Noului Așezămînt, nu al literei, ci al Duhului; pentru că litera ucide, iar duhul face viu».

În Epistola către Romani. VII, 6. Sfântul Pavel va lămuri că νόμος, după caracterul său de γράμμα, nu domnește în inimă. Legea nu dă nici o putere omului de a înfrînge păcatul; ea a devenit tocmai ocazie de a păcătui, adică de a mori pe om⁸. În același fel se afirmă și în II Corinteni III, 6 «Litera omoară». Creștinii însă au murit față de particularitatea Legii ca literă goală (cf. Rom. VII, 4), ei sînt morți față de «gramma»⁹. În mod pozitiv, înnoirea vine de la «pnevma» (cf. Rom. VII, 6; Efes III, 16). Curățirea de păcate coincide cu sfințenia ca îndreptare, pricinuite de Sfântul Duh (Rom. XV, 16). Sfântul Apostol Pavel, fiind preocupat de reînnoirea lăuntrică a omului și de o fortificare a voinței care să dea ascultare deplină poruncii lui Dumnezeu, își dă seama că acest lucru nu e cu puțință decît prin Sfântul Duh. Opoziția γράμμα-πνεῦμα e întrucîtva absolută «Gramma» niciodată nu poate înfăptui ceea ce «pnevma» îndeplinește. Noua legătură a lui Dumnezeu cu omul are pe «Duhul» ca semn distinctiv și ca pecete a Sa¹⁰. Iisus și Duhul Său au determinat o nouă fază a Revelației, deși nu complet deosebită de prima. Dacă consecințele servituții față de «gramma» sînt condamnarea și moartea, consecințele slujirii «Duhului» sînt viața și îndreptarea (v. 9). «Pnevma» ca izvorul bunurilor spirituale este «duhul» lui Hristos și darul Sfântului Duh, în același timp.

6. J. Behm, Διαθήκη, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, Stuttgart, 1935, tom. II, p. 133. 7. Ibidem, p. 133.

8. J. Lagrange, Saint Paul, Epître aux Romains, Paris, 1922, p. 166.

9. G. Schrenk, Γράμμα - πνεῦμα, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, Stuttgart, 1933, tom. I, p. 766.

10. Ibidem, p. 767.

Interesul Sfântului Apostol Pavel nu este de a compara Legea cu Evanghelia, ci de a compara cele două slujiri, slujirea Legii (νόμος), cu slujirea Evangheliei (πνεῦμα)¹¹. Vechiul Testament a avut și el o mărire, chiar dacă a fost «trecătoare» (v. 7). Mărirea aceasta e însuși «duhul» lui Hristos, sensul profund al Sfintei Scripturi. Din această cauză, Scriptura nu trebuie citită numai după «literă», pentru că atunci se pierde tocmai esențialul ei. Sub literă se ascunde «duhul» ei, identic cu «duhul lui Hristos» pe care nu-i cu puțință să-l înțelegem decât dacă ne ridicăm de la înțelesul literei, la «pnevma» Sfintei Scripturi.

c) Preocuparea de seamă a Sfântului Apostol Pavel, în această pericopă, nu este aceea de a prezenta învățătura despre mântuirea lumii, realizată de Iisus Hristos în mod obiectiv, ci aceea de a arăta roadele acestei opere în viața credincioșilor. În centrul ideilor sale se află expresia «ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν» (II Cor. III, 17 a). În legătură cu această propoziție, se află încă două expresii: τὸ Πνεῦμα Κυρίου (v. 17 b) și ἄπὸ Κυρίου Πνεύματος (v. 18 b). Asupra acestor expresii, nu planează nici o îndoială relativ la autenticitatea textului¹². Expresiile, aflându-se în două versete apropiate, e firesc să se presupună că «Kirios» și «Pnevma» păstrează același înțeles în cele trei locuri.

1. Pentru a ne da seama dacă în expresia ὁ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν este vorba de persoana Mântuitorului Iisus Hristos și a Sfântului Duh, trebuie, mai întâi, să stabilim care este subiectul în propoziție. Atît ὁ Κύριος cît și Πνεῦμα se prezintă cu articol definit. Deci atît ὁ Κύριος cît și τὸ Πνεῦμα pot fi traduse gramatical ca subiecte. Sîntem datorî însă să urmărim ordinea firească a substantivelor în propoziție. După această ordine «Kirios» (din II Cor. III, 17 a) este subiectul, iar «Pnevma» este atribut sau predicat nominal. Toți exegeții moderni sînt în această privință de acord¹³. În acest verset, Sfîntul Apostol Pavel nu se preocupă de «Pnevma», ci de «Kirios». Posibilitatea ca «Pnevma» să fie subiectul propoziției se lovește de faptul că tot acest text e definit și nimic nu justifică inversiunea. «Ca inversiunea să fie posibilă, trebuie în mod absolut ca «Kirios» să nu aibă articol definit și poate astfel să treacă ca un predicat»¹⁴. Subiectul propozițiunii este deci *Domnul*.

2. Κύριος (din II Cor. III, 17 a) se referă la Mîntuitorul Iisus Hristos. Studiul atent al contextului și al vocabularului paulin ne arată că Sfîntul Pavel înțelege întotdeauna prin «Kirios», fie că e folosit cu articol, fie fără articol — în afară de citatele din Vechiul Testament, unde «Kirios» se referă la Iahve — pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu¹⁵.

11. G. Godet, *La seconde épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1914, p. 106.

12. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1927, tom. II, p. 524.

13. *Ibidem*, tom. II, p. 524.

14. *Ibidem*, tom. II, p. 523.

15. E adevărat că unele citate (fără articol: II Cor. VIII, 21; Efes. V, 8; I Tes. IV, 6; cu articol: I Cor. IV, 19; X, 9—26; Efes. V, 17—19; II Tes. III, 5), Κύριος poate însemna în genere numele lui Dumnezeu — textele fiind în legătură cu citate din Vechiul Testament, dar în toate locurile poate indica și pe Iisus Hristos.

Sensul lui «Κύριος» din v. 17 a trebuie să fie același cu cel din versetul 16, altfel textul întreg ar prezenta o izbitoare incoerență de gândire¹⁶. Sfântul Apostol Pavel afirmă că fiii lui Israel nu pot înțelege sensul Scripturii Vechiului Testament pentru că inima lor e învăluită într-un zăbranic sau vâl (κάλυμμα), dar ține să spună în II Cor. III, 16 că atunci «cînd se vor întoarce către Domnul, zăbranicul se va lua». Prin «întoarcerea la Domnul» se înțelege convertirea fiilor lui Israel la Hristos. Ca apriș susținător al Legii, înainte de convertire, Sfântul Pavel a avut conștiința că a slujit lui Dumnezeu «în cuget curat» (Fapte XXIII, 1), iar ceea ce l-a făcut creștin e ceasul Damascului, credința în Hristos (Gal. I, 15—16). Sfântul Pavel nu poate cugeta la altă întoarcere a fiilor lui Israel decît la Hristos. Proba hotărîtoare a sensului pe care «kirios» îl are în versetul 16 este legătura indisolubilă între expresia ἐπιστρέφειν πρὸς Κύριος (v. 16) și afirmația că Vechiul Testament în «Hristos se desființează». Deci «kirios» este persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, atît în versetul 16, cît și în versetul 17 a.

Din punct de vedere teologic, în epistolele pauline «kirios» are o însemnătate deosebită. E destul să ne gîndim la textul din Filipeni II, 6—11, în care se spune cum, după smerenia Sa pînă la moartea de cruce, Iisus Hristos a primit numele de Κύριος (v. 9), care îi dă dreptul de a fi adorat de toată făptura (v. 10): «și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl» (v. 11). După învățătura Sfîntului Pavel, Hristos preexistă din veșnicie ca Fiul al lui Dumnezeu, rămînînd Dumnezeu și în lucrarea pe care o săvîrșește prin întruparea, moartea și învierea Sa. Sfântul Apostol Pavel face distincție între termenul Θεός, pe care-l aplică la Dumnezeu Tatăl și termenul Κύριος pe care-l aplică la Dumnezeu Fiul. După ce, în Corinteni VIII, 6, explică faptul că creștinii n-au decît un singur Dumnezeu, pe Dumnezeu Tatăl și un singur Domn, pe Fiul Iisus Hristos, Sfântul Apostol specifică diferența rolului pe care-L are Tatăl, în raport cu fiul. Despre Θεός, el zice: «dintru care (ἐξ οὗ) sînt toate și noi întru El (ἐν αὐτῷ)»; despre Κύριος, spune: prin care (δι' οὗ) sînt toate, și noi prin El (δι' αὐτοῦ)». Κύριος este deci mijlocitor între Creator și creație, iar Θεός este izvorul creației și al mîntuirii¹⁷. Același lucru îl exprimă Sfântul Pavel într-o formă sintetică și în II Corinteni III, 4: «prin Hristos către Dumnezeu». Sensul acesta «kirios» îl păstrează și în II Corinteni III, 17 a.

Pentru a determina sensul lui «Pneuma» ca predicat nominal, în expresia ὁ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν, trebuie să ținem seama de faptul că, în gîndirea Sfîntului Pavel, în nici un caz propoziția aceasta nu poate să exprime identitatea personală a lui Iisus Hristos și a Sfîntului Duh. Această identitate este exclusă nu numai de II Corinteni III, 3, ci de întreaga învățătură a Noului Testament. O persoană divină nu poate fi identică cu altă persoană divină, iar identitatea de felul Tatăl este Fiul sau Fiul este Sfîntul Duh, este în mod absolut eronată în dogmatică. Cu-

16. F. Prat, *op. cit.*, tom. II, p. 525.

17. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel, 1959, p. 173.

vîntul «Pnevma» are deci în această expresie, același înțeles cu «duhul» din Corinteni III, 6; predicatul lui Κύριος este Πνεῦμα, în antiteză cu γράμμα¹⁸.

Articolul definit al lui «Pnevma» arată că predicatul, în această propoziție, are aceeași extensiune ca și subiectul, desemnînd o mărime individuală; ca atare, el nu exprimă esența lui «kirios», în sensul că Domnul Iisus Hristos este «duh» sau substanță spirituală. Sfîntul Apostol Pavel, prin articolul pus înainte predicatului, ține să identifice pe Domnul cu ideea exprimată în versetele anterioare și anume că «Duhul» sau sensul tipic și profetic al Vechiului Testament este Hristos, în opoziție cu «litera», care este arătată prin zăbranicul ce acoperea fața plină de slavă a lui Moise. La cunoașterea lui Iisus Hristos și a Noului Testament ca nouă fază a descoperirii divine, fiii lui Israel întîmpină opreliștea acestui zăbranic, pentru că simțurile lor (τὰ νοῦμα τὰ) s-au învîrtoșat. Dar cînd ei se vor întoarce la Domnul, li se va ridica zăbranicul cunoașterii de pe inimi și vor vedea slava lui Hristos. Numai atunci vor cunoaște sensul profund și dumnezeiesc al Scripturii, căci Domnul este «duhul» Sfintei Scripturi. Pe de altă parte, cunoașterea aceasta nu-i posibilă decît cu ajutorul Duhului Sfînt, care acordă lumina, cum acordă și viața. Ca instituție depășită și literă moartă, Legea este înlocuită cu Evanghelia, iar credincioșii vād în Evanghelie slava Stăpînului lor, prin acțiunea Sfîntului Duh ce locuiește în ei.

d) E firesc ca înțelesul expresiei τὸ Πνεῦμα Κυρίου (din II Cor. III, 17 b) să fie legat direct de sensul pe care-l are termenul «Pnevma» în expresia «Domnul este duhul» (din v. 17 a). Pentru a înțelege Sfînta Scriptură, trebuie să avem spiritul Aceluia care a inspirat-o, adică trebuie să avem «duhul lui Hristos». Acolo unde e prezentă și lucrează puterea lui Hristos, acolo e prezent El însuși prin viața nouă și liberă de servitutea literei, căci «unde este Duhul Domnului acolo este libertatea» (II Cor. III, 17 b). Cuvîntul «duh» arată adevăratul sens al Revelației lui Dumnezeu ce ni s-a dat prin Iisus Hristos, ansamblul de raze și de energii transformatoare ce sînt în Iisus Hristos Mîntuitorul. Și în acest loc «Pnevma» dacă nu e identic cu persoana Sfîntului Duh, e darul Sfîntului Duh, «duh al Domnului», în sufletele credincioșilor¹⁹.

Iisus Hristos ca obiect al cunoașterii e o realitate deosebită de celelalte realități. Uneori, Sfîntul Apostol Pavel vorbește de credinciosul care L-a primit pe Hristos în el, după cum mărturisește în Galateni II, 20: «Hristos trăiește în mine»; alteori vorbește de cel ce are «duhul lui Hristos», pentru că ideea de Hristos este foarte greu de sesizat. Această idee presupune că Iisus Hristos este o persoană care «trăiește» o viață transcendentă în cer, dar în același timp este prezentă și reală în inima credinciosului. Iisus Hristos Mîntuitorul, de-a dreapta Tatălui preamărit, devine obiect al cunoașterii prin Duhul Sînt, dar această cunoaștere nu mai întîmpină nici un vāl, căci e un act de grație al lui Dumnezeu.

18. F. Prat, *op. cit.*, tom. II, p. 528; E. B. Allo, *op. cit.*, p. 95.

19. E. B. Allo, *op. cit.*, p. 98.

e) În sfârșit, nici sensul expresiei ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος (din II Cor. III, 18) nu este ușor de determinat, căci cele două genetive κυρίου și πνεύματος, se pot traduce în mai multe feluri: 1. Dacă facem să depindă Πνεύματος de Κυρίου, avem forma: «Domnul Duhului». Ideea în sine ar putea fi corectă, dar expresia e necunoscută în Noul Testament și e nepotrivită în context²⁰. 2. Dacă Κυρίου depinde de Πνεύματος, avem o altă formă: «Duhul Domnului». Construcția aceasta nu este exclusă prin poziția cuvintelor în expresie. Ea își găsește un sprijin în versetul 17 b — οὗ δὲ Πνεῦμα Κυρίου. Sensul e foarte potrivit pentru «Pnevma» în înțelesul de persoană a Sfântului Duh. Forma aceasta arată că Sfântul Duh e însuși autorul transformării lăuntrice de care se bucură creștinii și pe care Sfântul Apostol Pavel ne-o prezintă în II Corinteni III, 18. Dar interpretarea pe care am dat-o v. 17, în sensul că «Pnevma» nu e persoana Sfântului Duh, ci numai darul Sfântului Duh, ne impune o rezervă față de această formă. 3. Dacă πνεύματος e privit ca o apozitie a lui Κυρίου, obținem construcția: «Domnul care este duhul». Apozitia este naturală și sensul ei e în strânsă corelație cu expresia ὁ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν (v. 17 a). Sfântul Apostol Pavel insistă asupra acțiunii pe care Iisus Hristos *Domnul* o are asupra credincioșilor, atunci când aceștia privesc slava Sa. Credincioșii, în actul cunoașterii lui Iisus, sînt transformați, căci ei nu privesc o imagine moartă, o strălucire care nu se reflectă decît la suprafață și nu pătrunde în interior, ci o imagine care este Duh și Viață, un «Kirios» care este «Pnevma». Autorul acestei transformări este Iisus Hristos, iar mijlocitorul este Sfântul Duh.

Din exegeza acestei pericope, ne-am putut de seama că Sfântul Apostol Pavel se referă la persoana Mîntuitorului Iisus Hristos cînd îl numește Χριστός sau Κύριος. La persoana Sfântului Duh se referă, în mod sigur, în II Corinteni III, 3. În celelalte locuri «pnevma» are numai sensul de lucrarea dumnezeiască a Sfântului Duh, fie în inspirația Sfintei Scripturi, unde «Pnevma» are ca obiect pe Iisus Hristos, anunțat ca viitor pe vremea lui Moise, dar descoperit în prezent în Evanghelie, fie că e mijlocitorul unei profunde transformări lăuntrice, în viața creștinilor, avînd pe Iisus Hristos ca autor.

II. ASPECTUL DOGMATIC

1. *Raportul dintre Iisus Hristos și Sfântul Duh în planul mîntuirii.* Cînd Sfântul Apostol Pavel vorbește, în Epistola II-a către Corinteni III, 1—IV, 6, despre Evanghelie (IV, 3, 4), nu înțelege numai Evanghelia ce are ca obiect pe Hristos, ci și prezența lui Hristos în comunitatea în care se propovăduiește Evanghelia (cf. Rom. I, 9; I, 12; Gal. I, 7; II Tes. I, 8). Dacă în prima epistolă se adresează creștinilor din Corint cu cuvintele: «Voi sînteți trupul lui Hristos» (I Cor. XII, 27), acelorași credincioși le spune, de data aceasta ἐστὲ ἐπιστολή χριστοῦ. «Sînteți epistola lui Hris-

20. G. Godet, *op. cit.*, p. 127.

tos, slujită (διακονηθεῖσα) de către noi...» (II Cor. III, 3)²¹. Observăm că Sfântul Pavel folosește prezentul ἐστὶ, dar continuă cu aoristul διακονή-θεῖσα. În adevăr, expresia «sinteti epistola lui Hristos» exprimă o prezență a lui Hristos, căci prezentul ἐστὶ (sinteti) pune comunitatea creștină din Corint într-o relație reală și actuală cu persoana Mântuitorului Iisus Hristos, pe cînd aoristul διακονήθεῖσα se referă la un fapt trecut, la momentul istoric al întemeierii Bisericii din Corint de către Sfântul Apostol Pavel²². În temeiul recapitulării «tuturor în Hristos» (Efes. I, 10) și credincioșii din Corint, ca și toți creștinii, sînt părtași ai vieții în Hristos. În actul venirii lui Hristos în lume se rezumă toată mîntuirea și în acest sens opera răscumpărătoare, prin întruparea, moartea și învierea Domnului, aparțin numai Lui, nu și Sfîntului Duh. Din această cauză, pentru Sfântul Pavel, Hristos este Viața (Filip. I, 21; Gal. II, 20). Această Viață, care-i Hristos, lucrează în noi prin Sfîntul Duh sau împreună cu Sfîntul Duh. Cu acest adevăr am trecut însă în planul mîntuirii subiective.

Duhul Sfînt aduce în inimile credincioșilor viața cea nouă. Epistola lui Hristos e scrisă de Sfîntul Duh «nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii» (II Cor. III, 3), ceea ce arată că e vorba de o operă vie, de o reînnoire interioară prin Sfîntul Duh.

Lucrarea Sfîntului Duh, fără să repete lucrarea Cuvîntului întrupat, urmează activitatea Acestuia în etapa complementară a planului providențial de mîntuire. Prin Iisus Hristos am dobîndit înfierea, iar pentru că am devenit fii «trimis-a Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre» (Gal. IV, 6). Sfîntul Apostol Pavel evidențiază faptul că lucrarea mîntuitoare se continuă de la Iisus Hristos la Sfîntul Duh, printr-o acțiune harică comună. O rațiune profundă justifică această acțiune comună a celor două Persoane treimice. «Hristos ca om poseda plenitudinea Duhului și trebuia să-L reverse asupra noastră de îndată ce va fi împlinit opera de răscumpărare»²³. Și astfel, chiar din clipa învierii Sale, El a devenit și pentru El și pentru noi «duh de viață» (Efes III, 16). Pentru El, fiindcă umanitatea Sa s-a umplut pînă la covîrșire de lumina dumnezeieștii puteri transformatoare, și pentru noi, că ne-a dat darurile Sfîntului Duh și pe Sfîntul Duh însuși.

Punctele de contact între Hristos și Sfîntul Duh, pe planul mîntuirii, «privesc în mod unic pe Hristos cel glorificat și încă nu așa cum este în viața Sa personală, de-a dreapta Tatălui, ci în viața tainică, în sînul Bisericii»²⁴. Hristos creează unitatea trupului Său tainic prin Sfîntul Duh; Sfîntul Duh, conferind darurile mîntuirii în Biserică, se împărtășește persoanelor omenești prin Hristos. Opera comună a Fiului și a Sfîntului Duh, în sfînta Biserică, nu are numai un caracter nevăzut, ci devine «cu-

21. Cînd Sfîntul Apostol Pavel zice că „la citirea Vechiului Testament (Παλαια Διαθήκη) dăinuiește același acoperămint (κάλυμμα), fără să fie ridicat, căci el se desființează (καταργεῖται) în Hristos” (v. 14), trebuie să înțelegem că verbul καταργεῖται se referă la Παλαια Διαθήκη, iar nu la κάλυμμα, din cauza aceluiași verb (καταργούμενον) din v. 11 și 13. Fiii lui Israel nu văd că „în Hristos” Vechiul Testament a luat sfîrșit și strălucește slava Noului Testament. 22. G. Godet, *op. cit.*, p. 97.

23. F. Prat, *op. cit.*, tom. II, p. 354—355.

24. *Ibidem*, p. 353.

noscută și citită de toți oamenii» (II Cor. III, 2). Biserica creștină e o singură «epistolă» a Fiului lui Dumnezeu, dar fiecare credincios poartă în inima sa caracterele acestei epistole înscrise de Duhul Sfânt. Sfera de acțiune a celor două persoane divine fiind aceeași, cele două aspecte ale sfintei Biserici: aspectul hristologic și cel pnevmatologic se contopesc și apar ca un singur șuvoi ce țîșnește din două izvoare diferite. Aproape nu există funcție omenească și duhovnicească despre care să nu ne spună Sfântul Pavel că se exercită «în Hristos» și «în Sfântul Duh». «Voi... sînteți sub puterea... Duhului (în Hristos), dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos... acela nu este al Lui. Ci de este Hristos în voi, atunci trupul este mort pentru păcat, dar Duhul veghează pentru îndreptare» (Rom. VIII, 9—10).

Exegeza pericopei II Corinteni III, 1—IV, 6 ne-a adus în situația de a înțelege că «Pnevma» nu se referă numai la persoana Sfântului Duh, ci și la duhul lui Hristos. E necesar deci de a determina raportul dintre duhul lui Hristos și Sfântul Duh. Duhul lui Hristos, după sensul expresiei ὁ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, e «duhul» care străbate Sfânta Scriptură (II Cor. III, 6—17). Pentru a înțelege Scriptura, trebuie să avem «duhul» Celui care a insuflat-o, adică să participăm la Hristos «în duh», după cum trebuie să participăm la înțelepciunea lui Hristos pentru a fi înțelepți. Dar, în același timp, ne dăm seama că nu numai Hristos-duhul a grăit prin prooroci, ci de asemenea Dumnezeu Tatăl și Sfântul Duh. La fel, duhul lui Dumnezeu (din Rom. VIII, 14), care ne-a făcut «fiii lui Dumnezeu», e identic cu duhul lui Hristos, pe care l-am primit noi în Sfântul Botez, și în puterea căruia noi ne adresăm lui Dumnezeu cu cuvintele: «Avva, Părinte!»²⁵. În acest sens, «duhul» este o putere care ni se comunică venind de la Tatăl (ἀπὸ) prin Fiul (διὰ), în Sfântul Duh (κατὰ)²⁶. În termenul său teologic de azi, «duhul» e dumnezeiescul har. E vorba de unul și același «duh» care arată o relație a credinciosului cu Sfânta Treime sau în mod special o relație cu Dumnezeu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh. În chip deosebit «duhul» exprimă relația credinciosului cu Sfântul Duh. Din această cauză, în epistolele pauline numai cu multă greutate putem face distincție între persoana Sfântului Duh și harul divin.

Sfântul Apostol Pavel ne învață că trimiterea Sfântului Duh în suflăte, care coincide cu dobîndirea dumnezeiescului har, este o lucrare comună a celor trei ipostase divine. Cu fiecare suflet se repetă opera mîntuitoare a Sfintei Treimi, așa cum s-a săvîrșit pentru tot neamul omenesc. E acțiunea ce transformă pe om în fiu al lui Dumnezeu. În adevăr, scrie Sfântul Pavel către Galateni: «sînteți fii pentru că trimis-a Dumnezeu pe duhul Fiului Său în inimile voastre» (IV, 6). Inițiativa vine de la Tatăl, dar Fiul este unicul mijlocitor al harului. «Iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos» (Gal. IV, 7). Fiul ne trimite Duhul sfînteniei, cum rezultă din expresiile «Duhul Fiului» și «Duhul lui Hristos» (Rom. VIII, 10; Gal. IV, 6), care se referă la persoana Sfântului

25. V. Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfîntului Apostol Pavel*, ed. II, p. 203.

26. M. Horb, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 277.

Duh. Duhul Sfint vine în numele Fiului, după cum și Fiul a venit în numele Tatălui. Sufletul însă e ridicat spre Dumnezeu printr-o lucrare în ordine inversă. Duhul Sfint este primul care intră în contact cu sufletul, pentru că fără iluminarea Lui nu e cu putință cunoașterea Fiului. E vorba însă numai de o prioritate logică, întrucît îndată ce ne aflăm în Sfîntul Duh sîntem și incorporați în Fiul și în relație filială cu Tatăl. Cuvîntul pneuma, cînd nu se referă direct la persoana Sfîntului Duh, exprimă modul de existență a Dumnezeirii în afară de esența Sa, adică sfîntul har, dar și modul participării noastre la viața Sfîntei Treimi. Într-o sinteză atotcuprinzătoare, Sfîntul Apostol Pavel exprimă același adevăr în Efeseni II, 18: «Printr-însul (Hristos) avem... apropiere către Tatăl, într-unul și același Duh».

Faptul că Sfîntul Apostol Pavel se folosește de cuvinte ca acestea: «Duhul lui Dumnezeu», «Duhul Fiului», «Duhul lui Hristos», «Duhul înfierii» etc., care pot să exprime, după context, persoana Sfîntului Duh, dar și harul dumnezeiesc, dovedește că el are o adîncă concepție personalistă despre har. Concepția sa este expresia adecvată a religiei, a unei relații de iubire între persoane. Iisus Hristos este pentru noi «ἐκ τῶ τοῦ Θεοῦ» (II Cor. IV, 4), care ne descopere Dumnezeirea ce coboară din dragoste în lume. Dar revărsarea efluviilor dragostei lui Dumnezeu nu înseamnă invadarea unei substanțe supranaturale în suflet printr-un proces naturalistic. Sufletul intră în legătură cu Hristos printr-un efort moral ce-l pune față în față cu o persoană, pentru a deveni el însuși o imagine a lui Hristos. Primirea «duhului lui Hristos» nu înseamnă numai participarea la Revelația divină prin cunoaștere, ci în primul rînd însușirea mîntuirii dobîndite de Hristos. Faptele mîntuitoare ale Domnului, chiar dacă istoricește au trecut, trebuie să-i fie creștinismului iarăși prezente în mod real. Realitatea mîntuirii nu se obține decît prin împreună-trăire și unire cu Hristos. Sîntem datori să observăm că faptele centrale ale vieții lui Iisus Hristos pe pămînt păstrează, în mintea Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. XV, 3 ș.u.) valoarea lor istorică de evenimente ale trecutului. Întrebarea e: cum devin acestea actuale sufletului în relație cu Hristos? Duhul lui Dumnezeu însuși vine să-și reverse tainele Sale în sufletul acelora pe care Botezul i-a împreunat cu moartea și învierea lui Hristos. Prin această lucrare a Sfîntului Duh, Iisus Hristos devine pentru credincios τὸ Πνεῦμα.

2. *Rolul lui Iisus Hristos și al Sfîntului Duh în actul participării credincioșilor la slava lui Dumnezeu.* Cheia pentru înțelegerea textului II Corinteni III, 1—IV, 6 o formează ideea apartenenței creștinului la «Kirios» care este «pneuma». Această idee se întregește, în v. 18 din cap. III, cu aceea a participării creștinilor la δόξα Κυρίου. Avem față în față două noțiuni: «duhul Domnului» și «slava Domnului». Duhul Domnului, ce transformă pe om în fiu al lui Dumnezeu, este energia ce provine din Tatăl și se comunică prin Cuvîntul întrupat, în Sfîntul Duh. Slava Dom-

nuului e descoperirea însăși a acestei lucrări în suflet, printr-un act de cunoaștere²⁷.

Sfântul Apostol Pavel a fost în adevăr convins că lumina de pe drumul Damascului a fost Hristos cel înviat, după cum a fost în adevăr convins că iluminarea inimii, în ceasul arătării Domnului, a fost o lucrare a Sfântului Duh (II Cor. IV, 6)²⁸. Hristofania, așa cum o prezintă Sfântul Pavel, este în același timp o «vedere» și o «revelație», din care rezultă certitudinea identificării personale a Celui văzut și a percepției unei lumini mai presus de fire. Când Apostolul Pavel vorbește despre arătarea Domnului după înviere către cei doisprezece și la peste cinci sute de frați deodată, el folosește cuvântul ὡφθη cu dativ (I Cor. XV, 5—8), voind să demonstreze că, în momentul vederii, inițiativa a aparținut lui Iisus, așa cum de fapt i s-a întâmplat și lui²⁹. Faptul că slava Domnului nu s-a văzut numai cu ochii și cu mintea naturală a celor ce s-au învrednicit de vederea lui Hristos, după înviere, e dovada spiritualității ei. O lumină sensibilă se vede în funcție de transparența aerului și capacitatea fizică a omului de a o percepe, iar nu după măsura unei virtuți morale și a curăției ce provine din ea. Lumina de pe Tabor, care prezintă o izbitoare asemănare cu lumina de pe drumul Damascului, nu o vedeau decât cei trei Apostoli pregătiți pentru perceperea ei. Deși lumina aceasta e o realitate obiectivă, ea se descopere numai într-o cunoaștere spirituală, numai unei priviri «în duh»³⁰.

Fiind de ordin spiritual și fiind o lumină care umple inima (II Cor. IV, 6), slava Domnului e o descoperire a unei realități supranaturale. Creștinii au «fața descoperită», căci zăbranicul cunoașterii s-a luat de pe inima lor. Posibilitatea credinciosului de a ajunge în contact cu această lumină negrăită scoate în evidență rolul Mîntuitorului Iisus Hristos în acest proces. Creștinul, prin libera vedere a slavei Domnului, află tocmai în această vedere o neconținută și progresivă transfigurare (μεταμορφοῦσθαι) în însuși chipul (μορφῇ - εἰκὼν) Domnului. Cel ce lucrează această prefacere este *Domnul*, după sensul expresiei ἀπὸ Κυρίου πνεύματος (II Cor. III, 18 b), iar Sfântul Duh este mijlocitor.

Termenul μεταμορφοῦσθαι (cf. Rom. XII, 2) arată procesul prin care creștinii trebuie să devină o imagine a lui Hristos, prin care, mai precis «ei trebuie să absoarbă în ei o imagine a lui Hristos»³¹, care-i face συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ (αὐτοῦ = τοῦ Θεοῦ Rom. VIII, 29). «Această asimilare a credinciosului de către Hristos este marea idee fundamentală a paulismului»³² (cf. Rom. VIII, 18; I Cor. XV, 44; Filip III, 21). Pentru Sfântul Apostol Pavel, Hristos este μορφῇ Θεοῦ (Filip. II, 6) sau, cum se exprimă în textul de față: εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (II Cor. IV, 4),

27. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 1958, tom. I, p. 342. 28. L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 379.

29. M. Goguel, *Le Christ ressuscité et la tradition sur la Résurrection dans le Christianisme primitif*, Paris, 1925, tom. II, p. 231.

30. Între δόξα și φθορά (stricăciune) (I Cor. XV, 42) Sfântul Apostol Pavel stabilește o opoziție ireductibilă. 31. J. Héring, *op. cit.*, p. 164. 32. E. B. Allo, *op. cit.*, p. 95.

îmaginea sau chipul lui Dumnezeu. În acest proces credincioșii se prefac « τὴν αὐτὴν εἰκόνα » — «în același chip». Prin εἰκῶν, Sfântul Apostol Pavel nu înțelege o simplă copie a originalului, ci un principiu grație căruia această copie se formează³³. «Icoana» are totdeauna ceva în plus față de copie, conține ceva din însușirile originalului, care face copia să fie asemănătoare originalului. Noțiunea εἰκῶν, în textele hristologice pauline, presupune «o transpunere într-o sferă vizibilă a unei ființe invizibile în sine, iar asemănarea nu poate să conște, nici chiar în parte, în aparența exterioară»³⁴. Posibilitatea noastră de a sesiza imaginea lui Dumnezeu ne este dată tocmai prin prezența acestor însușiri și puteri ale originalului ce se transmit copiei, prin armoniile și corespundențele ce se stabilesc între original și «icoană». Sfinții Părinți numesc aceste armonii raze sau lumina dumnezeiască³⁵, iar Sfântul Apostol Pavel (în Cor. III. 18) le numește δόξα Κυρίου. Credincioșii primesc slava Domnului, însușirea și puterea ce-i face asemănători unui original sublim.

În concepția paulină, slava Domnului, slava învierii Sale, e cu adevarat o rază ce ține ființial și natural de Dumnezeu, deși nu este natura Lui. Ea corespunde noțiunii vechi testamentare *Sechinah*. Lumina învierii, prin care Iisus Hristos e numit Κύριος τῆς δόξης (I Cor. II, 8), este, în același timp puterea ființială a Tatălui care a înviat pe Hristos din mormînt («după cum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui» — Rom. VI, 4), dar și prezența Sfântului Duh, în calitate sa de «Duhul celui ce a înviat pe Hristos din morți» (Rom. VIII, 11). «Doxa» și «pnevma» sînt noțiuni diferite, dar nu exprimă o diferență de natură, ci numai de manifestare. Harul și slava ne arată fața imanentă a lui Dumnezeu, Care intră în raport cu lumea, fără să fie însăși ființa lui Dumnezeu, ci numai lucrarea ei³⁶. Slava lui Dumnezeu, întrucît se referă la un act de cunoaștere, desvăluie într-o oarecare măsură desăvîrșirile infinite ale ființei dumnezeiești, dar nu chiar ființa Lui necuprinsă. Dumnezeu Tatăl e Părintele slavei (Efes I, 17); Fiul lui Dumnezeu e strălucirea slavei Sale (Evr. I, 3) și El însuși a avut slava Tatălui Său înainte de a exista lumea (Ioan XVII, 5); la fel, Duhul lui Dumnezeu e Duhul slavei (I Petru IV, 14)³⁷. În pericopa II Corinteni III, 1—IV, 6, de asemenea, slava lui Dumnezeu este o descoperire a Tatălui (IV, 6), a Fiului (III, 18; IV, 4) și a Sfântului Duh (III, 8).

Participarea credincioșilor la slava lui Dumnezeu e prezentată în epistolele pauline în două feluri: una actuală (Rom. VIII, 2; Gal. II, 16), dar și una viitoare (Rom. V, 10; VI, 5). În II Corinteni III, 18; IV, 6, Sfântul Apostol Pavel relevă realitatea participării în prezent la această slavă. Creștinul în mod real e mîntuit și în mod spiritual a devenit fiu al lui Dumnezeu, în măsura în care a primit pe Sfântul Duh (cf. Gal. II, 6—7; Rom. VIII, 15). În prezența luminii divine, creștinul are simțirea prezen-

33. J. Héring, *op. cit.*, p. 164.

34. *Ibidem*, p. 164.

35. Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei a II-a către Corinteni*, trad. de Arh. Teodosie A. Ploieșteanul, București, 1910, p. 105—107.

36. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, tom. I, p. 342.

37. *Choix de sermons et discours de son Eminence Mgr. Philartète*, trad. franc. de A. Serpinet, Paris, 1866, p. 4.

ței efective și iubitoare a lui Hristos. Cu cât înaintează mai mult în lumină, cu atât el simte că se apropie mai mult de Hristos, dar Hristos rămîne mai departe calea ce-i stă în față, imboldul care-l mîină și ținta spre care tinde. Sfîntul Apostol Pavel amintește de Moise care a văzut slava lui Dumnezeu. «Și a zis Domnul către Moise: «Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea» (Ieșire XXXIII, 19). Slava aceasta, arhetipul cortului sfînt, după sensul alegoriei zăbranicului din II Corinteni 15—17, este Hristos-duhul (duhul lui Hristos), principiul inspirator al Sfîntei Scripturi. Oricine intră în lumina dumnezeiască face experiența intrării în cortul cel nefăcut de mîină al Dumnezeirii, care e duhul lui Hristos. înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu. După II Corinteni IV, 6, lumina cunoștinței slavei lui Dumnezeu strălucește în inimile celor ce înaintează în acest templu sfînt «ἐν προσώπῳ Χριστοῦ». Fața lui Hristos rămîne veșnic un adînc din care răsare toată slava lui Dumnezeu. Ea este un tainic izvor nesecat care face posibil un progres infinit în cunoașterea lui Dumnezeu și a îndumnezeirii firii omenești.

Din acest act al cunoașterii slavei lui Dumnezeu nu putem omite rolul Sfîntului Duh. Dacă credincioșii ar primi slava lui Dumnezeu numai prin puterile lor finite de înțelegere a realităților, Dumnezeirea ar rămîne cu neputință de cuprins de mintea și inima lor. Dar Duhul Sfînt ridică capacitatea lor de înțelegere, face ca voința lor să rămîină în acord cu voia divină și conlucrează cu ele în acest act. Prin aceasta, puterile credinciosului nu-și schimbă natura, deși Sfîntul Duh s-a făcut un singur «duh» cu ele.

Vederea slavei lui Dumnezeu fiind o descoperire a unei energii dumnezeiești necreate, este o vedere după modul divin, dar pentru noi, datorită naturii noastre mărginite, oricît ar fi de desăvîrșită, e numai o cunoaștere ca în «ogîndă» (II Cor. III, 18; cf. I Cor. XIII, 12). Realitatea dobîndirii slavei lui Dumnezeu încă de pe pămînt nu înseamnă înlăturarea nădejzii într-o mărire viitoare; numai cînd puterile noastre mărginite vor înceta și locul lor îl va lua puterea infinită dumnezeiască, ni se va descoperi bogăția slavei lui Dumnezeu de care se vor bucura sfinții în viața viitoare.

Prin Sfîntul Duh, slava lui Dumnezeu nu e numai frumusețea și bucuria vieții creștine prezente, ci obiectul nădejzii unei glorificări după înviere (Rom. V, 2). Puntea dintre prezent și eshatologic este arătată de sensul expresiei ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (din II Cor. III, 18). În viața actuală, «slujirea Duhului e plină de slavă» (II Cor. III, 8), petrecerea creștinului în Biserică «ἐν δόξῃ», dar ea abia deschide perspectivele perfecțiunii viitoare. Adevărul acesta corespunde concepției pauline că «doxa» este «pîrga Duhului» — ἀπαρχή τοῦ Πνεύματος (II Cor. I, 22). Prin Sfîntul Duh, «bogăția slavei lui Dumnezeu» ca realitate viitoare e un temei de consolidare a «omului din lăuntru» (Efes. III, 16). Nădejdea creștinului devine certitudinea realităților spirituale, pe care acum le are numai ca arvună, dar din care se va împărtăși mai mult, tot mai mult, în viitor.

3. *Înțelegerea spirituală a Sfintei Scripturi.* — Sfinta Scriptură cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu și poartă pecetea provenienței dumnezeiești. Cel ce dorește s-o înțeleagă în sensul ei obiectiv duhovnicesc trebuie să se apropie de ea cu atenție deosebită, cu cunoștințe multiple, dar mai ales cu credință adevărată. Înțelegerea spirituală a Sfintei Scripturi e o tradiție străveche în creștinism. În general, Biblia este un întreg univers; datorită conținutului ei inspirat de Dumnezeu, noi nu putem decît în mod parțial să înțelegem adîncimile infinite ale sensurilor duhovnicești ce se cuprind în Sfinta Scriptură. Interpretarea ei spirituală nu înseamnă altceva decît perceperea Duhului care a inspirat-o (II Cor. III, 1—IV, 6). Pentru a înțelege «duhul» Scripturii (III, 6), care este «duhul lui Hristos» (III, 17), trebuie să avem «duhul lui Hristos» (III, 18)³⁸. Este meritul lui Origen de a fi lămurit cel dintîi acest adevăr.

A înțelege «duhul» din paginile Sfintei Scripturi este o datorie pentru cel care dorește să treacă dincolo de «litera care ucide» (II Cor. III, 6). Litera nu dă sensul întreg și adevărat al Scripturii, pentru că ea reprezintă numai învelișul uman și istoric al acestei scrieri. A ne mărgini la sensul literal al Sfintei Scripturi, înseamnă a nu vedea în dosul literei «duhul» ei dătător de viață. Cel ce se limitează la litera de la suprafață, acela taie legăturile Scripturii cu adîncurile ei spirituale. După sensul pericopei II Cor. III, 1—IV, 6, înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi se referă atît la Vechiul Testament, cît și la Noul Testament. În text este vorba și de citirea Legii (II Cor. III, 15), dar și de cunoașterea Evangheliei (II Cor. IV, 4).

Ca să pătrundem în templul cugetării divine, care se ascunde sub literă, avem nevoie de «cheia cunoștinței» (Luca XI, 52), cum zice Origen³⁹. Această «cheie» ne deschide încăperile ascunse ale Scripturii. Cheia este «duhul lui Hristos». Iisus Hristos este așadar εἰςὸν τοῦ Θεοῦ (II Cor. IV, 4) pentru că reproduce perfect și total în El toate caracterele divine, fiind Cuvîntul întrupat, Revelația deplină a lui Dumnezeu⁴⁰. Dacă dobîndim «duhul lui Hristos», dobîndim și înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi, pentru că avem «duhul» celui care a inspirat-o, adică participăm la Hristos în «duh». Cuvîntul lui Dumnezeu are un rol esențial în Revelație, pentru că el ne-a dat posibilitatea de a lua parte la viața divină și ne-a făcut să cunoaștem natura lui Dumnezeu, atît cît ne este de trebuință pentru mîntuire⁴¹. Fără Hristos, cunoașterea Sfintei Scripturi întîmpină opreliștea zăbranicului ce învăluia ochii fiilor lui Israel cînd fața lui Moise strălucea de slavă. Antitezei γράμμα-πνεῦμα îi corespunde o altă antiteză κείμενα-Κύριος.

Dacă duhul lui Hristos aduce înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi pentru credincioși, acest lucru nu e cu puțință decît o dată cu reinnoirea vieții lor morale, căci numai astfel se poate concepe trecerea de la litera legii la duhul vieții. A avea «Duhul care dă viață» (II Cor. III, 6) înseamnă a ne da seama că interpretarea sau înțelegerea în duh a Scrip-

38. M. Horb, *op. cit.*, p. 278—279; E. B. Allo, *op. cit.*, p. 95.

39. M. Horb, *op. cit.*, p. 140.

40. *Ibidem*, p. 112.

41. *Ibidem*, p. 279.

turii constituie o unitate indestructibilă cu o viață conformă spiritului, cum ne lămurește Sfântul Ioan Gură de Aur⁴². Numai astfel Sfânta Scriptură, Cuvîntul lui Dumnezeu, se adresează fiecărui credincios și-i descopere sensuri legate de credința și de viața lui. Progresul în aprofundarea duhovnicească a Scripturii este în funcție de progresul credinciosului în viața duhovnicească, după măsura asemănării lui cu Hristos. Nu numai viața lui lăuntrică, în prezența duhului lui Hristos, urcă pe scara transfigurării, «din slavă, în slavă» (II Cor. III, 18), ci și înțelegerea sensurilor tot mai adînci ale Cuvîntului lui Dumnezeu i se descoperă progresiv. După o tâlcuire a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, Domnul nu se arată sub litera Scripturii de la început cu slavă, ci ascuns într-o supremă chenoză, se descopere începătorilor în chip de rob, manifestîndu-și eficiența tot mai vădită pe măsura strădaniei credincioșilor de a împlini poruncile Sale⁴³.

Dacă de neînțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi nu se bucură decît cei ce au în ei duhul lui Hristos, aceasta nu înseamnă că starea lor subiectivă ar înlătura sau ar micșora cu ceva sensul literal-istoric al Scripturii, dar nici că ar împrumuta Scripturii sensuri pe care obiectiv nu le cuprinde. Înțelegerea aceasta nu este identică cu un sistem de interpretare curat alegoric al Scripturii, după cum existența unui sens ascuns, spiritual, în litera Scripturii nu este înlăturată de metoda interpretării istorico-literală⁴⁴. Înțelegerea duhovnicească se sprijină pe un sens analogic care menține și sensul literal și pe cel tipic al Sfintei Scripturi. Mai ales două lucruri păzesc ca înțelegerea spirituală să nu devină subiectivă: 1) Sensurile pe care le-am dobîndit prin studiu și meditație vor corespunde înțelesurilor duhovnicești ale Scripturi numai dacă ne-am conformat modelului obiectiv al lui Hristos din Biserică și ne-am modelat după Sfinții Părinții care au avut și ei acest «duh» al lui Hristos. În adevăr, Cuvîntul lui Dumnezeu devine pentru noi inteligibil numai cu ajutorul Sfîntului Duh ce se află numai în Sfînta Biserică. «Pentru a înțelege Scripturile inspirate de Dumnezeu este trebuință de asemenea de o inspirație specială, inherentă numai Bisericii». 2) Sensurile acestea trebuie confruntate cu sensuri analoage din alte texte ale Scripturii și comparate cu interpretările duhovnicești patristice, avînd în vedere că duhul lui Hristos nu se poate contrazice. Înțelegerea duhovnicească nu înlătură, ci presupune adevărul că Sfînta Scriptură trebuie interpretată pe baza Tradiției.

După învierea Sa. Mîntuitorul Iisus Hristos a deschis ucenicilor Săi, Luca și Cleopa, pe drumul spre Emaus (Luca XXIV, 45), înțelegerea Scripturii. Această înțelegere continuă să fie deschisă prin duhul lui Hristos, pentru credincioși, după capacitatea spirituală. Pentru că în adîncul Scripturii este același duh al lui Hristos care e prezent și activ în viața noastră. Sfînta Scriptură ne dă certitudinea Dumnezeirii lui Iisus Hristos și a tuturor adevărilor de credință.

*

42. Sf. Ioan Chrisostom, *op. cit.*, p. 91.

43. Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G., XC, 1129.

44. H. Rovența, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Rîmnicu-Vîlci, 1929, p. 39.

Mîntuitorul cel mort și înviat e centrul întregii teologii pauline. În pericopa II Corinteni III, 1—IV, 6, Sfîntul Apostol Pavel are în vedere rolul lui Iisus Hristos în actul mîntuirii subiective; din această cauză, *Domnul* este numit «duh» (II Cor. III, 17). Hristos, sensul spiritual și profetic al Sfintei Scripturi (II Cor. III, 6) este identic cu persoana întîlnită de Saul pe drumul Damascului (II Cor. IV, 6). Sfîntul Apostol predică pe Hristos cel răstignit și, pentru el, din crucea de pe Golgota țîșnește izvorul veșnic al mîntuirii. Singur Hristos, prin Sfîntul Duh, poate așeza sufletele însetate de mîntuire în fața Vinerii celei Mari și a Sfintelor Paști. Între moartea și învierea lui Hristos și rolul Său de viață dătător, este o unire și o continuitate.

Raportul dintre duhul lui Hristos și Sfîntul Duh scoate în evidență faptul că Sfîntul Apostol Pavel înțelege prin «duhul», de la II Corinteni III, 6, 17 și 18, harul dumnezeiesc necreat care este propriu lucrării mîntuitoare a Fiului lui Dumnezeu, după proslăvita Sa înviere. Harul ce se comunică de la Tatăl, prin Iisus Hristos în Duhul Sfînt, în actul cunoașterii, e descoperirea însăși a slavei lui Dumnezeu, ca o reflectare a lui în sufletele credincioșilor, ce transfigurează pe credincioși în asemănare cu Hristos (II Cor. III, 18).

Lucrarea mîntuitoare se continuă de la Iisus Hristos la Sfîntul Duh într-o acțiune harică comună (II Cor. III, 3). Iconomia celor două persoane divine e îndreptată pe un fâgaș comun. Ceea ce întemeiază și călăuzește Hristos, însuflețește și desăvîrșește Sfîntul Duh. Viața creștinului în Biserică este în aceeași măsură darul Mîntuitorului și rezultatul înfrîurii Sfîntului Duh, încît «a fi în Hristos» și «a fi în Sfîntul Duh», în planul mîntuirii subiective este același lucru.

Biserica Ortodoxă exprimă cu fidelitate această învățătură paulină, iar ca instituție teandrică corespunde planului lui Dumnezeu de a actualiza prin Sine prezența lui Hristos și de a fi modelul concret al regăsirii tuturor «în Hristos», prin Sfîntul Duh.



Doctorand Teodor Burcuș

RUGĂCIUNEA LUI SOLOMON LA SFINȚIREA TEMPLULUI ȘI CARACTERUL EI UNIVERSALIST *

Din cauza importanței deosebite pe care a avut-o templul lui Solomon în viața religioasă a evreilor socotim că este bine ca mai întâi să înfățișăm pe scurt pregătirile și construirea acestui măreț locaș de cult și apoi într-o expunere mai largă să încercăm a scoate în evidență rugăciunea rostită de Solomon la sfințirea lui, precum și caracterul ei universalist.

După moartea lui Saul, David a putut să se întoarcă în cetățile seminției lui Iuda, unde bătrînii nu întîrziară să-l proclame rege peste această seminție (II Sam. II, 4). Mai tîrziu,¹ celelalte unsprezece seminții au recunoscut și ele pe David ca rege, astfel că dezbinările iau sfîrșit printr-o adevărată unire. Cele douăsprezece seminții alcătuiesc acum un singur popor sub conducerea lui David, în persoana căruia și-a dobîndit deja pe adevăratul rege,² care a adus «o mare înflorire a vieții naționale în toate direcțiile», ba mai mult, se poate spune că «Israel ajunsese acum la cele mai înalte tendințe ale sale în calitate de popor, la curmarea rivalităților și dezbinărilor dintre triburi, la loc vrednic și situație respectabilă între popoarele înconjurătoare și la o înaltă prosperitate externă»³.

După ce David a cucerit Ierusalimul l-a transformat în capitală a regatului său, pentru situația strategică a cetății și pentru că aparținea tribului Iuda, din care se trăgea. În scurt timp Ierusalimul a înflorit așa de mult încît a devenit «unul din cele mai vestite orașe din istorie»,⁴ deoarece «David face din orașul său nu numai un centru politic ci și unul religios»⁵. El aduce aici chivotul Domnului de la Șilo fiind «destinat să devină centrul vieții religioase în Israel»⁶.

Dar unul din marile obiective asupra căruia David și-a îndreptat însă atenția în ultimii ani ai vieții sale a fost zidirea templului Celui Preaînalt. Poporul lui Israel întrecea toate neamurile printr-o manifestare strălucită a vieții sale religioase și dorea să-și arate credința în Iahve printr-un mo-

* Această lucrare de seminar alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda care a și dat avizul pentru publicare.

1. După moartea lui Saul, David este proclamat a doua oară rege în Hebron de către tribul lui Iuda. Celelalte triburi aleg ca rege pe Ișboșet, fiul lui Saul. După ce însă generalul Abner, îl părăsește pe Ișboșet și trece de partea lui David, și după uciderea lui Abner de către Ioab și a lui Ișboșet, David este proclamat rege a treia oară, de data aceasta de toate cele 12 seminții (I Sam. I—V—3).

2. Prof. A. P. Lopuhin, *Istoria Biblică. Vechiul Testament*, Traducere de Nicodim, Patriarhul României, București, 1945, Tom. III, p. 201.

3. *Ibidem*, p. 351.

4. *Ibidem*, p. 203.

5. P. Paul Dhorme, *Etudes Bibliques. Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 333.

6. *Ibidem*, p. 334.

nument demn de mărirea lui Dumnezeu. După ce și-a construit palatul regal, David a considerat că este nedrept ca Dumnezeu să locuiască într-un cort mic și simplu (II Sam. VII, 2), fiind «primul care a avut ideea să ridice un templu definitiv lui Iahve, pentru a înlocui cortul sfânt»⁷. David împărtășește acest plan profetului Natan de la care voia să obțină avizul în vederea construirii locașului sfânt. Dorea deci «să aibă sprijinul celui mai influent reprezentant al religiei pentru a se lansa în această întreprindere măreață»⁸.

La început profetul Natan a fost de acord cu acest proiect, dar a doua zi îl vestește pe David că templul închinat numelui lui Iahve va fi zidit nu de el, ci de unul din urmașii săi (II Sam. VII, 12—13). Pentru intenția sa însă îl anunță că Iahve va întări regatul și tronul în veci, încât amintirea lui se va păstra «până în timpurile cele mai îndepărtate»⁹.

La vestea că Dumnezeu i-a refuzat această mare cinste din cauză că a vărsat prea mult sânge în războaie (I Cron. XXII, 8), David nu s-a tulburat ci a arătat o râvnă deosebită în adunarea și pregătirea celor necesare pentru împlinirea dorinței sale arzătoare. El a întâlnit multă bunăvoință și sprijin din partea poporului, care a fost matorul importanțelor evenimente politice de sub domnia sa. Poporul l-a ajutat cu danii¹⁰ și brațe de muncă, arătând recunoștința lor față de Dumnezeu și față de rege.

Datorită cîrmuirii sale înțelepte, bunul trai al poporului a sporit, slujind pe Dumnezeu cu dragoste și devotament. Chiar David are cinstea de a alege locul viitorului templu în aria lui Aravna Iebuseul (II Cron. III, 1)¹¹ și de a întocmi și proiectul construcției în cele mai mici detalii (I Cron. XXVIII, 19)¹². A încurajat pe fiul său la această nobilă întreprindere și totodată a făcut cunoscut căpeteniilor poporului tot ceea ce a adunat pentru construirea templului (I Cron. XXVIII, 1—21). Acum putea să spună pe drept cuvînt «rîvna casei tale m-a mîncat» (Ps. LXVIII, 12).

Îndată ce s-a urcat pe tron, Solomon a pus în aplicare planurile lăsate de tatăl său. Spre deosebire de David, care a fost un rege războinic, Solomon a fost un rege pașnic, gloria numelui său și puterea sa arătîndu-se nu prin vărsări de sânge, ci prin pietatea și mai ales înțelepciunea devenită proverbială¹³. Educat de părinții săi și de profetul Natan care a fost

7. H. Lesêtre, *Temple*, în „Dictionnaire de la Bible“, V, col. 2024.

8. Meignan, *David roi, psalmiste, prophète*, Paris, 1889, p. 102.

9. P. Paul Dhorme, *op. cit.*, p. 334.

10. La îndemnul lui David, de bunăvoie, capii de familie, conducătorii semirîșilor lui Israel, căpeteniile peste mii și peste sute și căpeteniile în slujba regelui au dăruit pentru zidirea templului Domnului 5000 talanți de aur și 10000 doric, 10000 talanți argint, 18000 talanți de aramă și 10000 talanți de fier, iar cine a avut pietre scumpe le-a donat vistieriei templului (I Cron. XXIX, 6—8).

11. Această arie, David o cumpărase de la Aravna Iebuseul pe 50 de sicli de argint (I Regi. XXIV, 24), în amintirea apariției minunate a îngerului Domnului. Tot aici a zidit el un jertfelnic Domnului. Pe acest loc, tradiția ebraică înclină să creadă că Avraam intenționase să aducă jertfă pe Isaac (Cf. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 384; Meignan, *op. cit.*, p. 102).

12. Sfînta Scriptură spune că David a încredințat fiului său un proiect al construcției și un deviz complet, înțelegîndu-se cu el pînă în cele mai mici detalii (I Cron. XXVIII, 19). Proiectul cuprindea nu numai templul și vestibulul, ci și planul camerelor destinate preoților, al camerelor particulare, al sălilor tezaurului, schițele diferitelor obiecte sacre, etc. (I Cron. XXVIII, 11—19).

13. Numele Solomon vine de la Șalom, care înseamnă pace. Cum evreii se inspirau adesea din anu-

un bun sfătuitor și confident al regelui, în sufletul viitorului rege au fost sădite credința în Dumnezeu, dragostea, dreptatea și pietatea.

După urcarea pe tron, Solomon continuă pregătirile pentru construirea templului. El știa bine că în țara sa nu se găsesc meșteri pricepuți, deoarece și David, tatăl său, pentru a construi palatul s-a adresat vecinului său Hiram, regele Tirului, de la care a obținut dulgheri, zidari și materiale de construcție (I Cron. XIV, 1; XXII, 4). După moartea lui David, Solomon a trimis un mesaj regelui Hiram în care îl informa despre proiectele sale și îi cerea concursul. Acesta se învoiește să-i trimită un arhitect capabil, pe Hiram, fiul unui tirian și al unei femei din Neftali (I Regi VII, 13—14). Hiram acceptă să-i furnizeze lui Solomon lemn de cedru și chiparos atât cât era necesar, ba chiar și aur (I Regi IX, 10—14), în schimbul unor cantități anuale de grâu, orz, ulei și vin (II Cron. II, 10). Convenția cu Hiram este încheiată și oamenii lui Solomon trec la lucru¹⁴. Pietrele și alte materiale se găseau în Palestina, dar lipseau alte materiale¹⁵. Când toate materialele au fost adunate, Solomon a început construirea casei lui Dumnezeu în luna a doua (Zif) a anului al patrulea a domniei sale, adică luna mai 968, pe care a terminat-o după șapte ani de lucru, în noiembrie 961.

Referitor la Templul lui Solomon s-au păstrat numeroase descrieri¹⁶, dar părerile autorilor sînt diferite. În ce privește proporțiile generale ale templului se poate spune că «s-a avut în vedere să se dubleze exact proporțiile vechiului cort al mărturiei, al cărui plan general a fost întocmai»¹⁷. Dar spre deosebire de cortul mărturiei aici se găsesc și alte încăperi, precum și un lung pridvor. Templul propriu-zis a fost împărțit ca și Cortul Sfînt, în Sfînta și Sfînta Sfintelor. Sfînta Sfintelor era îmbrăcată toată cu aur curat, și cu atmosferă tainică, deoarece aici era locul prezenței lui Iahve¹⁸. Pe lângă Sfînta Sfintelor erau camerele în care s-a păstrat tezaurul Templului. În peretele care despărțea Sfînta de Sfînta Sfintelor, se afla o ușă împodobită cu heruvimi care era totdeauna deschisă, dar acoperită de o perdea, asemenea celei de la Cortul mărturiei.

De-a lungul celor două laturi ale Sfîntei și Sfîntei Sfintelor se găseau camerele laterale (I Regi VI, 5) în trei etaje. Aceste camere comunicau între ele și au fost folosite în diverse scopuri. În tot cazul ele n-au servit niciodată de locuințe, ci ca loc de păstrare pentru veșmintele preoților și a nenumăratelor lucruri ale Templului. În fața templului se afla un portic (Ulam) cu două coloane artistic lucrate, denumite «Iahin» și «Boaz», ca

mite situații pentru a alege numele fiilor lor, se pare că numele Solomon reflectă o epocă de prosperitate și de pace în împărăția lui David. El înseamnă „pașnic”, ca și grecescul „ειρηνατος” și germanul „Friedrich” (cf. E. Mangelot, *David*, în *Dictionnaire de la Bible*, II Col. 1283).

14. Munca era grea, deoarece lemnele trebuia tăiate, apoi coborîte din munte pînă la rîu și de acolo pe apă pînă la Iope, apoi din nou pe uscat pînă la Ierusalim. Pentru aceste munci au fost recrutati 30000 de evrei împărțiți în trei cete, sub conducerea lui Adomiram (I Regi. V, 13—14).

pentru pregătirea cărora au trebuit să treacă trei ani (cf. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 387).

15. În afară de lemne și piatră, la construcția Templului s-au folosit în cantități mari și metalele

16. Meignan, *op. cit.*, p. 110.

17. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 388.

18. *Ibidem*, p. 389.

semne ale teocrației ele exprimau deci tăria și durată¹⁹. Acoperișul era făcut din lemn de cedru și la el se ajungea urcând trepte de piatră.

Templul era înconjurat de două curți. Prima era denumită curtea interioară (I Regi VI, 36), curtea preoților (II Cron. IV, 9) sau curtea superioară (Ier. XXXVI, 10), iar a doua era curtea exterioară sau cea mare (II Cron. IV, 9), care înconjura pe cea interioară și era menită pentru popor²⁰.

Templul avea menirea de a fi casa lui Dumnezeu, locul unde locuia El, nu în sensul că această casă zidită cu mâini omenești ar putea cuprinde pe Dumnezeu, ci numai că în această casă locuiește numele lui Dumnezeu și-și manifestă aici prezența sau prin ascultarea și împlinirea rugăciunilor adresate Lui. Deci templul avea aceeași menire ca și Cortul Sfânt cu singura deosebire că era stabil. Aici, ca și la Cortul Sfânt trebuia să se săvârșească cultul religios cu rugăciuni, jertfe și cântări de psalmi.

Pregătiri pentru sfințirea Templului. După ce templul a fost terminat și toate obiectele sfinte aranjate la locul lor, Solomon voind să dea o amploare deosebită sfințirii Templului a chemat tot poporul la această solemnitate religioasă și națională (I Regi VIII, 1—2). La apelul lui Solomon au venit la Ierusalim toți conducătorii triburilor și capii de familie (I Regi VIII, 1), mai ales că se prăznuia și Sărbătoarea Corturilor, care dura șapte zile (15—21 Tișri), astfel că poporul a stat la Ierusalim timp de două săptămâni, între 8—23 ale lunii Tișri²¹.

Mai întâi a avut loc strămutarea solemnă a chivotului în noul sanctuar. Vechiul cort pe care Moise îl ridicase în pustiu se afla încă din timpul lui David la Ghibeon (I Regi III, 4) și trebuia adus și depus ca obiect sfânt în comorile templului. Înconjurat de garda sa personală și urmat de popor, Solomon s-a îndreptat spre muntele Sion, la cortul ridicat de David unde se afla chivotul. Un corp de leviți s-a dus apoi la Ghibeon pentru a aduce cortul lui Moise și tot ceea ce mai rămăsese din vasele lui sfinte. Cortejiul preoților care însoțea chivotul a pornit către noul locaș al lui Iahve în cântări de psalmi, urmat de Solomon și de mult popor.

La această sărbătoare Solomon a avut cu adevărat rolul principal. El a îndrumat, a condus și a supravegheat totul, a binecuvîntat poporul și a rostit rugăciunea de sfințire. Marele preot nici nu este măcar amintit pentru că în această perioadă a teocrației iudaice regele era reprezentantul lui Iahve, mai mult decât preoția²². Strămutarea chivotului a fost însoțită de jertfe, așa cum făcuse și David într-o ocazie asemănătoare (II Sam. VI, 13), cu singura deosebire că aici numărul animalelor jertfite a fost mult mai mare (I Regi. VIII, 5). Când au ajuns la templu, chivotul a fost așezat la locul rânduit, adică în Sfânta Sfintelor, sub aripele heruvimilor celor de aur. În timpul acesta regele și-a ocupat locul său pe un

19. Dr. Vasile Tarnavski, *Arheologia biblică*, 1930, p. 438.

20. Nu am înfățișat toate părțile componente ale Templului, ci numai acelea care au tangență cu subiectul nostru.

21. Anul acela era un an jubiliar astfel că poporul a avut tot timpul la dispoziție pentru o atît de lungă și frumoasă adunare (cf. J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, Tom IV, Arras, 1891, p. 67).

22. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, tom. II, Paris, 1925, p. 478.

tron special așezat înaintea jertfelnicului, în fața poporului adunat în curtea templului. După ce preoții au așezat chivotul la locul lui, un nor²³ a umplut templul din care cauză preoții n-au putut să-și continue slujba. «Acest nor nu era altceva decât o manifestare vizibilă a prezenței lui Dumnezeu în noul templu»²⁴, așa cum în repetate rânduri a coborât și în Cortul mărturiei pentru a simboliza prezența divină (Ieș. XXXX, 43; XL, 34; Deut. XXXI, 15). Această manifestare divină dă ocazie regelui Solomon să se bucure pentru că și el a contribuit în mare parte la construirea acestui locaș sfânt, așa cum îl dorise Iahve (II Sam. VII, 5; II Cron. XXVIII, 2). Se întoarce acum către popor pe care îl binecuvîntează și expune pe scurt istoria construirii templului, începînd cu lauda și mulțumirea către Dumnezeu pentru ajutorul dat: «Slăvit să fie Domnul Dumnezeu lui Israel, care a adus la îndeplinire și în faptă ceea ce a făgăduit prin gura Sa părintelui meu David» (I Regi VIII, 15). În continuare reamintește poporului o parte din cele ce Domnul le-a grăit către David, tatăl său, prin gura profetului Natan. Este subliniată mai întîi bunătatea lui Dumnezeu față de David (I Regi VIII, 15—16), apoi dorința fierbinte pe care a avut-o acesta ca să construiască un locaș sfânt, demn de Iahve, dorință aprobată de Dumnezeu și împlinită în vremea domniei fiului său (v. 17—19). Istorisirea se încheie cu mărturisirea că tot ceea ce Dumnezeu a promis lui David prin profetul Natan s-a împlinit întocmai (v. 20—21).

Rugăciunea de sfințire. După ce a terminat scurta istorisire, Solomon a îngenuncheat²⁵ și și-a întins mîinile spre cer rostind acea frumoasă rugăciune pentru sfințirea Templului, în care el «cereă bunăvoința și îndurarea lui Dumnezeu în soarta viitoare a lui Israel și a celorlalte popoare»²⁶, fiind «o rugăciune minunată a credinței, a umilinței și a rîvnii»²⁷. Vechiul Testament nu ne oferă nimic mai frumos în acest gen. Se vede răsărind din aceste cuvinte acea auroră a dragostei care avea să îmbrățișeze într-o zi tot neamul omenesc și peste care adevăratul Solomon, Iisus Hristos, avea să împărătească mai tîrziu pe pămînt²⁸.

Această rugăciune de sfințire (I Regi VIII, 22—53) este precedată de o scurtă introducere (v. 22) și un preludiu (v. 23—30), urmate de o rugăciune propriu-zisă (v. 31—50), care se compune din șapte cereri diferite, marcate printr-un fel de refren: «Ascultă din ceruri» (v. 32, 34, 36, 39, 43, 45, 49). Versetele 51—53 servesc drept concluzie²⁹.

23. Acesta n-a fost un nor obișnuit, ci un nor luminos care strălucea ca un nimb (J. A. Petit *op. cit.*, p. 71). 24. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 479.

25. Evreii în mod obișnuit se rugau în picioare și aici întîlnim primul exemplu din Sfînta Scriptură despre o rugăciune făcută în genunchi. De aici înainte exemplele sînt numeroase. Isaia a prezis că tot genunchiul se va pleca înaintea Dumnezeului lui Israel (Isaia XLV, 23). Daniel își pleca genunchii de trei ori pe zi, cu fața întoarsă spre Ierusalim (Dan. VI, 10). Esdra își pleca genunchii și ridica mîinile spre cer pentru a se ruga Domnului (I Esdra IX, 5). În Noul Testament Sfîntul Apostol Petru (Fapte IX, 40), Sfîntul Apostol Pavel (Efes. III, 14) și Sfîntul Ștefan (Fapte VII, 60), își plecau genunchii rugîndu-se și toată Biserica creștină practică exemplul lor. 26. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 399.

27. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 480.

28. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, tom. III, Paris, 1896, p. 346.

29. Această împărțire a fost adoptată după L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 480.

a) *Preludiul rugăciuni* se împarte în două părți (v. 23—26 și v. 27—30). În prima parte a preludiului Solomon arată bunătatea lui Dumnezeu manifestată în împlinirea tuturor făgăduințelor din trecut, ca garanție a împlinirii promisiunilor sale pentru viitor. El începe cu un frumos elogiu: «Doamne Dumnezeu lui Israel, nu este Dumnezeu ca Tine nici sus în cer, nici jos pe pământ. Tu păzești legământul și arăți îndurarea Ta către servii tăi care umblă înaintea Ta din toată inima» (v. 23), idee împrumutată de la Moise (Deut. VII, 9). De la aspectul fidelității divine, Solomon trece la un aspect special, privind numai pe David: «Tu ai avut grijă de servul Tău David, părintele meu, și ceea ce i-ai făgăduit lui și prin gura lui ai grăit, ai împlinit cu mâna Ta în vremea de acum» (v. 24). După ce arată că Dumnezeu a fost credincios promisiunilor sale, atât în trecutul mai îndepărtat cât și în cel mai apropiat, Solomon rostește, în rugăciune, înaintea lui Iahve cererea cu privire la hotărîrea divină împărtășită lui David de către profetul Natan (II Sam. VII, 12), stăruind ca Dumnezeu să îplinească făgăduința făcută tatălui său (v. 26). În partea a doua a preludiului, Solomon roagă stăruitor pe Dumnezeu ca să ia aminte la rugăciunea pe care o va rosti. El își exprimă mirarea că Dumnezeu primește să aibă un locaș pe pământ, deoarece știe că «nici cerul, nici pământul nu sînt în stare să ofere un locaș vrednic de Cel care umple întreg universul cu prezența Sa»³⁰. El este plin de admirație față de Dumnezeu și înțelege că Iahve «și-a ales locuință pe pământ consacrată numelui Său și a primit să locuiască între oameni, numai printr-o bunătate nemăsurată față de aceștia»³¹. Chiar «cerul și cerurile cerurilor» nu sînt în stare să-l cuprindă pe Dumnezeu, «cu atât mai puțin templul acesta» (v. 27). La prima vedere s-ar părea că expresia **הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ**

ar fi un pleonasm, însă această construcție gramaticală este o formă specifică limbii ebraice prin care se exprimă modul superlativ³². Prin această construcție gramaticală se «reprezintă foarte bine spațiile infinite ale cerurilor»³³, în care se manifestă Dumnezeu (Deut. X, 14).

Afirmînd că «cerurile cerurilor nu sînt în stare să-l cuprindă pe Dumnezeu», Solomon mărturisește puternica sa credință în nemărginirea și omniprezența lui Dumnezeu. După această mărturisire de credință, el cere lui Dumnezeu, Cel mult îndurător, să asculte ruga sa fierbinte, să primească cererea poporului lui Israel oricînd se va ruga, să-l asculte și să-l ierte (v. 29—30). Cu mult înainte, profetul Moise a proorocit că Dumnezeu își va alege un loc în care își va pune numele Său și pe care oamenii trebuie să-l cerceteze aducînd acolo jertfele, rugăciunile, făgăduințele și prinoasele lor înaintea Domnului (Deut. XII, 5—6). La această proorocie face aluzie Solomon cînd roagă pe Dumnezeu să asculte rugăciunile ce I se vor adresa, căci «acest loc va fi numit casa Domnului, în el

30. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 72.

31. *Ibidem*, p. 72.

32. În Sfînta Scriptură avem și alte exemple: „Kodeș Kodașim” = Sfînta Sfîntelor (Ieș. XIX, 37); „Ebed abadim” = Robul robilor (Fac. IX, 25), etc.

33. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 481.

va străluci gloria numelui Său, va deveni celebru prin minunile ce se vor împlini aici, iar oameni vor veni și vor aduce lui Dumnezeu omagiul, respectul și închinarea lor»³⁴. În originalul ebraic găsim אֱלֹהֵי-הַמָּקוֹם הַזֶּה «spre (căt)re) locul acesta». Expresia aceasta indică direcția spre templu, ceea ce înseamnă că evreii cînd vor rosti rugăciunile lor către Iahve și sînt departe de acest loc sfînt, să-și întoarcă fața lor către Ierusalism, către templu³⁵. A se îndrepta cu fața spre templu cînd se roagă a fost un obicei practicat de toți evreii, obicei pe care îl găsim consemnat și în cartea profetului Daniel (VI, 10). După acest preludiu, Solomon mărturisește credincioșia lui Dumnezeu în împlinirea făgăduințelor Sale și credința în nemărginirea creatorului, urmează cele șapte cereri care alcătuiesc rugăciunea propriu-zisă.

b) *Prima cerere* a rugăciunii o găsim în cuvintele din versetele 31—32. În ea Solomon cere lui Dumnezeu să facă dreptate tuturor acelor, care îl vor chema ca martor al pricinilor cînd se vor jura înaintea jertfelnicului, răsplătind pe cel drept și pedepsind pe cel nedrept. Această primă cerere are un pronunțat aspect social, privind relațiile între indivizi, dreptatea socială. Dacă cineva era acuzat pe nedrept, putea să se dezvinovățească mergînd la altar, unde înaintea lui Dumnezeu și a preoților, declara sub stare de jurămint, că este nevinovat. Solomon roagă deci pe Domnul «să descopere adevărul și să triumfe dreptatea»³⁶ căci așa a cerut el poporului prin robul Său Moise, «ca nimeni să nu înșele pe aproapele Său» (Lev. XXV, 17), nici jurînd, nici mințind, nedreptățind sau jefuind (Lev. XIX, 11—13). Dorința fierbinte a lui Solomon este ca între oameni să se statornicească cele mai bune raporturi sociale, iar în ce privește credința în Dumnezeu, aceasta să fie sinceră, oglindindu-se în buna conviețuire între oameni. El cere deci oamenilor să păzească Legea, să creadă în Dumnezeu și să împlinească poruncile Lui.

c) *A doua cerere a rugăciunii* (v. 33—34) are un aspect mai larg și se referă la raportul dintre Dumnezeu și poporul, Israel. Potrivit legămîntului încheiat, Dumnezeu a fost totdeauna alături de poporul Său, în toate acțiunile lui, cu singura condiție ca el să păzească și să împlinească toată Legea pe care a încredințat-o lui Moise (Iosua I, 7). Ori de cîte ori poporul Israel s-a abătut de la această Lege a fost pedepsit de Dumnezeu prin înfrîngerea de către vrăjmași, ca pedeapsă a păcatelor săvîrșite. Deci înfrîngerea nu era altceva decît o pedeapsă și un mijloc de îndreptare, de revenire la calea cea dreaptă a Legii (Lev. XXVI, 17). Dacă ei vor păcătui și vor fi asupriți de către popoare străine, iar în starea lor de asuprire își vor aduce aminte de Dumnezeu și Legea Lui, se vor pocăi din toată inima, înălțînd rugăciuni în acest templu, Solomon roagă pe Iahve să asculte rugăciunea, iertînd păcatele poporului și dacă a fost deportat să-l întoarcă în țara lui după legămîntul încheiat cu strămoșii lui (Lev. XXXI, 45). Deci evreilor păcătoși li se cere căință și îndreptare, mărturisite în rugă-

34. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 72.

35. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 481.

36. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 72.

ciuni rostite în templu, iar celor captivi «să invoce pe Dumnezeu din locul exilului lor, întorși cu fața către templu»³⁷.

d) *Cererea a treia* (v. 35—36) și *a patra* (v. 37—40) au un aspect comun și se referă tot la păcatele poporului și la consecințele acestor păcate, diferitele nenorociri, ca pedepse divine. În cererea a treia Solomon cere lui Dumnezeu ca atunci când se va închide cerul și nu va mai ploua pe pământ din cauza păcatelor poporului și se vor pocăi, să-i ierte certându-i și dându-le ploaie. În cererea a patra el amintește de diferite nenorociri, ca : foamete, ciumă, tăciunele din grâne, stoluri de lăcuste, împresurarea vrăjmașului, molime și boli de ori ce fel și cere lui Dumnezeu ca la toate acestea să pună un sfârșit la ruga fierbinte a oricărui evreu care se va ruga, fie în templu său mai departe de el, invocând îndurarea divină. Cel care se roagă Domnului trebuie să aibă nu numai o ținută exterioară cuviincioasă, ci mai ales una interioară, căci «în zadar se ridică miinile spre cer dacă ele sînt pline de sînge și de nedreptate»³⁸. Este mult mai bine ca omul să păzească poruncile lui Dumnezeu și să facă voia Lui ca să nu mai fie pedepsit de Dumnezeu. Cauza tuturor pedepselor este numai călcarea poruncilor divine.

e) Spre deosebire de primele patru cereri, *a cincea cerere* (v. 42—43) are un aspect cu totul deosebit, căci subiectul ei nu mai sînt israeliții, ci orice străin din alt neam și de altă religie, care va veni la Ierusalim și la templu sfînt, ca să cinstească numele lui Iahve, să se închine Lui și să-i adreseze rugăciuni. De cererea a cincea, care imprimă în mod special caracterul universalist al rugăciunii de sfîntire, ne vom ocupa în mod deosebit în cele ce urmează.

f) Cu *cererea a șasea* (v. 44—45) Solomon revine în rugăciunea sa la poporul lui Israel și cere lui Dumnezeu ca ori de cîte ori acesta va ieși la luptă de apărare împotriva vrăjmașilor se va ruga Domnului cu fața îndreptată spre templu și sfînta cetate, Dumnezeu să le facă dreptate. Solomon cere deci Domnului «să acorde evreilor victoria în războaiele legitime întreprinse, să susțină cauza lor și să le acorde biruința»³⁹.

g) În ultima cerere, *a șaptea* (v. 46—50), Solomon repetă unele lucruri din cererile anterioare. În general, el cere lui Dumnezeu să ierte poporul Său cînd acesta păcătuiește și să-i reducă pedepsele, deoarece omul este slab din fire și fără îndurarea și bunătatea divină nu poate să nu păcătuiască: «căci nu este om care să nu păcătuiască» (v. 46). Aceasta este o constatare personală a lui Solomon pe care el o va relua și în unele scrieri ale sale (Ecl. VII, 20; Prov. XX, 9) Ideea se întîlnește și la unii autori ai cărților Noului Testament: Sfîntul Iacob (III, 2), Sfîntul Apostol Ioan (I In. I, 8), Sfîntul Apostol Pavel (Rom. VII, 14). În prima parte a cererii a șaptea Solomon motivează că ceea ce duce la păcat nu este nimic altceva decît slăbiciunea firii omenești. Urmările păcatului sînt numeroase. Solomon cere a doua oară lui Iahve, ca atunci cînd evreii se vor căi de păcatele lor și vor adresa ruga lor fierbinte din țara robiei, cu fața către pămîntul făgăduinței și templul pe care el l-a zidit în cinstea

37. *Ibidem*, p. 73.38. *Ibidem*, p. 74.39. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 43.

numelui divin, Dumnezeu să asculte ruga lor și cererea lor din inimă făcându-le dreptate. Deci «exilul în această cerere este semnalat ca una din principalele pedepse la care Israel este expus din cauza păcatelor sale»⁴⁰.

Versetele 51—53, servesc drept *concluzie* a rugăciunii. Solomon cere lui Dumnezeu să ierte poporul său cînd se va ruga, deoarece este poporul lui Dumnezeu pe care l-a scos din Egipt, «din cuptorul cel de fier». Cuvintele «cuptorul cel de fier» alcătuiesc o «metaforă foarte expresivă»⁴¹, împrumutată de la Moise (Deut. IV, 20). Este o metaforă pe care o întîlnim foarte des în Sfînta Scriptură «pentru a desemna durata robiei evreilor în Egipt»⁴², și asprimea ei. În continuare Solomon roagă pe Dumnezeu să ia aminte la rugăciunea sa personală și la rugăciunile poporului ori cînd I se vor adresa, deoarece poporul lui Israel are o situație cu totul specială față de toate celelalte popoare. El este chemat să păzească poruncile divine cu cea mai mare strictețe, fiind «împărăție preotească și neam sfînt» (Ieș. XIX, 6). Cu acestea rugăciunea se încheie.

Pe scurt, se poate spune că rugăciunea lui Solomon la sfințirea templului este o rugăciune de cerere prin excelență, avînd un profund caracter religios. Beneficiarii acestei rugăciuni sînt în primul rînd evreii, dar nici păgînii nu sînt excluși de la binefacerile divine, deoarece și ei pot să vină la acest templu și să adreseze rugăciuni Domnului. După ce Solomon a terminat rugăciunea sa către Domnul, s-a ridicat în picioare și din nou a binecuvîntat poporul, așa cum a făcut și la început, cu singura deosebire că aici a binecuvîntat poporul cu glas mare. Formula binecuvîntării se află în versetele 56—61. Mai întîi Dumnezeu lui Israel este binecuvîntat pentru binefacerile sale «în special pentru pacea de care se bucura atunci poporul»⁴³. Apoi este binecuvîntat pentru că și-a împlinit toate făgăduințele făcute și astfel continuă să locuiască în mijlocul poporului Său pentru a-l duce la sfințenie prin păzirea poruncilor și la fericire prin ocrotirea Sa, ca astfel toate popoarele pămîntului să recunoască pe Iahve ca singurul și adevăratul Dumnezeu. Poporul lui Israel are datoria sfîntă de a umbla în căile Domnului și a păzi poruncile Lui.

Aspectul universalist al rugăciunii de sfințire. — Acest aspect va ieși în evidență arătînd mai întîi raporturile dintre Dumnezeu, evrei și străini, după Legea mozaică și apoi după cererea a cincea a rugăciunii lui Solomon.

a) *Raporturile dintre Dumnezeu, evrei și străini după Legea mozaică.* În scopul păstrării adevăratei credințe Dumnezeu a hotărît să aleagă un bărbat pe Avraam, din familia căruia se va naște un popor. Cînd acest popor s-a înmulțit, Dumnezeu a încheiat cu el legămînt, prin care devenea legiuitorul și Dumnezeuul său. Deci poporul evreu avea datoria de a păzi toate poruncile Domnului și a se închina numai Lui. Între poruncile Domnului se numără și aceea prin care evrei sînt opriți a intra în legătură cu păgînii (Deut. VII, 1—3). Această izolare are numai un singur scop de

40. *Ibidem*, p. 483.41. *Ibidem*, p. 484.42. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 483.43. L. Cl. Fillon, *op. cit.*, p. 485.

a feri poporul evreu de idolatrie (v. 3—4). Dacă străinul⁴⁴ își duce viața conform Legii mozaice este primit în comunitatea israelită și se bucură de multe drepturi (Ieș. XX, 10), avînd datoria să asculte, să păzească și împlinească Legea Domnului (Deut. XXXI, 12). El poate aduce jertfe lui Dumnezeu ca și israeliții, respectînd rînduiala, căci este o singură lege și o singură poruncă, atît pentru israeliți cît și pentru străinul care locuia împreună cu ei (Num. XV, 14—16). În ce privește ceilalți străini, care nu conviețuiau cu evreii și nu credeau în Iahve, Dumnezeuul lor, raporturile evreilor cu ei erau oprite (Num. XIII, 16 și 21). Fiindcă nu mărturiseau credința în Iahve, acești străini nu puteau lua parte la adunările de cult ale evreilor, nu puteau aduce jertfe și nici rosti rugăciuni la templu. În ce privește spiritul legislației mozaice privitoare la străini se poate spune că ea prescrie bunăvoință față de aceștia, deoarece și evreii au fost străini în Egipt (Ieș. XXII, 21). Străinul nu trebuie asuprit (Ieș. XXIII, 9), ci din contră trebuie tratat ca un localnic și iubit (Lev. XIV, 33—34), căci chiar Domnul iubește pe străin și-i dă hrană și îmbrăcăminte (Deut. X, 18).

Străinul într-adevăr este slab și fără apărare și de aceea el este socotit asemenea văduvei și orfanului (Deut. X, 18 etc.). Aceleași recomandări de bunăvoință față de străini le găsim și la profeți (Ien. VII, 6; Zah. VII, 10; Mal. III, 5 etc.). Deci «legislația mozaică prin spiritul pe care-l arată față de străini contrastează cu obiceiurile în vigoare la toate celelalte popoare, la care străinii nu aveau nici un drept și erau tratați ca dușmani»⁴⁵. Drepturile civile ale străinului în fața dreptății sînt egale cu ale evreului (Lev. XXIV, 22; Num. XV, 15; Deut. I, 16 etc.). Cetățile de azil sînt deschise străinului ca și evreului în caz de omor involuntar (Num. XXXV, 15). Străinul care muncește trebuie să-și primească plata în aceeași zi (Deut. XXIV, 14—15). El poate să se vîndă ca sclav (Lev. XXV, 45), dar poate să aibă sclavi și dintre evrei (Lev. XXV, 35). Străinul are parte din fructele lăsate după recoltare (Lev. XIX, 20; Deut. XXIX, 19) și din roadele pămîntului în anul sabatic (Lev. XXV, 6). De asemenea poate participa la ospetele zeciuelilor și ale sărbătorilor (Deut. XIV, 29 etc.). Străinul care primea circumciziunea era admis să mănînce paștile (Ieș. XII, 48—49). Dacă nu accepta circumciziunea nu era admis să mănînce din jertfele sfinte (Lev. XXII, 10). Străinul era supus acelorași prescripții ca și evreul în ceea ce privește legea morală și rituală.

Pentru blasfemie era pedepsit cu lapidarea (Lev. XXIV, 16), iar pentru jertfe aduse lui Moloh cu moartea (Lev. XX, 2). Străinul era dator să respecte poruncile morale și să nu cadă în păcate și fărădelegi (Lev. XXVIII, 26). El se bucură de odihnă în ziua de sabbat (Ieș. XX, 10) și era

44. În limba ebraică pentru termenul străin găsim mai mulți termeni care se deosebesc ca înțeles. Un prim termen este cel de „tošav” de la verbul „iašav” = a locui, reprezentînd pe cel care locuiește într-o țară fără a se fi născut acolo (Fac. XXIII, 4). Termenul „šar” sau „šar” de la verbul „šur” sau „šarar” = a combate, a lupta contra, a urmări, a presa, desemnînd pe străinul ca dușman cuceritor (Ps. CVIII, 11; Prov. VI, 1; Isaia I, 2; Sirah LI, 2). În sfîrșit termenul „nocrî” = străin designează pe străinul propriu-zis, care nici nu este născut în Palestina și nici nu este stabilit acolo (Deut. VII, 15; Ieș. VI, 2; XXI, 8; Ier. II, 21).

45. H. Lesêtre, *Etranger*, în „Dictionnaire de la Bible”, II, col. 2040.

oprit de a mânca sînge (Lev. XVII, 10) și poate să meargă să se roage în templu. Deci străinul desemnat prin termenul רֹשֶׁב, dacă se circumcidea și primea toate prescrierile religioase, morale și de cult ale Legii mozaice, se bucura de aceleași drepturi ca și evreul. În schimb străinul reprezentat prin termenul נִכְרִי, nu era admis în comunitatea israelită, fiindcă nu era circumcis și nu avea voie să mănînce din lucrurile sfinte (Lev. XXII, 10), mai ales că prin participarea lui la viața religioasă-morală a poporului evreu, putea să pătrundă elemente străine comunității și credinței israelite. Fiind opriți a intra în comuniune cu evreii, desigur că acestei categorii de străini îi era interzisă intrarea în noul templu pe care Solomon l-a ridicat în cinstea lui Iahve.

b) *Raporturile dintre Dumnezeu, evrei și străini după cererea a cincea din rugăciunea lui Solomon la sfințirea templului.* În rugăciunea sa Solomon și-a adus aminte și de străini (נִכְרִי) și în cererea a cincea a cerut

lui Dumnezeu ca și lor să le fie îngăduit să intre în Templu și să adreseze rugăciuni lui Iahve, care să le fie ascultate și împlinite. Prin această cerere Solomon dorește ca în fața lui Dumnezeu atît străinul designat prin termenul רֹשֶׁב, cît și cel designat prin termenul נִכְרִי, să fie egali și rugăciunile lor la fel de bine primite. Deci se poate spune că această cerere este făcută de Solomon în favoarea străinilor, care nu se aflau în mijlocul evreilor. Solomon și-a exprimat dorința ca la serviciile divine de la Templu să participe nu numai israeliții și străinii care locuiau în Palestina, ci chiar și străinii care locuiau în afara Palestinei să poată veni aici și să aducă jertfe Domnului și să-I adreseze rugăciuni. Deci Iahve este Dumnezeul tuturor neamurilor și de aceea toți oamenii au dreptul la templul Său dacă vin să recunoască suveranitatea Sa⁴⁶. În răspunsul Său către Solomon, Dumnezeu l-a asigurat că i-a ascultat rugăciunea și a sfințit templul, iar ochii și inima Sa vor priveghia asupra locului sălășluirii numelui Său (I Regi IX, 3).

Deci Iahve este Dumnezeul lui Israel în mod cu totul excepțional, dar în același timp El este și Dumnezeul lumii întregi. Solomon prezice că chiar închinătorii la idoli, cînd vor auzi de numele lui Iahve și de faptele Lui mărețe pe care le-a făcut și le va face, se vor converti și se vor închina adevăratului Dumnezeu. Acestor străini, cînd se vor ruga în templul din Ierusalim, Dumnezeu avea să le îplinească ruga ca ei să fie încredințați că acolo sălășluiește numele Său și astfel să devină primii misionari ai religiei celei adevărate între neamuri.

Traducerea exactă a textului cererei a cincea a rugăciunii lui Solomon este următoarea (v. 41): «și cînd un străin, care nu este din poporul Tău Israel va veni dintr-o țară îndepărtată din cauza numelui Tău; (v. 42) căci se va auzi de numele Tău cel mare și de mîna Ta cea puternică și de brațul Tău cel întins și va intra să se roage în locașul (casa) aceasta (v. 43), Tu să ascuți din ceruri din locul sălășluirii Tale și îplinește

46. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 74.

străinului tot ce va cere de la Tine, pentru ca să cunoască toate popoarele pământului numele Tău, spre a se teme de Tine ca poporul Tău Israel și pentru ca să știe că numele Tău este chemat peste locașul (casa) aceasta pe care am zidit-o»⁴⁷.

Prin această cerere Solomon evidențiază caracterul universalist al religiei mozaice, deoarece între cei ce se pot ruga lui Dumnezeu în templul de la Ierusalim, intră nu numai străini care locuiesc în Palestina, ci și cei din alte țări. Cererea a cincea din rugăciunea lui Solomon arată că raporturile între Dumnezeu, poporul ales și celelalte neamuri sînt cele mai bune, Dumnezeu fiind tatăl și ocrotitorul atît al evreului cît și al străinului (Ieș. XXII, 21; Ps. CXLVI, 9). Este pentru prima dată, în istoria poporului ales, cînd este scos în evidență caracterul universalist al religiei mozaice și al cultului, prin aceea că chiar străinii, în măsura în care vor auzi de numele mare al lui Iahve și vor veni să se roage la Templul din Ierusalim, vor fi ascultați de Dumnezeu. Astfel toate popoarele pământului vor ști de numele lui Dumnezeu, vor ajunge să se teamă de El, să-L laude (Ps. CXLV, 4), căci El este bun față de toți oamenii (v. 9), care-și

47. Precizare în legătură cu textul. Conjunția „gam” aici se ia un sens temporal, deoarece lămurése mai bine înțelesul propoziției principale, arătînd că acțiunea se petrece în viitor, sau în sens concesiv traducîndu-se „chiar dacă”. De asemenea particula ebraică „el” care, totdeauna se leagă de cuvîntul următor prin makef, nu trebuie tradusă cu înțelesul ei propriu-zis: la, spre, către, în, pe, cu, ci cu numeralul nehotărît — un (oarecare) și astfel expresia „el-hamocri” se poate traduce „un străin”.

Asupra termenului „nocri” am insistat mai înainte și am precizat că el indică pe străinul care nu este nici de origine israelită și nici nu locuiește în mijlocul poporului evreu. De fapt acest lucru îl lămurése și cuvintele ce urmează termenului nostru: „care nu este din poporul Tău Israel”. Pronumele „hu” poate fi luat atît în sens personal cît și demonstrativ, însemnînd același lucru. Expresia „meeret rechoka” indică locul de unde vine străinul și anume „dintr-o țară depărtată”, deci dintr-o altă țară, iar „lemaad șemeca” arată motivul pentru care va veni străinul: „din cauza numelui divin”. Deci cuprinsul versetului 41 servește drept introducere la cererea a cincea, indicînd timpul, subiectul, acțiunea, locul și cauza cererii. Versetul 42 continuă motivul arătat în v. 41 explicîndu-l „Căci se va auzi de numele Tău cel mare, de mina Ta cea puternică și de brațul Tău cel întins”. Toate adjectivele sînt articulate, ceea ce în limba ebraică exprimă o întărire a celor afirmate.

Din acest motiv străinul „va veni”, aici verbul „bo”, poate fi tradus cu „a intra” și urmarea acestei venirii este că se va ruga Domnului. Verbul „palal” la forma hitpael cum este în text se traduce prin „a interveni pentru cineva prin rugăciuni, a se ruga lui Dumnezeu”. Atît la forma nifal, cît și la piel, el are alt înțeles.

Particula „el” aici se traduce cu „în” deoarece arată locul unde se petrece acțiunea, templul lui Solomon, ridicat prin termenul „bait”. Versetul 43 alcătuiește cuprinsul propriu-zis al cererii a cincea în care sînt amintite cele două personaje principale: Dumnezeu, Căruia i se adresează rugăciunea și o împlinește, și străinul care se va ruga.

Dumnezeu, Cel care locuiește sus în cer, este rugat de Solomon să asculte și să îplinească străinului tot ce acesta îi va cere pentru că rugăciunea sa dovedește o credință puternică și încredere deplină în ajutorul divin. Verbele „șama” = a asculta și „asah” = a face, a suplini, a da, indică cele două acțiuni prin care se arată bunăvoința divină; primul verb arătînd intrarea lui Iahve în legătură cu cel ce se roagă și al doilea, împlinirea dorinței acestuia.

Motivul pentru care Solomon cere lui Dumnezeu să îplinească ruga străinului este ca toate popoarele pământului să cunoască numele divin. Verbul „iada” are în general înțelesul de a ști, a învăța, a cunoaște, dar aici are un sens mai adînc de „a adora” și să se teamă de El. Verbul „iare” = a avea teamă, a se teme, reprezintă o teamă sfîntă (Prov. I, 7) nu ca aceea a robului față de stăpînul său, ci ca aceea a fiului față de tată, care-l pedepsește cu scopul de a îndrepta și a nu mai greși, de a face numai bine spre cîntea lui și a părinților, așa după cum a prezis și tatăl său David (Ps. LXVII, 4). Împlinirea rugăciunii străinului îl va întări și mai mult în credința sa și el va înțelege că numele divin poate fi chemat în rugăciune în această casă zidită de Solomon întru acest scop, nu numai de evrei, ci de oricine va crede în Iahve.

pun nădejdea în El (v. 15). Ideea primirii rugăciunilor celor care vor veni la templul din Ierusalim este reluată și dezvoltată de profeți⁴⁸. Deci Solomon prezice că mulți dintre neamurile străine vor deveni adepți ai religiei mozaice. Acest lucru îl dovedește istoria timpurilor vechi testamentare ulterioare lui Solomon, când străinii veneau la Templu «pentru a cunoaște și a adora pe Dumnezeu izraeliților fără să aibă o idee clară despre unitatea și atributele ființei divine⁴⁹. După captivitatea babilonică, chiar unii dintre împărații popoarelor și-au arătat generozitatea față de acest templu: Cyrus (Ezra III, 7) și Artaxerxes (Ezra VII, 21—23).

Prin a cincea cerere a rugăciunii sale, Solomon roagă pe Dumnezeu «să binevoiască a primi rugăciunile tuturor străinilor, care vor veni să-I adreseze rugăciuni în templul Său și să le răspundă cu darurile și binecuvântările Sale»⁵⁰. Cu o mie de ani înainte de venirea lui Mesia, Solomon a vestit că nu numai rugăciunile celor circumciși vor fi bineprimite de Dumnezeu, ci și ale străinilor necircumciși, dar care au o credință puternică după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, că «în Iisus Hristos nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur n-au vr-un preț, ci credința care lucrează prin dragoste» (Gal. V, 6). Cu toate acestea vremea propovăduirii unui universalism religios mozaic încă nu sosise, căci pînă la «plinirea vremii», când avea să vină Mesia, urmau să treacă destui ani.

Ultimele ceremonii de la sfințirea Templului (v. 62—66). — În timpul celor șapte zile cît a durat sărbătoarea sfințirii Templului s-au adus numeroase jertfe, atît de Solomon cît și de întreg poporul. În ultima zi, pe lîngă jertfele obișnuite, a fost aduse jertfă de pace pentru sfințirea Templului. Sfințirea solemnă a locașurilor sfinte nu este prevăzută de Legea lui Moise «dar ideea generală a religiei și respectul pentru divinitate cuprinde obligația de a distinge lucrurile și templele sfinte de lucrurile comune și profane, prin ceremonii și sfințiri solene»⁵¹.

Din cauză că jertfelnicul de aramă cu toată mărimea sa considerabilă, nu putea cuprinde toate jertfele, a fost ridicat în grabă un nou jertfelnic, în mijlocul curții preoților, pentru a se junghia și arde victimile de jertfă.

Solomon a sfințit mijlocul curții preoților în care se ridicase altarul, pe care se putea aduce jertfele. În cartea a doua a Cronicilor se istorisește că, după ce Solomon și-a terminat rugăciunea foc din cer s-a coborît și a mistuit jertfele de pe altar, iar slava Domnului a umplut templul (II Cron. VII, 1).

Așa a avut loc sfințirea solemnă a templului. Ultimele versete (65—66) relatează sfîrșitul măreței solemnități.

Sărbătoarea închinată sfințirii Templului a durat șapte zile, după aceea au urmat alte șapte zile de prăznuire pentru sărbătoarea Corturilor, deci în total au fost patrusprezece zile de sărbătoare, care s-au serbat cu adunare sfîntă. La această prăznuire a participat tot Israelul de la intrarea Hamatului (Num. XIII, 22; Iosua XIII, 5; Jud. III, 3) — prin care este

48. A se vedea pe larg I. V. Georgescu, „Legămîntul Meu este legămînt de viață și de pace”, capitoul *Legămîntul veșnic al preoției*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 480 ș.u.

49. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 74.

50. *Ibidem*, p. 74 ș.u.

51. *Ibidem*, p. 76.

marcată limita de nord a țării sfinte —, și pînă la riul Egiptului, care nu este propriu-zis Nilul ci El-Arich, în Arabia Pietroasă, la nord-est de Egipt⁵² În a opta zi a Sărbătorii Corturilor (23 Tișri), de obicei israeliții se întorceau fiecare la casa sa, fără a fi nevoie să obțină vre-o aprobare în acest sens. De data aceast însă «poporul fiind convocat din ordinul regelui, trebuia să aștepte permisiunea lui pentru a se întoarce acasă»⁵³. După ce Solomon a dat aprobarea, israeliții și-au luat rămas bun de la rege și s-au întors bucuroși acasă, deoarece Domnul și-a arătat bunăvoința și îndurarea Sa față de David și față de poporul său.

După terminarea ceremoniei pentru sfințirea Templului, încă în aceeași noapte Domnul s-a arătat lui Solomon pentru a doua oară. Cartea a doua a Cronicilor (VII, 12) precizează că această arătare a avut loc noaptea. În ce privește felul apariției, după cea mai îndreptățită părere se pare că a fost într-un somn extatic în care Solomon a văzut pe Domnul, care-i răspundea la rugăciunea adresată la sfințire⁵⁴. Mai întii, Dumnezeu precizează două lucruri: pe de o parte că a ascultat rugăciunea pe care i-a adresat-o cu toată căldura sufletului, cu toată încrederea și sinceritatea, așa cum trebuie făcută o adevărată rugăciune; iar pe de alta, că a sfințit templul și că din acea clipă ochii și inima Sa vor veghea asupra locașului sfînt, încît orice rugăciune rostită aici va fi împlinită. În continuare Dumnezeu îl avertizează pe Solomon că, dacă se comportă în viață ca și David tatăl său, adică va împlini poruncile și va avea o inimă curată și viață neprihănită, va face ca urmașii lui să domnească mereu peste Israel, așa cum a făgăduit lui David (II Sam. VII, 12). În caz contrar, israeliții vor fi duși în captivitate, iar templul dărîmat, și va fi o mărturie grăitoare împotriva comportării lor păcătoase, încît din loc al sfințeniei templul va deveni o grămadă de pietre și ruine. Rezumînd acest răspuns al lui Iahve la rugăciunea lui Solomon, putem spune că după «un frumos și consolant început (I Regi IX, 3), Domnul confirmă că El a împlinit rugăciunea lui Solomon, apoi repetă și lui Solomon promisiunea specială pentru urmașii săi, dacă vor fi credincioși lui Dumnezeu (v. 4—5) și răspunsul se încheie cu o amenințare în cazul cînd poporul se va întoarce de la Dumnezeu (v. 6—9), în special prin idolatria, care contribuia cel mai mare păcat pe care îl poate săvîrși poporul»⁵⁵.

Templul ca centru al vieții religioase. — După ce Dumnezeu a promulgat Decalogul pe muntele Sinai, prima poruncă pe care a dat-o, a fost: «Să-mi faci jertfelnic de pămînt și să jertfești pe el arderile de tot ale tale, jertfele tale de pace, oile tale și vitele tale». În tot locul în care vei pomeni numele meu, voi veni la tine și te voi binecuvînta» (Ieș. XX, 24). Această poruncă avea menirea de a stabili că drept loc de cult poate fi «numai acela pe care Dumnezeu îl consacră printr-o revelație specială»⁵⁶.

Cortul sfînt, construit de Moise din porunca divină, a fost centrul cultului divin pînă la zidirea Templului, după porunca lui Dumnezeu (Lev. XVII, 3—5). Această normă a fost în vigoare tot timpul emigrării

52. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 485.

55. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 487.

53. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 77.

56. Dr. Vasile Tarnavski, *op. cit.*, p. 279.

54. *Ibidem*, p. 79.

prin pustiu, și după intrarea în Palestina (Deut. XII, 14), cu toate că pînă la zidirea Templului, Cortul mărturiei nu s-a păstrat în același loc. Pe timpul arhiereului Eli, Cortul mărturiei se afla în localitatea Șilo, situată cam la 30 de km, la nord de Ierusalim⁵⁷. Aici Cortul Sfînt a continuat să fie «sanctuarul general al poporului, locul pentru aducerea de jertfe și prăznuirea sărbătorilor», așa cum rezultă din istoria evlaviosului Elcana, care lua parte la cele trei mari sărbători anuale ale evreilor (I Sam. I, 1—14). Evreii erau convinși că Dumnezeu este cu ei și această prezență o simțeau mai ales în Cortul Sfînt. De aceea, într-o luptă cu filistenii, cînd sînt învinși din cauza încrederii prea mari în puterile lor proprii, și-au adus aminte de Chivotul Legii care «trebuia să apere slava lui Dumnezeu și a poporului Israel după părerea lor»⁵⁸.

Pentru evrei Chivotul Legii era simbolul unității. Pierderea Chivotului pe timp de 20 de ani, cît a stat la filistenii este mărturia cea mai elocventă că evreii rămăseseră fără simbolul centrului lor religios și fără preoție. Ulterior, chivotul Legii a fost înapoiat de filistenii și adus la Kiriath-Iearim. După ce David a cucerit Ierusalimul, a hotărît că trebuie adus la Ierusalim Chivotul Legii, care se găsea la Kiriath-Iearim⁵⁹.

Pe timpul domniei lui Solomon, Dumnezeu și-a ales Ierusalimul ca cetate a numelui Său și al construirii templului. După ce templul a fost terminat, au fost aduse aici Chivotul Legii și celelalte vase și odoare ale Cortului Sfînt. «Muntele Sion devenind acum centrul religios al israeliților, era o nedreptate a sacrifica în afară de Templu⁶⁰. Putem deci spune că Sionul este muntele cel sfînt al lui Dumnezeu (Ps. II, 6), Cortul lui Dumnezeu (Ps. III, 5), în care locuiește Domnul (Ps. IX, 12), din care ascultă rugăciunea (Ps. III, 5), trimite ajutor și sprijin (Ps. XX, 3). De asemenea și profeții mărturisesc că muntele Sion este locașul numelui Domnului oștirilor (Isaia XVIII, 7), iar Ierusalimul locuința Lui (Amos I, 2).

Toată adorarea lui Dumnezeu se concentra la Templu, și totodată marca prezența lui Iahve în mijlocul poporului⁶¹.

Atît în rugăciunea lui Solomon de la sfințirea Templului cît și în unele scrieri ale profeților este marcat caracterul universalist al religiei și cultului mozaic, în strînsă legătură cu templul de la Ierusalim.

În schimb profetul Maleahi (I, 10—11) «anunță în chip categoric suprimarea cultului vechi legat de un singur loc de cult și înlocuirea lui cu o jertfă care se aduce în orice loc»⁶². Deci cultul care se aducea la Ierusalim era inferior celui care aveau să-l aducă toate neamurile, și astfel cele vestite de Maleahi, prezintă un progres față de rugăciunea lui Solomon și scrierile profeților, deoarece atît locul de cult cît și cultul însuși vor fi schimbate așa cum declară Mîntuitorul către femeia samarineancă (Ioan IV, 20—21).

57. A. P. Lopuhin, *op. cit.*, p. 281.

58. *Ibidem*, p. 27.

59. Dr. Vasile Tarnavski, *op. cit.*, p. 281.

60. *Ibidem*, p. 402.

61. I. V. Georgescu, *op. cit.*, p. 481.

62. *Ibidem*, p. 494.

O dată cu venirea Mântuitorului orice deosebire de neam este desființată (Luca X, 33—37), atât iudeul cât și străinul sînt egali în fața lui Dumnezeu (Gal. II, 28), nimeni nu mai este spurcat sau necurat (Fapte X, 28).

În timpul activității sale publice, Mântuitorul va întîlni la străini o puternică credință (Matei XV, 28), uneori chiar mai mare decît în Israel (Matei VIII, 10). Urmarea acestei credințe puternice este că străinii se vor bucura mai repede decît israeliții de împărăția cerurilor (v. 11).

Din cele spuse mai sus se desprind următoarele concluzii:

David a fost primul rege din Israel, care a avut ideea construirii unui templu în cinstea lui Dumnezeu în care scop a adunat o mare parte din materialul necesar.

Solomon a arătat un deosebit interes pentru cult, a construit primul Templu de la Ierusalim, cel mai mare monument din cîte a avut poporul lui Israel. Acest Templu a fost dovada credinței și pietății acestui mare rege, la care venea de trei ori pe an pentru a aduce sacrificii lui Iahve (I Regi IX, 25). Solemnitatea cu care a sfințit acest Templu, la care a chemat pe toți fiii regatului său, dovedește de asemenea religiozitatea sa.

Prin construirea Templului, Ierusalimul a devenit o continuare a Cortului Sfînt și o mărturie grăitoare de unitate.

La Cortul Sfînt aveau voie să vină și să participe la ceremoniile de cult numai evreii și străinii circumciși. Prin rugăciunea sa, Solomon cere însă lui Dumnezeu ca și străinii care nu fac parte din poporul Său, nici după neam și nici după religie, să fie bine primiți dacă vor adresa rugăciunea lor lui Iahve în acest Templu. Solomon este astfel primul aghiograf, care declară că un credincios este bine plăcut Domnului nu numai prin împlinirea întocmai a poruncilor Legii mozaice, ci și printr-o credință sinceră și puternică în Dumnezeu.

Cu o mie de ani înainte de venirea lui Mesia, Solomon a evidențiat caracterul universalist al Legii mozaice precum și aspectul său de «îndrumător spre Hristos» (Gal. III, 24), prin Care Dumnezeu mîntuiește pe toți cei ce vor crede în El.



Doctorand Maxim Nicolae

RITURILE DE ÎNMORMÎNTARE DE PE TERITORIUL ȚĂRII NOASTRE DIN CELE MAI VECHI TIMPURI PÎNĂ LA APARIȚIA CREȘTINISMULUI *

REZULTATELE CERCETĂRIILOR ARHEOLOGICE MAI NOI

Se poate spune că, în stadiul actual al cercetărilor arheologice din țara noastră, domeniul spiritual cel mai bine cunoscut este acela al riturilor de înmormîntare. Un imens material s-a adunat în acest sens și el este de mult folos pentru dezlegarea a numeroase aspecte necunoscute ale culturii materiale și spirituale a vechilor locuitori de pe pămîntul țării noastre. Căci, dacă riturile de înmormîntare aruncă o vie lumină îndeosebi asupra vieții religioase, trăită de vechile popoare carpato-dunărene din vremurile cele mai îndepărtate pînă la apariția creștinismului în nordul Dunării, apoi ele nu sînt mai puțin revelatoare pentru starea economică, socială, culturală a acelor popoare și, în general, pentru trecutul îndepărtat al patriei.

Vom căuta de aceea, în cele ce urmează, să prezentăm riturile de înmormîntare de pe teritoriul țării noastre, începînd din faza mai veche a epocii pietrei, din paleolitic, și, trecînd prin epocile bronzului și fierului, pînă în perioada apariției elementului religios creștin la nordul Dunării. Ne vom strădui, în același timp, să arătăm care a fost evoluția acestor rituri, pentru ca astfel să avem o imagine cît de cît clară a cultului morților la carpato-dunărenii din epocile amintite. Complexitatea subiectului obligă să mărginim tratarea, numai la prezentarea riturilor funerare mai generale și mai semnificative.

Cînd vrem să vorbim însă despre credințele și obiceiurile celor vechi cu privire la moarte și înmormîntare, avem în vedere, de bună seamă, și stadiul respectiv de dezvoltare a culturii lor materiale și spirituale în ansamblu. Căci într-un fel își vor fi reprezentat fenomenul cei din perioada de sfîrșit a fierului, cînd carpato-dunărenii ajunseră la un nivel mai înalt de civilizație.

Un lucru este însă cert și anume că, indiferent de treapta lor de dezvoltare și indiferent de epoci, vechii locuitori de pe pămîntul țării noastre au fost totdeauna stăpîniți intens de credința într-o a doua existență sau, cum o numim în chip obișnuit, viață viitoare.

*) Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul pentru publicare.

I. EPOCA PIETREI (cca 600.000—2.200 î.d. Hr.)¹

1. *Paleoliticul și mezoliticul* (cca 600.000—10.000 î.d. Hr.; cca 10.000 (8.000)—5.500 î.d. Hr.). — Pentru oamenii din vîrsta timpurie a pietrei, din paleolitic, moartea era un fenomen pe cît de teribil pe atît de misterios. De aici și sentimentul lor de teamă la vederea cadavrelor și adorarea cvasidivină a celor morți. Urme ale riturilor funerare din paleolitic nu s-au descoperit prin cercetările arheologice efectuate pe teritoriul țării noastre. Dar, prin analogie cu rezultatele cercetărilor din alte țări, se poate presupune că între practicile funerare din paleoliticul carpato-dunărean va fi existat și aceea a înmormîntării craniilor izolate sau în grupuri; în orice caz, separate de restul trupului și depuse în afara așezărilor omenești.

Aceeași practică este de presupus și pentru mezoliticul carpato-dunărean, fiind confirmată într-o oarecare măsură de o descoperire de la Cernavodă, unde într-un cimitir neolitic de tipul culturii Hamangia, s-au găsit șapte crani omenești depuse direct pe solul mormîntului. Cercetătorii au văzut în această descoperire urmele unei tradiții mezolitice și sînt de părere că ea «lasă deschisă posibilitatea descoperii pe viitor a unor asemenea cimitire sau morminte mezolitice».²

Practica înmormîntării craniilor izvora din concepția simplistă a oamenilor din paleolitic că prin amputarea capului — ca sediu al tuturor energiilor și al vieții — cei morți sînt puși în imposibilitatea de a tulbura pe cei vii sau de a le face vreun rău. Ritul se explică deci prin groaza de moarte și de cei morți, dar, pe de altă parte, el era în legătură și cu anumite practici magice, prin care cei rămași în viață căutau să-și însușească parte din calitățile defunctului³.

2. *Neoliticul* (cca. 5.500—2.200 î.d. Hr.). — În epoca nouă a pietrei, înmormîntarea craniilor avea loc exclusiv sub podelele locuințelor, așa cum o devedesc descoperirile arheologice de la Poiana, Frumușica, Hăbășești, Crășani și Bălănești, Gumelnița și Vidra⁴. De astă dată, în practica generală încep a se cristaliza chiar anumite tipuri de înmormîntare.

Între credințele epocii intră, în primul rînd, reprezentarea duală a ființei umane: corp material și suflet sau «umbră». Cel dintîi urmează a se descompune, după moarte, în țărîna mormîntului, iar celălalt are a parcurge mai departe calea împărăției umbrelor și a petrece în tainițele subterane împreună cu zeul.

Ritul funerar obișnuit în neolitic era înhumarea. În cadrul acestui rit, întîlnim o interesantă variație, atît în ce privește modalitatea depunerii

1. Pentru stabilirea epocilor, am folosit datele mai noi ale cercetărilor arheologice (Vezi D. Berciu, *Zorile istoriei în Carpați și la Dunăre*, Ed. științifică, București, 1966).

2. D. Berciu, *op. cit.*, p. 34.

3. Hortensia Dumitrescu, *O descoperire în legătură cu ritul de înmormîntare în cuprinsul culturii ceramicii pictate Cucuteni-Tripolie*, în „Studii și cercetări de istorie veche” V (1954), nr. 3—4, p. 416—17.

4. *Ibidem*.

în groapă a cadavrelor, cît și în privința numărului scheletelor unui mormînt. În această din urmă privință întîlnim morminte individuale, duble și colective. În modalitatea înmormîntărilor se pot distinge, pentru neoliticul timpuriu și mijlociu, cultura înmormîntărilor cu schelete în poziție întinsă și «chircită» — în comun sau izolat, dar în preajma așezărilor —, precum și mormintele de ofrandă, săpate de regulă sub locuințe; iar pentru neoliticul tîrziu și pentru perioada de tranziție către bronzul incipient avem cultura mormintelor «cu ocru roșu», cu sau fără tumuli, și cu schelete în poziție «chircită». Trebuie observat de asemenea că, după aspectul lor exterior, mormintele pot fi cu sau fără tumuli, cu «cutîi de piatră» sau în formă de dolmeni și ciste, cum vom arăta în cele ce urmează.

a) *Morminte cu schelete în poziție întinsă*. O primă serie de morminte neolitice, deși mai puțin semnificative și numeroase, o constituie cele care conțin schelete în poziție întinsă. Cadavrele erau depuse, în aceste cazuri, fie cu fața în sus și întinse pe spate sau cu capul aplecat într-o parte, fie întoarse pe dreapta sau pe stînga. Picioarele erau de obicei perfect întinse orizontal și unite, iar alteleori încrucișate sau suprapuse, iar mîinile erau de regulă unite peste abdomen sau întinse de-a lungul trunchiului. Ca orientare generală, cadavrele erau culcate cu picioarele spre nord-est, cu capul spre sud-vest și cu privirea către răsărit, poate și ca un semn al credinței într-o eventuală revenire pe pămînt a celor morți.

Inventarul funerar al acestor morminte este relativ sărac, reducîndu-se de obicei la unele obiecte de podoabă, la unelte agricole și vînatorești, obiecte de cult și ceramică.

Un obicei străvechi, care se va menține cu fidelitate și în epocile următoare, este și acela al spargerii rituale a unor vase de lut și al depunerii cioburilor deasupra și în jurul cadavrului. Ofrandele erau oferite, parte divinității, parte celui decedat, în scopul îmbunării lor și al unei atitudini favorabile față de cei vii.

Din această grupă de morminte neolitice fac parte, între altele, cele de la Cernavodă, Mangalia, Limanu și Cernica⁵.

b) *Morminte cu schelete în poziție «chircită»*. O a doua grupă de morminte neolitice, aflate pe pămîntul țării noastre, o constituie acelea care conțin schelete în poziția numită «chircită» sau adunată. Ritul nu e specific neoliticului, ci avea să dăinuiască mult timp după aceea, în epocile următoare, sub dublul său aspect, de «chircire» moderată și accentuată. Explicația practicii stă în acea concepție primitivă a supraviețuirii celor morți sub forma unor forțe demonice sau, mai degrabă, vampirice, și în credința generală, că prin închircirea cadavrelor și legarea picioarelor, ca

5. D. Berciu și D. M. Pippidi, *Geți și greci la Dunărea de Jos din cele mai vechi timpuri pînă la cucerirea romană*, Editura Academiei, București, 1965, p. 38; D. Berciu, *Cultura Hamangia*, I, Editura Academiei, București, 1966, p. 81; Gh. Cantacuzino, Sebastien Morintz, *La station et la nécropole néolithique de Cernica* (Estratto dagli Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche, volume II, Comunicazioni-Sezioni I—IV) Roma, 1965, p. 237.

și prin îngrămădirea unei cantități uriașe de pământ și pietre deasupra întregului conținut funerar, cei morți rămân inofensivi și liniștiți înăuntrul mormintelor.

Morminte de înhumare cu schelete în poziție «chircită» s-au găsit, pentru vîrsta neoliticului, la «Grădiștea Ulmilor» — în ostrovul lacului Boian⁶, în necropolele de la Decea Mureșului⁷, Andolina (raion Călărași)⁸, Tîrpești (raion Tîrgu-Neamț)⁹ și din alte părți.

c) *Morminte sub locuințele omenеști și morminte adiacente.* Tot din plină epocă neolitică datează și mormintele de înhumare săpate sub podelele locuințelor. Dintre aceste morminte, unele vădesc o practică generală, aplicată tineretului și copiilor, iar altele au caracter adiacent sau de ofrandă.

Practica înmormintării tineretului și copiilor sub case s-ar explica prin puternicul sentiment al legăturii de sînge dintre cei vii și cei morți, legătură care îi determina pe cei dinții să nu părăsească cu totul cadavrele defuncțiilor, ci să le rețină la adăpostul aceluiași case, depunîndu-le în regiunea vetrelor, pentru a se bucura de căldură, și îngrijindu-se de «hrănirea» lor. Pe de altă parte, ritul se datorește și acelei mentalități primitive, întîlnită la toate popoarele din acea vreme și potrivit căreia realitatea morții era de neconceput, de unde și concepția așa-numită a «cadavrului viabil», credința că în corpul celui mort ar supraviețui în permanență unele energii latente, capabile să mențină trupul oarecum viu. Aceasta cu atît mai mult cu cît e vorba de copii și, prin urmare, de morțile premature. Cînd, mai tîrziu, în epoca bronzului, se va fi ajuns la înțelegerea morții ca fenomen opus vieții, iar legătura cu cei morți va fi început să se piardă treptat, cei vechi aveau să construiască locuințe separate pentru morți sau morminte propriu-zise¹⁰.

Uneori s-au descoperit, alături de mormintele obișnuite de sub case, și morminte cu caracter adiacent sau sacrificial. Mormintele adiacente conțineau uneori numai obiecte de ofrandă, fără vreo urmă de schelete, deși, de regulă, alături de inventarul funerar se depune și cîte un cadavru. Rostul cadavrelor, în aceste morminte, era cu totul secundar și exclusiv sacrificial, așa cum se deduce din poziția lor diferită și de fiecare dată incomodă, răsucită și oarecum chinuită.

Ritualul pare a fi de tradiție mai veche, paleolitică, avînd la bază un fond magico-spiritual și stînd în legătură cu cultura înmormintării de eranii. Răspîndirea lui în neolitic cuprindea o vastă arie culturală în care erau înglobate și regiunile carpatice, putînd fi întîlnit, bunăoară, în mor-

6. Eugen Comșa, *Considerații cu privire la evoluția culturii Boian*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, V (1954), nr. 3—4, p. 384.

7. C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'antiquité*, București, 1945, p. 21—22.

8. Eug. Comșa, *Mormintul neolitic descoperit lângă satul Andolina*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, XII (1961), nr. 2, p. 359—362.

9. Silvia Marinescu-Bîlcu, *Unele probleme ale perioadei de tranziție de la neolitic la epoca bronzului din Moldova în lumina a trei morminte plane de înhumare descoperite la Tîrpești*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, XV (1964), nr. 2, p. 241.

10. H. Dumitrescu, *op. cit.*, p. 415.

mintele de la Traian (raion Buhuși), Glina¹¹ și Poiana în Pisc-Cașolt (raion Sibiu)¹².

De remarcat, în aceste morminte, este mulțimea vaselor adiacente, depuse întregi sau în fragmente și cuprinzând alimente, sau fiind imprăștiate pe fundul gropii, în jurul sau deasupra cadavrului, cu vădit sens ritualistic și simbolic. Conținutul vaselor rămase întregi consta din cărbuni, cenușă și oase calcinate, ca mărturie a trecerii ofrandelor de alimente prin focul sacru.

Ritul, adresându-se de regulă pământului, conceput ca zeitățe, și având un evident caracter magic, se practica de obicei în sinul poporului de jos, de către păstori și agricultori, care erau direct interesați să obțină bunăvoința și dărnicia zeului¹³. Poate aceasta va fi fost și rațiunea pentru care se preferau cadavrele de tineri și copii, care fiind mai puțin vinovați înaintea divinității (poate acea Terra-Mater de mai târziu), puteau să obțină mai ușor favorul aceleia, în numele și spre folosul celor vii.

Pentru perioada de tranziție de la neoliticul târziu la bronzul incipient, este caracteristic un alt complex de înmormintări și anume cele zise «cu ocră roșu».

d) *Mormintele «cu ocră roșu»*. Cultura înmormintărilor «cu ocră roșu» pare a proveni, la origine, din stepele nord-pontice și din regiunile de silvostepă din sud-vestul Uniunii Sovietice, de unde va fi fost transplantată în ținuturile carpato-dunărene prin intermediul triburilor pașnice de păstori, care, statornicindu-se în țara noastră, aveau să promoveze cultura de tranziție către epoca bronzului. Este de remarcat faptul că, în aria acestui complex de înmormintări, nu se încadrează, pentru epoca respectivă, decât regiunile din sudul și din estul lanțului carpatic, în timp ce pentru Ardeal ne lipsește orice mărturie arheologică asupra acestui rit¹⁴. Ceea ce este nou în mormintele «cu ocră», care conțin fără excepție numai schelete în poziție «chircită» și sînt mai totdeauna încadrate în tumuli¹⁵, este prezența unor straturi subțiri de ocră roșu (simbolizînd poate singele și energia vitală), presărate pe deasupra și în jurul cadavrelor. Practica reprezintă o dovadă certă a credinței în nemurire la purtătorii respectivei culturi. Ca orientare generală, scheletele au capul către vest și privirea întoarsă spre est. Dată fiind poziția lor chircită genunchii sînt aduși întotdeauna către gură.

În inventarul funerar, de obicei foarte sărac, pot fi întîlnite vase de lut ars, arme, unelte și obiecte de podoabă. Vasele se depuneau de obicei în regiunea capului, iar sub căpătîi se așeza cîte o lespede de piatră.

Complexul de înmormintări «cu ocră» este larg reprezentat la noi prin descoperiri cum sînt cele de la Bogonos și Glăvăneștii Vechi (raion Iași),

11. H. Dumitrescu și colectivul, *Șantierul arheologic Traian*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, V (1954), nr. 1—2, p. 42. 12. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 124.

13. H. Dumitrescu, *O descoperire în legătură cu ritul de înmormintare...*, p. 416.

14. M. Petrescu-Dimbovița, *Date noi asupra înmormintărilor cu ocră în Moldova*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, I (1950), nr. 2, p. 114.

15. Termenul de *tumul*, derivînd din latinescul *tumulus*, desemnează curganele sau movilele de pămînt sau piatră ridicate în antichitate ca monumente funerare. De aici și denumirea de *morminte tumulare*, adică acoperite cu movile de pămînt, spre deosebire de cele *plane* sau lipsite de asemenea curgane.

Corlăteni (raion Dorohoi)¹⁶, Șuletea (raion Bîrlad)¹⁷, Gurbănești (fost județ Ilfov), Ploiești-Triaș¹⁸ și în numeroase alte părți.

Trebuie încă observat, în legătură cu mormintele neolitice și cu cele ulterioare epocii pietrei, despre care vom vorbi mai departe, că forma și aspectul lor nu erau întotdeauna aceleași, ci variau de la o fază culturală la alta, de la un trib la altul, în funcție de condițiile materiale și de ideologia populațiilor de pe pământul țării noastre, în continuă transformare etnică și culturală.

e) *Forma și aspectul exterior al mormintelor.* Ca și în restul ariei europene, întâlnim și la poalele Carpaților «cutii de piatră», tumuli și morminte plane.

Cultura așa-numitelor «cutii de piatră», întâlnită și în Germania, Polonia și Ucraina, a fost transplantată în Moldova neolitică prin intermediul populației ce pătrundea în acea vreme la răsăritul lanțului carpatic, venind dinspre regiunile vest-ucrainene ale Podoliei și Voliniei. Iar din Moldova, unele influențe ale acestei culturi pot fi întrevăzute în necropolele tumulare ardelenice de la Cacova (raion Aiud), Cărpiniș (raion Sebeș) și Cașolț, datînd din aceeași vreme¹⁹.

Tumulii, tipul cel mai caracteristic de necropole, s-au bucurat de o răspîndire considerabilă în Europa antică. Geneza lor se pare că trebuie căutată în perioada tirzie a epocii pietrei, iar motivația în dorința de ocrotire a cadavrelor împotriva intemperiilor și a violării lor din partea furilor și fiarelor²⁰.

Sintetizînd credințele epocii, s-ar putea spune că vechile popoare carpato-dunărene din epoca pietrei au cunoscut încă de timpuriu ideea nemuririi. Deși pentru început înțeleasă simplist, doar ca o continuare în forme identice a vieții pămîntești, această credință și-a găsit expresie în practica mai veche a înmormintării craniilor, dar mai ales în ritul neolitic al înhumării în tumuli, morminte plane și ciste sau sub podelele caselor, în vopsirea cadavrelor cu ocră roșu și în concepția «cadavrului viabil». Aceeași credință în nemurire avea să dăinuiască, sub diferite forme, și în epoca următoare, în aceea a bronzului.

II. EPOCA BRONZULUI (cca 2.200—1.200 î. d. Hr.)

Ca și în celelalte sectoare culturale, se observă și în sectorul religios o perfectă continuitate în trecerea de la epoca neoliticului la aceea a bronzului carpato-dunărean. În cultul morților, această continuitate se con-

16. M. Petrescu-Dîmbovița, *op. cit.*, p. 110—111; I. Nestor, *Studiarea societății omenești de la începuturile barbariei, din Nordul Moldovei* (Raportele colectivelor arheologice asupra săpăturilor din campania anului 1949), în „Studii și cercetări de istorie veche”, I (1950), nr. 1, p. 27—31.

17. C. Cihodaru și colectivul, *Cercetările arheologice de la Șuletea și Bîrlăești*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, II (1951), nr. 1, p. 221.

18. M. Petrescu-Dîmbovița, *op. cit.*, p. 114.

19. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 137—138; Idem, în *Istoria României*. Editura Academiei, București, 1960, I, p. 76—77.

20. Pentru diverse tipuri de morminte antice, vezi Paul de Mortillet, *Origine du culte des morts*, Paris, 1914.

etizează pe de-o parte în supraviețuirea practicii înmormântărilor «cu ocră» — în bronzul incipient — și a celor în poziție «chircită», dar fără ocră — în tot decursul epocii; iar, pe de altă parte, în practica — de dată nouă — a incinerării, care se va generaliza treptat, luând locul vechiului rit al înhumării.

1) *Morminte de înhumare*. — În practica înhumării se deosebesc, în afară de ocră, două categorii de morminte: «cu ocră» și cu schelete în poziție «chircită»; cu schelete în poziție «chircită», dar fără ocră.

a) Din prima categorie fac parte, de pildă, mormintele de la Cerna-
dă și Casimcea²¹, mormântul tumular descoperit pe Măgura Fircanii de
Cîrna²² și altele. În marea lor majoritate, aceste morminte sînt lipsite
de ocră. Ele reprezintă doar o reminiscență a practicii înmormîntărilor
«cu ocră» din perioada de tranziție de la neoliticul final la bronzul
incipient.

b) Între mormintele conținînd schelete în poziție «chircită», fără ocră,
sînt menționate cele de la Balintești-Cioinagi, de tipul culturii Mon-
teoru²³, cele de la Pir²⁴, Trușești²⁵, Poiana Tecuci²⁶, Sărata Mon-
teoru²⁷ și altele. Ca și complexul de înmormîntări «cu ocră» din epoca
bronzului, aceste morminte sînt cel mai adesea plane. Uneori, ca la Sărata-
Monteoru, scheletele sînt depuse în «cutii de piatră».

Inventarul funerar conține obiecte de bronz, specifice epocii.

2) *Morminte de incinerare*. — Dată fiind noutatea ritului incinerării
în epoca bronzului carpatic, la început această practică avea să fie apli-
cată numai copiilor, pentru motivul lesne de înțeles că arderea cadavrelor
avea să fie încă socotită drept o abatere de la îndătinatul ceremonial al
înhumării. Așa se face că primele morminte de incinerare aveau să apară
în necropole birituale, așa cum sînt, de pildă, cele de la Ciumești, Pir și
la Valea lui Mihai, Bistrița și Pianul de jos²⁸, Cîrtei (Piatra Neamț)²⁹ etc.
Mai tîrziu însă, pe măsura intensificării noului rit, aveau să apară vaste
incinerări plane, exclusiv de incinerare, sau așa numitele «cîmpuri de
incinerare», ca la Cîrna, Balta Verde și Ostrovul Mare, în Oltenia, sau ca la
Cîrla-Mare și Suciu-de-Sus, în Transilvania³⁰.

21. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 156.

22. Gh. I. Bichir, *Un mormînt cu ocră din Cîrna*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, IX, 1 (1958), p. 101.

23. M. Petrescu-Dîmbovița, *Cercetarea așezărilor omenești din societatea primitivă, precum și forme slave în regiunea Siret-Prut-Dunăre*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, I (1950), nr. 1, p. 65.

24. Székely Zoltan, *Căminul din epoca bronzului de la Pir*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, XVII, (1966), nr. 1, p. 125—132.

25. M. Petrescu-Dîmbovița, *Contribuții la problema sfîrșitului epocii bronzului și începutului epocii fierului în Moldova*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, IV (1953), nr. 3—4, p. 444.

26. R. Vulpe și colectivul, *Activitatea șantierului arheologic Poiana-Tecuci 1950*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, II, (1951), nr. 1, p. 181.

27. I. Nestor și colectivul, *Șantierul Sărata-Monteoru*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, IV, (1953), nr. 1—2, p. 69.

28. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 195, 198.

29. Adrian C. Florescu, *Contribuții la cunoașterea culturii Noua*, în „Arheologia Moldovei”, II—III, Editura Academiei, Iași, 1964, p. 145.

30. Vladimir Dumitrescu, *Necropola de incinerare din epoca bronzului de la Cîrna*, Editura Aca-

În morminte, cenușa mortuară și resturile de oase calcinate ale defunctului sînt depuse în urne, acoperite în loc de capac cu cîte o strachină sau ceașcă, iar uneori cu cîte o lespede de piatră. Alteori, dar mai rar, cenușa e depusă direct pe solul crud al mormintelor. Arderea cadavrelor nu se săvîrșește niciodată în mormînt, ci în locuri special amenajate pentru focul sacru. Alături de urna funerară se adăugau, la inventarul acestor morminte, o bogată ceramică și diverse unelte, arme și obiecte de podoabă, specifice epocii. Vasele adiacente, conținînd ofrande în hrană, erau trecute pe același rug mistuitor care ardea cadavrele defuncților.

Ca și în neolitic, întîlnim și în epoca bronzului tracic același obicei al spargerii unor vase de lut ars și al depunerii cioburilor deasupra și în jurul cadavrelor.

Cît privește semnificația practicii incinerării, ea va fi fost aceeași ca și cea a înhumării, adică un reflex al vechii credințe în nemurire, credință atît de adînc înrădăcinată în sufletul carpato-dunărenilor, ca și în acela al celorlalte popoare antice. O dovadă în plus a acestei credințe o constituie, în ritul arderii cadavrelor, și așa-numitele «ferestre ale sufletului»³¹, obținute prin găurirea urnelor și a capacelor de urnă pentru ca sufletul sau «umbră» — care supraviețuiește învelișului material, mistuit în flăcările rugului — să poată reveni din cînd în cînd ca să-și revadă cenușa, depusă cu pietate în urnă.

Toate aceste elemente de cult funerar, care, precum s-a putut vedea, reprezintă de fapt o continuare firească a practicilor neolitice în bronzul carpato-dunărean, se îmbogățesc și mai mult în epoca de încheiere a statului geto-dacic și a apariției primelor mărturii literare relative la cultura acestuia.

III. EPOCA FIERULUI (cca 1.200 î. d. Hr. — 106 d. Hr.)

În cele două perioade ale epocii fierului geto-dacic, Hallstatt³² și Latène³³, avea să se mențină ca predominant noul rit al arderii cadavrelor și al depozitării cenușii mortuare în obișnuitele urne. Concomitent cu aceasta, a supraviețuit însă și ritul înhumării, deși numai sporadic și ca o reminiscență a unei tradiții milenare, precum se va vedea în cele ce urmează.

1. *Prima perioadă a fierului, Hallstattul* (cca 1.200—450 (300) î. d. Hr.). Pentru ritul de incinerare, sînt caracteristice în Hallstatt două tipuri distincte de înmormîntări și anume incinerarea în «cîmpuri de urne» și în

demiei, București, 1961, p. 16—25; D. Berciu, *Șantierul de la Balta Verde*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, I (1950), nr. 1, Idem, *Zorile istoriei...*, p. 180, 210.

31. Idem, *Arheologia preistorică a Olteniei*, Craiova, 1939, p. 109.

32. Se numește astfel, după numele localității din Austria, unde s-a descoperit o mare necropolă datînd din această vreme.

33. Denumirea este împrumutată de la localitatea cu același nume, de pe malurile lacului Neuchâtel (Elveția), unde au fost descoperite pentru prima oară materiale caracteristice unei epoci noi și unei culturi noi, de etnicitate celtică; cultură care avea să se răspîndească apoi, prin războinicii celți, pe o arie vastă ce includea și teritoriul țării noastre.

tumuli, ele constituind — precum s-a spus — o continuare firească a riturilor din epoca bronzului. Această continuitate merge pînă acolo încît, în cazul «cîmpurilor de urne», oamenii din vîrsta fierului își sapă locașurile de veci în solul vechilor morminte, uneori chiar deranjînd pe acelea, așa cum se observă la Balta Verde³⁴ și Cernavodă³⁵. Alte morminte de incinerare, reprezentînd ambele tipuri amintite, s-au mai descoperit la Bîrsești și Ferigile³⁶, Gura Padinei, Vîrtop și Drăgoești³⁷, Brebu³⁸ și Poieniști-Vaslui³⁹ etc.

Alături de incinerare se mai practica sporadic *înhumarea*, în tumuli sau în morminte plane, cu schelete în poziția întinsă și «chircită». Supraviețuirea acestui rit în epoca fierului se datorește în parte spiritului tradiționalist tracic și în parte fastului cerut de ceremonialul incinerării, care nu putea fi suportat de către unii dintre localnicii mai puțin înstăriți. Ritul înhumării poate fi întilnit, pentru această epocă, în necropolele tumulare de la Basarabi și Balta Verde⁴⁰, în cimitirele de la Trușești⁴¹ și Stoicani⁴², în mormîntul hallstattian de la Radovanu⁴³ și în alte părți.

Ca și în epocile anterioare, în jurul cadavrelor depuse în aceste morminte zace obișnuitul inventar funerar, din care nu lipsesc niciodată vasele de ofrandă, sparte ritual și depuse peste cadavru sau în jurul acestuia. Dacă în general acest inventar este relativ sărac în mormintele aparținînd poporului de jos, mormintele aparținînd clasei mai înstărite sau așa-numitei «nobilimi» geto-dacice se bucurau de lux și bogăție în ofrande. Dar ceea ce este curios, din acest punct de vedere, e faptul că mormintele acestei «nobilimi» sînt săpate la un loc cu cele ale clasei de jos, în cimitire comune, și nu sînt grupate pe stări sociale, ci doar cel mult pe familii.

La toate aceste observații, mai trebuie adăugat și caracterul totdeauna unitar și prevalent autohton al culturii și civilizației carpato-dunărene din prima perioadă a fierului, caracter pe care acestea aveau să și-l păstreze și ulterior, în Latène-ul getic.

De aceea, pe bună dreptate sînt astăzi apreciate ca eronate și, în orice caz, exagerate părerile unora dintre istoricii mai vechi, care accentuau prea mult rolul unor elemente de cultură eterogene, survenite pe fondul

34. D. Berciu, *Arheologia preistorică...*, p. 150—151.

35. H. Daicoviciu, *Dacii*, Ed. științifică, București, 1965, p. 48.

36. D. Berciu, în *Istoria României...*, I, p. 154; Idem, *Zorile istoriei...*, p. 252 ș.u.

37. Idem, *Arheologia preistorică...*, p. 155.

38. Valeriu Leahu, *Mormînt hallstattian descoperit la Brebu*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, XVI (1965), nr. 1, p. 159.

39. R. Vulpe și colectivul, *Evoluția așezărilor omenești din societatea primitivă și sclavagistă de la Poieniști-Vaslui*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, I (1950), nr. 1, p. 41 ș.u.

40. D. Berciu, în *Istoria României...*, I, p. 152—153; Idem, *Zorile istoriei...*, p. 243 ș.u.; Idem, *Probleme ridicate de săpăturile arheologice din Oltenia (1949—1951)*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, V (1954), nr. 3—4, p. 354—355.

41. M. P. Dîmbovița și colectivul, *Șantierul Trușești*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, IV (1958), nr. 1—2, p. 7 ș.u.

42. M. P. Dîmbovița, *Cimitirul hallstattian de la Stoicani*, în „Materiale și cercetări arheologice”, I, Editura Academiei, București, 1953, p. 157 ș.u.

43. Eug. Comșa, *Mormînt din prima epocă a fierului găsit la Radovanu*, în „Studii și cercetări de istorie veche” XV (1964), nr. 1, p. 127. ș.u.

autohton în cele două faze ale fierului geto-dacic. Totuși aceste elemente eterogene: elin, scitic sau «pseudoscitic» și traco-iliric — caracteristice mai întâi pentru perioada de sfârșit a Hallstattului și de tranziție către Latène — la care se adaugă și elementul celtic în a doua epocă a fierului, au influențat întru cîtva ritul de înmormîntare al localnicilor.

a) *Elementul elin*. Componenta elină a culturii hallstattiene tîrzii de la gurile Dunării⁴⁴ se manifestă cu deosebire în inventarul ceramic al unora dintre mormintele băștinașilor, care conține uneori vase de factură sau model grecesc. Așa, de pildă, în necropolele geto-dacice de la Murighiol, ceramica grecească este reprezentată prin amfore thasiene și heracleene, ca și prin vase cenușii lucrate la roată. Dacă, în mod obișnuit, prezența unor asemenea vase în morminte are un rol adiacent, sînt și cazuri cînd amforele țin locul urnei locale, primitive, ca într-unul din mormintele getice de incinerare de la Satu-Nou (Dobrogea). Aceeași ceramică de factură sau model grecesc s-a constatat și în mormintele tumulare de la Histria și Nuntași, pe același teritoriu dobrogean. Alteori, ca la Cernavodă, în urna funerară a unui mormînt de getic prin secolul al V-lea î. d. Hr., un cuțitaș de fier și o oglindă grecească de bronz se adaugă la cenușa și resturile de oase calcinate ale defunctului⁴⁵.

b) *Elementul scitic*. Componenta scitică sau «pseudoscitică» a culturii hallstattiene tîrzii de pe pămîntul țării noastre s-a manifestat cu deosebire în Dobrogea antică — unde vor fi pătruns chiar cete de războinici sciți, sub forma unor incursiuni trecătoare — și ceva mai puțin în Ardeal, unde nu poate fi vorba de o prezență etnică a elementului scitic, ci numai de o influență culturală scitică asupra culturii locale.

În ritul de înmormîntare, influența scitică se observă în prezența unor obiecte de factură sau model scitic în unele morminte aparținînd localnicilor. Așa sînt, de pildă, pumnalele de fier de tip «akinakes», înțîlnite în complexul cultural Birsești-Ferigile; topoarele scitice de luptă, depuse alături de cele tracice cu două tășuri, și oglinzile cu mînere zoomorfe, descoperite în același complex cultural din regiunea olteană a Daciei sau în Ardeal, la Turda, Feiurd, Ghindari și în alte părți. Un mîner de fier dintr-o asemenea oglindă, stilizînd un cap de vultur, s-a găsit și într-un mormînt tumular de la Histria⁴⁶.

Caracterul mixt al inventarului funerar din aceste morminte locale — nu «scitice», cum se credea altădată — constituie dovada concretă a procesului de întrepătrundere și înrîurire reciprocă dintre factorii de cultură scitic și local. Același sens îl are prezența în asemenea morminte a unor săbii scitice cu figuri de lei pe mînere, ca la Dobolii de Jos și în alte părți, ca și prezența mărgelilor de sticlă sau de chihlimbar, a brățarilor de bronz și a aplicelor lucrate într-un frumos stil animalier și găsite

44. Cele mai vechi focare de civilizație eline din Dobrogea antică par să dateze de pe la sfîrșitul secolului al VII-lea î.d. Hr. 45. H. Daicoviciu, op. cit., p. 42.

46. Elementul scitic sau „pseudoscitic” va fi pătruns la noi către sfîrșitul veacului al VI-lea și începutul celui de al V-lea î.d. Hr., venind dinspre stepele nord-pontice și din silvostepă (D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 255 ș.u.).

în mormintul de la Sfintul Gheorghe (reg. Mureș-Autonomă Maghiară), în necropolele de la Proștea Mică, Tîrgu-Mureș, Aiud, Simeria și în alte părți. Aceste din urmă obiecte de podoabă sînt deosebit de semnificative pentru fenomenul de întrepătrundere a elementului scitic cu cel elin și, în ultimă instanță, a celui elino-scitic cu cel local, getic⁴⁷.

c) *Elementul traco-iliric*. În inventarul funerar întîlnit în necropolele tumulare de la Balta Verde, Gogoșu și Basarabi, o parte dintre arme și obiectele de podoabă poartă «o pregnantă pecete ilirică»⁴⁸. Așa sînt, între altele, sabia-pumnal cu un tăiș și cu o bară perpendiculară pe capătul mînerului, diverse fibule și brățări de bronz și fier, perle de sticlă, ace și inele, coliere și aplice etc.

În general, prezența acestor obiecte străine, de factură sau model elino-scitic, traco-scitic sau traco-iliric, în inventarul unora dintre mormintele hallstattiene de apartenență traco-getică, nu afectează prea mult riturile funerare ale băștinașilor. Dacă, de pildă, războinicii sciți, în trecere prin țara noastră, vor fi practicat de preferință înhumarea, localnicii carpato-dunăreni și-au menținut și către finele celei dintii epoci a fierului același rit îndătinat al arderii cadavrelor, ca o veche moștenire din epoca bronzului.

Totuși, sub aspect cultural, aceste componente străine au contribuit în parte la îmbogățirea fondului autohton, grăbind trecerea către cea de-a doua epocă a fierului, cînd se definitivează procesul organic de fermentație și împletire a elementului local cu elementele eterogene. Iar această înînrurare reciprocă avea să se facă totdeauna de pe trepte de dezvoltare egale

2. *A doua perioadă a fierului, Latène-ul* (cca 450 (300) î. d. Hr. — 106 d. Hr.). Trecerea către a doua epocă a fierului, Latène-ul, poartă pecetea aceleiași continuități a culturii getice, ca și în epocile anterioare; continuitate ce se reflectă deopotrivă în domeniul material și în cel spiritual. Pe plan spiritual-religios, se mai păstrează încă și acum, în ritualul îngropării, îndătinata practică a arderii cadavrelor și a depozitării resturilor cinerare în vechile și mereu aceleași urne de lut ars, lucrate într-un stil barbar și deja desuet. Doar în cazuri excepționale sînt folosite ca urne funerare vase de factură sau model grecesc. Același fenomen, deosebit de semnificativ, poate fi observat și mai tîrziu în faza «celtică» (impropriu numită astfel) a culturii geto-dacice, cînd localnicii aveau să respingă urnele «de modă nouă, celtică», din același spirit tradiționalist, pe motivul că ar fi «impure» și «improprii pentru a fi utilizate drept receptacul funebru»⁴⁹.

Ca și în Hallstatt, influențele străine se reduc cel mai adeseori, în ritul de înmormîntare al localnicilor, la simpla prezență în inventarul

47. Pentru problema scitică, vezi D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 255—263; Idem, în *Istoria României...*, I, p. 154; Dorin Popescu, *Problema din Transilvania în opera lui Vasile Părvan*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, IX (1958), nr. 1, p. 9—32; Székely Zoltan, *Mormintul scitic de la Sf. Gheorghe*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, XI, (1960), nr. 2, p. 373—380.

48. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 240, 243 ș.u., 255.

49. Vasile Părvan, *Getica, o protoistorie a Daciei*, București, 1926, p. 638.

funerar a unor obiecte de factură sau model străin, elino-scitic sau traco-scitic și celtic, în timp ce ritul însuși al incinerării avea să fie adoptat treptat de către migratorii celți, în trecere prin țara noastră. De altfel, însuși inventarul mormintelor celtice descoperite la noi poartă pecetea unei «simbioze culturale daco-celtice»⁵⁰.

În prima fază a Latène-ului getic, arderea cadavrelor se făcea, fie pe loc, la mormînt, fie în altă parte, în locuri special amenajate sau în așa-numitele *ustrina*. Cazuri de incinerare pe loc s-au semnalat doar în mormintele-«cuptor», ca la Poinesti și Zimnicea, și în necropolele tumulare, ca la Popești-Novaci, pe Argeș, la Viscri (Rupea) și la Șimleul Silvaniei⁵¹. Cea mai răspîdită era însă practica incinerării la *ustrinum*, de unde urmau a fi culese resturile cinerare și depuse în urne sau direct pe solul crud al mormîntului. Urnele, prevăzute cu cite un vas-capac, erau de obicei depuse în «cutii de piatră», cum este cazul la Murighiol și Zimnicea, sau în gropi-«butoi», așa cum întîlnim de pildă la Crășani⁵². Citeodată însă cenușa e depusă și direct pe solul crud al mormîntului, ca la Bicsadul Oltului, Zimnicea, Satu Nou și Murighiol⁵³, poate și ca un vechi atașament pentru pămîntul mamă, în care se reîntorc cele din urmă elemente fizice, rămase după arderea cadavrului.

Concomitent cu practica incinerării, se mai practica sporadic și înhumarea, în poziție întinsă, ca la Zimnicea, Murighiol, Brașov și Sfîntul Gheorghe-Bedehaza, sau în poziție «chircită», ca de pildă la Poiana⁵⁴.

Inventarul tuturor acestor categorii de morminte getice este, în general, destul de redus.

a) *Elementul elin* este reprezentat în această perioadă prin obiecte de podoabă, cum sînt oglinzile cu disc de bronz și cu mîner de fier, precum și printr-un anumit material ceramic, din care nu lipsește amfora, folosită uneori ca urnă, cana cu o toartă supraînnălțată, bitronconică, și varianta de strachină semisferică, cu pedestal și fără torți. Este probabil ca ultimele două tipuri de ceramică să fie doar după modelul grecesc, dar de factură locală. Exemplare din asemenea obiecte s-au descoperit, de pildă, la Zimnicea și Cernavodă⁵⁵.

b) *Elementul traco-scitic* este reprezentat, la rîndul său, prin ritul înhumării și prin obiecte de inventar corespunzătoare, între care: coifuri de argint, piese de harnașament și pocale de argint, lucrate în stil zoomorf și antropomorf, cercei din foiță de aur etc.

Mormintele traco-scitice din această perioadă sînt mai puțin numeroase. Un asemenea mormînt a fost descoperit la Agighiol (raion Tulcea)⁵⁶.

50. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 298. Penetrația elementului celtic în regiunea Carpaților se va fi petrecut pe la anii 300—280 î. d. Hr. (*Ibidem*, p. 286).

51. D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticei*, Ed. Acad. R. S. România, București, 1966, p. 75; Idem, *Considérations sur les rites funéraires des daces*, în „Dacia”, Nouvelle Série, VI, 1962, p. 173 ș.u.

52. Idem, *Problema continuității...*, p. 76—77; R. Vulpe, în *Istoria României...*, I, p. 224; Em. Căldărachi, *Ibidem*, p. 169 ș.u.; D. Berciu, *Zorile Istoriei...*, p. 276 ș.u.

53. *Ibidem*.

54. D. Protase, *Problema continuității...*, p. 77.

55. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 271 ș.u.; R. Vulpe, în *Istoria României*, I, p. 231.

56. R. Vulpe, *ibidem*, p. 225; D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 281 ș.u.

va fi aparținut așa-numitei «aristocrații» traco-getice, care, spre deosebire de poporul de jos, păstrător fidel al vechii tradiții de incinerare, fi adoptat în parte practica scitică a înhumării și obiceiul îngropării lor și femeii, sacrificați și ei alături de stăpînul lor, după aceeași mără scitică.

Deosebit de semnificativă, pentru fenomenul de întrepătrundere culturală a elementelor eterogene cu cel autohton, predominant, este prezența în inventarul acestor morminte, și a unor obiecte de factură locală și cească, așa cum sînt de pildă vîrfurile de săgeți sau de lănci, de bronz de fier, aplicele de forme zoomorfe și inelele de butoni, toate de factură traco-getică, sau amforele grecești și vasele de lux atice, cu figuri roșii.

Componenta culturală greco-scitică s-a adaptat pe deplin fondului preexistent autohton, astfel că la pătrunderea migratorilor celți în regiunile pato-dunărene, aceștia «s-au găsit în fața unei culturi Latène locale, a formate»⁵⁷.

c) *Elementul celtic*. Monumentele funerare de etnicitate celtică descrise la noi datează, în general din secolul al III-lea î. d. Hr., respectiv Latène III.

Mormintele celtice sînt de fiecare dată plane (fără tumuli), iar în privește ritul, se observă o rapidă trecere de la practica înhumării întîlnită, de pildă, în necropolele birituale de la Mediaș și Ciumești-rea (raion Carei)⁵⁸ — la aceea a incinerării în urne, ca urmare a înrîurii populației locale asupra celților. Numărul mormintelor celtice aflate pe teritoriul țării noastre este relativ mare, ele fiind presărate îndeosebi în regiunile dintre munți a Daciei, respectiv Ardealul. Între acestea, sînt amintit mormintele de la Apahida și Lunca (fost Grind, raion Turda), de la Silivaș (Aiud) și Mediaș, Toarcia-Făgăraș, Cristurul Secuiesc (Tîrnave) etc.⁵⁹.

O altă grupă importantă o constituie mormintele celtice din regiunea ană a Daciei, precum sînt cele de la Orodel, Sisești, Rast și Cornești, și Golenți⁶⁰.

Pentru Moldova, se semnalează doar o descoperire izolată, într-unul mormintele hallstattiene de la Glăvăneștii Vechi (reg. Iași), unde s-a statat caracterul celtic al unei fibule tubulare de fier, fixată pe piciorul g al scheletului⁶¹.

Inventarul funerar al mormintelor celtice este, în general, modest. Considerat în ansamblu, el își păstrează coloritul celtic, deși prezintă unele și îmbinări cu elemente locale, getice: ceramică lucrată la roată, fibule oliere, brățări de bronz, fragmente de scuturi și fragmente de care de fier cu două roți, specific celtice, oase de cal, de mistreț și păsări, depuse în morminte după cunoscuta manieră celtică, alături de spade și lănci de fier în parte celtică și în parte tracică, dar trecute prin foc și îndoite al, conform unei vechi tradiții locale⁶².

57. D. Berciu, *ibidem*, p. 288. 58. *Ibidem*, p. 292.

59. *Ibidem*, p. 290—298; R. Vulpe, D. Popescu, în *Istoria României*, I, p. 234—239.

60. D. Berciu, *Zorile istoriei...*, p. 298.

61. *Ibidem*, p. 290.

62. *Ibidem*, p. 290—298.

În general, influența celtică în riturile de înmormintare din Latène-ul geto-dacic este, ca și cea elino-scită, cit se poate de modestă, reducându-se cel mai adesea la simpla prezență, în inventarul funerar, a unor obiecte de factură sau model străin.

În felul acesta, cultura spirituală geto-dacică din a doua epocă a fierului își păstrează, ca și în epocile anterioare, caracterul său autohton nealterat, îmbogățindu-se numai în parte cu forme noi.

Mai mult decât în oricare alt domeniu al vieții religioase, geto-dacii au manifestat întotdeauna în riturile de înmormintare un puternic tradiționalism.

Această notă tradiționalistă a culturii geto-dacice poate fi observată pînă tîrziu, în plină epocă romană, cînd cuceritorii și coloniștii aducînd credințe noi și ritual înhumării morților, dacii supuși aveau să-și mențină mai departe, în bună măsură, îndătinatul rit al incinerării.

IV. EPOCA ROMANĂ (107—270 d. Hr.)

Pătrunderea unor noi elemente religioase în Dacia cucerită, prin intermediul coloniștilor, a avut ca urmare un adevărat sincretism religios, în care practicile funerare înseși aveau să capete un aspect nou și diferit față de cele ale Latène-ului geto-dacic. Astfel, paralel cu tradiționalul rit al incinerării, care continuă să fie ritual predominant al băștinașilor, încep să apară de astă dată și unele încercări de adoptare a ritualului înhumării. Pentru început, ritualul înhumării avea să fie aplicat numai copiilor, și nu ca o regulă generală, ci numai în cazuri izolate. Pe teritoriul Daciei Traiane nu s-a descoperit decât o singură urmă arheologică a acestui rit, în cimitirul de la Soporul de Cîmpie⁶³.

În practica incinerării, se pot deosebi acum două categorii principale de morminte, în funcție de locul unde se săvîrșea arderea cadavrului. Această ardere se făcea fie pe loc, la mormînt, fie în locuri special amenajate sau în așa numitele *ustrina*. Arderea pe loc se săvîrșea deopotrivă în mormintele tumulare și în cele plane, iar cenușa și resturile cinerare se depuneau, în acest caz, în «cutii de piatră» sau în urne. La rîndul lor, aceste urne se depuneau fie în gropi săpate ca pentru înhumare, fie în gropi simple, pe solul mormintului, așa cum au fost găsite majoritatea urnelor aparținînd poporului de jos. Din această categorie de morminte dacice fac parte mormintele tumulare de la Cașolt, Ighiu, Calbor și Zlatna și cele plane de la Cinciș, Alba-Iulia, Morești și Sebeș⁶⁴. În cazul arderii cadavrelor în altă parte, la *ustrinum*, urnele cu cenușa se depuneau de asemenea în morminte tumulare și plane, după aceeași modalitate, adică în gropi simple sau în gropi săpate ca pentru înhumare. Morminte din această grupă s-au descoperit la Sighișoara, Alba-Iulia, Morești, Lechința, Calbor și în alte părți⁶⁵.

63. D. Protase, *Problema continuității...*, p. 80.

64. *Ibidem*, p. 79; M. Macrea, *Les daces à l'époque romaine à la lumière des récentes fouilles archéologiques*, în „Dacia”, Nouvelle Série, I, 1957, p. 219.

65. M. Macrea, *ibidem*; D. Protase, *Problema continuității...*, p. 80.

În general, se poate spune că populația băstinașă din Dacia și-a menținut, și în epoca stăpînirii romane, principalele forme sepulcrale din Latène, cu unele deosebiri, firește. Aceste deosebiri constau, pe de-o parte, în renunțarea la tipul de morminte cu gropi-«butoi» și în adoptarea tipului nou de morminte în formă de albie, adus în Dacia de către coloniști, iar, pe de altă parte, în specificul tumulilor de etnicitate dacică în raport cu tumulii de apartenență romană și în caracterul mixt, daco-roman, al inventarului funerar.

Astfel, tipul de morminte în formă de albie este reprezentat în Dacia prin necropolele de caracter autohton de la Cinciș, Alba-Iulia, Morești, Sebeș și Porolissum (Moigrad), iar specificul tumulilor de etnicitate dacică, în raport cu cei de apartenență romană, stă în lipsa mormintelor de cărămizi și a sarcofagelor de piatră întîlnite în necropolele aparținînd coloniștilor⁶⁶.

Caracterul mixt, daco-roman, al inventarului funerar îl constituie apoi prezența ceramicii și a obiectelor de podoabă, de factură romană, care contrastează cu obișnuita sărăcie a inventarului dacic. Între acestea sînt vasele de culoare roșie sau cenușie, fibulele și perlele de factură romană etc.

Dar ritul de vechi tradiții al incinerării, practicat de către daci, avea să scadă din intensitate, mai ales o dată cu apariția primelor elemente religioase creștine la nordul Dunării.

V. PERIOADA DE LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL III-LEA D. HR.

În viața religioasă a Daciei din secolul al III-lea și următoarele, se observă aceeași continuitate firească pe care am remarcat-o și în epocile anterioare. Această continuitate religioasă, care stă în strînsă legătură cu cea etnică, constă pe de-o parte în păstrarea în mare măsură a datinii incinerării, iar, pe de altă parte, în adoptarea treptată a practicii înhumării, pe măsura progresării credinței creștine în Dacia. Se perpetuează, în general, aceleași forme sepulcrale și aceleași practici funerare. Ritul incinerării se practică acum, de preferință, în mediul rural, iar ritul înhumării în mediul urban, acesta din urmă devenind predominant în secolul al IV-lea.

În ritul incinerării se menține aceeași practică a arderii cadavrelor pe loc sau la *ustrinum* și a depunerii rămășițelor cinerare în urne sau direct pe solul mormîntului, în gropi arse ritual în formă de albie sau în gropi nearse ritual, dar mai numeroase și de formă rotundă, dreptunghiulară sau «de sticlă». Morminte în formă de albie și cu marginile arse au fost descoperite la Apulum, Porolissum, Bratei, Sebeș, Cinciș și Morești. Dintre formele sepulcrale cunoscute, se renunță acum la sistemul gropilor simple și al tumulilor. De fapt, tumulii dispăruseră în Dacia încă de la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea⁶⁷.

Continuitatea în ritul incinerării este confirmată prin descoperirea, în inventarul funerar, a obiectelor de ceramică și de podoabă, care sînt de aceeași factură romană, ca și în perioada provinciei. De o importanță deo-

66. D. Protase, *ibidem*, p. 83.

67. *Ibidem*, p. 136.

sebită este ceramica de tradiție provincială romană sau romană de import. Cea de tradiție provincială este lucrată la roată într-o culoare cenușie, iar cea de import constă din amfore și vase cu smalt verde. Ambele aceste tipuri pot fi întâlnite în morminte ca acelea de la Bratei, Sărățeni, Sfântu-Gheorghe și Cipău⁶⁸. Din inventar nu lipsește nici ceramica romană provincială, de culoare roșie, folosită ca urne, cum este cazul la Ierunt și Lechința de Mureș. În mormântul de incinerare de la Lechința, vasul-urnă de culoare roșie și cu trei torți este împodobit cu motive decorative imprimate și cu șarpe în relief⁶⁹.

În fine, aceeași continuitate se observă și în ritul înhumării, ca în mormintele de la Napoca, Apulum și Porolissum, unde populația dacoromană își înmormînta morții în cutii de cărămizi și în sarcofage, adesea reutilizînd monumente romane mai vechi, și cu același inventar modest ca în epocile precedente.

*

Așadar, cercetările arheologice aduc o deosebit de prețioasă contribuție la cunoașterea riturilor de înmormîntare precreștine de pe teritoriul țării noastre. Pe baza acestor cercetări s-a stabilit că, dacă pentru paleolitic și mezolitic nu posedăm suficiente informații din acest domeniu, în schimb vestigiile riturilor funerare din neolitic, bronz și fier abundă pe teritoriul țării noastre. De asemenea s-a stabilit că dintre cele două rituri funerare, acela al înhumării și acela al incinerării, înhumarea era practică specifică vechilor locuitori carpato-dunăreni din neolitic și din vîrsta bronzului, deși acest rit avea să dăinuiască în chip sporadic pînă la apariția creștinismului. S-a stabilit în fine că în epoca fierului getic era folosit ritul incinerării, ale cărui origini, la Dunăre și în Carpați, trebuie căutate în epoca bronzului.

În ritul înhumării, s-au distins mai multe tipuri de morminte, care variază după modalitatea depunerii în groapă a cadavrelor și după forma și aspectul exterior al mormintelor. În ce privește modalitatea înhumării, se pot deosebi morminte cu schelete în poziție întinsă și «chircită», morminte «cu ocră roșu» și morminte săpate sub podelele caselor, dintre care o parte sînt morminte «adiacente», adică de ofrandă. După aspectul lor exterior, mormintele puteau fi tumulare sau plane.

Practica incinerării este reprezentată prin «cîmpuri de urne» în epoca bronzului și prin forme sepulcrale variate în epoca fierului și în perioada romană a Daciei, cînd necropolele variază după sistemul arderii cadavrelor, pe loc sau la *ustrinum*. Inventarul funerar al mormintelor este mai totdeauna modest.

Ideea de nemurire, care, după spusele scriitorilor antici⁷⁰, va fi stăpînit în chip deosebit pe strămoșii noștri îndepărtați, se reflectă deopotrivă în poziția și orientarea cadavrelor, în vopsirea acestora cu ocră și în

68. *Ibidem*, p. 109 ș.u.

69. *Ibidem*, p. 116—117.

70. „Credința lor este că ei nu mor, ci că cel care pierce se duce la Zamolxis” (Herodot, *Istorie*, IV., 94, trad. Adelina Piatkowski și Felicia Vant-Ștef, vol. I, Ed. Științifică, București, 1991).

adăpostirea lor cu grijă sub podele, sub tumuli sau în morminte plane, în concepția despre «cadavrul viabil» și în practicarea așa-ziselor «ferestre ale sufletului».

Nota esențială a culturii spirituale, de tradiții milenare, din regiunile carpato-dunărene este *continuitatea* sa firească și organică de-a lungul epocilor. Cu toate influențele culturale venite dinafară, îndeosebi cele eline și celtice, cultura spirituală a strămoșilor noștri, așa cum apare ea din cercetarea vechilor morminte precreștine, își păstrează totdeauna caracterul său autohton nealterat, deși îmbogățindu-se treptat cu forme noi, prin contactul cu alte culturi străine.

Aceeași continuitate a culturii spirituale a locuitorilor din regiunile carpato-dunărene a putut fi observată și mai târziu, în faza pătrunderii elementului creștin la nordul Dunării, când vechea credință în nemurire, prezentă și puternică, avea să fie spiritualizată și transfigurată prin dogma creștină despre nemurire și înviere, adoptându-se treptat și ritul adecvat creștin al înhumării.



FORMA ŞI CONȚINUTUL PREDICII CREȘTINE ÎN PRIMELE TREI VEACURI *

Pe muntele Măslinilor, înainte de înălțarea la cer, Mîntuitorul Iisus Hristos a dat Sfinților Apostoli porunca să propovăduiască tuturor popoarelor Evanghelia mîntuirii: «Mergeți și învățați toate popoarele, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, povățuindu-le să păzească toate cîte v-am poruncit» (Matei XXVIII, 19—20). În vederea acestei misiuni, Mîntuitorul i-a pregătit pe ucenicii Săi zi de zi, în timpul activității Sale învățătorești. Lor le-a descoperit sensurile adînci ale Evangheliei Sale și le-a făcut cunoscut tainele împărăției lui Dumnezeu (Luca VIII, 10), pentru că ei au fost chemați să fie «lumina lumii» și «sarea pămîntului» (Marcu V, 13—14). Pentru Sfinții Apostoli Mîntuitorul s-a rugat Tatălui Ceresc ca să-i păzească (Ioan XVII, 11) și să-i sfințească (Ioan XVII, 17), pentru ca ei să fie trimiși în lume, după cum El însuși a fost trimis. Lor și urmașilor lor Mîntuitorul le-a făcut făgăduința: «Și iată Eu voi fi cu voi pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei XXVII, 20) și Sfinții Apostoli știau că această susținere și ocrotire se va realiza prin trimiterea Mîngîietorului, Duhul Adevărului, de la Care aveau să primească o putere deosebită și Care avea să-i învețe toate cîte să propovăduiască. Deci ucenicii Mîntuitorului au avut sarcina să mărturisească ascultătorilor ceea ce au văzut și au auzit de la El.

Felul în care Sfinții Apostoli și urmașii lor au propovăduit Evanghelia ne-a îndemnat să urmărim *forma și conținutul predicii creștine din primele trei veacuri*.

Forma și conținutul predicii în veacul apostolic. — Pogorîrea Duhului Sfînt peste Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii e de-o covîrșitoare importanță în viața Bisericii. Lumina Duhului Sfînt a alungat orice umbră de teamă din sufletul Apostolilor și i-a făcut capabili să priceapă realitățile misiunii la care erau chemați. Atunci au înțeles ei deplin profețiile Vechiului Testament despre Mesia și cuvintele divinului lor Învățător. În ființa Sfinților Apostoli s-a petrecut o transformare adîncă și cuvintele lui Iisus: «Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni» (Matei IV, 18) încep să-și lămurească sensul. Cu o putere neobișnuită ei pășesc în fața mulțimilor să-L vestească pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cel răstignit și înviat din morți.

Predica misionară. Prima cuvîntare misionară păstrată în scrierile Noului Testament este cea a Sfîntului Apostol Petru, din ziua Cincizecimii,

*) Lucrarea de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Diacon. Prof. Dr. Nicolae Balcă, care a și dat avizul să fie publicată.

adresată iudeilor palestinieni și celor din diaspora, adunați la Ierusalim cu ocazia sărbătorii (Fapte II, 5). Predica începe cu cuvintele «bărbați israeliți», pe care Sfântul Petru le folosește pentru a ciștiga bunăvoința ascultătorilor, care prețuiau în chip deosebit numele lor național. Apostolul Petru citează profeția lui Ioil, pentru ca să justifice harisma glosolaliei, care se revărsase atunci peste ucenicii lui Hristos și să arate că profețiile mesianice s-au împlinit în persoana lui Iisus din Nazaret, bărbat sfânt, adevărit de Dumnezeu înaintea lor prin multe semne, minuni și lucrări pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul lor. Pe acest om adevărat și Dumnezeu adevărat, Care a fost dat în mâinile lor după sfatul hotărît și după știința de mai înainte a lui Dumnezeu, ei L-au răstignit și L-au omorât. Dar Dumnezeu fiind, El a înviat, rupînd legăturile morții, pentru că nu era cu putință să fie ținut de aceasta (Fapte II, 22, 24). Și după ce s-a înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu și a primit de la Tatăl pe Duhul Sfânt cel făgăduit, a săvîrșit ceea ce ei vedeau și auzeau atunci (Fapte II, 33).

În cuvîntarea sa, Sfântul Apostol Petru caută să trezească iudeilor sentimentul vinovăției pentru condamnarea la moarte a Fiului lui Dumnezeu, cu scopul de a-i îndupleca să părăsească Legea veche și să devină mădulare ale Bisericii creștine; și predica lui a avut un succes uriaș. Inimile ascultătorilor au fost mișcate de sentimentul unei adînci remușcări pentru nelegiuirea faptă săvîrșită și-n adîncul sufletului lor s-a născut dorința fierbinte de a se izbăvi din această vină. «Ce trebuie să facem?», l-au întrebat pe Apostolul Petru, la care el răspunde: «Pocăiți-vă și vă botezați în numele lui Iisus Hristos, ca să dobîndiți iertarea păcatelor și să primiți darul Sfîntului Duh» (Fapte II, 37—38). Sfîntul Luca relatează că în ziua aceea au primit Botezul ca la trei mii de bărbați (Fapte II, 41). Predica pe care Sfîntul Apostol Petru a rostit-o după vindecarea ologului de la templu are aceeași formă și, în linii generale, același conținut. Și rezultatul acestei cuvîntări a fost la fel de rodnic, căci iarăși s-au botezat încă două mii de suflete (Fapte III, 1 ș.u.).

La fel și Sfîntul Arhidiacon Ștefan, în cuvîntarea pe care a ținut-o în fața iudeilor din diaspora, proslăvește pe Iisus, punîndu-L în paralelă cu Moise, arătînd că Iisus este superior lui Moise întrucît Evanghelia constituie împlinirea și desăvîrșirea Vechiului Legămînt. Acuzat de hulă împotriva Legii, în fața judecătorilor, Sfîntul Ștefan recapitulează pe scurt întreaga istorie a făgăduinței făcută de Dumnezeu poporului evreu și face o critică aspră acestuia (Fapte VII, 51).

Din aceste cuvîntări pe care le-am amintit, se desprinde clar care era conținutul predicii misionare apostolice: un conținut determinat de scopul urmărit de Sfîntii Apostoli — chemarea la mîntuire adresată iudeilor. Apostolii nu precupețeau nici o osteneală pentru a-i convinge pe iudei că Iisus Hristos din Nazaret este cu adevărat Mesia cel făgăduit de Dumnezeu prin profeți și că El este însuși Fiul lui Dumnezeu. De aceea, ei insistau, în chip deosebit, asupra necesității pocăinței, asupra credinței în Dumnezeu, asupra necesității Botezului pentru iertarea păcatelor, a

FORMA ȘI CONȚINUTUL PREDICII CREȘTINE ÎN PRIMELE TREI VEACURI *

Pe muntele Măslinilor, înainte de înălțarea la cer, Mântuitorul Iisus Hristos a dat Sfinților Apostoli porunca să propovăduiască tuturor popoarelor Evanghelia mântuirii: «Mergeți și învățați toate popoarele, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh, povățuindu-le să păzească toate câte v-am poruncit» (Matei XXVIII, 19—20). În vederea acestei misiuni, Mântuitorul i-a pregătit pe ucenicii Săi zi de zi, în timpul activității Sale învățătoarești. Lor le-a descoperit sensurile adânci ale Evangheliei Sale și le-a făcut cunoscut tainele împărăției lui Dumnezeu (Luca VIII, 10), pentru că ei au fost chemați să fie «lumina lumii» și «sarea pământului» (Marcu V, 13—14). Pentru Sfinții Apostoli Mântuitorul s-a rugat Tatălui Cerească să-i păzească (Ioan XVII, 11) și să-i sfințească (Ioan XVII, 17), pentru că ei să fie trimiși în lume, după cum El însuși a fost trimis. Lor și urmașilor lor Mântuitorul le-a făcut făgăduința: «Și iată Eu voi fi cu voi pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei XXVII, 20) și Sfinții Apostoli știau că această susținere și ocrotire se va realiza prin trimiterea Mîngîietorului, Duhul Adevărului, de la Care aveau să primească o putere deosebită și Care avea să-i învețe toate câte să propovăduiască. Deci ucenicii Mîntuitorului au avut sarcina să mărturisească ascultătorilor ceea ce au văzut și au auzit de la El.

Felul în care Sfinții Apostoli și urmașii lor au propovăduit Evanghelia ne-a îndemnat să urmărim *forma și conținutul predicii creștine din primele trei veacuri*.

Forma și conținutul predicii în veacul apostolic. — Pogorîrea Duhului Sfînt peste Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii e de-o covîrșitoare importanță în viața Bisericii. Lumina Duhului Sfînt a alungat orice umbră de teamă din sufletul Apostolilor și i-a făcut capabili să priceapă realitățile misiunii la care erau chemați. Atunci au înțeles ei deplin profețiile Vechiului Testament despre Mesia și cuvintele divinului lor Învățător. În ființa Sfinților Apostoli s-a petrecut o transformare adîncă și cuvintele lui Iisus: «Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni» (Matei IV, 18) încep să-și lămurească sensul. Cu o putere neobișnuită ei pășesc în fața mulțimilor să-L vestească pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cel răstignit și înviat din morți.

Predica misionară. Prima cuvîntare misionară păstrată în scrierile Noului Testament este cea a Sfintului Apostol Petru, din ziua Cincizecimii,

*) Lucrarea de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Dr. Nicolae Balcă, care a și dat avizul să fie publicată.

adresată iudeilor palestinieni și celor din diaspora, adunați la Ierusalim cu ocazia sărbătorii (Fapte II, 5). Predica începe cu cuvintele «bărbați israeliți», pe care Sfântul Petru le folosește pentru a ciștiga bunăvoința ascultătorilor, care prețuiau în chip deosebit numele lor național. Apostolul Petru citează profetia lui Ioil, pentru ca să justifice harisma glosolaliei, care se revărsase atunci peste ucenicii lui Hristos și să arate că profetiile mesianice s-au împlinit în persoana lui Iisus din Nazaret, bărbat sfânt, adevărat de Dumnezeu înaintea lor prin multe semne, minuni și lucrări pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul lor. Pe acest om adevărat și Dumnezeu adevărat, Care a fost dat în mâinile lor după sfatul hotărât și după știința de mai înainte a lui Dumnezeu, ei L-au răstignit și L-au omorât. Dar Dumnezeu fiind, El a înviat, rupând legăturile morții, pentru că nu era cu putință să fie ținut de aceasta (Fapte II, 22, 24). Și după ce s-a înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu și a primit de la Tatăl pe Duhul Sfânt cel făgăduit, a săvârșit ceea ce ei vedeau și azeau atunci (Fapte II, 33).

În cuvântarea sa, Sfântul Apostol Petru caută să trezească iudeilor sentimentul vinovăției pentru condamnarea la moarte a Fiului lui Dumnezeu, cu scopul de a-i îndupleca să părăsească Legea veche și să devină mădulare ale Bisericii creștine; și predica lui a avut un succes uriaș. Inimile ascultătorilor au fost mișcate de sentimentul unei adânci remușcări pentru nelegiuirea faptă săvârșită și-n adâncul sufletului lor s-a născut dorința fierbinte de a se izbăvi din această vină. «Ce trebuie să facem?», l-au întrebat pe Apostolul Petru, la care el răspunde: «Pocăiți-vă și vă botezați în numele lui Iisus Hristos, ca să dobândiți iertarea păcatelor și să primiți darul Sfântului Duh» (Fapte II, 37—38). Sfântul Luca relatează că în ziua aceea au primit Botezul ca la trei mii de bărbați (Fapte II, 41). Predica pe care Sfântul Apostol Petru a rostit-o după vindecarea ologului de la templu are aceeași formă și, în linii generale, același conținut. Și rezultatul acestei cuvântări a fost la fel de rodnic, căci iarăși s-au botezat încă două mii de suflete (Fapte III, 1 ș.u.).

La fel și Sfântul Arhidiacon Ștefan, în cuvântarea pe care a ținut-o în fața iudeilor din diaspora, proslăvește pe Iisus, punându-L în paralelă cu Moise, arătând că Iisus este superior lui Moise întrucât Evanghelia constituie împlinirea și desăvârșirea Vechiului Legământ. Acuzat de hulă împotriva Legii, în fața judecătorilor, Sfântul Ștefan recapitulează pe scurt întreaga istorie a făgăduinței făcută de Dumnezeu poporului evreu și face o critică aspră acestuia (Fapte VII, 51).

Din aceste cuvântări pe care le-am amintit, se desprinde clar care era conținutul predicii misionare apostolice: un conținut determinat de scopul urmărit de Sfinții Apostoli — chemarea la mântuire adresată iudeilor. Apostolii nu precupețeau nici o osteneală pentru a-i convinge pe iudei că Iisus Hristos din Nazaret este cu adevărat Mesia cel făgăduit de Dumnezeu prin profeti și că El este însuși Fiul lui Dumnezeu. De aceea, ei insistau, în chip deosebit, asupra necesității pocăinței, asupra credinței în Dumnezeu, asupra necesității Botezului pentru iertarea păcatelor, a

punerii miinilor, a învierii din morți și a judecății veșnice (Evr. V. 12; VI, 1—2).

Predica misionară a Apostolilor era adresată și păgînilor și, ca atare, ea capătă un caracter diferit de cea adresată iudeilor, pentru că păgînii nu s-au bucurat de o pregătire specială în vederea venirii lui Hristos, așa cum s-au învrednicit iudeii. Păgînii erau politeiști și profesau o religie inferioară îmbibată cu mituri. În această situație, Sfinții Apostoli trebuia să înlăture mai întii obstacolele din calea atragerii acestora la creștinism și apoi să-le propună intrarea în Biserica lui Hristos. Semnificativă în acest sens e cuvîntarea Sfîntului Apostol Pavel ținută în Areopagul din Atena, care reprezintă «un admirabil exemplu de eleganță și finețe atică, unită cu sentimentul religios cel mai profund»¹. Printre ascultători se aflau mulți aderenți ai filozofiei epicureice și stoice². (Fapte XII, 18). Sfîntul Apostol Pavel pornind de la inscripția despre «Dumnezeul cel necunoscut», căruia atenienii îi ridicaseră un altar de jertfă, le atrage atenția că tocmai despre acest Dumnezeu vrea să le vorbească și să-l facă cunoscut. «El este cel care a făcut lumea și toate din ea; fiind Domnul cerului și al pămîntului nu locuiește în temple făcute de mînă omenească și nici nu-L slujesc mîini omenești, căci n-are nevoie de nimic de vreme ce El dă tuturor viață și suflare...» (Fapte XVII, 24—25). În continuare Apostolul Pavel vorbește despre originea și menirea omului, despre datoria lui de-a căuta pe Dumnezeu, despre defăimarea idolilor, despre necesitatea pocăinței în vederea judecății și despre învierea din morți (Fapte XVII, 26—31). Învățătura despre învierea morților i-a scandalizat însă pe ascultătorii săi sceptici și Sfîntul Pavel a fost nevoit să părăsească Areopagul.

Din predica misionară adresată păgînilor se poate constata că Apostolii insistau asupra credinței într-un singur Dumnezeu creator al cerului și al pămîntului, condamnau idolatria, accentuau necesitatea pocăinței în vederea judecății de apoi, pe care o va ține la sfîrșitul veacurilor Fiul lui Dumnezeu cel înviat din morți.

Predica misionară adresată atît iudeilor cît și păgînilor cunoaște o formă simplă, dar bogată în conținut, o expunere logică fără artificii de stil, pentru că adevărul pe care-l propovăduiește este însuși Iisus Hristos. De aceea stilul cuvîntărilor lor e limpede, concis și respiră farmecul și mireasma sfîntă a cuvîntărilor Mîntuitorului, pe Care ei îl continuă în opera lor misionară. Un exemplu grăitor îl oferă Sfîntul Apostol Pavel care, în predica din Areopag, nu face apel la filozofia atenienilor, ci pornește de la o simplă inscripție, pe marginea căreia expune învățătura creștină și cheamă la Hristos, pe cît de ingenios, pe atît de elocvent.

1. A. Crampon, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1872, p. 296.

2. Epicur și ucenicii săi susțineau că universul își datorează originea hazardului; că sufletul omenească e material și, la consecință, supus morții, că zeii, fericiți într-o singurătate inaccesibilă, fără mînie și fără dragoste nu poartă nici o grijă oamenilor. Stoicismul, dimpotrivă, privea lumea ca pe o ființă vie al cărei suflet era Dumnezeu; sufletul nostru, păticea din acest suflet universal, devenea, în ciuda acestei nobile origini, pieritor ca individ. Virtutea — și prin urmare fericirea omului — consta din supunerea tuturor facultăților sale puterii supreme — rațiunea — și această virtute omul o poate ajunge prin propriile sale puteri. Apud A. Crampon, *op. cit.*, p. 295.

Prin faptul că predica misionară se adresează tuturor indiferent de naționalitatea sau starea socială, ea are și un caracter universalist. În contrast cu egoismul profesat de morala păgână, creștinismul proclama egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu, egalitate bazată pe principiul dragostei frățești, ridicat de Mîntuitorul la rangul de poruncă (Matei V, 44; Luca X, 27—28; Ioan XII, 34).

Omilia catehetică apostolică. Primii creștini, recrutați în cea mai mare parte dintre iudei, nu aveau locașuri speciale de rugăciuni, ci continuau să se roage în sinagogi unde Sfinții Apostoli își țineau predica misionară.

Cultul creștin, destul de simplu în vremea aceea, nu putea să fie celebrat în Templu în fața unor necredincioși și, de aceea, se svîrșea în «camera de sus», în casa unui creștin mai înstărit. În cadrul cultului divin, creștinii «erau neobosiți în ascultarea învățăturii apostolilor, în împărțire, în fringerea pîinii și în rugăciuni» (Fapte II, 42). Din acest text biblic reiese că partea principală în cultul divin era vestirea cuvîntului Evangheliei sub forma omiliei catehetice, pentru că aceste două genuri de cuvîntări, omilia și cateheza, nu erau strict diferențiate din moment ce «ambele aveau datoria să sfințească pe creștini prin Cuvîntul lui Dumnezeu»³; iar primii creștini nu trecuseră prin treapta catehumenatului, stadiu în care cateheza ținea la comunicarea adevărurilor și sfaturilor evanghelice, ce trebuia să ducă la formarea unui creștin instruit și deprins să le transpună în viață. După întemeierea și funcționarea organizată a catehumenatului — adică spre sfîrșitul secolului al II-lea și cu epoca de culminare în secolul al IV-lea —, cateheza va cîștiga drepturi didactice depline.

Cu toate că nu s-a păstrat nici o predică ținută în cadrul cultului divin din vremea aceea, pentru a înțelege forma și conținutul acesteia, e de presupus — după cum susțin majoritatea teologilor care s-au ocupat cu această problemă⁴ —, că îndată după Pogorîrea Duhului Sfînt, predica apostolică gravita, cu precădere, în jurul persoanei Mîntuitorului Hristos, istorisind viața, moartea și învierea Sa. (I Cor. II, 2). Ca urmare, această predică s-a cristalizat de timpuriu într-o formă asemănătoare și chair stereotipă sub denumirea de «predanie» sau omilie catehetică care stă la baza susținerii tradiției orale ca izvor al Evangheliilor sinoptice. Omilia apostolică are la bază textul scris al Vechiului Testament și Evanghelia pe care Apostolii o posedau oral. De aceea se poate presupune că omilia catehetică se compunea din istorisirea unui fapt din viața Mîntuitorului, pus în legătură cu texte din Vechiul Testament, sau dintr-o parabolă, după care se punea în evidență învățătura folositoare și sfatul frățesc de-a o urma fiecare în viață.

Un exemplu grăitor pare să-l servească Epistola I către Corinteni (XI, 23—29) unde, cu siguranță e vorba de o omilie catehetică, pe care o

3. Cf. F. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen, 1871, p. 191.

4. Cf. E. Jacquier, *Histoires des livres du Nouveau Testament*, tom. II, Paris, 1924, p. 296—297.

ținuse Sfântul Apostol Pavel credincioșilor din Corint, asupra căreia revine în scris : «Că eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă (aluzie la omilie) ; că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vîndut, a luat pîine și mulțumind a frînt și a zis: «Luați mîncăți...» După ce repetă cuvintele solemne de instituire a Sfintei Euharistii, Apostolul Pavel scoate în evidență importanța acesteia («Pentru că ori de cîte ori mîncăți pîinea aceasta și beți acest pahar vestiți moartea Domnului pînă va veni» (v. 26), și sfatul pentru credincioși : «Să se ispitească omul pe sine și așa să mînce din pîinea aceasta și să bea din acest pahar. Căci cel care mîncă și bea din ele cu nevrednicie acela mîncă și bea sieși osîndă, nesocotind Trupul Domnului» (v. 29).

Tot despre o revenire asupra unei asemenea omilii pare a fi vorba și în Epistola a II-a către Tesalonicieni (I, 7 ș.u.) unde Sfântul Apostol Pavel reamintește episodul judecării viitoare, așa cum acesta e descris în Evanghelie (Matei XXIV). În capitolul al II-lea urmează explicarea în care se insistă asupra parusiei, iar în v. 15 se cuprinde sfatul: «Deci fraților, rămi-neți statornici și țineți predaniile, pe care le-ați primit prin cuvîntul nostru sau prin cartea noastră».

În rindul predicii apostolice trebuie încadrat și cuvîntul «de rămas bun» rostit de Sfântul Apostol Pavel în fața preoților creștini din Efes (Fapte XX, 18—36). După ce amintește strădaniile pe care le depune ca să vestească învățăturile folositoare atît iudeilor cit și păgînilor precum și greutățile de tot felul care i-au fost puse în cale, Apostolul Pavel îi roagă fierbinte să «ia aminte» la turma pe care o păstoresc prin puterea Duhului Sfînt și să vegheze neîncetat asupra învățaturii Evangheliei, ca să nu fie alterată cu «învățături sucite». Le dă, apoi, acestora sfatul ca, după plecarea sa, să se ostenească și ei și să ajute pe cei neputincioși.

Forma omiliei catehetice apostolice. Biserica creștină nu posedă nici una din cuvîntările pe care Sfinții Apostoli le-a ținut, cu siguranță, în fața creștinilor, în cadrul cultului pentru «frîngerea pîinii». Totuși, cîteva indicații sporadice asupra formei și stilului acestor cuvîntări s-au păstrat.

Una din caracteristicile esențiale ale predicii apostolice este entuziasmul sfînt cu care ucenicii Mîntuitorului propovăduiesc Evanghelia, entuziasmul care izvorăște din adîncă trăire a adevărurilor pe care le vestesc și din sentimentul mării răspunderi, ce apasă pe umerii lor. «Drept aceea privegheați, aducîndu-vă aminte — zice Sfîntul Apostol Pavel preoților din Efes — că, timp de trei ani, n-am conținut, noaptea și ziua, să vă îndemn cu lacrimi, pe fiecare din voi» (Fapte XX, 31). Entuziasmul care le încălzea inimile și le întărea voința era împărtășit ascultătorilor o dată cu învățăturile divine. Forța convingerii se comunica cu atîta tărie încît pe buzele ascultătorilor nu întîrziea să apară întrebarea «ce trebuie să facem» sau un cuvînt de laudă lui Dumnezeu. În aceasta trebuie să vedem succesul uriaș pe care l-au cunoscut Apostolii în activitatea lor.

O altă caracteristică a predicii apostolice e tonul blînd, familiar, plin de naturalețe și de dragoste cu care se adresa ascultătorilor. «Copiii mei», «iubiților», «fraților» sînt cuvintele cu care își întîmpină Sfîntul Apostol

Ioan pe destinatarii epistolelor sale, iar Sfântul Apostol Pavel — ca să cităm numai un singur text — scrie corintenilor: «...cu multe lacrimi v-am scris (fraților) nu ca să vă întristați, ci ca să cunoașteți dragostea pe care o am cu prisosință către voi» (II Cor. II, 4).

În ceea ce privește forma și stilul predicii apostolice găsim necesar să analizăm câteva texte din cărțile Noului Testament.

Sfântul Apostol Pavel scrie credincioșilor din Corint: «Învățătura și propovăduirea mea nu s-a desfășurat în cuvântări sforăitoare ale înțelepciunii omenești, ci au purtat pecetea Duhului și a puterii pentru ca credința voastră să nu se întemeieze pe înțelepciunea lumească ci pe puterea lui Dumnezeu» (I Cor. II, 4—5), iar în capitolul următor adaugă: «Domnul știe că cugetările înțelepților sînt deșarte» (I Cor. III, 20). La fel și Sfântul Apostol Petru asigură pe destinatarii epistolei sale: «V-am vestit puterea și venirea Domnului nostru Iisus Hristos nu luîndu-ne după niște basme meșteșugite, ci noi înșine am văzut mărirea Aceluia» (II Petru I, 16).

Din aceste mărturii deducem adevărul că predica apostolică nu îmbracă forma și stilul unei cuvântări profane; în primul rînd fiindcă Sfinții Apostoli n-au fost instruiți la școlile filozofice ale timpului și nici n-au fost chemați să slujească unui sistem de gîndire omenească, ci au fost chemați să devină slujitorii Evangheliei lui Hristos, să vestească ascultătorilor «ceea ce au văzut și au auzit». Apostolii Mintuitorului, aleși dintre pescari și vameși, s-au îmbogățit în preajma Lui de o înțelepciune divină. Cu legitimitate mîndrie Origen scrie contra lui Cels cuvintele următoare: «Însă cine va vedea pe pescarul și vameșul, fără a-și fi însușit cunoștințele științifice, vorbind cu deplină siguranță despre credința în Iisus, nu numai cu iudeii, ci propovăduind cu succes mai ales neamurilor, va căuta să afle de unde au această putere de convingere. Cine ar putea să nege că Iisus nu i-a înzestrat pe Apostolii Săi cu puteri divine, după cum le promisese prin cuvintele: «Veniți după mine, și vă voi face pescari de oameni»? Din acest nesecat izvor s-au umplut Sfinții Apostoli de puterea cu care au vestit Evanghelia, dovedind această putere prin cugetarea, prin purtarea și prin lupta lor pentru adevărul creștin, pînă la moarte»⁵. Deci forma și conținutul predicii apostolice își au originea în înțelepciunea divină și au menirea să atragă pe ascultători spre cele de sus (spre Dumnezeu). «Întocmai ca un rîu de munte, care și pe cîmpie își păstrează toată prospețimea și claritatea avută la izvor, tot așa și predica apostolică împărtășea, prin simplitatea stilului, puterea și claritatea, fiind cu totul altceva decît elocvența profană»⁶.

Fericitul Augustin, făcînd analiza unui text paulin, spune: «Cine este omul care nu va sesiza sensul și înțelepciunea acestor cuvinte ale Apostolului Pavel: «Noi ne lăudăm cu necazurile noastre, știind că necazul naște răbdare, răbdarea încercare, iar încercarea nădejde. Iar nădejdea nu rușinează, pentru că iubirea dumnezeiască s-a revărsat în inimile noastre de către Duhul Sfînt, Care ni s-a dat» (Rom. V, 3—5). Ar îndrăzni cineva să

5. Origen, *Contra lui Cels*, 1.1, c. 62; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 195.

6. F. Probst, *op. cit.*, p. 195.

pretindă că Apostolul s-a legat să urmeze regulile artei? Și totuși, se găsește în acest text o figură de stil pe care grecii o numesc *κλίμαξ* iar în latină se numește «gradație» figură de stil în care cuvântul și gândirea se leagă una de alta; după cum se vede: de necaz se leagă răbdarea, de răbdare încercarea, iar de încercare nădejdea. Se găsește în acest text și-un alt gen de frumusețe. În urma împărțirii frazei și a desprinderii a ceea ce noi numim părțile (frazei), iar grecii le numesc *κῶλα* și *κόμματα*, urmează o perioadă sau *περίοδος* ale cărei părți (componente) sînt expuse într-o manieră suspensivă, pînă să fie anunțată ultima. Aceste părți detașate ale frazei care preced perioada sînt: necazul naște răbdare, răbdarea încercare și încercarea nădejdea. Urmează apoi perioada a cărei prim membru este: «ori nădejdea nu ne rușinează»; a doua: «pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre», și a treia «prin Duhul Sfînt Care ni s-a dat». Acest artificiu de stil face parte din doctrina retoricii și dacă noi afirmăm că Apostolul nu s-a preocupat să-i întrebuițeze normele, nu voim prin aceasta să negăm că învățătura lui nu urmează (calea) elocvenței⁷.

Nu se poate spune însă că Sfinții Apostoli erau potrivnici filozofiei și retoricii pentru că din cuvintele: «...lumea aceasta prin înșelăciunea sa n-a cunoscut pe Dumnezeu» (I Cor. I, 21) deducem adevărul că Sfîntul Apostol Pavel apreciază gândirea umană ca un mijloc de apropiere a omului de Dumnezeu.

Sfinții Apostoli vesteau un Dumnezeu spiritual, atotputernic, creator al universului și al oamenilor, Care se îngrijește de creaturile Sale și din dragoste față de om s-a intrupat ca să-l elibereze din lanțurile păcatului, ajutîndu-l în felul acesta să-și realizeze ținta spre care a fost chemat — asemănarea cu Creatorul său. De aceea Sfîntul Apostol Pavel elogiază în cuvîntările sale «înțelepciunea lui Dumnezeu» — Evanghelia —, pe care a făcut-o cunoscută lumii Însuși Fiul lui Dumnezeu intrupat. Această învățătură divină realizează apropierea creaturilor de Creatorul lor: «E adevărat că noi vestim celor desăvîrșiți o înțelepciune, dar nu o înțelepciune a veacului acestuia, nici a stăpînirilor trecătoare ale veacului acestuia, ci propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică și ascunsă pe care a rînduit-o Dumnezeu mai înainte de vremi spre slava noastră» (I Cor. II, 6—7).

Despre retorică, Sfinții Apostoli nu aveau o părere bună, și aceasta nu pentru că Mîntuitorul le spusese: «...nu vă îngrijiți cum sau ce veți răspunde, căci în ceasul acela vi se va da ce trebuie să grațiți. Că nu veți grai voi ci Duhul Tatălui va grai prin voi» (Matei XI, 19—20), ci pentru faptul că se abuzase de ea. Sofiștii, abili mînuitori ai cuvîntului, și-au dat seama de puterea nebănuită pe care o are cuvîntul și întrebuițînd normele retoricii, au fost în stare ca, prin îndemînare, să prezinte lucrurile de așa manieră încît să falsifice adevărul și astfel să demonstreze relativismul lor nihilist. De asemenea, sofiștii țineau să demonstreze subiecti-

7. Fericitul Augustin, *Sur la doctrine chrétienne*, cartea a IV-a, cap. VII, apud Peronne Vincent, s.a., *Oeuvres complètes de S. Augustin*, Paris, 1873, t. VI, p. 532—533.

vismul lor moral prin sofisme, fapt ce a determinat pe Socrate să lupte împotriva lor.

Sfinții Apostoli nu utilizează procedeul sofistilor fiindcă ei se știau în posesia adevărului revelat, care nu trebuia demonstrat dialectic din moment ce era garântat și întărit de Învățătorul lor divin, prin semnele minunate care însoțeau cuvântul lor.

După perioada apostolică, începînd cu deceniul al șaptelea al secolului I, și o dată cu ivirea ereziilor, Biserica s-a văzut silită să insiste mai mult asupra instruirii creștinilor în doctrina apostolică. Din acest moment predica își va defini mai precis locul, iar forma și conținutul se vor îmbogăți mereu.

Pentru a doua jumătate a secolului I, oferă date despre predică lucrarea intitulată *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, care a fost socotită un manual elementar al religiei creștine, scris de un iudeu convertit pentru trebuințele misionarilor creștini care mergeau să evanghelizeze popoarele păgine ⁸. În prima parte a acestei lucrări e arătat un model de predică, adresată ascultătorilor înainte de a primi botezul, sub forma unei scurte învățături morale despre cele două căi: a vieții și a morții. Calea vieții este aceasta: întii să iubești pe Dumnezeu, Care te-a creat; al doilea — pe aproapele tău ca pe tine însuși. Tot ceea ce nu voiești să ți se întâmple, să nu faci nici tu altuia. Drumul morții însă este acesta: mai întii de toate e rău și plin de blesteme, omor, divorț, stricăciune, de desfriș, furt, idolatrie, vrăjitorie, hoție, mărturie mincinoasă, echivoc, vicleșug, mîndrie, răutate, deznădejde, lăcomie, vorbire desmătată, dorință de laudă ⁹. Această lucrare e importantă pentru că aruncă o rază de lumină asupra conținutului și modului în care se propovăduia în acest timp. Didahia cuprinde o învățătură dogmatică și una morală ¹⁰. Conținutul dogmatic e următorul: «Dumnezeu e în trei persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt (VII, 2), creator (I, 2) și atotputernic. El guvernează totul (X, 3), este Tatăl nostru ceresc (VIII, 2), binefăcătorul nostru (I, 5), Care ne dă bunurile spirituale și cele materiale (X, 3), de Care trebuie să ne temem (IV, 9) și să-L cîntîm (IV, 1). El este sfînt (X, 1), autorul mîntuirii, obiectul rugăciunii și al laudei noastre (IX, 10). Nimeni nu vine în lume fără voia Lui (III, 10) și Lui i se cuvine slava veșnică prin Domnul nostru Iisus Hristos (VIII, 2; IX, 4; X, 4). Iisus Hristos este Domnul și Mîntuitorul nostru (X, 2), Fiul lui Dumnezeu (IX, 2). El este, spiritual, prezent în Biserica Sa și va veni în mod vizibil la ziua judecării (XVI, 1, 7, 8). El este Cel ce ne vorbește în Evanghelie (VIII, 2; XV, 4), El este acela prin Care cunoaștem adevărul și viața veșnică, credința și nemurirea (IX, 3; X, 2).

Duhul Sfînt este Dumnezeu cu Tatăl și cu Fiul (VII, 2—3). El pregătește pe om pentru chemarea lui Dumnezeu (IV, 10) și vorbește prin gura profetilor. Păcatul împotriva Duhului Sfînt nu va fi iertat (XI, 7).

Biserica lui Dumnezeu e universală, și toți oamenii sînt chemați să facă parte din ea (X, 5). Ea a fost sfîntită de Dumnezeu, e ferită de orice

8. E. Jacquier, *La doctrine des Douze Apôtres*, Paris, 1891, p. 258.

9. P. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturii creștine*, vol. I, Iași, 1934, p. 26.

10. Reproducem conținutul dogmatic după E. Jacquier, *La doctrine des Douze Apôtres...*, p. 155—156.

rău, încadrată perfect în dragostea divină și pregătitoare pentru fericirea veșnică (IX, 4; X, 5).

Botezul și Euharistia au fost instituite de Iisus Hristos (X, 3); catehumenul va primi Botezul după ce a fost instruit în învățătura creștină (VII, 1) și numai creștinul poate participa la Sfinta Euharistie (IX, 5), pentru care trebuie să aducă mulțumire (IX, 10).

Ziua Domnului va fi sfințită prin jertfa euharistică (XIV, 1). Slujitorii lui Dumnezeu vor fi cinstiți și primiți ca Însuși Domnul (XI, 1—4; XII, 1; XIII, 1—2).

La sfârșitul lumii va avea loc învierea și judecata generală (XVI). Omul e făcut după chipul lui Dumnezeu (V, 2), dar el este păcătos și are nevoie de iertare (VIII, 2) și pentru ca s-o dobândească trebuie să-și mărturisească păcatele (IV, 14; XIV, 1—2). Omul trebuie să iubească pe Dumnezeu și aproapele său (I, 2) și să practice această dragoste abținându-se de la toate păcatele gândului, ale cuvântului și ale faptei (I, 3; II, 1—4) și să practice poruncile cum îl învață Evanghelia (XI, 3), fără să adauge sau să omită ceva.

Învățătura morală și socială¹¹ din această lucrare îngăduie să ne facem o părere despre problemele morale și sociale accentuate în predică în acest timp. Prin intermediul acestei lucrări se descoperă păcatele cele mai grele ale omului acestui timp și atitudinea luată de Biserică împotriva a ceea ce morala păgînă privea cu indiferență: desfrîul și omorîrea copiilor înainte sau după naștere. Deci desprindem următoarele precepte morale: «Creștinul va urî tot ce nu este plăcut lui Dumnezeu (IV, 12), va ocoli tot răul (III, 1) și împrejurările care-i pot da naștere (IV, 5). Creștinul va găsi în Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos modelul practic de rugăciune, milostenie și pentru toate faptele sale (XV, 4). El nu va neglija poruncile Domnului (IV, 13) ci, dimpotrivă, va primi cu respect cuvîntul lui Dumnezeu (III, 8), va veghea ca nimeni să nu-l abată de pe calea adevăratei învățături în care a fost instruit (VI, 1), pentru că trebuie să respecte tot ce a primit fără să adauge sau să omită ceva.

Forma acestei lucrări e simplă, iar preceptele morale și dogmatice nu sînt prezentate sistematic. Autorul ei s-a mărginit doar să facă o culegere de texte cu conținut moral și dogmatic din scrierile Noului Testament, fără să le dea o explicație amănunțită. Se înțelege că această carte a servit numai ca ghid pentru misionari și credincioși, însă predica ce se ținea în fața credincioșilor avea o formă mai dezvoltată, rostită într-un limbaj simplu. Nu se simțea încă nevoia unei predici savante pentru că ascultătorii erau credincioși simpli.

Forma și conținutul predicii în secolul al II-lea. Predica acestui secol cunoaște, în linii generale, aceeași formă și același conținut ca în secolul anterior¹², din care își trăgea seva. Predica făcea parte integrantă din cultul divin și urma, imediat, după citirea pericopei evanghelice. Protosul,

11. Reproducem conținutul social și moral după E. Jacquier, *La doctrine des Douze Apôtres...*, p. 165—166.

12. Vezi studiul Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu: *Predica postapostolică*, în „Mitropolia Ardealului”, XI (1966), nr. 4—6.

întocmai ca Apostolii și ucenicii lor, explica conținutul ei și, punând în lumină învățătura religioasă și morală, făcea apel la credincioși, sfătuindu-i s-o pună în practică în viața lor de fiecare zi. Sfântul Ignatie explica credincioșilor Sfânta Scriptură și sfătuia pe ucenicul său Policarp să vorbească credincioșilor în omilii despre iubirea lui Dumnezeu, pacea în căsătorie, dragostea și credințioșia soților etc.¹³

Ceea ce s-a păstrat din veacul acesta, în cele mai multe cazuri, sînt predici sub formă de epistole ale conducătorilor Bisericii, adresate unor comunități, și «sînt simple ca formă și conținut, cuprinzînd îndemnuri la o viață religioasă interioară»¹⁴. Ele fac începutul unei modeste literaturi teologice și, în cuprinsul lor, se urmărește rezolvarea unor probleme ridicate de ereziile care tulburau liniștea Bisericii. Dintre acestea, scrierea atribuită lui Clement Romanul, numită *Epistola a II-a a lui Clement*, a cărei autenticitate e controversată, pare să fi fost inițial o omilie, care, ulterior, a fost amplificată. Ea e socotită cea mai veche omilie de acest gen¹⁵ și are tendințe parenetice. Din conținutul epistolei se desprinde datoria creștinilor, pe care-i numește «frați» și «surori», de a duce o viață sfîntă în Hristos-Dumnezeu și de a săvîrși fapte bune, prin care să răspundă binefacerilor lui Dumnezeu revărsate peste ei. De asemenea, creștinii trebuie să lupte cu păcatul prin pocăință, prin iubire și conduită dreaptă, pentru a scăpa de focul cel veșnic, pregătindu-se astfel de înviere în slava Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh. Epistola afirmă categoric Divinitatea lui Iisus Hristos, cele două naturi ale Mîntuitorului, trimiterea Sa în lume pentru a mîntui, în care scop a pătimit pentru noi, ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, Tatăl Adevărului, și ne-a dat nemurirea¹⁶. Această scrisoare, pe lîngă caracterul ei parenetic are și unul exegetico-eschatologic. Cunoscutul apologet al acestui veac, Aristide din Atena, ne-a lăsat o omilie scrisă, care a fost găsită în manuscris în anul 1878. Această omilie explică textul biblic despre tilharul pocăit în timpul răstignirii lui Iisus (Luca XXIII, 40—44). Deși scurtă și simplă, omilia este plină de pătrundere și de viață¹⁷.

Din acest secol datează și primele scrisori de apărare a învățăturii Bisericii creștine, care nu sînt altceva decît omilii mai întinse, scrise împotriva învinuirilor nedrepte ale diferiților autori păgîni și iudei cît și împotriva acelor care au declanșat persecuții împotriva creștinilor. Ele sînt cunoscute sub numele de «Apologii».

În prima sa *Apologie*, adresată împăratului Antoniu Piul și fiilor săi adoptivi, senatului și poporului roman, Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful demonstrează că numele de creștin semnifică întruparea celei mai înalte virtuți, citînd ca dovadă puritatea vieții și a religiei creștine. În partea

13. Sfîntul Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Policarp*, cap. 5, apud F. Probst, *op. cit.*, p. 200.

14. Pr. Cicerone Iordăchescu, *op. cit.*, p. 21.

15. Cf. Clement Romanul, *Epistola a II-a*, P.G. I, 331 ș.u., apud P. Godet, *Clement I-er (Homélie, ou prétendue seconde Epître de Saint)*, în „Diction. de Théol. Catholique”, vol. III, 1, col. 54.

16. *Ibidem*, 54.

17. O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, I Band, Freiburg im Breisgau, 1913, p. 198—201; apud M. Bulacu, *Omilia exegetică biblică*, Oradea, 1929, p. 20.

primă a lucrării (IV—XIII) el respinge unele învinuiri aduse creștinismului, iar în partea a doua (XIV—LXVII) face dovada Divinității lui Iisus Hristos. În sprijinul tezei sale Sfântul Iustin invocă profetiile, care au anunțat viața și patimile Mântuitorului, învierea și înălțarea Sa¹⁸.

Dacă în prima parte a acestui secol apoloziile au un caracter de apărare, în a doua parte, apolozeții au căutat să înlesnească convertirea păgînilor la creștinism. În *Cuvînt către elini*, lucrare atribuită pe nedrept Sfântului Iustin, se expune părerea că filozofii și poeții greci, cuprind în lucrările lor, o parte de adevăr pentru că s-au inspirat din cărțile lui Moise. Astfel, Homer, Solon, Pythagora, Platon și alții, au învățat în Egipt să cunoască învățătura lui Moise și au reușit să corecteze întrucîtva ideile lor false despre religie¹⁹. De aceeași părere e și Teofil din Antiohia în *Cartea a III-a către Antolie*» (cap. III)²⁰.

Apolozeții au combătut nebunia cultului idolatru în opoziție cu doctrina profetilor, «acei oameni ai lui Dumnezeu, inspirați de Duhul Sfînt»; iar autorul *Epistolei către Diognet* arată că zeii păgînilor sînt neînsuflețiți — obiecte lucrute de mină omenească și că creștinii nu pot lua parte la serviciile cultice iudaice, pentru că, a crede că Dumnezeu are nevoie de sacrificii singeroase, înseamnă a coborî cultul închinat lui Dumnezeu la nivelul fetișismului păgîn²¹. De remarcat este faptul că apolozeții acestui veac sînt posesorii unei întinse culturi, cîștigată la școlile filozofice păgîne. De aceea scrierile lor constituie primele încercări de a face accesibil conținutul doctrinei creștine folosind terminologia filozofică. După Sfîntul Justin, filozofia greacă, și mai ales cea platonice, este, ca și aceea a Vechiului Testament, o revelație a lui Dumnezeu, dar o revelație parțială, tulburată și alterată de idei umane; ea este o descoperire naturală a rațiunii eterne a Logosului (λόγος σπερματικός), descoperit deplin abia în Hristos. Dar și această revelație naturală a lucrat prin sămînta sa în toate timpurile și la toate popoarele²².

Filozofia greacă, și în special cea platonice, a fost mult prețuită și de Atenagora, Teofil al Antiohiei, Minucius Felix, Iustin Martirul și Filozoful și Clement Alexandrinul.

Forma și stilul acestor apologii se caracterizează prin simplitate și claritate fără să le lipsească forța și căldura. Tonul, în general, este calm, reținut și sobru, și fără nici o urmă de varietate. Așa reiese din frazele Sfîntului Iustin, fraze ce nu sînt lipsite nici de greșeli²³. Stilul lui Tațian reflectă, cu claritate, un caracter violent și pătîmas dus la extremă. Cu toate că, uneori, e dur și contrastant, pe alocuri forța și căldura convingerii se comunică prin cuvîntul unui veritabil avînt patetic²⁴. La fel și Atenagora se impune prin suplețea stilului său, prin puritatea și frumusețea limbii, prin simplitatea cu care își dezvoltă ideile. Clasicii greci au fost familiari acestui autor și de aceea el are o atitudine binevoitoare, mai

18. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, Paris, 1905, p. 119.

19. Eusebiu, *Historia*, I, IV, c. 14, apud O. Bardenhewer, *Les pères de l'Eglise, leur vie...*, p. 125.

20. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise...*, p. 149.

21. Cf. *Ibidem*, p. 149 și 152.

22. Sf. Iustin Martirul, *Apologia* I, 46; II, 8; II, 13; apud O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise...*, p. 130.

23. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise...*, p. 128.

24. *Ibidem*, p. 137.

ales, față de filozofia platonică. Din tezaurul doctrinei creștine el nu scoate decît tezele care par cele mai proprii pentru a combate calomniile păgîne. Pentru el, dovezile și garanția învățaturii creștine sînt profeții Vechiului Testament a căror gură a servit ca instrument al Duhului Sfînt, așa cum servește harfa pe harfist²⁵. Și stilul lui Teofil de Antiohia este ușor și curgător, plin de prospețime și viață. Marea originalitate a apolo-giei sale constă în aceea că, mai mult decît ceilalți apologeți, el insistă asupra condițiilor subiective ale credinței și face credința religioasă dependentă de curățenia inimii²⁶. Dar în ceea ce privește forma și arta compoziției apologiei *Octavius* face ca Minucius Felix să fie mult superior celorlalți apologeți. Frumusețea și farmecul stilului l-a făcut pe Renan s-o declare «perla apologiei creștine»²⁷.

Se observă deci că în secolul al II-lea se fac primele încercări de a expune învățătura creștină într-o formă mai sistematică. Elocvența creștină își păstrează, cu toate acestea, simplitatea și caracterul ei familiar, deși se constată o îmbogățire a acestora în termeni filozofici.

Forma și conținutul predicii în secolul al III-lea. Am văzut că predica creștină în secolul al II-lea se orienta în întregime după cea apostolică, căutînd s-o imite. Dar imitația e săracă și se constată o oarecare stare de oboseală din pricină că predicatorii nu mai trăiau cu același entuziasm apostolic adevărurile evanghelice, așa ca să le poată interpreta și actualiza la nivelul cerințelor vitale ale sufletului creștin. De aceea se simțea nevoia unui avînt predicatorial care să dezmoștească sufletele slujitorilor cuvîntului lui Dumnezeu și să le trezească entuziasmul apostolic, pentru a prezenta ascultătorilor creștinismul în toată profunzimea și sublimitatea lui. Această cerință se face simțită spre sfîrșitul secolului al II-lea, se adîncește în secolul al III-lea, și culminează în secolul al IV-lea, socotit «secolul de aur» al predicii creștine.

Prin urmare predicatorii creștini vor căuta, în acest veac, să expună doctrina Bisericii într-un mod mai sistematic și mai măestrit, în care se vor remarca marii predicatori din Orient. Aceasta se datorește și rolului important pe care l-a jucat școala catehetică din Alexandria cu vestiții ei dascăli.

În acest oraș creștinismul se răspîndise de timpuriu și s-a înche-gat o comunitate creștină întărită. Pentru că cultura păgînă era înfloritoare iar creștinismul cîștigase cîțiva retori de renume, Biserica din Alexandria a căutat să ridice prestigiul creștinismului prin înființarea școlii catehetice (la anul 180), în care s-au pus bazele unei strălucite culturi teologice. La începutul secolului al III-lea această mișcare era încă destul de timidă pentru că învățătura creștină nu-și săpase un făgaș dogmatic în care să se miște.

Clement Alexandrinul, dascăl vestit al școlii catehetice, bazîndu-se pe concepția Logosului universal a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful, pre-conizează, pentru explicarea textelor Scripturii, utilizarea culturii profane. «Deși Apostolii și profeții n-au fost instruiți pentru cunoașterea adevăru-

25. *Ibidem*, p. 147.26. *Ibidem*, p. 149.27. *Ibidem*, p. 161.

rilor științei omenești, totuși scrierile lor cuprind învățături revelate, pe care nu le-ar fi putut lămuri fără un fond de cunoștințe omenești»²⁸.

Predicile lui Clement Alexandrinul au un caracter de mustrare, de laudă și de instruire. El pleacă de la principiul că pedagogul creștin (predicatorul) trebuie să-și îndeplinească scopul încredințat mustrînd, lăudînd și instruind prin cuvînt²⁹. Clement face dependentă realizarea scopului elocvenței creștine de darul și harul pe care Dumnezeu l-a dăruit predicatorului, prin care acesta trebuie să îmbunătățească duhovnicește pe alții și să-i întoarcă la Dumnezeu. «Oricine care a primit darul cuvîntării trebuie să formeze pe ucenici ca aceștia să fie cumpătați, curajoși, plini de noblețe, cuminți, înțelegători, drepti — într-un cuvînt — ucenici adevărați»³⁰.

De la Clement Alexandrinul s-a păstrat o singură omilie asupra textului din Marcu X, 17—31, intitulată *Care bogat se va mîntui*, în care explică cuvintele Mîntuitorului: «Mai ușor este cămilei să treacă prin urechile acului decît un bogat să intre în împărăția lui Dumnezeu». Aceste cuvinte fiind înțelese greșit de unii cititori, Clement dovedește că nici o stare nu este de temut pentru cei care trăiesc poruncile divine. Prima parte a omiliei se încheie cu concluzia că bogățiile nu sînt, prin natura lor, nici bune nici rele, dar, după întrebuițarea lor, ele pot fi un mijloc sau un impediment în calea spre mîntuire. În partea a doua a omiliei arată că bogățiile sînt un mijloc de mîntuire dacă se pun în slujba carității creștine, bazată pe porunca iubirii aproapelui, după exemplul parabolei samarineanului milostiv. Omilia se încheie cu îndrumări practice³¹.

Origen, ucenicul lui Clement Alexandrinul, prețuiește omilia — al cărei desăvîrșitor este — socotind-o ca mijloc pentru ocrotirea celor drepti pe calea mîntuirii. În acest scop recomandă instruirea ascultătorilor prin omilii în care predicatorul să lămurească sensul adînc al Scripturii, prin întrebuițarea interpretării alegorice. «Predicatorul care nu luminează întinericul, care nu atinge profunzimea științei și nu descuie sensurile tainice acela nu-și face datoria sa»³². El pretinde predicatorului să corespundă celor două însușiri ale focului: să lumineze și să ardă. «Dacă tu, învățînd, scoți în evidență sensul spiritual al poruncilor și tratezi cele tainice, însă dacă nu pedepsești păcatele și nu îndrepti pe cel căzut, cu severitate, nu corespunzi celor două însușiri ale focului»³³.

De aceea Origen se pronunță împotriva preoților creștini care, în cuvîntările lor, se foloseau de cuvinte pompoase și de construirea de perioade frumoase, după modelul retorilor, pentru că preotul creștin trebuie să vorbească prin puterea harului. «Cuvîntări pompoase — zice Origen — poate să țină numai ereticul, care se folosește de gînduri moleșitoare, de

28. Clement Alexandrinul, *Stromate*, I, 1, c. 10; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 229.

29. *Ibidem*, p. 231

30. Clement Alexandrinul, *Stromate*, I, 2, c. 18; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 232.

31. Cf. A. de la Barre, *Clement d'Alexandrie*, în „Diction. de Théol. Catholique”, vol. III, 1, col. 143; Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mîntui*, traducere de N. Runceanu, București, 1907.

32. Origen, *Omilia a XIII-a la Ieșire*; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 233.

33. Origen, *Omilia a XIII-a la Ieșire*; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 234.

cuvinte frumoase și de propoziții armonice construite. Noi avem bărbați — și aici se referea la Apostoli — care nu posedau meșteșugul elocinței și care nu depuneau efort mare la elaborarea predicilor, ci, prin cuvântări simple și neartistice, întorceau pe necredincioși la credință, pe cei mândri să prețuiască pe cei sărmani, iar pe păcătoși la pocăință. Acesta e semnul că cineva vorbește în puterea Duhului»³⁴.

Origen pretinde ca predica să fie simplă, pe înțelesul tuturor, pentru că simplitatea, împreună cu puterea divină, acționează cu mai multă eficacitate decât arta retoricii: «Predica simplă — spune Origen — face nu numai ca o inimă smerită să se împărtășească de har în cel mai înalt grad, ci are avantajul că poate fi înțeleasă și însușită de toți. Prin aceasta predicatorii creștini își arată iubirea lor față de oameni, că aduc folos multora și conduc pe fiecare la adevăr, nu numai pe cei culți, ci și pe cei neștiutori... Aceia cărora nu le pasă că sclavul și cel neștiutor nu le poate urmări mersul cuvântării, aceia care au în vedere numai pe oameni culți, reduc posibilitatea cuvântului revelat de-a se răspîndi pînă la marginile pămîntului»³⁵.

Sfinții Părinți au folosit, în cuvîntările lor, și ironia, și anume, cînd ironizau viața imorală păgînă, și se constată acest lucru mai ales la Origen; iar alții, ca Tertulian de exemplu, au folosit și expresii hiperbolice³⁶.

În persoana lui Origen Biserica creștină a aflat pe primul mare comentator al Sfintei Scripturi. Comentariile lui cunosc două forme: una de o întindere mai mare, compusă cu erudiție, destinată teologilor, și una mai simplă adresată credincioșilor de rînd, sub formă de omilii. Ele sînt numite și omilii analitice pentru faptul că, în cuprinsul lor, Origen comentează verset cu verset numai anumite pericoape din Sfînta Scriptură, pe care le-a socotit a fi cele mai ușor de înțeles.

Origen a explicat aproape întreaga Sfînta Scriptură în omilii. După cum spune Fericitul Ieronim, Origen ar fi scris peste 1.000 de omilii pe care le-a rostit înaintea credincioșilor; dar dintre acestea s-au păstrat numai vreo 200, cele mai multe în traducerea latină³⁷.

O caracteristică a omiliilor lui Origen o constituie faptul că ele abundă în sfaturi adresate simplilor credincioși, dar unele omilii cuprind și îndrumări pentru preoți. Aceste sfaturi sînt formulate într-un mod atît de măiestrit și plin de evlavie încît ascultătorii lui nu putea rămîne indiferenți³⁸.

În acest secol se întrebuinta la marile praznice creștine omilia sintetică, care alegea materialul din izvoare diferite. Ca exemplu servește cuvîntarea lui Ipolit, ținută la praznicul Învierii, din care s-a păstrat doar un fragment. În întregime s-a păstrat numai cuvîntul de laudă a lui Gri-

34. Origen, *Ad Romanos*, I, 9, 2, p. 444; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 235.

35. Origen, *Contra lui Cels*, I, I, c. 1; apud F. Probst, *op. cit.*, p. 236—237.

36. F. Probst, *op. cit.*, p. 238.

37. A se vedea Catalogul Omiliilor la G. Bardy, *Origène*, în „Diction. de Théol. Catholique”, vol. XI, 2, col. 1497—1498; M. Bulacu, *Omilia exegetică biblică...*, p. 23.

38. Origen, *Omilia a IX-a la Levitic*, apud E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol. I, Paris, 1923, p. 113—114.

gore Taumaturgul, ținut la moartea lui Origen, în care istorisește viața strălucitului dascăl și scriitor pînă la sosirea lui în Cezareea, relațiile sale cu Origen, meritele lui și regretul pentru despărțire ³⁹.

În predicile scriitorilor din secolul al III-lea se întîlnește și întrebuintarea datelor din revelația naturală. Clement Alexandrinul o justifică astfel: «Fundamentul și principiul învățaturii creștine este revelația din Vechiul și din Noul Testament, în serviciul cărora se pot întrebuinta și adevărurile revelației naturale» ⁴⁰. Argumentele scoase din revelația naturală erau utilizate cu precădere în predica misionară, fiindcă în omii, în fața celor care primiseră revelația Evangheliei, cunoașterea lui Dumnezeu se întemeia pe credință.

*

Din cercetarea datelor asupra formei și conținutului predicii creștine din primele trei veacuri se pot desprinde câteva concluzii importante pentru predica zilelor noastre.

Am văzut că entuziasmul a constituit una din trăsăturile esențiale ale predicii din secolul apostolic și din secolele următoare. Predicatorii creștini din aceste secole trăiau cu intensitate nebănuită adevărurile evanghelice, care constituiau obiectul predicii lor, încît Sfîntul Apostol Pavel putea să mărturisească: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. III, 20). Sădirea învățaturii creștine în sufletul ascultătorilor, în vederea înmulțirii roadelor duhovnicești în viața aceasta era considerată o datorie fundamentală a predicatorului. Același gînd sfînt trebuie să caracterizeze și viața preotului de astăzi și predica lui. Preotul predicator exercită o influență puternică și profundă asupra sufletelor ascultătorilor săi, trezește rezonanțe spirituale și deschide sufletele spre perspectiva eternității. Preotul predicator este un apostol și această misiune pretinde conduită apostolică.

Scopul predicii creștine în primele trei veacuri creștine era instruirea ascultătorilor, așadar mijlocirea adevărurilor de credință. În toate împrejurările în care era solicitată, predica Apostolilor și a urmașilor acestora ținea să comunice și să lămurească adevărurile evanghelice necesare mîntuirii sufletului și aceasta după puterea de înțelegere a ascultătorilor. Instruirea nu se făcea întîmplător și nici nu era tratată cu superficialitate ci, prin intermediul ei se căuta să se realizeze luminarea minții, încălzirea inimii și determinarea voinței ascultătorilor spre trăirea vieții și a faptei creștine.

Intocmai ca și în primele trei veacuri creștine, predica zilelor noastre trebuie să urmărească același scop — instruirea credincioșilor în doctrina creștină. «Un preot predicator care nu se îngrijește să mijlocească adevărurile de credință ascultătorilor, care nu le mișcă sufletele acestora în direcția faptei creștine, ei se mărginește la procurarea de emoții trecătoare și superficiale, acela păcătuiește grav împotriva misiunii de vesti-

39. Cf. F. Probst, *op. cit.*, p. 203—204.

40. *Ibidem*, p. 206.

or al cuvîntului lui Dumnezeu. Instruirea ascultătorilor prin lămurirea
fîit mai clar posibilă a adevărurilor creștine se impune și în zilele noastre,
îndcă ignoranța în cele religioase aduce toate rătăcirile, favorizează
rădăciul și necredința»⁴¹.

Predicatorul creștin nu trebuie să cuprindă într-o predică întreaga
învățătură a Bisericii, pentru că o astfel de predică nu poate fi urmărită.
De aceea, fiecare predică trebuie să cuprindă anumite învățături din doc-
trina creștină.

Predica creștină din secolele cercetate se adapă atît din Noul Tes-
tament, cît și din Vechiul Testament. Legea Veche era prețuită de
predicatorii acestor veacuri în chip deosebit, ca temei al Noului Legămînt,
încît în cuvîntările lor adevărurile evanghelice erau sprijinite pe reve-
lația ambelor Testamente. Vechiul Testament era apreciat în măsura în
care s-a împlinit în Revelația primită prin Fiul lui Dumnezeu întrupat,
ca fiind un izvor neprețuit de exemple strălucite de pietate și de viață
morală pentru membrii Bisericii Noului Testament.



41. Cf. R. P. Rambaud, *Traité moderne de prédication*, Paris, 1941, p. 21.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pierre Benoit, *Exegese und Theologie*, Gesammelte Aufsätze (în colecția «Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament»), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1965, 336 p.

Ediția originală a acestei lucrări a apărut la Paris, în 1964, la editura du Cerf, sub titlul: *Exegese et Théologie*.

Autorul — cunoscut în cercurile teologice creștine din lumea întreagă — face parte din prestigiosul grup de teologi biblici care activează în cadrele Școlii biblice (Ecole biblique) de la Mănăstirea dominicană «Sfintul Ștefan» din Ierusalim, în fruntea cărora s-a aflat renumitul exeget noutestamentar J. M. Lagrange și cărora li se datorește atât editarea revistei «Revue Biblique», cât și colecția «Études Bibliques» (care apare la editura parisiană J. Gabalda — Victor Lecoffre).

Părintele Pierre Benoit a fost ani de zile ocîrmuitorul Școlii biblice dominicane din Ierusalim. Participarea sa la alcătuirea și editarea cunoscutei Biblii de la Ierusalim (Bible de Jérusalem) constituie o încoronare a bogatei activități exegetice pe care a desfășurat-o pînă acum.

În volumul de care ne ocupăm sînt înmănunchiate o serie de studii de teologie și exegeză a Noului Testament, precum și alte probleme în legătură cu acestea.

Două din aceste studii privesc ermineutica biblică: unul tratează despre pretinsa inspirație a Septuagintei, iar celălalt despre metoda critică formală (formgeschichtliche Methode) aplicată de o anumită aripă a teologiei protestante moderne și contemporane Sfintelor Evanghelii.

Al doilea grup de probleme tratează: Dumnezeuirea lui Iisus, credința după Sinoptici și referatele evanghelice privitoare la instituirea Sfintei Euharistii și însemnătatea lor.

Al treilea grup de probleme studiază cîteva aspecte ale istoriei patimilor și învierii Domnului: procesul lui Iisus, Iisus în fața Sinedriului, Pretoriu-Lithostraton-Gabbatha, moartea lui Iuda și înălțarea la cer.

Din problemele centrale ale teologiei pauline sînt studiate: «Lege și Cruce» după Sfintul Apostol Pavel (Rom. VII, 7—8, 4), «trup-cap-piroma» în epistolele captivității și obirșia noutestamentară a simbolului de credință apostolic.

Al cincilea și ultimul compartiment al cărții studiază raportul dintre filozoful stoic Lucius Annaeus Seneca și Sfintul Apostol Pavel.

Într-o formă sau alta, studiile selecționate și reproduse aci din bogatul reperoriu al operei Părintelui Pierre Benoit stau în centrul preocupărilor actuale ale teologilor biblici.

Prin limpezimea cu care sînt tratate și prin eleganța stilului, problemele dezbătute în acest volum sînt accesibile unui cerc mai larg decît cel al specialiștilor, cu toate că de fiecare dată autorul epuizează subiectul atât în întindere — sub raport exegetic-istoric — cît și în ceea ce privește aprofundarea lui teologică.

Pierre Benoit nu evită chestiunile dificile — și se întîlnesc destule din acestea pe traseul expunerii —, ci le abordează frontal și le descurcă de fiecare dată cu măiestrie de erudit. Astfel de dificultăți se întîlnesc cu deosebire în confruntarea de amănunt a referatelor evanghelice privitoare la patimile, moartea și învierea Domnului. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu).

Ernst Sellin — Georg Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, ed. a X-a, Heidelberg, 1965, 576 p.

Ernst Sellin ne-a lăsat multe lucrări de-o reală valoare biblică. Notăm doar: *Das Deborahlied* (Cântarea Deborei), *Wann wurde das Moseslied gedichtet* (Cînd a fost versificată cîntarea lui Moise (Deut. XXXII)?), *Zu dem Judaspruch im Jacobsegen* (La cuvîntarea privitor la Iuda din binecuvîntarea lui Iacob (Fac. XLIX)), *Serubabel, Geschichte des israelitisch-judischen Volkes* (Istoria lui Israel), *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea* (Orientarea istorică a profeției lui Osea), *Der Stein des Sacharia* («Piatra» lui Zaharia), *Noch einmal der Stein des Sacharia* (Încă dată piatra lui Zaharia).

Manualul său de Introducere (Einleitung) a fost publicat mai întîi într-o ediție scurtă, în 1960, pentru uzul studenților. În 1959 a apărut a 9-a ediție întregită de post. Ediția a X-a a fost prelucrată de Georg Fohrer, care folosește cercetările rheologice mai noi pentru a face lumină în problemele de interes biblic. Pentru a se documenta în acest domeniu, Sellin a lucrat personal la dezgroparea ruinelor cetății Ierihon, încă la începutul secolului nostru, ajungînd la concluzii care au runcat lumină asupra epocii lui Iosua.

James D. Smart, *The Old Testament in Dialogue with Modern Man*, Philadelphia, 1964, 138 p.

Autorul pleacă de la presupunerea că între Vechiul Testament și credinciosul modern este posibil un dialog. Dacă credinciosul vede cu adevărat că cuvîntul lui Dumnezeu e descoperit în Sfînta Scriptură, atunci va răspunde cu ascultare, adică va pășirea pe căile Domnului, în întreaga sa viață.

Cartea tratează diferite capitole biblice, precum referatul biblic despre creare, răderea primilor oameni, jertfa lui Avraam, fragmente din viața profetului Ilie, eremia predicator, istorie și eshatologie la Deutero-Isaia. În partea a doua se cupă de probleme variate precum: mit și legendă în Vechiul Testament, autorul îi Deutero-Isaia, plinirea Vechiului Testament, unitatea Scripturii. Continuitatea Vechiului Testament o constituie plinirea în Noul. Cuvîntul s-a făcut trup formează nia de legătură între Testamente. Istoria mîntuirii începe cu Vechiul și se desăvirăște în Noul Testament. Testamentele nu se pot despărți, ele formează o unitate.

După ce, nu de mult, profesorul de exegeza Sfintei Scripturi de la Union Theological Seminary din New York a publicat o prețioasă lucrare intitulată: *The Interpretation of Scripture*, de data aceasta oferă un temeinic tratat de teologie biblică (N.N.)

F. Ellis, *The men and the message of the Old Testament* (Oamenii și mesajul Vechiului Testament), Collegeville, Minesota, The Liturgical Press, 1964, XXIV + 560 p. + 3 p. cu tabele sincronistice și 16 hărți cu 4 p. de indice.

Cartea Prof. Ellis este un fel de introducere în Vechiul Testament, dar cu o ezare a materialului altfel decît sîntem obișnuiți. Particularitatea o formează faptul i introducerea este prevăzută pe trei cicluri. Pentru începători se dau noțiunile erale isagogice în Vechiul Așezămint; pentru ciclul II, se intră în analiza literară cărților Vechiului Testament; iar pentru ciclul III, după fiecare secțiune din cele ei ale introducerii speciale în Vechiul Testament (cărțile istorice, profetice și dactice), sînt aleși o serie de psalmi care laudă pe Dumnezeu și tot ce a făcut l pentru lume. Comentarul asupra Psalmilor care urmează ar forma partea aplica-vă a introducerii.

Introducerea, alcătuită pedagogic, expune într-un mod clar și neobositor toate teoriile emise în timp și soluționarea lor de către cercetătorii din cîmpul exegezei scripturistice.

Lucrarea este prevăzută cu: note, care citează literatura accesibilă cititorilor, iar pentru cei care ar voi să aprofundeze chestiunile, este dată o bibliografie foarte selectă, la finele cărții; indicele de materii, tabelele sincronistice și în special cele 16 hărți în culori (și ele prevăzute cu un indice al numelor geografice menționate).

J. L. McKenzie, *The world of the Judges* (Lumea judecătorilor). în Coll. «Backgrounds to the Bible Series», Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1966, X + 182 p.

Cartea profesorului McKenzie face o sinteză a ceea ce cunoaștem astăzi cu privire la perioada biblică numită a judecătorilor, perioadă în care poporul israelit a cuprins Canaanul și s-a așezat definitiv în acest ținut. Pînă acum un secol, perioada judecătorilor era foarte puțin cunoscută, fiindcă în afară de datele furnizate de Vechiul Testament, nu existau alte documente informative. După săpăturile arheologice din Egipt, Palestina și Mesopotamia, deci după descifrarea hieroglifelor și cuneiformelor, au ieșit la iveală documente ce confirmă, în bună parte, spusele Bibliei.

Cartea lui McKenzie face parte dintr-o colecție care are ca scop evidențierea luminilor aduse Bibliei de către cercetările arheologice mai noi; seria va consta din următoarele volume: *Biblia și arheologia*, *Lumea Patriarhilor*, *Lumea lui Moise*, *Lumea Judecătorilor*, *a lui David și Solomon*, *a Profeților*, *Lumea restaurării (exilului)*, *Lumea iudaismului palestinian*, *Lumea Diaspora-lei*, *Lumea Evangheliei*, *Lumea iohanică*, *Lumea Apostolilor*.

Lucrarea cuprinde și hărți la începutul și finele volumului, precum și un indice de materii.

C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (Mediul din care a ieșit Noul Testament; selecție de documente), London, S.P.C.K., 1964, XXIV + 276 p.

După cum arată titlul lucrării, volumul se ocupă cu mediul din care s-a format Noul Testament. Autorul a strîns într-un tom destul de bogat toate mărturiile despre mediul în care a apărut Noul Testament. Astfel, autorul a extras din literatura epocii de atunci, pasajele ce lămuresc textul sacru pe care le-a divizat în 13 capitole, în care se ocupă îndeaproape despre: împărații romani, papirusuri, inscripții de pe monumente; despre filozofii epocii, literatură hermetică (și anume Poimandres), religiile de mistere; despre istoria iudaică, literatura rabinică, literatura apocaliptică și manuscrisele de la Qumran.

Colecțarea acestui bogat material este importantă pentru cercetătorii Noului Testament. (*Pr. Ath. Negoită*).

Kurt Aland, *Kurzgefasste liste der griechischen handschriften des Neuen Testaments*, I, Gesamtübersicht, Berlin, Edit. de Gruyter, 1963, VII + 431 p. in. — 8^o.

Lucrarea a apărut în Colecția «Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung», pe care o editează Institutul de cercetări a textului Noului Testament din cadrul Universității din Münster.

Kurt Aland pleacă de la convingerea că orice lucrare de critică a textului trebuie să pornească de la o privire generală asupra manuscriselor (codicilor). Identificarea și catalogarea manuscriselor noutestamentare a fost săvârșită în trecutul nu prea îndepărtat, cu deosebit succes, îndeosebi de către teologii protestanți: Caspar René Gregory (†1917), Ernst von Dobschütz (†1934), Walter Eltester și — din 1949 încolo — George Madsen și Kurt Aland.

Reluarea de către Kurt Aland a acestei întreprinderi anevoioase și deosebit de utile pentru specialiști a fost determinată de schimbările intervenite în cursul celui de al doilea război mondial în distribuția teritorială a manuscriselor cu texte noutestamentare, precum și de descoperirile făcute în timpul din urmă, cu deosebire în sectorul papirusurilor. Kurt Aland prezintă un volum de 76 papirusuri, în vreme ce Gregory înregistra doar 14 papirusuri noutestamentare. Aceștia, li se adaugă: 250 de manuscrise majuscule, 2646 de manuscrise minuscule și 1997 lecționare.

Un aport deosebit au adus papirusurile descoperite în ultimele decenii mai ales în ceea ce privește consolidarea textului original al Evangheliei a patra, care a fost obiectul atitor violente tăgăde în ce privește autenticitatea și stabilitatea textului ei. (Pr. Prof. Grigorie Marcu).

I. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia, 1964, 480 p.

I. Macdonald este profesor la Universitatea din Leeds, Anglia, care a dezvoltat o activitate fecundă în domeniul biblic și al Orientului antic în genere. Lucrarea de față constituie un studiu masiv despre teologia samaritenilor. Este știut că mica comunitate a samaritenilor a luat naștere după prăbușirea regatului nordic, după anul 722. Conform informațiilor oferite de Vechiul Testament samaritenii alcătuiau din punct de vedere religios un fel de sincretism. Erau adoratorii lui Jahve, în calitate de iudei, dar adorau și zeii popoarelor învecinate, care au pătruns în țară și cu care s-au asociat prin căsătoriile mixte. Centrul lor cultic era pe muntele Samaria. Ei considerau de sfinte numai cărțile scrise de Moise, deci Biblia lor era alcătuită numai din Pentateuh.

Față de ceea ce se știa pînă acum despre samariteni, I. Macdonald aduce elemente noi. Astfel susține că nașterea comunității samaritene nu s-a întimplat după prăbușirea regatului nordic la 722, ci a fost provocată de refuzul celor din nord de a recunoaște arhieria lui Eli.

Lucrarea reprezintă mai mult decît un tratat de teologie a samaritenilor: e o istorie a comunității cu întreg ansamblul de probleme care îmbrățișează viața acelei comunități. Găsim aici concepția lor despre Dumnezeu, afirmarea credinței mono-teiste, cosmogonia, antropologia, ideile mesianice și eshatologia lor.

Autorul Macdonald constată și influențe din afară în concepțiile despre lume și despre viață ale samaritenilor, precum urme de neoplatonism și idei gnostice intruse în gîndirea comunității.

Cunoașterea samaritenilor aduce contribuții prețioase la înțelegerea unor texte biblice și cu osebire a Epistolei către Evrei ca și a Evangheliei după Sfîntul Ioan (N. N.).

Ioan Florea, *Formarea și dezvoltarea unitară a limbii și a poporului român de o parte și de alta a Carpaților*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 7—9, p. 410—416.

«Problema locului, a timpului și a împrejurărilor în care s-a petrecut etnogeneza poporului român, adică s-a format limba și poporul nostru a frămîntat de 200 de ani istoriografia română și pe cea străină. S-a pus problema dacă românii sînt continua-

torii vechii populații daco-romane sau au venit din altă parte, din altă regiune, în întregime sau în parte, pe teritoriul actual al patriei noastre».

Adept al teoriei continuității și a formării poporului român pe teritoriul actual al patriei sale, autorul înfățișează subrezenia argumentelor pe care se sprijină teoria imigraționistă și demonstrează succint cu argumentele științifice și obiective ale tezei continuității — argumente bazate pe descoperirile arheologice, pe toponimie, pe lingvistică și pe vechii cronicari străini și români — elemente etnice romanice sau romanizate, care stau la temelia formării și a dezvoltării poporului român la nordul Dunării de Jos, ca și condițiile istorice în care s-a format limba română, precum și faptul că din același fel de formațiuni social-politice românești dintre Carpați și Dunăre, ca și de la est și vest de Carpați, au luat naștere, în statele feudale românești — Țara Românească, Moldova și Transilvania — același popor român care s-a dezvoltat unitar, a trăit și a luptat neîntrerupt pentru o viață mai bună și prosperă.

Virgil Molin, *Criterii de orientare la identificarea bibliografică a vechilor cărți bisericești*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 7—9, p. 417—423.

Pornind de la precizarea că primele tipărituri românești, făcute de ieromonahul Macarie imediat după anul 1500 (data terminus pentru decretarea tipăriturilor vechi ca incunabule) — Liturghierul 1508, Octoihul 1510, Evangheliarul 1512 — trebuie declarate ca incunabule românești, autorul înfățișează condițiile specifice de consultare ce se impun la studierea cărților vechi-bisericești, incunabule sau din perioada imediat următoare. Aceste condiții specifice pentru o neîndoielnică identificare sînt precizate a fi: «conținutul, redacția, diortosirea, condițiile materiale ale realizării în tipar, edițiile cu variantele lor, anii de tipărire, oficina de tipărire». Identificarea necompletă poate aduce pe cercetători pe căi greșite.

În continuare prezintă exemplificări din cercetările istoriografice făcute în legătură cu primele cărți bisericești românești, în special cu incunabulele românești. De aceea descifrarea cărților bisericești greșit bibliografiate cere o pregătire de specialitate, tipo-tehnică (expertizare în privința caracterului de literă, de culegere (zațul), de împodobire cu clișee, în legătură cu hîrtia (filigranele); de asemenea reușita cercetărilor este «în funcție de considerente și criterii ce nu se pot sistematiza și încadra în directive metodice».

Pr. Ilie Gh. Diaconescu, *Date statistice bisericești din fostul județ Vlașca, la anii 1833—1838*, în «Glasul Bisericii» XXV (1966), nr. 7—8, p. 669—693.

Cu prilejul recensămintelor septenale obștești (din vremea Regulamentului organic) în scopul identificării și reglementării birnicilor slujbașii bisericilor de prin sate și ținuri erau înscrise din porunca Marii Vornicii, în liste anuale deosebite, întocmite de către subcîrmuirile plaiurilor și plășilor, prin aleșii obștii, ale căror date se consemnau în evidența logofetei treburilor bisericești și în tabelele vistieriei de stat. Pe lângă acestea, se păstrează unele dosare cu «liste, foi catagrafii și catastihuri» în fondul arhivist al fostului județ Vlașca, privind anii 1833—1838, în care se menționează numirea plășilor și a satelor, numele stăpînilor de moșii, numărul și hramul bisericilor, numele preoților, diaconilor și al cîntăreților — aflați în slujbă, ori nu; precum și numele celor hirotoniți peste Dunăre (Rumelia) prin dare de *rușfet* (calificată neguțătorie de cele sfinte și oprită prin porunca domnească de la 4 august 1834); numele celor retribuiți cu produse și al celor ce iscăleau în răvașe.

Publicarea acestor date pe plăși și pe sate demonstrează că datele documentare pe care le conțin aceste manuscrise angajează amănunte genealogice, cronologice și

statistice, bisericești și locale, ce se întâlnesc ori completează pe cele din vechile catastihuri ale Mitropoliei țării, dar oferă și utile informații istorice, demografice, toponimice, antroponimice și lingvistice existente în zona de câmpie, alcătuind, ca și hărțile, planurile și hotărnicile întocmite în acele vremuri; de asemenea se remarcă faptul că în aria așezărilor băștinașe, datele documentare vizează adesea neamuri străine și robi, elemente rămase din năvăliri și pribegii, ori aduse și slobozite de domnie; aceste elemente constituie masa meșteșugarilor de tot felul.

A. Grigoraș, *Ctitoriile lui Ștefan cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 523—539.

După o sumară prezentare a împrejurărilor istorice și politice în care Ștefan cel Mare a ajuns domn al Moldovei, autorul trece la studierea numeroaselor biserici și minăstiri zidite de el pe întreg cuprinsul Moldovei. Bisericile și mai ales minăstirile zidite de Ștefan cel Mare nu au fost numai locașuri de închinare, ci și adevărate așezăminte de cultură, în care s-a dezvoltat literatura bisericească și laică, în special istoriografia, deschizând în acest fel calea literaturii naționale.

Studiul se ocupă în special de două probleme: «cînd și în ce condiții s-au putut construi edificiile religioase din timpul domniei lui Ștefan cel Mare?», în care sînt înfățișate împrejurările externe și interne, locale și generale în care a fost zidită fiecare din ctitoriile lui Ștefan cel Mare, cu o privire de ansamblu asupra tuturor problemelor legate de construirea lor. Cea de-a doua problemă: «care sînt caracteristicile principale ale bisericilor construite în timpul domniei lui Ștefan cel Mare?» grupează aceste caracteristici din punct de vedere arhitectonic (o categorie de biserici cu plan longitudinal — dreptunghiular, avînd o absidă și plan triconc, cu diferite variante; a doua categorie de biserici cu plan trilobat, avînd: două abside laterale și una la altar; pronaosul dreptunghiular sau pătrat, acoperit cu o calotă semisferică; naosul dreptunghiular cu două abside poligonale sau semicirculare și o turlă sveltă. Autorul stăruiește îndeaproape asupra sistemului de boltire a naosului, care constituie o caracteristică a arhitecturii vremii; a treia categorie de biserici cu plan mixt, provenit din combinarea planului longitudinal cu planul trilobat); caracterizarea decorării exterioare și a picturii interioare; dotarea de către Ștefan cel Mare a ctitoriilor sale cu lespezi funerare (în decorarea cărora sculptorii dovedesc viziune unitară de creație proprie, originală, variată, păstrînd un echilibru între elementele tradiționale decorative și realitatea vie, ambele îmbogățite prin interpretări personale), cu broderii, obiecte de cult și cu cărți de ritual.

Pr. Scarlat Porcescu, *Locul Minăstirii Putna în viața Bisericii Ortodoxe Române*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 583—594.

După demonstrarea documentată a existenței unei organizații bisericești ortodoxe locale pe teritoriul Moldovei înainte de veacul al XIV-lea, precum și a existenței vieții călugărești în minăstiri și schituri în diferite regiuni de munte ale Moldovei — între acestea și în regiunea Minăstirii Putna de mai tîrziu —, este demonstrată poziția de înțietate ocupată, în cadrul vieții bisericești în genere și între celelalte minăstiri în special, de Minăstirea Putna, zidită de Ștefan cel Mare, pe de o parte, cu menirea de a fi locaș de veșnică odihnă pentru sine și pentru familia sa, iar, pe de altă parte, «înălțată, în cadrul concepției sale politice, ca un apt de bunăvoință, ca un act de mulțumire adus Bisericii în primul rînd, și ca o hemare adresată acestei instituții de a sprijini politica sa, în al doilea rînd».

Datorită acestei poziții de înțietate și datorită sprijinului domnesc, Minăstirea Putna a ajuns curînd «unul din cele mai importante medii de cultură bisericească» nu numai din Moldova; în această activitate culturală, «caligrafia, decorația manu-

scriselor, orfevreria, broderia, și consemnarea evenimentelor istorice» au constituit viața de fiecare zi a întregii obști călugărești, în care unii erau «ucenici», iar alții «dascăli», iar din rîndul lor paisprezece înși au urcat, în cursul vremii, în scaune episcopale.

Așa se explică de ce, alături de Mînăstirile Neamț și Bistrița, Mînăstirea Putna s-a bucurat de privilegii speciale iar egumenii ei au fost investiți cu autoritate cvasiepiscopală și cu dreptul de a semna în acte îndată după episcopi.

Mircea Păcurariu, *500 de ani de la întemeierea Mînăstirii Putna*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 7—8, p. 486—507.

În partea întâia a studiului, după ce în mod succint prezintă momentul întemeierii și al înzestrării Mînăstirii Putna, în tot timpul domniei sale, de către Ștefan cel Mare, și după ce face o amănunțită descriere a bisericii și a complexului Mînăstirii Putna din toate punctele de vedere, autorul urmărește, întemeiat pe documente și pe lucrări de specialitate, viața Mînăstirii Putna în decursul veacurilor al XVI-lea — al XIX-lea, stăruind îndeosebi asupra activității culturale multilaterale, desfășurate în cetatea de cultură de la Mînăstirea Putna, aducînd numeroase exemplificări din momentele de înflorire a școlilor ce au funcționat în timpul celor cinci sute de ani la Mînăstirea Putna.

În partea a doua, autorul prezintă, «un aspect necercetat pînă acum din trecutul Mînăstirii Putna, și anume legăturile ei cu credincioșii ortodocși din Transilvania». În afară de pelerinajele anuale ale credincioșilor din Transilvania la hramul Mînăstirii Putna, între viața bisericească a creștinilor ortodocși din Transilvania și viața mînăstirească de la Putna, au existat permanente legături, chiar dacă nu totdeauna ele au fost îndeajuns de evidente.

Autorul se oprește îndeaproape asupra a trei momente din istoria acestor legături:

În primul rînd la raporturile între primul episcop al Vadului — Atanasie, de origine moldovean, călugăr de la Putna — și voievodul Moldovei Petru Rareș.

În al doilea rînd sînt înfățișate pe larg raporturile între Mînăstirea Putna și credincioșii din Transilvania, cu prilejul alegerii și în timpul păstoriei mitropolitului Iorest — de origine ardelean dar călugărit la Mînăstirea Putna, unde acesta se și retrace după eliberarea sa din temnița în care fusese aruncat de cîrmuitorii calvini ai Transilvaniei. Documente și însemnări de pe cărți întemeiază expunerea.

În al treilea rînd, sînt înfățișate legăturile pe care Mînăstirea Putna le-a avut cu una din cele mai însemnate mînăstiri maramureșene — Mînăstirea Moiseiul, care era închinată Mînăstirii Putna. Documente din veacul al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea sînt aduse în sprijinul textului.

Constantin Turcu, *Literatura bisericească în timpul lui Ștefan cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 550—556.

Pornind de la constatarea grijii pe care o avea Ștefan cel Mare de a dota bisericile zidite în timpul domniei lui cu cărțile necesare pentru o viață de cultură bisericească, prin organizarea școlilor de caligrafi și de dieci la mînăstiri, autorul analizează valoarea celor 59 de manuscrise apărute în epoca lui Ștefan cel Mare.

După conținutul lor cele 59 de manuscrise sînt: opere liturgice (Evanghelii, Liturghii, Psaltiri, Apostole, Mineie); opere didactice-morale (sbornice, cuvinte de învățătură, vieți de sfinți); opere juridice (pravile); opere istorice (pomelnice, condici, etc.).

Punerea lor în circulație se făcea după un plan care urmărea să pună la dispoziție: mai întîi textele de bază liturgice; apoi textele din literatura patristică

(ajungînd chiar pînă la romanul *Varlaam și Ioasaf*, — transpus și în fresca Minăstirii Neamț); după aceea texte de legi.

Urmărind istoria celor 59 de manuscrise din epoca lui Ștefan cel Mare, autorul precizează că 34 din ele se găsesc în țară, iar 25 în afară de țară. Manuscrisele au fost scrise în limba slavă — oficială în cancelaria de stat și în Biserică. Însemnătatea deosebită a manuscrisului din epoca lui Ștefan cel Mare o constituie însemnările diecilor, care au scris manuscrisele și ale celor prin mîna cărora ele au trecut în cursul vremii, ceea ce îngăduie nu numai precizarea unor date importante pentru istoria poporului român, ci și pentru precizarea istoriei vieții zbuciumate a cărților înseși. Spre exemplificare, autorul urmărește, după asemenea însemnări, istoria peregrinării *Tetraevangelului de la Humor*, din 1473.

N. Corivan, *Minăstirea Putna, centru cultural în timpul lui Ștefan cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XLII (1966), nr. 7—8, p. 557—559.

Autorul sintetizează aspectele generale ale artei și culturii veacului al XV-lea în Moldova — datorate transformărilor esențiale economice și sociale, centralizării statului, integrării Bisericii Ortodoxe în efortul comun depus de domn și de popor pentru ca țara să-și păstreze libertatea —, în care Minăstirea Putna îndeplinește, cu intensitate și originalitate, rolul de focar central de cultură imprimînd — în diferite ramuri ale artei românești — un stil propriu, care s-a extins cu faimă nu numai în țară.

În activitatea desfășurată la Minăstirea Putna în epoca lui Ștefan cel Mare, de cărturarii și meșterii vremii, s-a evidențiat caracteristica semnificativă a acestui centru cultural, care constă în faptul că «a reușit să-și integreze influențele venite dinafară, îmbogățindu-se continuu prin noile forme create de meșterii populari, ceea ce explică apariția unei originalități naționale, al cărei efect este constituirea unui stil unitar în toate genurile de artă, fapt caracteristic pentru o mare epocă de cultură.

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Școlile de la Minăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 511—522.

Cu aleasă întemeiere pe date din documente și lucrări de istorie, sînt urmărite problemele legate de înființarea și funcționarea «Școlii de gramatic» — înființată încă în vremea stăreției lui Ioasaf, pentru pregătirea slujitorilor stranei și altarului — la început, cu dascăli anonimi, apoi cu profesori care se numeau «ritori»; probleme legate de durata studiilor, de materiile de studiu și de metodele de învățămînt.

În timpul funcționării ei neîntrerupte, «școala de gramatic» de la Minăstirea Putna devine pepinieră de copişti și de cronicari, care încununează activitatea ei cu merite nepieritoare pentru cultura noastră; iar în veacul al XVIII-lea «școala de gramatic» de la Putna devine «școală mică», avînd menirea să pregătească elevi care să urmeze «școala cea mare», ori «școala duhovnicească», înființată la Minăstirea Putna, în vremea lui Iacob Putneanul și a lui Vasile Măzăreanul, după modelul Academiei duhovnicești de la Chiev.

Analizînd cuprinsul unei adeverințe de absolvire eliberată de această «școală duhovnicească», autorul analizează organizarea și metoda de predare a învățămîntului, care se preda după manuale copiate uneori chiar scrise, în cadrul Minăstirii Putna.

«Școala duhovnicească», ori «școala cea mare» de la Minăstirea Putna a fost închisă în același timp cu «școala mică» de la aceeași minăstire, în anul 1778, după anexarea Bucovinei de către Austria la 1777.

Corina Nicolescu, *Tezaurul de broderii al Mănăstirii Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 443—459.

Un studiu succint, temeinic documentat și cu grijă ilustrat (12 reproduceri fotografice de obiecte brodate), în care mai întâi sînt analizate împrejurările istorice în care la Mănăstirea Putna s-a concentrat, îndată după înființarea ei, activitatea bogată a unui mare atelier de broderie; și apoi sînt descrise îndeaproape valoroasele broderii și țesături din tezaurul național păstrate în muzeul de la Mănăstirea Putna.

Autoarea demonstrează că broderiile păstrate la Mănăstirea Putna vădesc, pe de o parte, legătura directă cu broderia bizantină, iar, pe de altă parte, crearea unui stil local cu note originale, între care realizarea portretelor donatorilor constituie caracteristica specifică a produselor atelierului de la Mănăstirea Putna.

În afară de broderii în tezaurul de la Mănăstirea Putna se păstrează un număr de țesături — fragmente de veșminte și podoabe — găsite în mormintele domnești. Cercetările recente au împărțit aceste țesături în trei mari grupe: cele mai prețioase, datînd din veacurile al XV-lea — al XVI-lea, sînt de proveniență italiană și constituie grupa întâia; a doua grupă o constituie mătăsurile de Brusa, produse în veacurile al XVI-lea — al XVIII-lea; iar grupa a treia o constituie mătăsurile franțuzești, din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, folosite pentru veșminte liturgice.

Autoarea descrie și analizează în chip amănunțit țesăturile luxoase din toate grupele, oprindu-se îndeosebi la cele italiene, în stilul Renașterii, cu ornamentație bogată, cu desenul catifelelor de mare artă realizat de multe ori de artiști celebri, afirmînd că țesăturile italiene din epoca Renașterii, păstrate în tezaurul de la Mănăstirea Putna, constituie dovada vie a nivelului înalt și a rafinamentului artistic și cultural, la care ajunsese viața de curte, în Moldova lui Ștefan cel Mare.

Prof. Victor Brătulescu, *Miniaturi și manuscrise din Mănăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 460—510.

Studiul constă în descrierea pe larg a aspectului exterior, a formei: hirtie, cerneală, grafie și împodobire (cu frontispicii, miniaturi, litere inițiale — mari, mijlocii și mici —, sfîrșituri) și legătura manuscriselor păstrate la Mănăstirea Putna, pe care le grupează după cuprins astfel: I. Evanghelii — 1 și Tetraevanghele — 9; II. Mineie — 6; III. Psaltiri — 5; IV. Ceasloave — 2; V. Trioade — 2; VI. Apostole — 1; VII. Molitfelnice — 2; VIII. Irmologhioane — 2; IX. Pravile — 2; (*Pravila lui Zonara* și *Pravila Sfinților Apostoli*); X. Scara Sfîntului Ioan Scărarul — 2; XI. Sobornice (Miscelane) — 8; XII. Tilcuri — 3 (*Tilcuirea Evangheliei* a lui Teofilact al Bulgariei; *Tilcuirea proverbelor lui Solomon* și *Tilcuirea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah*); XIII. Cartea Teologiei — 1; XIV. Diferite cuvinte de învățătură, omilii, cuvinte pustnicești, etc. — 6 (*Parenesisul* lui Efreim Sirul; *Ava Dorotei*; *Isac Sirul*; *Ioan Damaschin*); XV. Carte de rugăciuni pentru călugări — 1; XVI. Istoria Vechiului și Noului Testament — 1; XVII. Norme de conducere la Schitul Mare din Polonia — al cărui metoc a fost Mănăstirea Sucevița — 3 (*Testamentul duhovnicesc al lui Teodosie*; *Rînduială duhovnicească*; *Patericul Schitului*); XVIII. Rozisc — carte contra rascalnicilor de Dimitrie, Mitropolitul Rostovului — 1; *Fragmente* (file răzlețe din diferite manuscrise, în majoritate de Mineie) — 1.

În partea a doua sînt descrise în paralelă miniaturile care împodobesc *Tetraevanghelul de la Humor* și *Tetraevanghelul de la Putna* din 1504—1507; apoi sînt prezentate caracterizări generale asupra: ilustratorilor și caligrafilor de manuscrise de la Putna, asupra filigranelor și datării manuscriselor; asupra motivelor decorative — vegetale și zoomorfe — și a coloritului; precum și asupra școlii de psaltichie de la Mănăstirea Putna. Studiul este ilustrat cu reproducerea a 15 fotografii după manuscrise.

rh. Ștefan Balș, *Minăstirea Putna monument de arhitectură*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 428—442.

În cadrul studiilor grupate în rubrica «Cinci sute de ani de la fondarea Minăstirii Putna», studiul acesta, ilustrat cu 12 reproduceri fotografice (între care o schiță de plan și o secție a bisericii), prezintă — pe baza sondajelor făcute, începînd cu anul 1955, în cadrul lucrărilor de restaurare care continuă — judicioase observații asupra vechimii clădirilor de la Minăstirea Putna; iar pe baza cunoscutului tablou făcut la 1757 și închinat primului ei ctitor, Ștefan cel Mare, tablou ce constituie «cel mai prețios document asupra a celui cum aratau diferitele construcții ale minăstirii după prefacerile din perioada lui Vasile Lupu și după restaurarea radicală de la 1757», se fac observații comparative asupra incintei, în starea ei actuală și în stare inițială.

Autorul subliniază că în stabilirea faimei și valorii artistice a Minăstirii Putna — întemeiate pe mormintele ce adăpostește și pe excepționalul nivel artistic al zăurului său —, arhitectura rămîne pe plan secundar. Abia după ce vor fi terminate toate lucrările de restaurare aflate în curs, se va putea crea acel cadru arhitectonic vrednic de importanța excepțională a acestei vechi așezări minăstirești.

l. Andronic, *Descoperirile arheologice de la Minăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 540—542.

Schițînd la început planul urmat în efectuarea săpăturilor arheologice executate la Minăstirea Putna, în 1955 și 1956, studiul semnalează succint următoarele importante rezultate ale săpăturilor efectuate:

Nu s-a constatat existența unor norme de viață anterioare întemeierii Minăstirii Putna, pentru a cărei zidire a fost defrișată pădurea prin ardere;

S-a precizat existența a trei niveluri de arsură — corespunzătoare a trei incendii mari, dintre care cel mai mare, și singurul menționat istoricește la 1484, este identic stratigrafic cu nivelul al doilea de arsură;

S-a precizat că, deși datează din veacul al XV-lea, temeliele bisericii lui Ștefan cel Mare de la Minăstirea Putna au fost totuși refăcute în secolul al XVII-lea prin tehnica plombărilor;

S-au identificat, pe latura de nord, resturile chiliilor din veacul al XV-lea cu două niveluri de locuire, caracterizate prin ceramică fină și distruse prin incendii;

S-au făcut precizări importante în legătură cu importanta problemă a fortificației folosite la complexul arhitectonic de la Minăstirea Putna;

S-au descoperit temeliele casei domnești din vremea lui Ștefan cel Mare;

S-a precizat prin studierea ceramicii descoperite existența la Minăstirea Putna unui puternic focar de civilizație medievală moldovenească, a cărei urmărire și studiere prin săpături arheologice se impun cu necesitate.

r. Prof. I. Zugrav, *Pisania de la locuința domnească din Minăstirea Putna sau piatră funerară a lui Dragș voievod pusă de Ștefan cel Mare?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 560—565.

După prezentarea controversei științifice provocate de textul unei inscripții late în veacul trecut încastrată deasupra intrării în bucătăria minăstirii (inscripție spărută azi), și care text a fost citit în chip diferit de ieromonahul Sevastian Gheor-

ghiescul și de slavistul Eugen Kozak, — autorul precizează că ideea principală a textului stăruiește, într-o formă amplificată, asupra coborîrii directe a lui Ștefan cel Mare din Dragoș Voievod și că atare putea fi și pisanie pe o piatră funerară făcută de Ștefan cel Mare pentru Voievodul Dragoș, dar putea fi și inscripție la locuința domnească zidită la Minăstirea Putna.

Această inscripție ar fi putut urmări să întărească poziția de înțietate pe care o crease Minăstirii Putna, între celelalte minăstiri moldovene, faptul aducerii (legendară poate) bisericii de lemn a lui Dragoș de la Volovăț la Putna.

Arhim. Nestor Vornicescu, *Ștefan cel Mare și Daniil Sisastrul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 566—573.

Autorul interpretează datele tradiționale — cuprinse în relatări folclorice, în relatările cronicarilor și în versificările poezilor — referitoare la viața lui Daniil Sisastru și raporturile lui cu Ștefan cel Mare în perspectiva faptelor istorice ale epocii, care sintetizează sprijinul acordat de către Biserica Ortodoxă din Moldova lui Ștefan cel Mare.

Urcat pe tron la patru ani după căderea Constantinopolului, adică în vremuri de mare primejdie pentru independența popoarelor europene, Ștefan cel Mare a fost ajutat de Biserica țării să consolideze domnia, să înlăture anarhia feudală, să limiteze puterea boierimii, să centralizeze statul și să unifice poporul în vederea efortului pentru purtarea luptei de apărare a independenței țării și pentru viața mai bună a poporului.

Trei reproduceri fotografice și substanțiale citate măresc interesul articolului.

I. D. Lăudat, *Vartolomei Măzăreanu*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 543—549.

La început sînt prezentate sumar momentele importante din viața și activitatea lui Vartolomei Măzăreanu, sfetnicul mitropolitului Iacob Putneanu. În continuare articolul urmărește pe larg activitatea scriitoricească a lui Vartolomei Măzăreanu, activitate care cuprinde traduceri, transcrieri și compuneri proprii din diferite domenii, precum: cărți bisericești, de cult sau de doctrină (*Liturghia arhierească*, *Trebnicul*, *Leastvița*, *Ithica ieropolitica*); cărți arhigrafice (*Cartea Sfîntului Isihie*, a *Sfîntului Teodor*, *Viața sfîntului Xenofont*, *Vedenia Sfîntului Grigorie*, *Slujba Sfîntului Onufrie*, *Viața Prea cuviosului Macarie Egipteanul*, *Învățăturile Prea Cuviosului părintelui nostru Dorothei*, *Învățăturile lui Efrem Sirul*); traducerea din limba rusă a cărții *Apostegmata*, care cuprinde scurte cuvinte retorice și morale; cărți de literatură profană (*Cartea lui Esop*, *Calendar pe 112 ani* etc.); cărți de istorie (*Letopiseș de la zidirea lumii*, *Letopiseșul Moldovei*, traducerea *Letopiseșului rusesc*; codicele, pomelnicele, catastihurile și istorii de miniaturi moldovene).

Pe lângă cuprinsul lor, limba scrierilor lui Vartolomei Măzăreanu — naturală și apropiată de limba poporului — contribuie la conturarea imaginii autorului lor, ca un cărturar complex; harnic traducător de cărți bisericești și laice într-o limbă românească armonioasă, întemeietor al vestitei școli duhovnicești de la Putna, îndrumător al școlilor din Bucovina vremii, militant pentru eliberarea de sub jugul otoman și înflăcărat dezgropător al vestigiilor trecutului glorios al poporului român.

Pr. Dragostin Oana, «*Un țir de schit*», în «*Mitropolia Banatului*», XVI (1966), nr. 7—9, p. 516—522.

Articolul constituie în partea întâia, o succintă prezentare monografică a Schitului «Afteia», din satul Săliștea (fost Cioara), din partea de răsărit a Episcopiei Aradului. Din acest loc a pornit Sfântul Sofronie — atunci «călugăr neunit» în acest schit — mișcarea religioasă din veacul al XVIII-lea.

Pornind de la documentul din 1757 «Plingerea românilor ortodocși din Ardeal către mitropolitul sîrbesc împotriva prigonirilor la care erau supuși din cauza unirii», document care amintește de dărîmarea schitului și a chiliilor în acel an, și de la însemnarea din 1840 a preotului Nicolae Bentza, paroh în Cioara, care amintește de a doua dărîmare (din cauza «zavistiei uniților»), — autorul urmărește istoria Schitului «Afteia», întemeiat la 1379 după lupta cu turcii de la Cimpul Pîinii, dărîmat și refăcut de două ori. Urmează prezentarea inscripțiilor de pe obiectele de cult și însemnările de pe cărțile de ritual.

În partea a doua autorul face o descriere sumară a mișcării începute la 1757 de către Sfântul Sofronie de la Cioara, pentru a scăpa țara «de iogăbie și de unire», urmărind-o în momentele ei principale pînă în anul 1761, cînd Sfântul Sofronie a trecut în Țara Românească, unde ajunge arhimandrit la Mînăstirea domnească Curtea de Argeș.

Pr. Viorel Curuțiu, *Cîteva momente din trecutul parohiei Vărșand*, în «*Mitropolia Banatului*», XVI (1966), nr. 7—9, p. 523—528.

Însemnările făcute în cursul veacurilor pe filele cărților bisericești prezintă deosebit de importante mărturii asupra trecutului poporului român. Scrise cu mîgălă de către preoți, învățători, sau anonimi știutori de carte, ele reflectă stări sociale cu complexe trăiri și aspirații, zugrăvind în chip viu, colorat și autentic, vremurile, oamenii și faptele lor, cu necazurile și bucuriile lor.

Autorul descrie după însemnările făcute — începînd de la 1771 — pe cărțile de cult și după un «Protocol al socotințelor parohiei Vărșand din 1791» — viața bisericească a credincioșilor din parohia Vărșand desfășurată acum un veac și jumătate, în satul dăruit de Carol Robert unuia din oștenii care-l salvaseră în timpul bătăliei cu Basarab Vodă la Posada, sat în care a avut loc, în timpul revoluției de la 1848, întîlnirea istorică dintre Nicolae Bălcescu și Kossuth.

Virgil Birou, *Produse de olărie de la Lipova*, în «*Mitropolia Banatului*», XVI (1966), nr. 7—9, p. 424—428.

La început se face o temeinică înfățișare cu caracter general a olăritului la Lipova, care are o vechime de mai multe veacuri. Articolul se oprește la organizarea, în anul 1819 a breslei olarilor din Lipova și înfățișează apoi măiestria caracteristică meșteșugarilor olari din Lipova, descriind și condițiile în care are loc răspîndirea obiectelor produse.

În partea a doua a articolului este descrisă «creația olarului Teodor Marcu, care, în anul 1883, a modelat în argilă fină, grasă, biserica locală, reușind să o ardă în cuptor fără vreun defect esențial». După o descriere foarte amănunțită a tuturor detaliilor acestei prese rare, autorul se oprește asupra materialului, asupra metodei

folosite la smălțuire și la ornamentarea realizată prin incizie și prin elemente aplicate. Articolul se încheie cu prezentarea inscripțiilor gravate pe placa de argilă.

Două reproduceri fotografice a «bisericii» lui Teodor Marcu completează articolul.

Stelian Metzulescu, *Contribuții în artă*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 7—8, p. 605—621.

Studiul cuprinde două capitole distincte și fără legătură organică între ele.

În capitolul intitulat: *Taina culorilor în fresca românească* (p. 605—514), ilustrat cu reproducerea a 5 fresce din diferite biserici, autorul, urmărind semnificația simbolică pe care o încheie coloritul portretelor lui Mircea cel Bătrîn, al doamnei sale Mara și al fiului lor Mihai în frescele de la biserica din Brădet-Argeș, din biserica episcopală din Curtea de Argeș și din biserica cea mare din Minăstirea Cozia, folosește metoda îmbinării simbolicii artei bisericesti și cea a simbolicii heraldice apusene a epocii, întrucât o dată cu influența apuseană în cancelaria domnească și în îmbrăcăminte cavalerilor români (care iau parte la turnirele de la Buda) s-a făcut simțită și influența simbolicii heraldice apusene a culorilor în reprezentarea în culori a costumelor curților domnitoare.

Reprezentarea voievozilor în aceste fresce nu s-a făcut avînd în vedere un ghid sau o erminie de pictură; totuși autorul urmărește să demonstreze că atît caracterizarea personajelor reprezentate, cît și datarea unor fresce se poate face numai datorită semnificației simbolice a culorilor, de exemplu: fresca din biserica Brădet-Argeș exista încă din vremea lui Mircea cel Bătrîn, iar fresca din biserica cea mare din Minăstirea Cozia a fost realizată după ce ambele personaje reprezentate nu mai erau în viață.

Ipoteza susținută de autor este nouă și parte logic construită. Surprinde însă faptul că nu folosește și nu explică de ce nu folosește și simbolica culorilor în arta și heraldica bizantină a epocii, ceea ce ar fi dat mai multă autoritate concluziilor, în cazul cînd simbolica bizantină nu ar fi dus la alte concluzii.

În capitolul al doilea intitulat: *Un document numismatic românesc* (p. 614—621); ilustrat cu reproducerea fotografică a desenului «monedei enigmatice» românești care de peste un secol este studiată îndeaproape de oamenii de știință români și străini, fără a ajunge la o rezolvare definitivă —, autorul studiază această monedă care prezintă: pe avers efigia lui Mircea cel Bătrîn, iar pe revers, vulturul — stema Țării Românești — și legenda latină «+ Petrus Stanus» și emite o ipoteză nouă — întemeiat pe documente — că Petru Stan era fratele lui Mircea cel Bătrîn și a îndeplinit, pînă la 1418, funcția de judecător, vornic al «ținuturilor de peste munți» pentru care Mircea cel Bătrîn bătuse asemenea monede.

Desigur că reproducerea fotografică a însăși monedei nu a desenului ei, ar fi fost mult mai convingătoare pentru justificarea lecturii dată de autor numelui de pe reversul monedei, pe care alți cercetători îl citeau Petru Slan și ajung la altă interpretare și încadrare istorică.

S. Hermiz J a m m o, *Gabriel Qatraza et son commentaire sur la liturgie chaldeenne*, în «Orientalia christiana periodica», vol. XXXII (1966) fasc. I, p. 39—52.

Studiul urmărește să facă cunoscută cercetătorilor existența manuscrisului *Oriental 3336* aflat în British Museum și să anunțe viitoarea publicare a lui, făcînd o prezentare de ansamblu a cuprinsului manuscrisului, punînd problema autorului lui și publicînd un paragraf din manuscris (și anume povestirea Cinei celei de taină).

și comparînd acest paragraf cu textele paralele din alți comentatori haldeeni pentru a scoate în evidență importanța și valoarea istorică și teologică a acestui manuscris necunoscut pînă acum.

După ce descrie manuscrisul *Oriental 3336* (grafica, starea, conținutul) și după ce prezintă problemele în legătură cu autorul Gabriel Qatraya, care a trăit în veacul al VII-lea, autorul reproduce — în limba arabă și în traducere — în paragraful al treilea, «un pasaj capital din comentariu» și anume cel în care se explică de ce preotul desemnat să aducă Jertfa euharistică se apropie de altar, însoțindu-l de analiza textului și de interpretarea cuprinsului pasajului. În paragraful al patrulea intitulat «Alte comentarii asupra Euharistiei» se analizează textul pasajului reprodus în paragraful al treilea comparîndu-l cu pasaje din comentarii ale scriitorilor din școala siriacă — fie contemporani cu Qatraya, fie cu predecesori ai lui — între care se oprește asupra lui Teodor de Mopsuestia, ori cu urmași tîrzii, precum lucrarea Memra, atribuită lui Varsai, din veacul al XVII-lea.

În concluziile la cele patru paragrafe, autorul arată că «povestirea ultimei Cine a Mintuitorului și cuvîntările rostite de El se bucură (la Qatraya și la parte din ceilalți comentatori) de o importanță dacă nu și de o valoare egală cu cea care se atribuia epiclezei; de altfel ambele făceau parte din ritul unic al consacării. În schimb la alții, între care și Teodor de Mopsuestia, se pare că importanța pe care ei o acordă epiclezei micșorează valoarea atribuită povestirii Cinei, atît cît ea face parte din ritul de consacrare».

În ultimul paragraf, intitulat «Repercursiunea posibilă asupra textului liturgic în anafora Apostolilor Addai și Mari», autorul deschide perspectiva posibilității precizării dacă în anafora Apostolilor Addai și Mari a existat sau nu, povestirea Cinei Domnului (problemă asupra căreia s-a scris foarte mult), întrucît se presupune că Qatraya a comentat anaforele din vremea sa așa cum se prezentau atunci, și deci ar fi putut vedea și anafora Apostolilor Addai și Mari și ar fi înglobat-o în comentariul său în forma pe care o prezenta textul original al Anaforei Apostolilor Addai și Mari.

Într-adevăr se poate afirma că S. Hermiz Jammo a reușit să deschidă interes pentru editarea și studierea îndeaproape a manuscrisului *Oriental 3336* de la British Museum.

Prof. Dr. I. Zăgăreanu, *Cîteva caractere specifice ale virtuții creștine*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 7—8, p. 508—524.

O temeinică analiză a concepției despre virtute la filozofii antici — în special Platon și Aristotel — și învățătura creștină prezentate în paralelă.

Astfel în primul rînd virtutea antică era cerută de însăși desfășurarea vieții, fiind fundamentată pe puterile naturale ale omului, întrucît omul antic nu se afla în raport personal cu Dumnezeu, și deci înălțarea prin virtute însemna desăvîșirea în limitele vieții pămîntești a omului; în schimb virtutea creștină — ca raport al creștinului față de Dumnezeu, chiar cînd prin virtute se reglementează raporturile creștinului față de semenii săi — are ca subiect pe cel renăscut prin harul lui Hristos, și întrucît acesta a devenit fiu al lui Dumnezeu, virtutea are motiv și scop supranatural.

În al doilea rînd virtutea antică are un vădit caracter intelectualist și fiind legată de o persoană, ea poate fi dobîndită prin învățare ca orice alte cunoștințe; în schimb virtutea creștină, fiind luminată de credință și desăvîșită prin iubire, devine cel mai înalt motiv al acțiunilor omenești, și poate fi dobîndită prin deprindere și exercițiu statornic, practicarea ei fiind mărturia prezenței active a Duhului Sfînt în omul credincios.

În al treilea rînd virtutea antică are caracter evdemonist ea fiind identică cu posedarea binelui suprem — fericirea; în schimb virtutea creștină — care se leagă ontologic de apartenența omului la cele două lumi: materială și morală — nu este

binele suprem, ci numai calea care duce spre binele suprem: comuniunea cu Dumnezeu, care nu se oprește la granițele vieții pământești.

În al patrulea rînd virtutea antică are caracter individualist, ca urmare a intelectualismului ei, întrucît cel ce nu posedă știința nu poate dobîndi nici virtutea; în schimb virtutea creștină are caracter universalist, întrucît și cel umil poate posedea virtutea, deoarece ea este rezultatul și efectul harului divin în om și ca urmare virtutea creștină se poate generaliza, sălășluindu-se în viața fiecărui creștin.

Pe lângă aceasta tot ca o poziție față de caracterul individualist al virtuții antice, virtutea creștină are caracter de unitate pe de o parte pentru că toate virtuțile izvorau dintr-un principiu unic de virtute, iar pe de altă parte pentru că se manifesta prin simțirea și trăirea interioară a creștinului, ca urmare a renașterii lui prin har și a înnoirii vieții în Hristos, care poate fi hrana tuturor creștinilor.

În al șaselea rînd virtuosul antic era mîndru de sine, deoarece era convins că prin virtute el devine asemenea zeilor; în schimb virtutea creștină izvorăște din umilință nu din mîndrie; de aceea virtuosul creștin nu se mîndrește cu virtutea lui nici în fața lumii, nici în fața lui Dumnezeu, pentru că este convins că a ajuns virtuos mai mult din darul lui Dumnezeu, decît datorită propriilor sale puteri.

De aceea învățătura creștină despre virtute stă în strînsă legătură cu învățătura despre caracterul moral, prin care se înțelege de obicei statornicia voinței pe calea binelui ca urmare a principiilor morale de care aceasta se lasă condusă.



MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. CO-
LABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE
DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE
EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI
ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ
SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE
MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL
N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII
TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».
