STUDII TEOLOGICE

7-8

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XIX Nr. 7—8
SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1967

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti

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 Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice universitare, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Prof. ALEX. ELIAN, Biserica Moldovei și Muntele Atos la începutul veacului al XIX-lea . . 391
Prof. A. SACERDOȚEANU, Vasile Pârvan și istoria creștinismului daco-roman 403
Diac. ION BRIA, Pacea lumii și umanismul creștin 411
Doctorand Pr. ILIE MOLDOVAN, Teologia Sfîntului Duh după Catehezele Sf. Simeon Noul Teolog 418
Doctorand IOAN ȘURUBARU, Doctrina despre biserică în «*Păstorul lui Herma*» 432
Doctorand CONST. IANA, Concepția Sf. Chiril al Ierusalimului despre Sfînta Scriptură . . 446
Doctorand ION CARAZA, Imnele Sf. Efrem Sirul despre Maica Domnului 456
Doctorand SEBASTIAN ȘEBU, Contribuția Sf. Efrem Sîrul la dezvoltarea predicii creștine . . 467
Doctorand EMIL CORNITESCU, Profeții Vechiului Testament despre preoție 482
Doctorand T. BURCUȘ, «Căutați binele și nu răul ca să fiți vii» . 492
Doctorand NICU MOLDOVEANU, Cîntarea corală în Biserica Ortodoxă Română pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea . 504
Doctorand GH. SPERANȚĂ, Primul orientalist român modern — C. D. Georgian (1850—1904) . . 521
Note bibliografice 535

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIX

Nr. 7—8, SEPT.—OCT. 1967

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte: *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

Prof. Alex. Elian

BISERICA MOLDOVEI ŞI MUNTELE ATOS LA ÎNCEPUTUL VEACULUI AL XIX-lea

Serbările mileniului Muntelui Atos, care s-au desfăşurat cu puţini ani în urmă, au coincis, între altele, cu preocupările panortodoxe, care se impun, în ultima vreme, din ce în ce mai mult Bisericilor dreptmăritoare. Reuniunile ţinute pentru a fixa o linie comună în probleme care privesc întreaga Ortodoxie, pregătirea unui prosinod, perspectiva, ceva mai îndepărtată a unui nou sinod ecumenic, după aproape o mie două sute de ani de la cel care l-a precedat, sînt — toate — semne ale înviorării conştiinţei panortodoxe.

In această atmosferă, vocaţia de universalitate a Sfîntului Munte în raport cu toate Bisericile Ortodoxe, a căpătat un relief nou şi — în orice caz — a devenit un subiect de meditaţie, pentru toţi cîţi cred în viabilitatea şi în misiunea superioară şi necurmată a Sfetagorei, în lumea zilelor noastre. Ameninţarea ca această aşezare — suprem îndreptar al spiritualităţii răsăritene, de o mie de ani încoace — să sufere o involuţie, în sensul limitării şi al treptatei ei ofiliri, prin curmarea izvoarelor de duhovnicie care o alimentau din toate colţurile lumii ortodoxe, ameninţarea ca Sfîntul Munte să se împuţineze şi eventual să dispară sub ochii noştri s-a profilat acum — mai dureros ca oricînd.

Intr-adevăr niciodată mai mult ca acum, Ortodoxia care-şi strînge rîndurile nu are mai multă nevoie de continuarea unei tradiţii spirituale care să reflecte — cum a făcut Atosul — formele felurite ale trăirii duhovniceşti, înmănunchiate sub egida unei severe unităţi dogmatice.

Dacă Atosul a izbutit să realizeze unitatea, într-o diversitate adusă de vlăstare ale Ortodoxiei de pretutindeni, un rol care trebuie după cuviinţă preţuit l-au jucat şi mînăstirile atonite în care s-au grupat membrii unor Biserici naţionale şi anume — pe lîngă greci — sîrbii, bulgarii, iviriţii, ruşii. Desigur că Sfîntul Munte a cunoscut, de timpuriu, şi prezenţa altor dreptcredincioşi: aceştia însă nedobîndindu-şi o mînăstire a lor, cu depline drepturi, s-au bucurat de un statut juridic care le crea o stare de necurmată inferioritate, cu consecinţe vizibile asupra propăşirii lor sub toate raporturile.

Românii, care au fost — cîteva veacuri de-a rîndul — printre binefăcătorii cei mai activi al Atosului au fost privaţi, datorită împrejurărilor, de a-şi avea aci o mînăstire românească cu drepturi depline. Ne putem întreba dacă ceea ce am numit vocaţia de universalitate a Sfîntului Munte n-a suferit după urma acestor împrejurări. Oricum, ni se pare că poate reţine interesul reluarea unei cercetări asupra acestei chestiuni, sub raport istoric. Mai limpede: să încercăm a desluşi în ce situaţii ortodoxia românească a fost aproape să-şi dobîndească, la Atos

o poziție la care era îndreptățită și, dacă se poate, din ce pricini acea poziție nu a putut fi niciodată pînă acum dobîndită. Pentru că, du știința noastră, în legătură cu Neagoe Voievod se află folosită — de contemporan și pentru prima oară — titulatura de «Mare lavră a Ță Muntenești», dată unei mînăstiri aghiorite, vom începe cu Neag cercetarea noastră.

Să vedem, dar, ce ne spune Gavriil Protul, în *Viața Sfîntului Ni Patriarhul Constantinopolului,* despre binefacerile lui Neagoe la Ç lumuș :

«În mănăstirea lui Ariton, care de obște să cheamă Cotlumuș c o-u început a zidi den temelie Radu Vodă, Neagoe Vodă o-u săvîr și cu toate frămsețile și podoabele o au podobit den lăuntru și afară, iar înprejur o au grădit cu zid. Și o au făcut biserica Sfîntu Nicolae făcătorul de minuni, cu turle, chilii și trapezarie, pimniță magazia, magherniță, grădina și poartă mică și mare, bolniță și os tărie și dohirie, jitniță și vistirie și alte case de toată treaba. Iar bi rica și chiliile le-au umplut de frămseți și li-au săvîrșit de acope mînt; iar biserica și tinda o au acoperit tot cu plumb și au pus pe ferestri cu sticle și o au și tîrnosit cu blagosloveniia arhiereului și protului și a altor egumeni de la alte mânăstiri. Și făcu cinste m tuturor și-i dărui cu daruri mari și să duseră carii-și pre la locur sale, cu mare bucurie mulțămind lui Dumnezeu. Așijderea făcu o pr taniște în Ascalun la mare, să fie de corăbieri și o corabie mare, a mică cu tot ce trebuiește și o au zidit cu zid împrejur; și au făcut culă cu arme și cu turnuri, să le fie de pază. Și alte metohuri cu de to au zidit și au făcut și bine le-a tocmit, den care are mănăstirea m venit. Și au pus numele ei: Lavra cea mare a Țărăi Muntenești» [1].

Am reprodus acest lung pasaj pentru a învedera măsura neob nuită în care Neagoe ajută o mînăstire atonită, care, de altfel, avuse în trecut strînse legături cu Țara Românească. Fără nici o îndoială toate aceste binefaceri îi dădeau dreptul să numească ctitoria sa: Lav cea mare a țării sale. Este însă această numire mai mult decît o aten măgulitoare din partea panegiristului său, Gavriil, și se întîlnește altundeva decît în opera hagiografică a protosului atonit? Nimic nu îndreptățește să dăm un răspuns afirmativ întrebării. Cu atît mai pu să credem că românii, cîți ar mai fi călătorit din Țara Românea la Atos, pe acea vreme, s-ar fi bucurat de o situație specială la Cutlum Această mînăstire intrase — cum a arătat P. Lemerle [2] — în faza bulgară, care a început pe la 1475, și dura încă pe vremea lui Neag Protector al culturii slavone, el însuși autorul unei vestite paren redactate în *mediobulgară* — e vorba de *Învățăturile* sale binecunosc — Neagoe își revarsă binefacerile asupra mînăstirii, cum făcuseră înaintașii lui, de la Laiotă Basarab pînă la Radu cel Mare, solicitați călugării bulgari. De un așezămînt *românesc* mijind între zidurile C

1. *Viața și traiul Sfîntului Nifon, patriarhul Constantinopolului,* ed. Tit Simedrea, Bucur 1937, p. 23—24.

2. *Actes de Kutlumus. Edition diplomatique par Paul Lemerle,* Paris, 1945, p. 20—21.

lumuşului, prin bunăvoinţa lui Neagoe, nici nu poate fi vorba. De altfel, puţin înainte de 1541, mînăstirea redevenise, nu fără lupte cu caracter naţional, o mînăstire grecească, prin elinizarea bulgarilor[3]. Cum subliniază editorul recent al actelor mînăstirii atonite: «Reocuparea Cutlumuşului de către greci, este unul din aspectele acestei mişcări de renaştere naţională grecească ce s-a produs la Atos, către mijlocul veacului al XVI-lea, după un secol de descurajare şi de renunţare»[4].

Neagoe a făcut pentru Cutlumuş ceea ce — cu cîteva decenii înainte — Ştefan cel Mare făcuse pentru Zografu, şi această mînăstire — într-un anume sens — un fel de «mare lavră», de data aceasta, a Moldovei[5]. In realitate, şi o mînăstire şi alta, două centre de viaţă şi de cultură slavonă.

A însemnat mai mult, pentru români, Cutlumuşul în veacul al XIV-lea? Intr-o anumită măsură, da. Cunoaştem astăzi — mai ales după publicarea arhivei acestei mînăstiri aghiorite — toate demersurile întreprinse de marele egumen al Cutlumuşului, Hariton, pentru a căpăta ajutoare din partea lui Vladislav I, voievodul român. Hariton care în 1372 ajunge unul din mitropoliţii Ungrovlahiei, rămînînd în continuare egumen al locaşului atonit, a întreprins nu mai puţin de şapte călătorii în Ţara Românească şi a fost obligat să facă unele concesii lui Vladislav-Vlaicu în schimbul ajutoarelor primite de la voievod. Vladislav va avea dreptul să se numească «proprietar şi ctitor» (οἰκοκύριος καὶ κτήτωρ) al Cutlumuşului. Pentru monahii veniţi din Ţara Românească se va dobîndi — nu fără o strînsă luptă — regimul idioritmic[6]. Românii vor veni în număr mare la mînăstire, aceasta însă rămîne grecească şi, faţă de temerile arătate de unii călugări, că românii ar putea să le zdruncine privilegiile care credeau că li se cuvin, Vladislav ia, în mod hotărît poziţie. Prin actul său din septembrie 1369, decide, sub jurămînt, ca grecii să capete din partea românilor, «cinste şi ascultare» (τιμὴν καὶ εὐπειθειαν). Şi adaugă, apoi: «şi să nu se ispitească vreunul din români (τῶν Οὐγγροβλάχων) să se sumeţească împotriva grecilor, zicînd cum că zidurile castrului şi trapeza şi biserica şi chiliile, ba şi proprietăţile pe care domnia mea are de gînd să le cumpere, eu pentru români le-am făcut», şi pentru aceasta ei să încerce să-i încalce şi să le poruncească grecilor[7]. Oricine ar fi redactat actul, care trebuia totuşi să fie iscălit de voievod[8], dintr-însul se întrezăreşte ce atmosferă se pregătea monahilor români, dornici să vină şi pe viitor la Cutlumuş. Se pare că aceştia vin din ce în ce mai puţini şi legăturile mînăstirii cu Ţara Românească slăbesc chiar înainte de sfîrşitul secolului[9].

3. *Ibidem*, p. 21. 4. *Ibidem*, p. 22.

5. Vezi consideraţiile lui Th. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mînăstirile din Sfîntul Munte Atos*, Sibiu, 1941, p. 224.

6. Pentru desfăşurarea evenimentelor, vezi Paul Lemerle, *op. cit.*, p. 8—13. Cf. şi Tit Simedrea, *Viaţa mînăstirească în Ţara Românească înainte de anul 1370*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), p. 680—683, şi Petre Ş. Năsturel, *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI-e siècle*, în «Revue des Etudes Sud-est européennes», II (1964), p. 95—96. 7. Vezi P. Lemerle, *op. cit.*, nr. 26, p. 45 şi 55—57.

8. Vezi rezervele lui Lemerle, *ibidem*, p. 9—10. 9. Cf. *Ibidem*, p. 280.

E greu de spus că, în asemenea condiţii, Cutlumuşul a putut fi, tr-adevăr, o «lavră românească [10], cum s-a afirmat uneori; oricum, numă monahilor români şi întrucîtva şi condiţiile de care s-au bucurat Hariton nu se mai întîlnesc mai tîrziu.

Chestiunea îndreptăţirii românilor de a avea o mînăstire proprie Muntele Atos, ca şi alte popoare ortodoxe, a fost, de fapt, ridicată împrejurări pînă în prezent necunoscute, la începutul secolului al X lea şi anume de către un grec: Theodorit, egumenul Mînăstirii Esfigme Cîteva cuvinte — mai întîi — despre acest locaş atonit.

Istoria mînăstirii ne este relativ bine cunoscută, ca şi legăturile cu Moldova şi Ţara Românească [11]. Pentru sfîrşitul veacului al XVIII- şi începutul celui următor, cînd mînăstirea atonită, după ce atins cel mai scăzut nivel în dezvoltarea ei, se ridică iarăşi datorită unor b gospodari care au condus-o, date suficiente şi exacte ne-a lăsat îns Theodorit. In memoriile sale, rămase — după cîte ştim — inedite, larg folosite de cei ce-au scris istoria Atosului [12], Theodorit stăruie a pra anilor grei, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cînd n năstirea era de-a dreptul ameninţată să se risipească. Scăparea venit de la fostul mitropolit al Thesalonicului, Damaschin, retras Esfigmenu, unde — odată cu shima cea mare — luase numele de Dan Rînduit, în 1796, prin grija patriarhului ecumenic Gherasim, să supra gheze reîntroducerea vieţii de obşte în mînăstire şi ajutat de egum vrednici ca Akakie şi Eftimie din Cezareea, acesta din urmă venit la Schitul Sfîntul Ana, Daniil a izbutit să îndrepte situaţia. După mo tea lui Eftimie din Cezareea, în 1801, un alt Eftimie i-a luat locul egumenie, pînă la 14 august 1804, cînd Theodorit Lavriotul a l conducerea mînăstirii. In mai 1805, el determină pe esfigmeniţi să p pună mitropolitului Moldovei, Veniamin Costachi, ca în schimbul u ajutor anual, de care mînăstirea atonită avea cea mai grabnică trebuin aceasta să devină mînăstire moldovenească. Actul, în limba greacă, d coperit de noi în copia certificată de însuşi Theodorit [13], a rămas ne noscut editorilor arhivei de la Esfigmenu, care — în 1906 — au pul cat, de altminteri, şi piese mai recente privind legăturile amint mînăstiri aghiorite cu Moldova [14]. O prezentare mai pe larg, a aces

10. Vezi şi Tit Simedrea, *Viaţa mînăstirească în Ţara Românească...*, p. 683.

11. Vezi, d. p., Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 285—290. Dintre istoriile în limba greacă ale tului Munte, cea mai vrednică de încredere rămîne a lui Kosmas Blahos, Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁ Ὄρους Ἄθω καὶ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν, Volos, 1903; vezi p. 307- Cîteva date şi de la D. P. Bogdan, *Despre daniile româneşti la Athos*, în «Arhiva românească» (1941), p. 272—273.

12. Insemnările lui Theodorit au fost utilizate, între alţii, de Porfirie Uspenski, История А partea a III-a, St. Petersburg, 1892; vezi pentru Esfigmenu, p. 342—343. Gherasim Smyrnakis folosit pe larg în masiva sa compilaţie, Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Atena, 1903. L. Petit şi W. I în *Actes de l'Athos. III. Actes d'Esphigmenou*, publicate ca anexă la „Византийский Времен t. XII, nr. 1, St. Petersburg, 1906, p. XXIX—XXXI reproduc — în greceşte — un interesant fragmen memoriile lui Theodorit, pe care l-am folosit în cele ce urmează. Fragmentul este intitulat: Περὶ ἐν Μολδαβίᾳ μονηδρίων καὶ κτημάτων τῆς μονῆς Ἐσφιγμένου.

13. Se păstrează în Biblioteca Acad. R. S. România, sub cota: Doc. 189/CCCCIV.

14. Documentele esfigmenite publicate de L. Petit şi W. Regel, în ediţia lor citată, — pentru ceea ce priveşte legăturile cu Moldova — pînă la 1819; vezi p. 100—108, nr. XLIII legătură cu Mînăstirea Floreşti).

înscris în cele ce urmează mi se pare de netăgăduit folos pentru oricine se interesează de monahismul românesc la Atos şi de perspectivele pe care le avea la începutul veacului trecut.

Om cultivat şi isteţ, Theodorit — odată egumen — a întreprins o anchetă asupra locaşurilor închinate Esfigmenului, printre care două se aflau în Moldova. Ieromonahul Ambrozie, fost proigumen la Vatopedi, care fusese trimis cu binecuvîntare patriarhicească să cerceteze situaţia Mînăstirii Bursuci, închinată de peste un veac la Esfigmenu, a povestit la întoarcere chipul în care a fost primit de Alexandru Şuţu, voievodul Moldovei (22 iunie 1801—septembrie 1802), de Veniamin Costachi, pe atunci episcop de Roman, şi de cîţiva din boierii mari ai ţării, printre care şi marele vornic Manuil Conachi, ctitor la biserica Sfîntul Dimitrie, zisă Badiul, din Galaţi, închinată şi ea la Esfigmenu. Datorită acestor informaţii şi după ce a consultat, cum e firesc, şi arhiva mînăstirii, Theodorit şi-a putut face o idee precisă atît de locaşurile, cît şi de moşiile din Moldova, închinate mînăstirii sale atonite. A mai avut şi darul să surprindă legături de rudenie între foşti binefăcători moldoveni ai Esfigmenului şi actuali înalţi demnitari — laici sau ecleziastici — ai Moldovei. Prielnică, mai cu seamă, i-a fost — cum vom vedea — descoperirea sa că Veniamin Costachi este coborîtor direct din Gavriil Costachi, marele vornic moldovean, care închinase mînăstirea sa — mai tîrziu numită Bursuci — Esfigmenului.

Totuşi, ideea de a propune lui Veniamin, care în 1805 era Mitropolit al Moldovei şi Sucevei, transformarea într-o mînăstire moldovenească a Esfigmenului, pare să-i fi venit pe altă cale. In actul descoperit de noi, pe care urmează să-l cercetăm mai în de aproape, Theodorit pune această idee pe seama lui Daniil, fostul mitropolit al Tesalonicului. Acesta, desigur un om deosebit, înainte de a contribui la salvarea Esfigmenului, ajutase temeinic Mînăstirea Xenofon, la fel de primejduită, unde introdusese viaţa de obşte. Oricum, preocupat să găsească mijloace de ridicare a unor aşezăminte aghiorite din starea lor de netăgăduită decădere, a reflectat şi la situaţia mînăstirilor, schiturilor şi chiliilor atonite sub aspectul lor naţional. Pe cele populate de greci le-a găsit prosperînd. La fel şi pe cele ce aparţineau «neamurilor de limbă slavonă», adică ruşilor, sîrbilor şi bulgarilor. A făcut cercetări — ne spune Theodorit — şi a aflat că şi în vremuri vechi fiinţau la Atos mînăstiri, în care se foloseau limbile naţionale, cum ne arată atîtea dovezi rămase pînă în vremea din urmă: Amalfitanii îşi aveau mînăstirea lor, în care se folosea limba latină; în Mînăstirea Iviron, limba georgiană (ἰβηριστί). Mînăstirile τοῦ Ἀτζιγιάννη *(sic)* şi cea numită τοῦ Χάλδου foloseau limba armeană, iar chiliile zise egiptene, mărturisesc de prezenţa, odinioară, a unor credincioşi veniţi din Egipt [15]. Cugetînd la aceste împrejurări, Daniil şi-a dat seama însă că «monahii din neamul moldovenilor, care vin în număr mare la Sfîntul Munte, umblă zadarnic încoace şi încolo şi se întorc la ale sale fără să fi dobîndit vreun folos». Daniil s-a gîndit atunci,

15. Pentru prudenţa cu care, totuşi trebuie să privim prezenţa anumitor credincioşi de obîrşie străină, avînd mînăstiri naţionale, la Atos, (cu excepţia amalfitanilor şi a iviriţilor) să se vadă şi K. Blahos, *op. cit.*, p. 44—45; cf. şi p. 35 (M-rea Ἀρτζιγιάννου).

să vină, deopotrivă, în ajutorul Mînăstirii Esfigmenu, ca și într-al gărilor moldoveni și să facă din mînăstire «un adăpost propriu ne lui acestuia». Aflînd apoi de marele vornic al Moldovei, Manolachi nachi, că are drept de ctitor asupra bisericii Badiu din Galați, înch de Conăcheşti Esfigmenului, iar pe de altă parte, se bucură de «c derație și putere» pe lîngă voievod și boieri, i-a scris în cîteva rîn cu privire la proiectul său sus-amintit, fără să izbutească ceva. Cu Daniil s-a retras văzînd că nu poate chivernisi cum ar fi dorit m tirea; pe de altă parte, Manolachi Conachi a încetat din viață [16] și nurile lui Daniil au rămas neîndeplinite.

A urmat — foarte curînd, se pare — ridicarea la egumenie Theodorit însuși, în august 1804. Situația financiară a mînăstirii dezastruoasă. Noul egumen a aflat, cu acest prilej, că și predecesori egumenii Anania și Leontie de la Sfînta Ana, — mai tîrziu și Eftim și-au dat seama de greutăți și l-au îndemnat pe fostul mitropolit D să ia inițiativa mai sus-înfățișată, care nu a dat totuși roade, pent intervențiile sale pe lîngă mai mulți boieri moldoveni s-au dovedi darnice.

Este, acum, rîndul noului egumen să se adreseze soborului și întrebe frații dacă sînt de acord, cu toții, să reînnoiască, sub au mai prielnice, vechile demersuri. Toți îi răspund că primesc.

Theodorit le atrage atunci luarea-aminte asupra unui prilej pe care nu trebuie să-l scape. In Moldova — le spune el — stă în tea Bisericii Veniamin Costachi. Intr-adevăr, marele ierarh fusese mutat, în martie 1803, de la Episcopia Romanului în scaunul de m polit al Moldovei și Sucevei, care rămăsese vacant prin moarte Iacov Stamati. Veniamin însă își trăgea obîrșia din marele vornic vriil Costachi, care închinase Esfigmenului Shitul Bursuci. Ca u al lui Gavriil, noul mitropolit se bucura de dreptul de ctitor și se pu într-însul nădejdi că va ajuta mînăstirea atonită în marea strîmt în care se afla. Ca să-l determine la o acțiune care să nu zăboveas să însemne, în același timp, un ajutor îndestulător pentru sfetag Theodorit ia — împreună cu soborul Mînăstirii Esfigmenu — rîrea să facă din locașul lor o chinovie moldovenească. Iar ca în gerea să fie limpede pentru amîndouă părțile, se hotărăște să se fo leze, pe puncte, deslușit întocmite, condițiile acestei schimbări în zămintele, de veacuri statornicite, ale mînăstirii, și să i se com aceste «capete» lui Veniamin, prin însuși înscrisul de față. Dată excepționala lor însemnătate pentru relațiile româno-atonite de l ceputul veacului al XIX-lea și pentru problema de permanentă ac tate, a unei mînăstiri românești la Atos, le vom reda într-o trad cît mai apropiată de original.

*

16. Pentru biserica Badiul și Conăcheşti, vezi: Vogoride-Konaki, *Schițe din viața și logofătului Konaki*, în volumul: Logofătul Costachi Konaki, *Poesii*, ed. II, Iași, 1888, p. 10 și Kirileanu, *Testamentul și pomelnicul marelui logofăt C. Conachi*, în «Convorbiri literare» (1908), p. 618. Cîteva date și la Gh. N. Munteanu-Bîrlad, *Galații*, 1927, p. 67. Manolachi C vornicul de Țara de Jos, încetează din viață la 1 mai 1803 și e înmormîntat la biserica din Ți pe apa Bîrladului; vezi Alex. Papadopol-Calimach, *Scrisoare despre Tecuci*, II, în «Co Literare», XIX (1885), p. 927—928 și Vogoride-Konaki, *loc. cit.*, p. 28.

«I. Deoarece Mînăstirea Esfigmenu are neapărată nevoie, ca să fiinţeze şi să dăinuiască, de un ajutor de 4000 (adică patru mii) de groşi pe an, spre a răspunde la dările către împărăţie care-i revin pe fiecare an, Prea Sfinţitul Mitropolit şi neamul moldovenilor se îndatorează să facă faţă cu această sumă anuală, în ce chip vor putea şi vor găsi cu cale.

II. O dată ce acest ajutor anual arătat se va găsi şi chivernisi şi se va întări prin înscrisuri, atunci, nemijlocit şi fără zăbavă, atît Mînăstirea Esfigmenu cît şi toate bunurile ei mişcătoare şi nemişcătoare — multe sau puţine — ori unde s-ar afla, vor fi şi se vor socoti bunuri proprii, ce nu se pot lua nici răpi, ale neamului moldovenilor, pentru totdeauna, în chip nestrămutat şi fără putinţă de înstrăinare.

III. La pomeniri şi în ectenii, după pomenirea numelui patriarhicesc, să se pomenească acela al Mitropolitului ce se va afla şi apoi al egumenului, şi — mînăstirea fiind moldovenească — să se pomenească, după obicei şi numele cucernicului voievod, cum se pomeneşte şi în Moldova.

IV. Alegerea egumenului să se facă, în mînăstirea însăşi, de către moldoveni, din neamul lor; (să se aleagă) cel mai vrednic şi mai înţelept şi mai cucernic şi apoi să-l înştiinţeze de alegere pe mitropolit, iar mitropolitul să-l înştiinţeze pe patriarh.

V. Dacă dintre ieromonahii moldoveni, care vieţuiesc în Mînăstirea moldoveană Esfigmenu, nici unul nu se va socoti vrednic de egumenie, atunci să se aleagă din sfinţitele mînăstiri din Moldova, un om încercat şi vrednic, şi — prin înştiinţarea de către mitropolitul Moldovei din acea vreme către patriarh — să fie rînduit în chip canonic egumen legiuit al mînăstirii.

VI. Această Mînăstire Esfigmenu să rămînă pururea curat de obşte, potrivit cu vechile aşezăminte chinoviale ale sfinţilor părinţi.

VII. Toate sfinţitele slujbe şi cîntările aduse lui Dumnezeu şi aşa numitele acolutii, să se facă în limba moldovenească, şi pecetea mînăstirii şi iscălitura egumenului să se facă în limba şi cu slove moldoveneşti, după cum la Hilandar şi la Zografu se fac în slavoneşte.

VIII. Deoarece este obicei în (Sfîntul) Munte, de trăiesc în chinovie şi oameni de alte neamuri (cum se întîmplă în mînăstirile grecilor, şi într-ale ruşilor, sîrbilor şi bulgarilor), de se va întîmpla şi în această sfinţită Mînăstire moldovenească Esfigmenu, cei dintr-alte neamuri să fie la fel ca şi străinii din mînăstirile greceşti şi cei din Mînăstirile Hilandar şi Zografu, şi să urmeze obiceiurile şi rînduielile şi purtările moldovenilor, în toate treburile mînăstirii.

Toate acestea, cu frică de Dumnezeu şi cu credinţă bună, de Dumnezeu iubitoare, fiind de mai multe ori chibzuite şi socotite de folos pentru întocmirea şi păstrarea acestei sfinţite mînăstiri şi pentru mîntuirea sufletească a fraţilor de aceeaşi credinţă, — am făcut această făgăduială, pecetluită şi iscălită, după obicei, de categumenul şi chinoviarhul nostru, ca să aibă tărie şi putere nestrămutată şi neîncălcată, în orice vreme şi loc şi înaintea oricărui scaun de judecată».

Urmează ceea ce diplomatica numește *poena temporalis:* înfă
rea consecințelor pe care trebuie să le sufere acei călugări esfigm
— de atunci sau dintre cei ce aveau să vină — care se vor încu
să calce înscrisul de față. Cuvintele sînt alese cu grijă și expresiile
site vor să încredințeze pe oricine va lua cunoștință de ele de hotă
sinceră și nestrămutată a lui Theodorit și a soborului de la Esfigm
de a-și respecta legămîntul lor, din clipa cînd acesta va deveni o î
legere întărită de amîndouă părțile.

Propunerea trimisă mitropolitului Veniamin al Moldovei este
nită «din suflet curat și fără vicleșug», ca una ce este «sfințită și sf
și într-un glas recunoscută drept prea folositoare», ea cată să fie pă
nezdruncinată și neclătită în veac (adică să ajungă și să fie ace
Mînăstire moldovenească Esfigmenu, proprietate cu adevărat de n
străinat a neamului moldovenilor). «În caz de încălcare a ei, mitr
litul Moldovei» — fie el Veniamin, fie urmașii săi — precum și don
țării, ca și boierii și ceilalți «cucernici bărbați» din urmașii lor, să
dreptul să ia înapoi toate cîte fuseseră dăruite mînăstirii din Sfî
Munte: «bunuri mișcătoare și nemișcătoare, bani, odoare, vase și
minte» și să le dea cui doresc. Să le mai ceară, apoi, celor care
înșelat «în chip atît de nerușinat și lipsit de conștiință» și socote
pînă la un ban, iar înscrisurile de orice fel, în favoarea așezămînt
atonit, să fie socotite drept nule.

După o scurtă amintire a pedepsei duhovnicești care-i așteaptă
cei ce au încălcat învoiala, odată încheiată *(poena spiritualis),* și d
indicarea datei, urmează semnătura: «Smeritul categumen al sfin
Mînăstiri chinoviale Esfigmenu, Theodorit ieromonahul, și cei împre
cu mine toți întru Hristos frați, făgăduim cele de mai sus și le întăr
In sfîrșit, pentru certificarea copiei, întocmai cu originalul, semn
cu mîna proprie, Theodorit.

Acesta este cuprinsul — de covîrșitor interes — al unui act d
după știința noastră, nu-și are precedent în istoria relațiilor romî
atonite.

Mai greu de lămurit este din ce pricini oferta lui Theodorit
călugărilor esfigmeniți nu a fost îmbrățișată, în Moldova. De fapt e
fanariotă nu cunoaște nici pe departe libertalitățile pe care țările
mânești le acordaseră Sfîntului Munte în veacurile care o precedas
și un domnitor de educație și de orientare luministă, cum era Alexar
Moruzi, care în 1805 cîrmuia Moldova, era — desigur — mai p
înclinat ca alții să încurajeze un angajament ca cel sugerat de Theoc
care, pe deasupra, mai impunea și sarcini bănești însemnate mitropo
Atitudinea lui Veniamin Costachi poate fi, oarecum, desprinsă
tr-un act datorit inițiativei sale, și săvîrșit un an mai tîrziu —
august 1806 — spre mulțumirea călugărilor atoniți.

Trebuie amintit că, la 6 mai 1682, Gavriil Costachi, marele vo
al Țării de Jos, închina schitul ridicat de el în ținutul Fălciului

valea Ciocăneștilor (care mai tîrziu se va numi Bursuci) Mînăstirii Esfigmenu [17]. În 1806, Veniamin, împreună cu alți doisprezece membri ai familiei Costăcheștilor, închină aceleiași mînăstirii atonite, un alt locaș, asupra căruia familia își va păstra drepturi de ctitor. E vorba de Mînăstirea Florești din ținutul Tutovei. In preambulul actului de închinare [18], mitropolitul Veniamin lămurește în ce împrejurări a fost adus să săvîrșească această închinare și, cu acest prilej, întîmpinăm din nou figura arhimandritului Theodorit, egumenul Esfigmenului.

Intr-adevăr, acesta, după spusele lui Veniamin, «a venit aici» — adică la Iași — și i-a înfățișat mitropolitului actul de închinare, din 1662 *(sic)*, al schitului de la Ciocănești, făcut de Gavriil Costachi. «Știam, e drept, că această danie făcută amintitei mînăstiri de la Muntele Atos se datora unui membru al familiei Costachi, dar nu știam că era vorba de Gavriil, strămoșul nostru». Acest amănunt l-a umplut de bucurie și i-a îngăduit — potrivit cu dreptul ctitoricesc — să se numere și el printre ctitorii «mînăstirii împărătești a Mîntuitorului de la Muntele Atos», adică ai Esfigmenului. Theodorit nu s-a mulțumit numai să-i înfățișeze lui Veniamin binefacerile strămoșului său; rostul venirii sale la Iași era altul și anume să solicite ajutoare pentru mînăstirea atonită, care se afla în mare strîmtorare și să-i arate, în același timp, mitropolitului cît de puțin folos trag esfigmeniții de pe urma unei mînăstioare sărăcăcioase cum erau Bursucii.

Veniamin se gîndește atunci să sporească daniile familiei Costachi către locașul atonit și să asocieze închinării mai vechi a Bursucilor alta mai nouă și anume a Mînăstirii lor de la Florești. In cîteva rînduri, înaltul chiriarh zugrăvește situația, deopotrivă de precară, a Floreștilor: prin lipsa de grijă a egumenilor, pămînturile mînăstirii fuseseră — unele încălcate, altele în întregime răpite, iar bunurile mișcătoare simțitor împuținate. Cîtă vreme Veniamin a fost episcop la Huși, a încercat, în zadar, să ridice starea materială a Mînăstirii Florești. Ajuns episcop de Roman, după ce izbutise să reconstruiască mai multe încăperi ale mînăstirii și se pregătea să adauge altele, a avut nenorocul să-și vadă strădaniile zădărnicite de marele cutremur din toamna anului 1802. Ajuns, după puțin, mitropolit al Moldovei, i-a fost cu neputință — aflîndu-se în mari greutăți — să se mai gîndească la repararea sfîntului locaș. Închinînd, acum, Floreștii Esfigmenului și așezînd mînăstirea, alături cu cea de la Bursuci, sub administrația lui Theodorit, care și-a luat sarcina să reconstruiască biserica de la Florești, Veniamin era încredințat că

17. Vezi *Eclaircissements sur la question des monastères dédiés situés dans les Principautés Danubiennes* (fără loc.), oct. 1857, p. 51—53. După această publicație s-a reprodus de Louis Petit și W. Regel, *op. cit.*, p. 56—57, nr. XXXI și de Ioan Antonovici, *Mînăstirea Floreşti din plasa Simila, judeţul Tutova*. București, 1916, p. 7—10, nr. VI. Antonovici, *op. cit.*, la p. 9, n. 1, restabilește data exactă: 1682; în publicațiile mai sus amintite, actul este datat: 1662.

18. Actul de închinare a Floreștilor, din 20 august 1806, este publicat în lucrările citate în nota precedentă și anume: *Eclaircissements...*, p. 54—63; Louis Petit și W. Regel, *op. cit.*, p. 89—94, nr. XLI, și Ioan Antonovici, *op. cit.*, p. 53—59, nr. XXXIII; Antonovici adaugă ediției textului (care s-a păstrat numai în limba franceză) și o traducere română, la p. 59—65.

ajută Esfigmenu, dar în același timp contribuie la salvarea celor mînăstiri moldovene și cîștigă, pentru el și neamul său, rugăciuni lugărilor atoniți.

Nu e locul să mai stăruim asupra chipului în care a fost p închinarea Florești lor de Patriarhia Ecumenică, în 1814, și cum înainte încă, Scarlat Calimachi întărește și sporește binefacerile de Veniamin, prin actul său din 1806, mînăstirii atonite a Esfigm lui [19]. Ceea ce trebuie să ne reție interesul este dezlegarea pe Veniamin a socotit că trebuie să o dea cererilor lui Theodorit soborului esfigmenit din 1805. «Marile greutăți» de care s-a lovit, gînd, în 1803, mitropolit și pe care — cum am văzut — le pome în treacăt, în actul său de danie din 1806, îl vor fi împiedicat (n jinit — poate — de domn și de boieri) să accepte, în schimbul sume anuale, ca una din mînăstirile de seamă ale Atosului să a mînăstire moldovenească și ca românii, după potriva altor popoare doxe: ruși, sîrbi, bulgari, pentru a nu mai vorbi de greci, să-și a mînăstire a lor la Sfîntul Munte. In lipsa ajutorului bănesc solicit care nu-l putea acorda (sau eventual nu credea că trebuie să-l a ținînd seama și de împrejurările în care se găsea Mînăstirea menu și Sfîntul Munte îndeobște, la acest început de veac [20]), Ven a găsit o altă soluție care s-a dovedit prielnică intereselor aghiorit chinarea Florești lor — la care s-a mai adăugat și aceea a unor met Schitul zis al lui Gălușcă, de la Hîrșova, și Schitul Golgota, Ivănești, precum și biserica Badiului, din Galați [21], a procurat Esf nului mijloace materiale care, curînd, au întrecut cu mult contr anuală pe care o solicitaseră în 1805. Astfel, într-un memoriu, înt către 1827, în limba franceză, în legătură cu chestiunea mînăs închinate, se dau ca venituri ale Mînăstirii Florești, dobîndite moșiile sale și din bezmănul unor locuri din Bîrlad, suma de piaștri [22].

Chestiunea unui locaș românesc la Sfîntul Munte a fost însă re și tot de Mitropolitul Veniamin, în împrejurări care sînt cunoscut niamin Costachi a scris, înainte de 1820, Marii Lavre de la Atos, tînd întemeierea unui schit moldovenesc, în locul chiliei ce apar răposatului călugăr, duhovnicul Iustin. Printr-un act din iunie dicheul Lavrei Sfîntului Atanasie, Gavriil, împreună cu epitropi năstirii, acordă statutul de schit chiliei de la Iannacopulo a lui răspunzînd, prin aceasta, cererilor stăruitoare ale mitropolitului min. In 13 puncte se rînduiește chipul în care va funcționa schit

19. Vezi Ioan Antonovici, *op. cit.*, p. XXXV—XXXVI.

20. Nu cunoaștem care a fost poziția Patriarhiei Ecumenice, în cazul cînd i-a fost c cuprinsul actului redactat de Theodorit, cum era firesc dacă ținem seama că Atosul, sub rapor și disciplinar, atîrnă de Patriarhia Ecumenică, iar Esfigmenu este mînăstire patriarhicească.

21. Vezi Ioan Antonovici, *op. cit.*, p. 67—69, nr. XXXVII și p. 71—77, nr. XXXIX.

22. Hurmuzaki, *Documente*, Supl. I, la vol. V, p. 19, nr. III.

nou, cu hramul Înaintemergătorului și Botezătorului Ioan. Așezat pe teritoriul Marii Lavre, schitul chinovial «a bine cinstitorului neam al Moldovenilor» se va supune regimului juridic în vigoare și azi la Atos, care obligă la o strictă dependență de una din cele douăzeci de mînăstiri «împărătești și patriarhicești», orice așezare monastică care s-a dezvoltat pe teritoriul uneia din aceste mînăstiri. În afară de amintirea că schitul este al moldovenilor, singura mențiune care ne interesează o găsim în cel de al treilea «cap» al așezămîntului, unde se precizează că superiorul schitului sau dichiul urmează a se alege «din neamul moldovenesc» [23].

O comparație a celor 13 «capete» cu cele 8 din propunerea esfigmeniților din 1805 face să reiasă limpede condițiile hotărît inferioare acordate moldovenilor prin așezămîntul întocmit de Marea Lavră în 1820. Din păcate nici în asemenea modeste condiții românii nu și-au putut întemeia o așezare decît mult mai tîrziu și anume după 1852, fiindcă începuturile înfiripate de Patapie și Grigorie, urmași ai duhovnicului Iustin, au fost risipite de revoluția grecească ce a izbucnit un an mai tîrziu.

Prilejul care se oferea Moldovei în 1805 nu a mai fost regăsit nici după 1852, în întreaga istorie atît de frămîntată a schitului Prodrom, și progresele realizate, mai degrabă modeste, au venit cu greu. Amintim, doar, că în 1856 s-a putut obține ca pecetea schitului să poarte o inscripție cu litere românești, iar în 1857, unul din întemeietorii noului schit, duhovnicul Nifon, într-un memoriu adresat mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei, își arăta nădejdea — încă nerealizată — că se va putea înălța:

«în acest sfînt loc, un lăcaș lui Dumnezeu, în numele unei nații, unde să putem înălța slavoslovii lui Dumnezeu, curat, numai în limba strămoșilor noștri, pe care de atîtea veacuri au dorit-o sihaștrii români» [24].

*

De acest deziderat, luat în înțelesul său cel mai larg, vrem să legăm considerațiile cu care se cade să încheiem cercetarea noastră. Vocația de universalitate în dreapta credință pe care Atosul și-o poate revendica de la întemeiere nu se poate realiza decît în măsura în care caracterul panortodox al Sfîntului Munte este păstrat. Intreținerea — și, poate, promovarea — unei spiritualități, purtînd pecetea caracterelor proprii fiecărui popor ortodox și exprimată în limba lui proprie este garanția

23. Vezi indicarea ediției actului la G. Cioran, Σχέσεις τῶν ῥουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἁγίου... Atena, 1938, p. 146. Actul s-a mai publicat, în traducere românească, și în culegerea: *Acte justificative la Memoarul de la fondarea schitului român din Sfîntul Munte Athos*, București, 1874, p. 1—9, nr. 1, după care l-am folosit.

24. Ieromonahul Damian, *Cestiunea schitului românesc chinovial al Sfîntului Ioan Botezătorul din Sfîntul Munte Athos*, București, 1879, p. 13—14. Un documentat istoric al schitului, la G. Cioran, *op. cit.*, p. 141—223.

unității în diversitate, proprie oricărei creații viabile și armonioase. Arhimandritul Theodorit, și-a dat seama — cu mai bine de un veac și jumătate în urmă — cît de îndreptățiți erau românii să-și dezvolte nestingheriți — într-unul din cele douăzeci de locașuri atonite, consacrate de tradiție — o viață monastică proprie, legată de viața duhovnicească din propria lor patrie și neamenințați de o întrerupere a acestor legături, care ar duce nu numai la ofilirea acestei spiritualități însesi, dar, pînă la sfîrșit, la degradarea înaltei originalități a vieții aghiorite în întregul ei. Ni s-a părut că, păsind în al doilea mileniu de existență a Muntelui Sfînt, o meditare reînnoită a acestor adevăruri nu este lipsită de oportunitate.

25. Să se vadă și rapoartele prezentate la conferința căpeteniilor și reprezentanților Bisericilor Ortodoxe autocefale, ținută la Moscova (Iulie, 1948), în: *Actes de la Conférence des chefs et représentants des Eglises Orthodoxes autocéphales réunis à Moscou* (...) 8—18 Juillet 1948, vol. Moscova, 1952, p. 329—360.

Prof. Aurelian Sacerdoţeanu

VASILE PÂRVAN ŞI ISTORIA CREŞTINISMULUI DACOROMAN

Se împlinesc acum 40 de ani de la moartea neașteptată a lui Vasile Pârvan. Opera sa științifică, ridicată numai în 26 de ani, a fost excepțională la timpul ei și continuă să păstreze o valoare deosebită și astăzi dacă nu în amănunte, sigur însă prin căile trasate pentru lămurirea unor probleme fundamentale ale istoriei noastre mai vechi. Se cuvine dar să închinăm memoriei sale un cuvînt de pomenire.

Viața lui Vasile Pârvan a fost scurtă. Născut la 28 septembrie 1882 în satul Perchiu, comuna Huruiești, raionul Adjud (fost plasa Berheciul, județul Tecuci), a murit în București la 26 iunie 1927. A fost un timp de salturi în muncă neobosită, răsplătită prin realizări bogate și răsplătiri binemeritate. In 1901 era student la Universitatea din București și îndată funcționar la secția manuscrise a Academiei Române. Lucrările lui studențești privitoare la istoria medie și modernă a românilor se disting și sînt tipărite. În toamna anului 1904 prin concurs obține o bursă de studii în Germania pentru istoria veche. In această direcție urmează cursuri și seminarii la Jena, Berlin și Breslau, iar în 1908 susține teza de doctorat cu profesorul C. Cichorius. Intors în patrie în 1909 i se încredințează catedra de istorie veche, iar în anul următor direcția Muzeului de antichități naționale, funcții pe care le deține pînă la moarte. Îndată a fost ales membru corespondent (1911) și membru activ (1913) al Academiei Române, iar mai tîrziu membru al Comisiei Monumentelor Istorice și secretar al Școlii române din Roma.

Toți acești ani de viață au fost închinați numai creației sale științifice și organizatorice, în care s-a remarcat în mod deosebit. Dacă pentru istoria popoarelor getice, inclusiv dacii și pentru viața romană la Dunărea de Jos el a trasat liniile de bază care trebuiau să ducă la elucidarea problemelor corespunzătoare, ca organizator al șantierelor arheologice din țară și al Școlii române din Roma el a creat Școala arheologică română, care, dezvoltîndu-se an de an, a ajuns astăzi în măsură să rezolve problemele pe care el le pusese în ecuație.

Cînd Pârvan începe prodigioasa sa activitate fiind încă student al marilor săi profesori N. Iorga, D. Onciul și I. Bogdan, două probleme istorice erau la ordinea zilei: originea limbii și formarea și continuitatea poporului român. Contribuțiile istorice aduse pînă atunci erau concludente, dar pentru unii ele nu păreau suficient demonstrate.

Cele două chestiuni erau atît de strîns legate între ele încît, la sfîrșitul secolului trecut, B. P. Hașdeu putea să scrie: «noi persistăm a crede că studiul metodic al limbei române, în toate fazele ei și după

toate dialectele, limpezește și nu va înceta de a limpezi această chestiune mai bine decît orice text curat istoric»[1].

In același timp Dimitrie Onciul, luînd poziție față de A. D. Xenopol putuse preciza că poporul român se formase pe ambele maluri ale Dunării de jos și că între locuitorii de pe cele două maluri au existat legături politice, economice și culturale neîntrerupte[2]. Demonstrarea detaliată amănunt însă nu a putut să o facă pe baza infirmațiilor istorice cunoscute atunci. Aceasta apare evidentă în studiile istorice ulterioare, încît Nicolae Iorga putea să spună mai tîrziu că în secolul al IV-lea: «O singură viață țărănească se întindea încă acum pe ambele maluri dunărene»[3].

Vasile Pârvan s-a situat pe aceste linii, pe care a căutat să le fundamenteze atît pe temeiuri lingvistice cît și arheologice. In fiecare cercetare a sa el a căutat să rezolve numeroase probleme, cele mai multe cu totul noi în istoriografia timpului. Ne oprim numai asupra temelor care au contingență cu viața religioasă[4], în special cu originea creștinismului dacoroman[5] care, depășind istoria veche, trece și în istoria medievală, perioadă în care pentru unii istoria noastră este considerată ca o enigmă.

In ce privește viața religioasă nu se poate spune că Pârvan a avut o concepție deosebită sau că ar fi preferat o credință sau alta, în parte sau în total. Cu toate acestea moartea îi provoca neliniște în ce privește devenirea atît a trupului cît și a sufletului. Horațianul «nu voi muri cu totul» îl stăpînea la tot pasul. Lăudînd viața sub toate aspectele pe care le poate avea trăirea, el nu uită niciodată să se întrebe ce va fi apoi. Intrebare pe care o găsește normală atît la cel care pretinde pe drept să nu fie uitat ca poetul Pacuvius, cît și pentru olarul din Roma «perfect necunoscut». Față de acestea i se impune concluzia. «Inceputul vanității omenești stă în această iluzie despre perenitatea amintirii, renumelui, gloriei», deși «nu se cade să fim mîndri că putem vedea mai adînc și mai departe decît alți semeni ai noștri».

I se poate atribui și lui Pârvan asemenea iluzie? Desigur că da. Altfel nu ar fi cerut prietenilor săi care îl vor duce la mormînt să pună alături de trupul său trecut la odihna veșnică, oasele mamei sale. Era împăcare a sufletului său, «cu o etică direct inspirată de învățătura blîndă, adînc omenească a Noului Testament», sau cu «doctrina salvării a lui Iisus din Nazaret». In acest sens omenesc trebuie înțeleasă «doctrina salvării» a lui Pârvan.

---

1. B. P. Hasdeu, *«Doina» răsboarnă pe Rösler*, în «Columna lui Traian», 1882, p. 532.

2. D. Onciul, *Teoria lui Roesler*, în «Convorbiri literare», XIX (1885) și *Originile Principatelor române*, București, 1899.

3. N. Iorga, *Istoria românilor*, I, 2, București, 1936, p. 169. Prin «viața țărănească» Nicolae Iorga înțelege viața social-politică bazată pe autonomii locale, țărănești, stăpîni de pămînt și de oameni.

4. Ne referim la studiile lui V. Pârvan culese în *Memoriale*, București, 1923 și la *Idei și forme istorice*, București, 1920.

5. V. Pîrvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoroman*, București, 1911. Idem, *Nuovi considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, în «Rendiconti della pontificia Academia romana di Archeologia» II (1924), p. 117—135. Idem, *Sur un relief inédit du VII-e siècle représentant la Sainte Vierge*, Acad. Roum., «Buletin de la Section historique», XI (1924), p. 217—227.

Dar mai mult. Pomenirii morților, adică tot nemuririi, va închina Pârvan numeroase pagini, uneori căutate în sonoritate, alteori spontane în efuziuni lirice. Acestea, fie că se adresează amintirii unui împărat constructor, fie unui om de rînd care s-a jertfit pentru mai-binele alor săi, a tuturor alor săi, vibrează de simțămîntul lăuntric al cîntărețului nemuritor. El e sigur că trăiește cu acei oamnei plăpînzi și trecători între care «nemurirea coboară cu raza din cer», făcînd parte din «cei ce dintru început și fără de sfîrșit au creat lumină» și strălucesc «de la cel dintîi care a trăit pînă la cel din urmă care va trăi». Dacă nu ar fi această înveșnicire atunci «ca rîmele în noroi, așa ne-am tîrî în întunericul unei singure vieți, cu dimineață și seară, cu zi și cu noapte». Însă acest lucru nu este posibil căci «întreaga noastră viață s-a făcut un imens memorial al trecutului, ținut mereu în căldura celor vii prin cultul fierbinte al amintirii, prin pomenirea la drumuri, pe stele și reliefe, în thiasuri, în piețele publice, la sărbători, pretutindeni și totdeauna, a celor pentru veciĕ apuși», dar rămași între noi prin «blîndele chipuri săpate în marmoră pentru amintirea la morminte a celor apuși».

Făcînd astfel de confesiuni Pârvan nu se mărturisește creștin și îmbracă totul într-un eclectism religios-filozofic. Însă cele mai reprezentative exemplificări, cele mai subtile metafore izvorîte din adîncul conștiinței sale sînt luate din Noul Testament, cartea blîndeții și a bunătății, nădejdea vieții veșnice.

Cu toate că, rațional, pentru Pârvan religia este «*o atitudine* în fața lumii și a vieții», totuși în calitate de istoric, el simte nevoia să generalizeze că «nu e un singur gînd religios care să nu fie devenire istorică, să nu fie valoare istorică: pentru că în cea mai neînsemnată manifestare a lui sentimentul religios e în aceeași vreme gînd, e conștiință despre dualitatea: om și lume». Această dualitate în fond este o unitate: societatea. În aceasta, moralmente «rămîne cîștigată cucerirea superioară etică a *binelui social*, recunoscut superior *binelui individual*». Și aceasta, se știe, e un concept creștin.

In această ipostază nu se poate spune că Vasile Pârvan a văzut în creștinism numai o doctrină filozofică.

Dacă în ce privește credința și nemurirea nu găsim constante în gîndirea lui Pârvan, în ce privește istoria religiilor, a creștinismului în general și a creștinismului dacoroman în special, preocupările sale au fost permanente atît în ceea ce privește generalizarea, cît și cercetarea de amănunt. Unghiul sub care privea el această problemă fundamentală pentru noi îl aflăm expus cu claritate în elogiul academic închinat memoriei lui Constantin Erbiceanu. «Erbiceanu — spune el — publicînd documente și monografii de istorie bisericească, a avut un moment gîndul să scrie și o istorie generală a Bisericii patriei. Socotind însă insuficient materialul cunoscut pînă la dînsul, el renunță fără greutate la acest gînd. Evident pentru Erbiceanu ca erudit, materialul era cu totul fragmentar. Diferitele amănunte de fapte din istoria Bisericii noastre era cu neputință de clarificat; multe însă încă și astăzi, deși s-au făcut din vreme cînd avea el gîndurile de care vorbim, așa de multe descoperiri și cercetări eminente, încît astăzi un alt erudit ar putea să

îndrăznească opera neîncepută de Erbiceanu. Totuși și azi trebuie t
curajul unui reconstructor istoric, pentru a face toate operele de gen
ralizare asupra trecutului nostru. Conștiința vie ce o avem cu to
despre imensitatea materialului încă necunoscut față de cel cunoscu
împiedică și azi pe eruditul aspru cu conștiința sa să încerce alt ge
istoric decît cel monografic».

Pârvan spunea acestea după ce el însuși dăduse prețioasele sale co
tribuții privitoare la istoria creștinismului dacoroman. Acum însă
gîndea mai departe la cunoașterea integrală a vieții noastre religioas
Pentru aceasta întrevede un plan lărgit de cercetare, nu fără greută
«Cît privește însă — continuă Pârvan — mai de aproape istoria bis
ricească, ea e cu atît mai grea de făcut cu cît — în mare parte — n
e atît o istorie a Bisericii, cît o istorie a mînăstirilor și a administra
ției bisericești, în forma cea mai complicată posibilă, aceea de istorie
persoanelor, iar nu a instituțiilor. Apoi, ea e strîns legată cu istoria p
litică și economică a țărilor românești, iar în special dincolo de mun
cu istoria reformei și pătrunderea, astfel a tuturor problemelor conex
de acest fel. In sfîrșit mai toată cultura noastră veche, literatura, știin
și arta, e o formă de viață a Bisericei noastre: a scrie istoria Biseric
înseamnă, în bună parte, a scrie istoria culturii noastre. De altă par
prin legăturile ei cu diferite Patriarhii străine și mai ales prin înch
narea atîtor mînăstiri din țară direct Bisericilor din Răsăritul ortodo
istoria Bisericei noastre e pînă în amănuntele ei dependentă de istor
generală a Bisericei Răsăritene». Acestea erau spuse după ce apăru
erudita istorie a *Bisericii Românești* de Nicolae Iorga, cuprinzătoare
celor mai variate forme de cultură românească. Pârvan îmbogățește pl
nul unei astfel de lucrări cu aspecte noi atît de amănunte — mînăsti
persoane, istorie politică și economică — cît și de larga generalizare
istoriei Bisericii Răsăritene.

Ținînd seama de toate acestea și de viziunea caracteristică istor
cului care era Vasile Pârvan, era normal ca să apară și directive de urma
«In aceste condiții — încheie Pârvan — o istorie a Bisericei Românes
pornită în spirit larg, cu luarea în considerare a tuturor fenomenelor
viață creștin-ortodoxă din părțile noastre, cere nu numai o cultu
bogată de erudit multilateral, dar și un anume dar de divinație și reco
strucție, fără de care unele fapte și evoluții ca, de pildă, întemeierea
dezvoltarea episcopiilor vechi românești, rămîn cu totul nelămurite». I
această linie s-a situat întreaga istoriografie bisericească ulterioară și
aceasta continuă să meargă cercetările erudite de azi. Este deci norm
ca să cunoaștem mai bine cultura românească veche, în amănunt și
ansamblu, dar nu sîntem încă în situația de a încerca marea operă
care o întrevedea Pârvan, acum cu o jumătate de secol în urmă.

*

Lăsînd la o parte vederile lui Pârvan cu privire la viața religioa
în sine și la problemele pe care le ridică o istorie bisericească genera
constructive sînt cercetările sale cu privire la originea și dezvoltar
creștinismului dacoroman. In această privință el a stabilit că în Da

romană pătrunsese un creștinism izolat, dar generalizarea lui nu a avut loc decît după Constantin cel Mare, în mare parte datorindu-se misionarismului (dintre anii 375—450). În același timp a avut loc și organizarea Bisericii prin episcopii din dreapta Dunării care își întinseseră jurisdicția și în stînga fluviului; mai tîrziu va fi o reorganizare sub influența slavonă. Aceste precizări în parte au rămas și astăzi valabile deși nu se mai poate acorda aceeași importanță nici misionarismului, nici influenței slave, de care nu ne vom ocupa acum. Ne mărginim să stăruim asupra vocabularului creștin dacoroman, care formează și obiectivul principal al contribuțiilor sale.

Pe temeiul cronologiei astfel fixate, Pârvan se străduiește să stabilească și cronologia terminologiei noastre creștine, cum este normal, pe bază cultural-genetică. Astfel el consideră că aparțin secolului al IV-lea termeni ca biserică, Crăciun și altele; secolul al V-lea — duminică, păgîn, a răposa; iar secolelor al V-lea și al VI-lea — zînă, zănatic, drac. Acestea din urmă «arată pînă azi violența luptei între păgînism și creștinism la noi în Dacia», căci n-au putut lua naștere «decît după ce creștinii au devenit destul de numeroși ca să poată — nepedepsiți — întrebuința ca o insultă termenul de *dianaticus* pentru adversarii lor». Unii din termenii instituționali, după Pârvan aparțin numai creștinismului dacoroman: biserică, sărbătoare, luna (mensis), pămînt, țară, păgîn și altele.

Fără îndoială că fixarea datei de apariție a unor termeni tehnici și evoluția lor semantică este de importanță deosebită pentru istoria creștinismului nostru. Este meritul lui Pârvan că a întrevăzut această importanță și a căutat să-i dea o dezlegare. Dar cronologia propusă de el se lovește de o seamă de dificultăți peste care nu se poate trece cu ușurință. Așa de pildă, ne întrebăm, după părăsirea Daciei de către romani, ce forță politică putea să mai pedepsească pe creștinii care își permiteau să insulte pe necreștini sau păgîni cu apelativul «zănatic». Dacă aceștia erau goții și respectiv migratorii care i-au urmat, conflictul confesional între ei și autohtoni nu se putea concretiza în acest apelativ, care presupune o conlocuire intimă. De reținut faptul că în macedoromână există *dzîn* cu sensul «geniu-rău», deci nu calitate psihic-morală ci numai întruparea ei.

Pentru ilustrarea situației reale să urmărim cîțiva termeni fundamentali, confruntînd pozițiile lui Pârvan cu ceea ce se poate spune astăzi. Este vorba de ecclesia, kyriakon și basilica, din a căror viață se pot trage concluzii deosebite.

Pârvan constată că *ecclesia* lipsește din limba noastră deși există la toate celelalte popoare romanice; acest termen este unicul folosit și în Illyricul latin «unde se pun originele poporului român» și arată atît «comunitatea» credincioșilor cît și «lăcașul de cult». Tot aici apare și forma populară *«eclisia»*.

În realitate *ecclesia* (ἐκκλησία = «adunare») este un cuvînt grecesc comun și este normal ca prin creștinism să fi devenit termen tehnic greco-latin pentru cei dintîi creștini, greci și romani, cînd încă nu era

vorba de creștinism la alte popoare. El își va lărgi accepțiunea în măsura în care grecii și romanii creștini vor avea posibilitatea să întindă baza teritorială a creștinismului, care în perioada în care acest termen era activ nu atinsese populația dacoromană.

Kyriakon (κυριακόν, κυριακὴ οἰκία), echivalentul latinesc *dominicum*, caracteristic pentru lumea germanică și slavă, a fost un termen «la modă» numai în secolul al IV-lea tocmai cînd se creștinau goții. La origine și acesta a însemnat numai «clădirea», iar mai tîrziu și «comunitatea», prin analogie cu *ecclesia*, dar înainte de a apărea *basilica*, spune Pârvan.

Fără îndoială că în Kyriakon avem de a face tot cu un limbaj comun, care își trage esența de la *kyrios* (κύριος «domnul, stăpînul») Pârvan a văzut bine evoluția sensului acestui termen și necesitatea completării lui prin οἰκία «casă», i s-a impus în mod normal. Dar ca expresia «casa domnului» să devină termen tehnic, trebuie să presupună altă cauză dincolo de vorbirea comună. Noi credem că aceasta se poate explica numai prin goți, care au fost creștinați de sus în jos. In speță episcopatul misionar, și în mod deosebit Ulfila, fiind potrivnic principatului, respectiv Athanarich, creează pentru credincioșii săi o casă de rugăciune care, teoretic, este «casa Domnului (Dumnezeu)», dar pentru supușii lui e «casa stăpînului»; iar ei sînt turma (comunitatea) lui. Cît timp a trebuit să se scurgă pentru ca κυριακὴ οἰκία să capete la germani amîndouă sensurile nu putem preciza în mod absolut. Este cert însă că slavii împrumutînd de la ei acest termen, l-au luat cu amîndouă sensurile (црькы). Nici acesta n-a pătruns în dacoromană.

Basilica (βασιλικὴ) pentru Pârvan nu este egală cu *Ecclesia*, căci apare abia în secolul al IV-lea ca termen arhitectonic iar răspîndirea lui e foarte înceată și în special pe linie cărturărească. Termenul a fost introdus de misionari în stînga Dunării, unde a căpătat o dublă accepțiune, ca și *ecclesia (comunitate* și locaș de cult), cu care este caracteristic numai dacoromanilor: biserica, băsearica.

Pârvan consideră că acest cuvînt ca termen tehnic a apărut în limbă mai tîrziu decît ecclesia și kyriakon. Nouă ni se pare că tocmai acesta este mai caracteristic pentru Romania orientală[6], pentru dacoromani în special. Este vorba tot de un termen greco-latin, care avea o funcție socială în vremea imperială: localul în care judecau magistrații. In acest sens cuvîntul a fost întrebuințat în tot Imperiul roman, deci și în Dacia romană. Numai aici și în ținuturile devenite imediat *barbaricum*, «casa de judecată» din vremea romană a ajuns «casă de sfat» a aleșilor obștei sătești și care a fost concomitent și casă de rugăciune, deci biserică. Această practică socială o vom întîlni la noi pînă în timpurile moderne.

Prin acest termen, *basilica*, și prin practica socială pe care o reprezintă, vechimea creștinismului la noi atinge perioada romană. Prin faptul că nu a păstrat numai sensul arhitectonic cu care a rămas la celelalte popoare romanice, căroră li s-a impus în vremea constantiniană, în-

6. Prin Romania orientală înțelegem tot teritoriul din Sud-Estul european romanizat caracterizat lingvistic prin transformarea grupului *ct* în *pt* (octo = opt).

seamnă că atunci avea la noi dubla sa accepțiune. În tot cazul contactul străromânilor cu slavii arată că acest proces lingvistic era încheiat și ei nu au mai putut primi de la slavi termenul acestora, grecesc la origine kyriakon, și generalizat la popoarele slave.

In concluzie, existența sau lipsa acestor termeni în limba română demonstrează că originea și dezvoltarea creștinismului la români urmează o cale proprie pe bază populară.

Celor expuse aici se poate opune faptul că nu avem mărturii textuale din vremea la care ne referim și din care Pârvan a adunat atît de multe tocmai ca prin ele să le poată stabili cronologia. Formal așa este, dar să nu se uite că logic textul consemnează un fapt însă el nu spune că acel fapt există numai din momentul consemnării lui. Oricum, originea și dezvoltarea lui trebuie căutate mai înainte și explicate istoric.

Cînd Pârvan a început seria studiilor sale de istorie veche, unele probleme etnice și lingvistice în spațiul carpato-danubian și hemimontic, abia dacă erau puse. Se știa că se înfruntau aici doar culturi, grecească și traco-getică și illirică, dar care era spațiul purtătorilor uneia sau alteia din aceste culturi și dacă era o graniță între ele și în ce consta aceasta, nu se știa mai nimic. Se știe și mai puțin despre continuatorii acestor culturi și despre modul de transmitere. Era doar un cîmp de ipoteze cu care totuși se putea lucra. In istoriografia actuală aceste chestiuni apar limpezite, încît orice comentariu poate pleca de la o bază solidă. Remarc una din laturile acestei probleme cu ceea ce ne interesează acum: geții, tracii și illirii erau entități etnice distincte în afara spațiului grecesc, cu care erau în contact dar și în conflict. De reținut faptul că spațiul illiric era mult mai întins decît se bănuia de vreme ce Naissus-Niș a fost transmis slavilor de către albanezi [7]. In consecință a fost aici o largă zonă de interferență albano-slavă. De partea cealaltă a zonei illirice limba dalmată, nu de mult dispărută, a fost o limbă neolatină mai aproape de romanicele apusene decît limba română [8]. Era deci și acolo o zonă de interferență a două culturi. Ca atare este clar pentru noi că avem de a face cu trei arii de cultură: romană, grecească și illiro-tracă-getică (respectiv dacică) în antichitate.

In evul mediu aceste arii de cultură și-au păstrat individualitatea cu deosebirea că aria daco-traco-getică a fost cîștigată pentru romanism și a dat naștere Romaniei orientale, din care astăzi supraviețuiește limba română cu dialectele ei. Aici, în perioada de trecere de la antichitate la feudalism s-a vorbit o singură limbă, pe care o putem numi româna comună. Mai greu de precizat este limita dintre limba dalmată și româna comună. Este foarte probabil că aceasta să fi trecut undeva între Spalato și Ragusa, aceasta din urmă cu teritoriile ei aparținînd Romaniei Orientale [9]. Este vorba de un teritoriu intermediar care va persista și

7. *Istoria României*, I, București, 1960, p. 796. Vezi mai pe larg I. I. Russu, *Originea împăratului Iustinian*, în «Omagiu lui Ioan Lupaș», București, 1943, p. 779.

8. *Istoria României*, I, p. 790—791.

9. Îmi întemeiez afirmația pe faptul că aici avem atestată existența unui vechi cuvînt românesc Constantin Porfirogenetul (*De administrando imperii*, 29, r. 218—219 ed. Moravcsik) spune că Ragusa este așezată pe coastă și se numește așa «fiindcă în limba romană coastă (se zice) lau» (λέγεται

după pătrunderea sîrbească dinspre apus și cea bulgărească dinspre răsărit și care lingvistic a rămas romanic [10].

Pârvan a crezut că între creștinismul grec și cel latin a fost totdeauna o deosebire netă pînă în secolul al VII-lea. In realitate — abstracție făcînd de erezii — creștinismul primar ca și cel organizat după Constantin cel Mare, a fost unitar. Numai ariile de limbă au fost deosebite și numai din punct de vedere general-cultural s-a menținut confruntarea între elensim și romanism. Cînd în secolul al VIII-lea va apare în adevăr o confruntare între Răsărit și Apus, aceasta va fi de ordin politic în care limba nu are nici o importanță, iar confruntarea religios-dogmatică va apărea încă și mai tîrziu. Dar acum, cînd formele religioase sînt cristalizate nu mai interesează problema începuturilor.

Contribuțiile lui Pârvan au avut darul să impresioneze adînc cercetările noastre de istorie bisericească și să stea adesea în fruntea tuturor. Dar tocmai din această pricină ele au format obiectul unor alte cercetări de amănunt care au putut lămuri mai bine aceea ce apărea mai mult ca rezultat al istoriei logice decît al istoriei faptice. Ținînd seama de aceste noi rezultate față de truda de o viață a lui Vasile Pârvan nu avem de făcut decît o singură încheiere: fără căile de cercetare trasate de Pârvan istoria creștinismului dacoroman nu ar fi ajuns pe treapta pe care o deține astăzi.

δωμαϊστὶ ὁ κρημνὸς λαῦ). Jenkins, *Commentary*, p. 106, discutînd pasajul spune că fiind vorba de idiomul latin din Dalmația, L nu poate fi înlocuit cu R. Deci numele topic rămîne de explicat și credem că în *lau* trebuie să vedem un ipocoristic al acestui nume, care poate fi explicat prin românul *lau (lai)* «sur, cenușiu», cum apare cetatea și coasta pe care este așezată, oricui privește de pe mare.

10. După demonstrația lui N. van Wijk semnalată de cr. Nandriș în «Revista istorică română» II (1932), p. 402, n. 1 și p. 409.

Diac. Ion Bria

PACEA LUMII ŞI UMANISMUL CREŞTIN

Inscriind mesajul biblic «*Căutaţi pacea şi urmaţi-o*» (I Petru III, 11; Ps. XXXIV, 15) ca temă centrală de cercetare teoretică şi practică pentru lucrările celei de a III-a Adunări generale, Conferinţa Creştină pentru Pace încearcă să răspundă astfel la una din sarcinile ei fundamentale, specifice: aceea de a contura o teologie a păcii, care să angajeze slujirea concretă a păcii.

In unele studii şi rezoluţii elaborate în ultima vreme de diverse organe ale Conferinţei Creştine pentru Pace, s-a înclinat spre o poziţie de strînsă apropiere a mesajului creştin de spiritul contemporan. Intrucît la temelia mişcării creştine pentru pace stă mesajul biblic, care este prin esenţa lui un mesaj de pace, străduaniile Conferinţei Creştine pentru Pace sînt îndreptate spre o teologie a păcii, care să determine slujirea creştină a păcii. De aceea, subiectul viitoarei Adunări generale: «Caută pacea şi o urmează pe ea», corespunde într-un mod propriu cu orientarea Conferinţei Creştine pentru Pace: aceea de a adînci temeiurile teologice ale acţiunii creştine pentru pace din vremea noastră.

Intr-un sens, această temă exprimă o tendinţă generală a epocii noastre, anume, căutarea continuă de noi posibilităţi şi mijloace pentru o pace reală în lumea întreagă. Omenirea îşi dă seama că pacea şi războiul nu sînt nişte cuvinte goale, fără nici o importanţă pentru existenţa omenirii şi pentru istoria ei. Pacea are un sens şi un conţinut profund uman, de aceea ea reprezintă pentru omul de azi o alternativă vitală. Pacea înseamnă nu numai o necesitate istorică, ci şi o stare care generează şi garantează mediul şi echilibrul existenţial uman.

Pentru a elabora o teologie a păcii este necesar să fie studiate principiile ei ontologice şi coordonatele ei implicate în credinţa şi iubirea creştină.

Din punct de vedere teologic, pacea este o realitate soteriologică, care manifestă în acelaşi timp şi hristocentrismul credinţei creştine şi umanismul iubirii creştine. Pacea îşi are izvorul în natura hristocentrică a existenţei şi a vieţii creştine. Teologia ortodoxă înţelege mîntuirea ca un schimb ontologic între Dumnezeu şi om, care s-a realizat prin întruparea, jertfa şi învierea lui Iisus Hristos. In virtutea acestui schimb, în care Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat natura umană, iar noi am primit Duhul Său, umanitatea a fost «recapitulată» în Dumnezeu, restaurată în propria ei esenţă şi unitate, îndreptată pe calea îndumnezeirii după har. Prin întruparea şi învierea lui Hristos, fiinţa umană, împreună cu creaţia întreagă, a reluat sensul existenţei originar impus de Creatorul ei. De aceea harul, care izvorăşte din jertfa de împăcare adusă de unicul mijlocitor — răscumpărător dintre Dumnezeu şi om, Iisus Hris-

tos, constituie puterea de relație hristocentrică, energia vivificatoare și unificatoare a tuturor existențelor. Harul este forța dumnezeiască care strînge pe toți în relație personală cu Iisus Hristos, formînd o comunitate de existență și de destin. De aceea ființele și evenimentele nu stau desprinse, independente, autonome, ci ele subzistă în relația comună universală pe care o crează virtual harul. În Hristos, dihotomia dintre Dumnezeu și om, dintre creație și persoană, dintre spirit și materie, dintre har și natură este depășită (Efes. II, 14—15). In această orientare hristocentrică, lumea creștină își găsește unitatea ei ontologică și echilibrul ei existențial. Așadar comunitatea umană posedă principiul de comuniune existențială în curentul hristocentric pe care îl produce harul. Astfel, pacea este o realitate soteriologică pentru că izvorăște și totodată exprimă comuniunea pe care umanitatea o primește din harul recapitulării în Hristos. Prin urmare, luptînd pentru pace, creștinul luptă pentru destinul pe care i l-a dat Iisus Hristos, în dezvoltarea pe linia acestui destin, care este Impărăția lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, pacea stă în strînsă legătură cu umanismul credinței și iubirii creștine. Dacă harul este energia dumnezeiască creatoare de relații autentice în ambele direcții existențiale — verticală și orizontală —, orientarea hristocentrică a vieții creștine este corelativă cu direcția ei umană. Comunitatea de persoane reprezintă contextul vital al spiritului. Harul dezvoltă în sufletul credinciosului virtualități de comuniune personală, care se concretizează în acte de iubire. Harul ne ajută să realizăm noi purtarea de grijă pe care Dumnezeu o are pentru viața, binele și fericirea semenului nostru — omul. Intr-adevăr credința noastră în Logosul întrupat creează pentru noi un angajament spiritual față de semenul nostru; de aceea în contemplația credinței, «semenul» are o semnificație hristologică.

In această înțelegere slujirea și răspunderea creștinismului față de lume fac parte organică din structura ontologică și etică a credinței și iubirii creștine, constituind astfel criteriul fundamental al umanismului iubirii creștine, din care decurge pacea. Pacea este în ultimă instanță un efect al credinței și iubirii aplicate în relațiile umane. Pacea constă nu numai în comuniune spirituală, ci și în slujire concretă a omului; ea are nu numai un aspect individual, ci și unul social. Cu alte cuvinte, umanismul implicat în credința și iubirea creștină constituie baza etică a luptei pentru pace.

Așadar pacea exprimă sensul autentic, pozitiv dinamic al existenței umane și constituie o formă a umanismului creștin, care se caracterizează prin comuniune și slujire. Această comuniune și slujire pot lua diferite forme și căi, ținînd seama de realitățile sociale în fiecare etapă istorică. In vremea noastră însă, omenirea a ajuns să înțeleagă că dezvoltarea pașnică și coexistența pașnică reprezintă căile care pot duce la o lărgire și adîncire a umanismului.

In primul rînd pacea aceasta constînd în comuniune și slujire față de om, face parte integrantă din viața omenirii și de aceea implică în chip organic mișcarea, dezvoltarea, progresul spre formele desăvîrșite de comuniune și slujire. «Dezvoltarea pașnică» trebuie privită nu nu-

mai ca o modalitate principială în care se pot produce schimbările sociale, ci ca ritmul propriu progresului în natură și în societate. Din punctul de vedere al credinței creștine, progresul uman și social corespunde cu dinamismul și umanismul «istoriei mîntuirii». Iar procesele vieții sociale — care implică și tensiuni — se încadrează în dinamica «iconomiei mîntuirii». Desigur că Biserica nu poate determina căile prin care indivizii și națiunile își construiesc propria lor viață socială și politică. Insă Biserica are viziunea ei proprie asupra evenimentelor istorice, iar misiunea ei trebuie determinată în fiecare epocă istorică, prin analizarea realităților sociale.

In fața acestor realități Biserica creștină trebuie să conchidă că dezvoltarea pașnică înseamnă progres, iar progresul implică și schimbarea structurilor vechi. Trebuie deci să admitem că în procesul evoluției pașnice, periodic se produc cu necesitate schimbări de structură, transformări structurale impuse de capacitatea de a se dezvolta a societății umane care este un organism viu. De altfel, tendințele principale ale dezvoltării istorice contemporane, care confruntă viziunea tradițională, confirmă adevărul că «dezvoltarea pașnică» impune din timp în timp schimbarea de structură. De pildă, revoluția în știință și tehnică, explozia demografică, promovarea rapidă a drepturilor umane, și alte «schimbări sociale rapide» au impus transformări radicale în structura instituțiilor vechi.

Fiind chemată să determine funcția socială a creștinului în contextul societății de azi, teologia este obligată să analizeze datele sociologiei, pe care interpretîndu-le în mod realist, va ajunge la concluziile necesare pentru determinarea eticii creștine din zilele noastre. Astfel, dacă societatea umană de azi a impus valori noi care trebuie avute în vedere pentru etica creștină socială și dacă aceste valori constituie o actualizare sub un aspect nou și vrednic de ținut în seamă a valorilor mari de totdeauna, teologia are datoria să pună în lumină aceste valori. In chip concret teologia creștină trebuie să sprijine:

— umanismul existenței și istoriei, care prin recunoașterea demnității personalității și respectul față de istoria omului, trebuie să determine sprijinirea și salvarea valorilor umane;

— lupta deschisă împotriva răului, demonstînd că «mîntuirea» nu înseamnă «ieșire» din lume, evadare din realitatea istorică, ci rezistență împotriva păcatului individual și social, luptă împotriva oricărei manifestări a răului.

— comunitatea umană ca factor activ de unitate și pace, întrucît viitorul pașnic al omenirii trebuie asigurat prin transformarea comunităților umane în elemente de unitate istorică.

In al doilea rînd coexistența pașnică constituind forma concretă pe care o ia astăzi lupta pentru pace, a lupta pentru pace înseamnă de fapt a găsi și folosi noi posibilități și mijloace pentru o coexistență pașnică reală și mondială. Dar coexistența pașnică nu poate fi impusă în mod mecanic, și nu rămîne la un conținut retrograd cu menținerea instituțiilor sociale care disprețuiesc dreptatea și libertatea omului. In înțelesul ei autenic, coexistența pașnică cere instaurarea unor noi struc-

turi sociale care să promoveze umanismul autentic, și necesită relați interstatale permanente de colaborare și de solidaritate mondială, clă dite pe credința în valoarea și progresul omului și societății.

In al treilea rînd pacea constă în comuniune, în progresul în comu niune, și implică o slujire activă a idealurilor umanității, în spirit d comuniune umană, spirit care constituie de fapt forța de coeziune oricărei colectivități sociale. In acest domeniu al spiritualității comu nității umane, Biserica creștină trebuie să lucreze cu mai multă vi goare și eficacitate. Slujirea ei constă tocmai în promovarea și dezvolta rea spiritului de comuniune în societate, în crearea atmosferei în car să aibă loc un adevărat contact spiritual între comunitățile umane indi ferent de orientarea lor socială, politică, religioasă. Biserica creștină d azi are nevoie de o spiritualitate axată pe principiul comuniunii și slu jirii umane. În viziunea marilor teologi ortodocși, existența apare c o grandioasă «liturghie cosmică», în care universul este descris într-u sens dinamic, ca o comuniune universală de energii spirituale, iar viați este înțeleasă ca o manifestare solidară, ca o acțiune comună de slujir și de consacrare reciprocă, în care fiecare creștin devine profetul, preo tul și slujitorul armoniei și păcii.

Aplicată în planul vieții sociale, învățătura despre «liturghia cos mică» oferă creștinilor noi surse și orizonturi pentru apostolatul social Ea impune, printre altele, o mai mare deschidere față de lume, u schimb reciproc de experiențe, de valori și de misiuni. Viața socială de azi presupune o concentrare a tuturor «harismelor», în slujba și în folosul tuturor. Se impune deci o circulație a «talanților», a valorilo umane pe plan universal. In epoca noastră un asemenea schimb de valor a devenit o condiție absolut necesară pentru statornicirea păcii în lume Pentru că pacea trebuie înțeleasă ca o problemă de solidaritate umană ce se realizează nu prin simpla alăturare a indivizilor și statelor, c printr-o desăvîrșire continuă a relațiilor de slujire în folosul umanității întregi.

Iar orientarea eshatologică a vieții creștine, exprimată în «Căutat împărăția lui Dumnezeu» își găsește corelativul ei pe plan uman-istori în «Căutați pacea și urmați-o». «Căutați pacea» reprezintă pentru creș tinii de azi un imperativ uman social de a căuta și folosi noi posibilită și perspective pentru stabilirea de relații pașnice între oameni și într popoare. Este o chemare de a da un impuls nou comuniunii și slujir umane care să asigure pacea trainică în lume. De aceea lupta pentr pace presupune dezvoltarea spiritului comunitar și de răspundere, înlă turarea barierelor pe care forța și nedreptatea le ridică între oamen desființarea războiului, a relațiilor de încordare și a nedreptăților sc ciale. Pacea implică azi o concentrare a resurselor spirituale ale întreg omeniri pentru istaurarea coexistenței pașnice.

Biserica creștină trebuie să devină și ea un factor de creștere energiei de pace în lume, propovăduind biruința păcii acolo unde for și războiul încă mai apar.

La înțelegerea la care a ajuns omenirea în vremea noastră că, i opera de reconciliere a lumii, axată pe principiul coexistenței pașnic

pacea trebuie să fie înțeleasă și realizată ca pace a lumii întregi, Biserica creștină, totdeauna fidelă față de mesajul uman al Evangheliei, aduce contribuția ei izvorîtă din umanismul credinței și iubirii creștine, convinsă că lupta pentru pace constituie un nou aspect al ecumenismului contemporan.

In legătură cu acest aspect ecumenic al umanismului evanghelic, Prea Fericitul Patriarh Justinian precizează *(Evanghelical Humanism and Christian responsability*, în «The Ecumenical Review», XIX (1967), nr. 2, p. 157—160), că pacea este nedespărțită în ființa ei de răspunderea și slujirea creștină pe care le crează umanismul evanghelic. Și întrucît acest umanism are un caracter dinamic, este necesară o extensiune panumană a slujirii creștine. In această privință organismele creștine cu caracter ecumenic au o sarcină deosebită, aceea de a promova «slujirea creștină în perspectiva ei dinamică și panumană, în scopul de a crea o umanitate mai umană».

In cuvîntul ținut la sesiunea de la Sofia (octombrie 1966), a Comitetului Consultativ al Conferinței Creștine pentru Pace, Prof. Dr. J. L. Hromadka a arătat că una din noile sarcini ale Conferinței este aprofundarea gîndirii ei teologice. Prea adesea — a spus Prof. J. Hromadka — noi auzim nemulțumiri cu privire la istovirea și lipsa de claritate a tendințelor teologice. In această dificultate noi trebuie să ne întrebăm fără încetare, care este esența și chintesența mesajului credinței noastre. Ce rămîne în prezent drept conținutul propriu al mesajului creștin? Ce ne unește în ciuda tuturor diferențelor de forme bisericești istorice?... Iisus din Nazaret, cel mai înalt rod al profetismului israelit, reprezintă pentru noi Revelația lui Dumnezeu și, prin existența Sa umană, El rămîne Domnul nostru, calea noastră și viața noastră în toate împrejurările existenței noastre. Noi înfăptuim din nou ceea ce reprezintă seria neîntreruptă a mărturisirilor de credință a lui Abraam și a lui Moise, a apostolilor, a Bisericii vechi și a celei din evul mediu, a Orientului și a Occidentului, de-a lungul Reformei pînă în zilele noastre. Noi înțelegem Biserica lui Hristos în relație cu întruparea, dar în primul rînd sub semnul Crucii, ca o comunitate care trăiește în umilință și sărăcie, dar care, pe temelia neputinței ei, va fi reînnoită prin biruința lui Hristos și prin puterea Sfîntului Duh.

In *Rezoluția* adoptată la sesiunea de la Sofia, Comitetul Consultativ subliniază datoria teologiei actuale de a lua în seamă importanța pe care o acordă mesajul biblic învățăturii despre existența, valoarea și mîntuirea omului. «Istoria cu privire la Iisus Hristos din Nazaret — se spune în această *Rezoluție* — are semnificația sa nu numai pentru trecut și pentru prezent, ci ea vizează și un viitor, în care Impărăția lui Dumnezeu începe să devină realitate. Așteptarea Impărăției lui Dumnezeu deschide umanității largi orizonturi. Speranța, care naște din învierea lui Hristos, ne conduce către o participare liberă la faptul istoric, la crearea de condiții de viață normală pentru oameni, la adevărata realizare a dreptății și iubirii, la păstrarea, apărarea și consolidarea «chipului lui Dumnezeu» în fiecare om.

Pretutindeni în mesajul biblic este vorba de om, de aceea creștinii trebuie să discute și să trateze cu întreaga lume problema mîntuirii omului, problema salvării păcii pentru om. Această idee a fost reluată și formulată și în *Invitația* pe care Comitetul Consultativ a adresat-o tuturor celor ce doresc pacea în lume — creștini și necreștini — de a participa la a III-a Adunare Generală Creștină pentru Pace, programată a se ține la Praga, între 31 martie și 5 aprilie 1968.

«Dumnezeu a făcut pace cu lumea — se spune în această *Invitație* — în Iisus Hristos și voiește ca această pace să fie pentru binele tuturor oamenilor. El a chemat Bisericile și pe creștini în chip special și le-a dat ca misiune să facă totul și să nu neglijeze nimic pentru a sluji pacea lumii. El pretinde și cere tuturor celor ce cred în El: «căutați pacea și urmați-o».

«Este o datorie cu atît mai imperioasă astăzi, cînd viața și existența omului în lume sînt puse în pericol în cel mai înalt grad de evenimente și de către o evoluție a acestora care se manifestă într-un mod amenințător și, evident, cu atît mai mult cu cît nu există pace în lume.

In această situație, noi creștinii, trebuie să fim conștienți pentru ce Dumnezeu a creat lumea și ne-a dat viață nouă, oamenilor. El nu ne-a chemat la existență ca să închidem ochii înaintea a ceea ce se petrece în lume ori ca să asistăm la aceasta indiferenți sau dezarmați, ca spectatori inactivi, ci, în calitatea noastră de martori ai lui Dumnezeu, noi trebuie să punem pe toți oamenii — creștini sau nu —, popoare și guverne înaintea faptului că El s-a făcut om in Iisus Hristos pentru a împăca lumea și a salva oamenii de la pieire.

Ascultători cuvîntului și voinței lui Dumnezeu și preocupați de viitorul lumii și al umanității scumpe lui Dumnezeu, noi facem apel la toți creștinii și necreștinii, la toți oamenii și la toate popoarele să urmeze împreună cu noi porunca lui Dumnezeu de a înfăptui tot ceea ce servește asigurarea păcii umanității. Noi ne adresăm acestora nu numai pentru a se ruga pentru pace, ci noi îi invităm să participe la a *III-a Adunare Generală Creștină pentru Pace* care va avea loc la Praga, între 31 martie și 5 aprilie 1968. Noi voim să ne întîlnim pentru a medita și a realiza în mod deschis comandamentul și misiunea care ne-au fost transmise prin cuvîntul Psalmistului și Apostolului: «Căutați pacea și urmați-o» (Psalm. XXXIV, 15; I Petru III, 11).

Văzînd situația actuală a lumii, trebuie să ne unim, cunoscînd și mărturisind că, pe de o parte în calitate de creștini, iar pe de alta ca Biserici, am făcut prea puțin pentru pace în lume și pentru mîntuirea și viitorul omului. Creștinii și toți cei care iubesc cu ardore pacea, știm că sărăcia, foamea, ajutorul insuficient, posibilitățile precare de educație și de cultură și organizațiile sociale deficitare sînt adesea un izvor de suferință, de tensiune și de conflict între oameni și între popoare. De aceea Adunarea generală Creștină pentru Pace vrea să acorde o atenție deosebită acestor probleme și să facă propuneri constructive, ca o contribuție necesară pentru menținerea păcii mondiale. Dar, în același timp, noi voim să ne întîlnim de asemenea, pentru a ne stimula și a ne întări

reciproc ca să putem înfăptui în viitor tot ceea ce este în puterea noastră pentru a realiza ceea ce ni s-a promis și poruncit în Evanghelie».

Din documentele Conferinței Creștine pentru Pace, menționate mai sus, se desprinde în mod clar imperativul în fața căruia se află Biserica creștină de azi: acela de a consolida căile și mijloacele prin care creștinii trebuie să slujească umanitatea, pacea și dreptatea în lumea întreagă. De altfel, aceasta se înscrie în marea problemă teologică a epocii noastre, anume aceea a dialogului dintre Biserică și lume, problemă care a preocupat și preocupă și alte organisme creștine, precum Conciliul al II-lea de la Vatican (Schema XIII), Conferința mondială «Biserica și Societatea» (Geneva, iulie 1966).

In această situație, mesajul «Caută pacea și o urmează» constituie imperativul actual pentru Bisericile creștine de a folosi unitatea lor în slujba păcii, iar pentru teologia creștină de azi, sarcina de a descoperi noi dimensiuni și orizonturi ale ecumenismului creștin, în cadrul concepției că unitatea creștină nu se poate despărți de slujirea comună a lumii.

Numai în această perspectivă mișcarea creștină pentru pace, urmărită îndeaproape de Conferința Creștină pentru Pace, se va putea desfășura plină de realism și de optimism, demonstrînd în chip practic concepția că unitatea creștină este corelativă cu restaurarea unității lumii, prin instaurarea păcii, prin progresul material și spiritual al individului și societății.

Pr. Doctorand Ilie Moldovan

TEOLOGIA SFÎNTULUI DUH, DUPĂ CATEHEZELE SFÎNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG*

Catehezele Sfîntului Simeon Noul Teolog [1], operă unică în întrea literatură creștină bizantină prin caracterul original al aprofundării ad vărilor de credință, e o lucrare teologică de o deosebită valoare pent dogmatica și spiritualitatea ortodoxă. Sfînta noastră Biserică, trecînd rîndul preacuvioșilor părinți purtători de Dumnezeu pe Simeon, starel Mînăstirii Mamant [2], a văzut în el un «cuvîntător de Dumnezeu» și «cunoscător de Dumnezeu» în sensul în care supranumele de «teolog» fost acordat numai Sfîntului Evanghelist Ioan și Sfîntului Grigore de N zianz. Teologia e o *harismă*, căci numai Dumnezeu poate să pună în depli lumină datele fundamentale ale Revelației, ajutînd pe «om să deschi visteria cunoașterii și să se bucure de bunurile pe care le cuprinde ea» Sfîntul Simeon s-a învrednicit cu adevărat de acest dar, unind desăvîr în persoana sa trăirea și cunoașterea, evlavia și teologia, așa cum dovede *Catehezele* sale.

Accentul pe care-l pune Sfîntul Simeon pe necesitatea unei leg turi vii cu Dumnezeu pentru toți credincioșii, pe comuniunea conștien cu Hristos și pe anticiparea vieții veșnice încă din viața prezentă, scoate relief însemnătatea deosebită ce o acordă el iconomiei Sfîntului Duh. Pr zența Duhului, care înnoiește și înalță sufletul creștinului, îl luminează îl săvîrșește, este privită de Sfîntul Simeon ca un eveniment spiritual înt totul încadrat în viața dumnezeiască a Bisericii. Catehezele fac dovada re lismului sacramental ce caracterizează concepția spirituală a Sfîntu Simeon.

Motivul care-l determină pe Sfîntul Simeon să expună teme ordin pnevmatologic și să le susțină cu pasiune e legat de opoziția văd a unor monahi de sub ascultarea sa, care nu concepeau să urmeze Sf ților Apostoli și Sfinților Părinți, pe drumul unei vieți creștine fă compromisuri. Noul Teolog consideră că această răzvrătire e expre

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursului de doctorat în teologie, a întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Chițescu, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, Introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine, în col. «Sources chrétiennes», No. 96, 97, 98, Tome I—III, Paris, 1963. În continu textele și referințele vor fi citate după această versiune, indicînd numai numărul catehezei și pa

2. *Viețile sfinților*, vol. II, luna octombrie, București, 1902, p. 849—932; *Vie de Syméon le veau Théologien* (949—1022), par Nicétas Stetatos, în «Orientalia Christiana», vol XI, nr. 45,

3. Semnificația supranumelui la Magistrand Dan Zamfirescu, *Probleme teologice și hagiogr legate de supranumele Sfîntului Simeon Noul Teolog*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3, p. 395-

4. *Cateheza* 24, 66—69.

unei noi erezii primejdioase și anume aceea de a susține că Biserica din vremea sa nu mai poseda aceiași plenitudine a darurilor din perioada apostolică. Ereticii mai susțineau imposibilitatea trăirii conștiente a prezenței Sfîntului Duh [5]. Sfîntul Simeon îi combate cu amplă argumentație biblică, arătînd că persoanei Sfîntului Duh i se atribuie, prin apropriație, lucrarea specifică de sfințire și îndumnezeire a făpturii.

I. PERSOANA SFÎNTULUI DUH ÎN TREIME

Sfîntul Simeon Noul Teolog concepe realitatea Dumnezeirii în Unitate și Treime, potrivit teologiei răsăritene care pornește de la Treimea persoanelor la Dumnezeu-Unicul; el nu deduce așadar Treimea persoanelor din esența unică a Dumnezeirii, ca în teologia trinitară latină [6]. Noțiunea de Treime depășește orice noțiune de natură și persoană, pentru că Treimea este o realitate absolută. Atît ființa lui Dumnezeu, cît și persoanele divine, sînt abis insondabil, cu neputință de a putea fi pătruns cu mintea omenească. Dacă prin intruparea Cuvîntului, creaturii i s-a dăruit viața divină ca *lumină*, ceea ce înseamnă comuniune cu incomunicabilul și cunoașterea Celui nevăzut, credinciosul a primit posibilitatea de a sesiza taina distincției persoanelor dumnezeiești și în același timp, unitatea ființei lor. «Tu zici *lumină:* în același timp fiecare persoană la rîndul ei este lumină și toate trei sînt o singură lumină; «Viața veșnică», la fel, fiecare din ele este viață veșnică: Fiul și Duhul și Tatăl, dar toate trei sînt o singură viață. Dumnezeu Tatăl este deci «Duh» (Ioan IV, 24) și Domnul este Duhul (II Cor. III, 17) și Sfîntul Duh este Dumnezeu. Fiecare la rîndul ei și toate trei la un loc Dumnezeu; fiecare e un singur Domn și toți trei Domnul. Dumnezeu e unic, mai presus de toate, Creatorul tuturor lucrurilor, dar fiecare la rîndul său și toți trei sînt unicul Demiurg al universului și Dumnezeu» [7]. Sfîntul Simeon afirmă Revelația Sfintei Treimi ca fapt inițial deosebit de orice speculație teologică sau filozofică, iar participarea la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi ca ultim scop al vieții creștine.

Sfîntul Simeon arată că toate persoanele subsistă consubstanțial, egal și posedă aceeași unică voință și lucrare. Unitatea absolută a ființei divine nu e concepută ca unitate generică, după care ființa divină e ceva comun fiecărei persoane, ci ca o unitate numeric una. De aceea Sfîntul Duh are aceeași esență, aceeași natură și aceeași stăpînire cu Tatăl și cu Fiul [8], iar deosebirile dintre Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh sînt distincții ipostatice ce privesc modul de a poseda plenitudinea dumnezeiască. Postularea întreitei existențe definește raporturi de cauze în unitatea treimică. Proprietatea Tatălui este de a naște pe Fiul și de a purcede pe Sfîntul Duh; a Fiului de a fi născut din Tatăl, iar a Duhului de a fi purces din Tatăl [9]. In scrierile Sfîntului Simeon lipsește orice urmă de a concepe purcederea Duhului «Filioque» sau de a deduce indi-

5. *Cateheza,* 29, 137—150. Vezi și *Cateheza I, Introducere,* p. 47—48.
6. F. Cayré, *Precis de patrologie,* vol. I, Paris, 1927, p. 351.
7. *Cateheza,* 33, 195—203.
8. *Cateheza,* 33, 179.
9. *Cateheza,* 33, 180—184.

rect, din expresii proprii sau din citate ale Părinților, acest lucru. Noțiunea de persoană divină corespunde unei realități ce se impune conștiinței religioase ca un fapt; evidența acesteia nu se *poate întemeia decît pe ea însăși, ca și realitatea Sfintei Treimi.*

Sfîntul Duh poartă numele care i s-a consacrat în Noul Testament ca semn personal distinctiv, prin faptul purcederii Lui din Tatăl. Dar la drept vorbind nu există un nume care să poată exprima natura Lui dumnezeiască. «Tu stai mai presus de ceruri! Numele Tău atît de dorit și fără încetare chemat, nimeni nu este în stare să spună ce este; nimeni nu poate spune cum este, de ce neam ori fel este, căci acest lucru este cu neputință» [10]. Toate afirmațiile pe care le facem despre Sfîntul Duh, prin analogie cu cele ce cunoaștem despre făpturi, sînt departe de a exprima natura Sa. Sfîntul Duh, ca Dumnezeu adevărat, nu e în continuitate de natură cu lumea, ci infinit și absolut, în același timp, adică e altfel decît lumea. Intrucît nici o categorie a existenței pe care o cunoaștem nu i se potrivește, Sfîntul Simeon exprimă atributele Sfîntului Duh cu ajutorul unei metode proprii teologiei negative. Cu toate că conceptele pozitive ale lumii create nu se potrivesc lui Dumnezeu, totuși numai în comparație cu ele Dumnezeu apare altfel decît creația. Sfîntul Simeon se folosește de foarte mulți termeni pozitivi pentru a nega și a face înțeleasă natura dumnezeiască a Sfîntului Duh. Sfîntul Duh e numit rînd pe rînd foc, lumină, soare, viață, apă, vin, comoară, cheie, coroană, dragoste, mîngîiere, etc. Prin această bogăție de numiri și imagini, Sfîntul Simeon vrea să arate că cunoașterea manifestărilor Sfîntului Duh constituie un proces dinamic și infinit, întrucît taina Dumnezeirii Sfîntului Duh sporește mereu, neputînd niciodată să fie cuprinsă pînă la capăt. Dar, prin faptul că toate numirile ce se acordă Sfîntului Duh se referă la atributele Sale, înseamnă că Duhul se împărtășește și este cunoscut ca spiritual, atotprezent, veșnic, atotputernic, atotștiutor, sfînt, drept, bun, desăvîrșit, sfințitor și îndumnezeitor, Duhul vieții și al adevărului, pecetea și sămînța lui Hristos.

Sfîntul Simeon Noul Teolog depășește neputința de a cunoaște Dumnezeirea Sfîntului Duh sau, cum se exprimă el, de a da un nume Sfîntului Duh cu ajutorul însuși al Sfîntului Duh. In ceea ce prezintă ca teologie a lumii *Catehezele*, e vorba de o treaptă calitativ nouă a cunoașterii lui Dumnezeu. Dumnezeu este *lumină* într-o formă conștientă, credinciosul este cu El într-o relație de dragoste reciprocă. Dumnezeu se descopere «ca o zi neînserată, ca un soare fără asfințit»: «Tu, Cel inexprimabil, invizibil, impalpabil, neschimbabil, Care ești pretutindeni și în toți prezent și umpli totul... Te faci văzut!» [11].

Ca și Sfîntul Evanghelist Ioan, Sfîntul Simeon Noul Teolog, descrie cunoașterea lui Dumnezeu ca experiență a luminii necreate: «Lumina strălucește de acum în întuneric, ziua și noaptea, în inimile și sufletele noastre. Ea ne luminează, această lumină neînserată, nestricăcioasă, care niciodată nu se întunecă, ci vorbește, lucrează, trăiește și dă viață, preschimbă în lumină pe cei care-i luminează... Cei ce n-au primit această lumină încă n-au primit harul, căci primind

10. *Cateheza*, 33, 183—184. 11. *Ac. gr.* I, 180—184.

harul, se primește lumina dumnezeiască și este primit Dumnezeu» [12]. Cunoașterea aceasta a lui Dumnezeu, formulată în imagini ca raze de lumină, Tabor, tronul slavei, e descoperirea însăși a lucrării Sfîntului Duh în sufletul omenesc, întrucît Duhul Sfînt este «exponent al Dumnezeirii întregi în lucrarea Sa «ad extra» [13]. Lumina e o reflectare a feței lui Dumnezeu către lume, ea «dezvăluie într-o oarecare măsură ființa dumnezeiască» [14]. Mai tîrziu Sfîntul Grigore Palama va preciza că *lumina* și harul dumnezeiesc nu constituie esența, ci energia lui Dumnezeu. Rămîne însă meritul Sfîntului Simeon de a fi afirmat înainte că «slava» lui Dumnezeu e un mod de existență a Sfintei Treimi, în afară de esența Sa inaccesibilă, de care se împărtășește făptura, într-o lucrare a Sfîntului Duh.

II. SENSUL RELAȚIEI SFÎNTULUI DUH CU HRISTOS

Sfîntul Duh, ce-și are existența în Treime din principiul unic al Tatălui, a fost trimis în lume de către Fiul. Cele două planuri, planul vieții veșnice și cel temporal, sînt bine distincte în pnevmatologia Sfîntului Simeon. In ordinea vieții eterne, Tatăl și Fiul nu sînt confundați niciodată într-un singur principiu. Sfîntul Duh purcede numai de la Tatăl. Pe de altă parte trimiterea Duhului în lume e numai de la Fiul. Sfîntul Simeon, urmînd tradiția Părinților din răsărit, nu spune niciodată că Duhul vine la făptură prin Tatăl sau prin «Tatăl și Fiul», ci numai fiind trimis de Fiul. Fiul și Duhul sînt într-un raport de reciprocitate cum nu e Tatăl nici cu Fiul, nici cu Duhul. Venirea personală a Sfîntului Duh în lume e concepută de către Sfîntul Simeon ca o plinătate, ca o bogăție nesfîrșită ce se deschide *dintr-odată* fiecărei persoane umane, «ca o rază și ca o strălucire» [15].

Fiind trimis de Hristos în lume, Duhul rămîne în relație cu Fiul într-o lucrare comună, dar aceasta nu înseamnă dependența ipostasului divin al Duhului de Fiul, cu privire la originea Sa veșnică, ci dimpotrivă o deplină neatîrnare. Legătura aceasta, pe plan temporal, dintre Sfîntul Duh și Hristos, îl preocupă îndeosebi pe Sfîntul Simeon. Comuniunea credinciosului cu Hristos constituie, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, însuși sensul vieții creștine. Hristos este totul. Nu e vorba de un cult al umanității lui Hristos, ci de o viziune a Divinității Lui, a consubstanțialității Lui cu Tatăl și cu Duhul. Ținta supremă la care trebuie să tindem pe pămînt este de a-L vedea pe Hristos. Dacă vom fi vrednici de a-L vedea în mod sensibil — clar, evident — încă de aici, nu vom muri, căci moartea nu mai are stăpînire peste noi. Pentru a ajunge să-L cunoaștem și să ne unim cu Hristos, sîntem datori să-L urmăm în suferință și moarte, dar adevărata urmare constă în a ne împărtăși de învierea Lui. Sensul acestei învățături e altul decît o simplă imitație a uma-

12. *Cateheza*, 28, 104—117.

13. N. Chițescu, *Doctrina despre Sfîntul Har*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1943, nr. 10—12, p. 563.

14. Prof. N. Chițescu, Pr. prof. I. Tudoran și Pr. prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 342. 15. *Cateheza*, 20, 60—64.

nității lui Iisus, el dobîndește un caracter pnevmatologic [16]. Participarea la învierea lui Hristos e identică cu actul primirii Sfîntului Duh, căci prin Sfîntul Duh se face învierea tuturor. Desigur, adaugă Sfîntul Simeon, nu e vorba de învierea de obște, ci de regenerarea și învierea spirituală. Invierea sufletului e o unire cu Viața, cu Hristos și e o lucrare comună Fiului și Sfîntului Duh.

Venirea personală a Sfîntului Duh, Cincizecimea, se află în teologia Sfîntului Simeon pe același plan cu învierea, e o continuare a învierii. Fiind amîndouă într-o strînsă legătură, au fiecare o valoare proprie pentru credincios, dar nu independentă. Creștinul trebuie să dobîndească o cunoaștere a lui Hristos; accentul cade pe realitatea acestei cunoașteri. Sfîntul Simeon nu are noțiunea formală a timpului, așa cum îl concepe Kant, care să-l împiedice a înțelege pe Hristos cel prezent ca o realitate. Iisus ieșind, prin întrupare, din abisul inaccesibil al Dumnezeirii păstrează și după înviere omenitatea Sa, pentru a prelungi această legătură ontologică cu omul. In arătările lui Hristos după înviere, pe care le prezintă Sfînta Evanghelie, ucenicii au avut putința de a-L vedea pe Iisus în condiții stricte de obiectivitate [17]. Faptul învierii nu se află exclusiv în trecut, ci e un prezent continuu ce face posibilă permanența contemporaneitate a credinciosului cu Hristos [18]. Dar cînd Sfîntul Simeon vorbește de Cincizecime, în planul complementar al mîntuirii subiective, nu mai înțelege acest act ca o manifestare sensibilă, ci sub forma unei iluminări *inteligibile, invizibile*, însă tot atît de reală ca și vederea Domnului și «cu aceeași putere» ca și pogorîrea limbilor de foc peste Apostoli [19]. In consecință, Sfîntul Simeon, afirmînd prezența Duhului ca o realitate, arată că aceasta nu poate fi captată ca ceva independent de Hristos, întrucît modul dobîndirii ei nu e sensibil.

Concepția Sfîntului Simeon despre modul prezenței Duhului se deosebește esențial de concepția mesalienilor, o grupare eretică cu învățături primejdioase pentru Ortodoxie [20], care prin folosirea cuvîntului «sensibil», susțineau «uniunea ipostatică» a sufletului cu Sfîntul Duh. «Ei ziceau că e posibil ca omul să primească în mod *sensibil* ipostasa Sfîntului Duh în toată certitudinea și realitatea» [21]. După Sfîntul Simeon, comuniunea cu Hristos, unirea și cunoașterea Lui, e o condiție a simțirii prezenței Duhului. Numai prin Fiul ne strălucește și nouă Duhul și prin Inviere ajungem la Cincizecime.

Pentru ca omul să se unească cu Dumnezeu și să se aprindă de Duhul Sfînt, a fost necesară întreaga lucrare a Fiului lui Dumnezeu. Primirea Sfîntului Duh se împlinește cu ocazia primirii Tainei Sfîntului Botez, cînd, o dată cu sălășluirea în sufletul celui botezat a întipăririi reale și autentice a chipului lui Hristos, este primit și Sfîntul Duh. «Tot

16. *Cateheza I, Introducere*, p. 45.
17. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1931, p. 379.
18. W. Kuneth, *Theologie der Auferstehung*, München, 1935, p. 175.
19. *Cateheza* 20, 165—170.
20. Ir. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Mes[illegible]*, în «Orientalia Christiana Periodica» 1935, nr. 3—4, p. 120.
21. Sfîntul Ioan Damaschin, *De haeresibus*, P. G., XC, 732 B; S[illegible]méon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, Introduction, p. 152—153.

sufletul nematerial, spune Sfîntul Simeon se împărtășește prin Sfîntul Botez, în mod inteligibil, cu Duhul lui Hristos» [22]. «A fi îmbrăcat în Hristos», după cunoscuta expresie paulină (Gal. II, 27), înseamnă a fi în contact cu o prezență divină care nu este numai omniprezența lui Hristos în creație, ci un mod după care Sfînta Treime locuiește în noi prin lucrarea Duhului [23]. Harul Sfîntului Duh este cîștigat omului de către Hristos. Fiul lui Dumnezeu are din eternitate pe Duhul odihnindu-se peste El, dar prin întrupare și înviere firea omenească a Sa devine mișcitoarea Duhului. Firea omenească a lui Hristos, umplîndu-se pînă la covîrșire de lumina puterii divine transformatoare și cuprinzîndu-ne și pe noi la Botez, ne-a dăruit pe Sfîntul Duh. Opera aceasta nu se termină cu Invierea, ci se continuă cu Cincizecimea. In adevăr, Hristos ne transmite nouă Duhul, dar abia primirea Duhului ne deschide ochii deplin pentru a-l vedea pe Hristos ca Dumnezeu. Venirea personală a Sfîntului Duh în acest act sacramental, cu o plinătate dumnezeiască, e pentru suflet «preludiul luminii primordiale și eterne, o rază și o strălucire a fericirii nesfîrșite» [24].

Relația Sfîntului Duh cu Iisus Hristos, datorită interiorității reciproce a celor două persoane, mai are și alt aspect. Hristos nu poate fi cunoscut și numit Dumnezeu decît prin Sfîntul Duh. In limbajul simbolic al Sfîntului Simeon, Duhul este «pecetea lui Hristos» în inimile celor botezați. Imbăiați tainic în puterea de viață dătătoare a Duhului, creștinii poartă semnele cunoașterii *exacte* a lui Hristos, deodată cu nădejdea vieții veșnice. «In adevăr, pecetea unică este iluminarea Duhului, oricît de diferite ar fi aspectele lucrărilor Sale... Vom recunoaște dacă Hristos este în noi după aceste semne» [25]. Dar Duhul nu ne acordă numai mijlocul cuoașterii Domnului *în persoană* [26], ci și intensitatea acestei cunoașteri. El pă posibilitatea acestei vederi pe măsura curăției inimii. Sfîntul Duh e în sufletele credincioșilor «sămînța lui Hristos» care după Cuvîntul Evangheliei, rodește diferit, e «mediul» prin care se vede Hristos, mijlocul de sesizare și trăire a prezenței Lui. Sfîntul Duh dăruiește sufletului renăscut simțurile spirituale capabile de a sesiza realitatea lui Hristos și prin aceasta să substituie «fără confundare și fără amestecare» subiectul nostru [27]. Explicarea acestui adevăr Sfîntul Simeon o face tot cu ajutorul unor imagini. Fiul e ușa locașului de lumină a Tatălui, iar Sfîntul Duh este cheia care deschide ușa [28]. «Vezi cum prin Duhul sau mai bine zis în Duh pot fi cunoscuți Tatăl și Fiul în mod neseparat». Duhul ne arată că ușa e lumină, iar ușa ne învață că Cel ce se găsește în casă este și El lumină neapropiată [29].

Sensul relației Sfîntului Duh cu Hristos își găsește la Sfîntul Simeon cea mai potrivită formulare în imaginea sugestivă a soarelui care-și oglindește razele într-un potir cu vin [30]. Simbolul acesta e unic în toată

22. *Cuvîntul 51*, în trad. greacă a lui Dionisie Zagoreul, Veneția, 1790, p. 261, cit. la Magistrand N. Popescu, *Faptele bune după Sfîntul Simeon Noul Teolog*, în «Ortodoxia» 1962, p. 543.
23. *Cateheza* 2, 140; 8, 177; 28, 167. 24. *Cateheza* 20, 170—174. 25. *Cateheza* 2, 283—284.
26. *Cateheza* 2, 440; 3, 78. 27. *Cateheza* 14, 123—124. 28. *Cateheza* 33, 95—100.
29. *Cateheza* 33, 135—140. 30. *Cateheza* 23, 170—200.

literatura patristică [31]. Degustarea vinului aduce credinciosului sănătatea și mîntuirea [32]. Oricît de avansată ar fi legătura creștinului cu Dumnezeu, prezența soarelui presupune o stare de trezire. Hristos-Soarele se reflectă în sufletul păcătosului care gustă fericirea nespusă a iertării și care se unește cu Hristos prin Sfîntul Duh-vinul de viață dătător. Soarele se oglindește în vin, iar vinul pătrunde în întregime pe cel care-l bea și care, îndrăgostit de lumina soarelui, devine «prietenul Soarelui și fiul iubit al Vinului» [33]. Expresia aceasta dovedește că Sfîntul Simeon se ține departe de orice identificare panteistă a sufletului cu Duhul, pentru că conștiința de sine a credinciosului nu se stinge niciodată, dar, în același timp, scoate în relief transformarea integrală a ființei umane, trup și suflet, prin lucrarea Sfîntului Duh. Duhul, despărțit ființial prin o nelimitată distanță de noi, se face subiectul vieții noastre de creștini, subiectul care dorește și aspiră, în timp ce Hristos este obiectul și ținta spre care tindem.

Simbolul acesta al raportului dintre Iisus Hristos și Sfîntul Duh scoate în evidență trei idei frecvente în *Catehezele* Sfîntului Simeon: 1. Duhul Sfînt nu e termenul final al cunoașterii și nici obiectul vederii noastre spirituale; El e «ceea ce e între» noi și acest obiect care este Hristos. Substituindu-se subiectului nostru, Duhul Sfînt se face «un singur duh» cu noi. 2. Prezența Sfîntului Duh se simte nu altfel, ci atunci cînd credinciosul vede slava lui Hristos. 3. Transformarea pe care o operează Sfîntul Duh în noi, deși la început e imperceptibilă, reprezintă o viață de revelare a rațiunilor divine, punîndu-ne în legătură cu Hristos, soarele și izvorul cunoașterii și al mîntuirii obiective.

III. ROLUL SFÎNTULUI DUH ÎN SOTERIOLOGIA SUBIECTIVĂ

Sfîntul Duh e temeiul sfințeniei creștinilor, izvorul imediat al virtuților și al tuturor darurilor. Mîntuirea e o realitate unică și oricîte numiri ar primi, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, ea nu poate fi scindată în mai multe părți [34]. «Nemurirea, nestricăciunea, slava veșnică, viața fără sfîrșit, împărăția cerurilor și înfierea prin nașterea din nou dobîndită în Duhul Sfînt» [35], sînt noțiuni cu un conținut comun.

Sfîntul Duh, mai întîi, ne face duhovnicești după chipul Său, adică reface în noi chipul lui Dumnezeu întunecat prin cădere. Între chipul lui Dumnezeu din om și Sfîntul Duh există o legătură încă de la creație. «Chipul lui Dumnezeu este ceva dăruit ființei create a omului... omul devenind întru totul o existență pnevmatică» [36]. In profunzimea chipului sau în supraconștiință se înfăptuiește, la început, lucrarea mîn-

31. Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, vol. III, note p. 29.

32. Magistrand N. V. Stănescu, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfîntul Grigore de Nyssa*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2, p. 136.

33. *Cateheza* 23, 193.

34. K. Holl, *Ethusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 70. 35. *Cateheza*, 24, 77—84.

36. Prof. V. V. Zenkovski, *Problemele antropologiei creștine*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1935, nr. 9—10, p. 454.

tuitoare a Sfîntului Duh, aici unde a pătruns păcatul strămoșesc; acest eu propriu, zice Sfîntul Simeon, devine subiectul vieții cele noi și al pocăinței. Teza ortodoxă, susținută de către Diadoh al Foticeii, după care spălarea chipului în botez, prin Sfîntul Duh, se face în copilărie fără colaborare personală activă, o întîlnim și la Sfîntul Simeon. Dar potențele chipului refăcut nu lucrează de la sine, ci trebuie actualizate odată cu înaintarea în vîrstă.

Persoanele divine nu se întipăresc separat în noi, ci întru cît se întipărește una din ele, o întipărește și o face transparentă pe cealaltă. Sfîntul Duh reface «chipul» din om, după «chipul» în care apare El, adică după Hristos, iar Hristos, remodelîndu-l după Sine, îl ridică la caracterul Tatălui. «In unitatea ființei sale omul devine o întreită ipostasă prin Har» [37]. Prin lucrarea Sfîntului Duh, firea se întrepătrunde cu harul, primește sigiliul divin care pecetluiește pe cel renăscut prin Botez și intrat în raport personal cu Dumnezeu [38], creștinul devenind astfel «un dumnezeu prin Har» [39].

Dezvoltarea vieții creștine e concepută de către Sfîntul Simeon în dependență absolută de lucrarea Sfîntului Duh. Revărsarea puterii harice ca «o apă vie» e substanțial necesară voinței naturale personale în actul soteriologic. Creștinul care dorește să cîștige mîntuirea nu poate potrivit numai acestei voințe să împlinească faptele dreptății divine, cum credeau mesalienii. Singura voință adevărat rodnică este aceea care-i împlinită prin har, iar la har se ajunge prin supunerea voinței naturale. De fapt e vorba de restatornicirea puterii morale a omului prin Sfîntul Duh, Care-i dăruiește tăria de a lucra «după chipul lui Dumnezeu în dreptatea și în sfințenia adevărului» (Efes. II, 24). Progresul mîntuirii noastre este «o continuă creștere cu ajutorul harului» [40], a puterilor omenești. În funcție de idealul unirii harice, omul, în calitate de împreună-lucrător cu Duhul, ajunge în situația de a-și dezvolta la maximum puterile și posibilitățile sale native. Iar fără eforturi susținute creștinul e lipsit de ajutorul lui Dumnezeu. «Dacă nu are cineva credință fără stîrbire și fapte bune, e cu neputință să vină la el harul Sfîntului Duh» [41].

Modul conlucrării Sfîntului Duh cu voința umană, în vederea restaurării naturii omului e analizat cu multă pătrundere în *Cateheze*. Ideea de «dispoziție» sau de acțiune, prin care omul devine «un dumnezeu creat» presupune manifestarea unei puteri reale din partea Sfîntului Duh, iar mîntuirea constă în conformitatea liberă a naturii umane cu această energie sau voință divină. Unirea creștinului cu Hristos este reală, de aceea și răstignirea cu Hristos trebuie să fie reală. Dobîndirea Sfîntului Duh rezultă din suprema chenoză a lui Hristos pentru noi, căci Hristos prin moarte ne-a trecut în ordinea învierii. Împlinirea poruncilor nu are pentru Sfîntul Simeon numai rolul unei deschideri maxime a firii noastre pentru lucrările divine ci și acela al conlucrării cu Duhul în vederea unirii cu Hristos, ceea ce e tot una cu urmarea

37. *Cateheza*, 15, 75—76.
38. V. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 122.
39. *Cateheza*, 15, 94—99. 40. K. Holl, *Enthusiasmus...*, p. 68.
41. *Cuvîntul 48*, ed. Siras, 1886, p. 242; vezi și *Cateheza* 13, 125—135.

lui Hristos în moarte și înviere. Prin Sfîntul Duh se săvîrșește răstignirea noastră față de ordinea naturală. E vorba de o moarte înaintea morții și de o înviere a sufletului, înainte de învierea trupurilor, «în lucrare, în putere, în experiență și în adevăr» [42]. Invierea fiind o stare transcendentă existenței naturale, aceasta din urmă trebuie să moară în noi, ca să ajungem la Învierea prin Har [43].

Pentru Sfîntul Simeon Noul Teolog toți creștinii trebuie să ajungă la treapta experienței învierii Domnului în sufletul lor, știind că Domnul se răstignește și învie în credincioși. «Hristos este îngropat în noi ca într-un mormînt și de îndată ce se unește cu sufletele noastre El și învie făcîndu-le și pe ele să învieze cu El» [44]. Omul în starea lui naturală nu-l obține pe Hristos, ci numai omul transcendent, omul devenit templu al Sfîntului Duh. Natura nu-l cuprinde potențial, ea însăși, pe Dumnezeu [45], iar ca să dobîndească capacitatea de a-L primi și a se bucura de prezența Lui e purificată prin Sfîntul Duh. «Cel care se pare a avea în el, dacă acest lucru este posibil, toate virtuțile fără a avea în el lumina Sfîntului Duh, nu poate vedea nici propriile sale fapte, nici să obțină certitudinea că ele sînt conforme voinței lui Dumnezeu» [46]. Așadar Sfîntul Duh dă firii puterea de a-L primi pe Hristos, capacitatea de participare la bunurile nesfîrșite ale Dumnezeirii. Regenerarea, iluminarea, cunoașterea, îndumnezeirea și înfierea se efectuează prin har. Totuși Sfîntul Simeon face numai o distincție iar nu o separație funcțională totală între natura creată și harul necreat. Într-un anumit fel harul e propriu naturii, în sensul că firea aspiră după el și numai prin el se poate dezvolta pînă la limita îndumnezeirii.

Trecerea naturii în ordinea harului constituie o mare taină. Sfîntul Simeon identifică această stare cu minunea rugului ce arde și nu se consumă, dovedind că ea depășește contrastul dintre transcendența totală și imanență. «Dacă o învățătură de neclintit este că noi mîncăm, bem, ne îmbrăcăm în Hristos, dar totodată și reciproc sîntem văzuți de El, fiindcă-L posedăm în noi și — la rîndul nostru — sălășluim și noi în El, atunci tragem încheierea că El locuință și-a făcut în noi, iar noi, în schimb, ne odihnim în El. El locaș făcîndu-se nouă, cum și reciproc, de asemenea, sîntem și noi locașul Său» [47]. Reciproca odihnire a lui Hristos în om și a omului în Hristos dovedește că Sfîntul Simeon concepe îndumnezeirea ca o întrupare tainică a lui Hristos în credincios. În *Cateheze* continuă această idee afirmînd că în ordinea Învierii sufletul devine nu numai locul întrupării lui Hristos, ci și un «altar pentru Dumnezeul lui Iacob» [48]. Sfîntul Duh a pregătit acest loc de odihnă și altar al Domnului, ridicînd făptura creată în circuitul vieții divine și acordîndu-i îndumnezeirea și înfierea.

În teologia Sfîntului Simeon Noul Teolog noțiunea îndumnezeirii firii omenești este menită să exprime certitudinea nemuririi și prea-

42. *Cateheza* 28, 52—53. 43. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XI, 1076 B C.
44. *Cateheza* 13, 38—40.
45. J. Mayendorff, *Saint Grégoire Palamas*, Edition du Seuil, 1959, p. 21.
46. *Cateheza* 33, 34—37.
47. *Logos*, cap. V, trad. de Ir. Hausherr, *«La Méthode d'oraison hesychaste»*, în «Orientalia Cristiana», 1927, nr. 36, p. 206. 48. *Cateheza* 4, 598—600.

măririi viitoare. Cunoașterea și vederea slavei lui Dumnezeu constituie nu numai o recompensă ce o va primi creștinul după moarte, ci dă un sens divin vieții prezente căci, numai o proprie întipărire a caracterului divin în suflet, în această viață, printr-o nemijlocită legătură cu Dumnezeu, poate da și certitudinea vieții veșnice [49]. Credincioșii primesc slava Domnului ca o realitate, în prezent, de aici de pe pământ. Anticiparea vieții veșnice, încă din lumea aceasta, devine la rîndul ei, temeiul de a-L cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu. In viața viitoare «vom vedea pe Dumnezeu cum însine sîntem văzuți», dar acum, prin Sfîntul Duh, primim o «arvună și pîrgă» a stării acelui veac. Totuși, transfigurarea făpturii înseamnă întoarcerea reală în casa Tatălui Ceresc, care va avea loc în veacul viitor.

IV. PREZENȚA ȘI FUNCȚIUNILE SFÎNTULUI DUH ÎN LUCRAREA SFINTELOR TAINE

Ceea ce se numește în teologia actuală «profetism sacramental», însemnînd caracterul dinamic, pnevmatic al funcțiunilor sacramentale ale Bisericii [50], formează elementul esențial al pnevmatologiei Sfîntului Simeon. Totuși Sfintele Taine, după ființa și sensul lor, fiind în același timp acte ale Domnului și ale Bisericii, au un caracter hristologic și eclezial. Astfel «prin sfîntul Botez și prin împărtășirea preacuratelor Sale Taine, a trupului și a scumpului Său sînge, (Hristos) ne-a curățit și ne-a dat viață veșnică, ne-a făcut sfinți, fără prihană, chiar mai mult, ne-a rînduit din nou în cinstea libertății. Sfintele Taine oferă credincioșilor accesul la divin, divinul devine activ într-o formă sensibilă» [51].

Sfîntul Simeon mărturisește că întîlnirea naturii și a supranaturalului are loc în actul sacramental și în efectele sale, în timp ce pentru mesalieni, această întîlnire este numai rezultatul rugăciunii personale. «În această deplasare a liniei de demarcație între divin și uman se găsește esența acestei erezii... Pelagianism înainte de grație, quietism după, și totul ca urmare a unei confuzii între supranatural și conștiința supranaturalului» [52]. Învățătura ortodoxă a Sfîntului Simeon se deosebește esențial de a mesalienilor, atît prin afirmarea primirii Sfîntului Duh pe cale sacramentală, în dependență de Hristos, cît și prin posibilitatea căderii din har, după Botez. Botezul e unica temelie pe care se zidește viața cea nouă [53].

«Focul dumnezeiesc, zice Sfîntul Simeon Noul Teolog, este ascuns înainte de a se arăta în cele gîndite» [54]. Dar, odată cu dezvoltarea facultăților firești de cunoaștere creștinul trebuie să devină conștient de schimbarea negrăită petrecută în el prin harul Botezului. Sfîntul Simeon

49. K. Holl, *Enthusiasmus...*, p. 49.

50. J. J. von Allmen, *Pour un prophétisme sacramental*, în *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel, 1964, p. 9—57. 51. K. Holl, *Enthusiasmus...*, p. 58.

52. Ir. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Méssalianisme*, p. 343.

53. Marcu Ascetul, în *Filocalia*, Sibiu, 1947, tom. I, p. 257.

54. *Cuvîntul 17*, trad. Dionisie Zagoreul, p. 102, la Magistrand D. Popescu, *Faptele...*, p. 543.

nu confundă realitatea cu experiența psihologică a realității, sau harul ca energie dumnezeiască, cu simțirea lui. Dar «admițînd că harul poate sta în noi și în mod ascuns, el nu generalizează inconștiența față de har. Modul acesta este numai în stare inițială, dar nu e propriu și firesc persoanei umane dezvoltată din punct de vedere spiritual» [55]. În concepția Sfîntului Simeon pnevmatoforia nu e o simplă posesiune a Duhului dobîndită la Botez, deoarece nu e purtat de cadavre, ci de suflete vii care pot și trebuie să simtă acțiunea lăuntrică a dumnezeiescului har. «Cine nu are clară această experiență, e în mod vădit străin de dragostea și bunătatea lui Hristos, iar cel ce este străin și-i ignorează gustul... este înafară de împărăția cerurilor» [56]. Simțirea tainică a prezenței harului sau a lucrării Duhului e în corelație indisolubilă cu vederea slavei lui Hristos, pentru că experiența spirituală pe care o prilejuiește Sfintele Taine e, mai întîi, trăirea întîlnirii cu Hristos. Pe de altă parte, cu cît propășim mai mult pe calea unirii cu Hristos prin împlinirea poruncilor Sale, cu atît devenim mai conștienți de prezența tainică a Sfîntului Duh. Sfintele Taine nu-și ating scopul pentru care se săvîrșesc, dacă întîlnirea cu Hristos și simțirea prezenței Duhului nu devin o realitate spirituală.

Sfîntul Simeon afirmă, în termenii dreptei credințe a Sfinților Părinți, posibilitatea căderii creștinului din har. Păcatul e, după o expresie caracteristică a Sfîntului Simeon, «somnul sufletului» și aduce cu sine «pieirea duhului». Creștinul care după Botez a stricat «templul Sfîntului Duh» are nevoie de pocăință pentru «a regăsi el însuși această demnitate divină pe care a pierdut-o prin viața de păcat» [57]. Sfîntul Simeon arată că afirmația mesalienilor că omul care a dobîndit Duhul, atingînd starea apatiei, e cu neputință să mai cadă, este contrară învățăturii Sfîntului Apostol Pavel care ne îndeamnă: «Duhul să nu-L stingeți!» (Tim. V, 19) și Părinților care, prin Sfîntul Chiril al Ierusalimului, exprimă aceeași idee astfel: «Fiți gata să primiți harul! Iar o dată ce l-ați primit să nu-l aruncați!» [58]. Dar condițiile obiective ale mîntuirii nu sînt retrase creștinului prin ieșirea din comuniunea cu Duhul pentru că Hristos rămîne în relație statornică cu cel care a primit odată Botezul și, prin el, ștergerea păcatului strămoșesc, chiar dacă această legătură devine numai exterioară.

Ridicarea celui căzut din har se împlinește prin pocăință. «Lacrimile purificînd inima o fac iarăși templu al Sfîntului Duh» [59]. Convertirea sinceră e singurul temei al unui nou progres duhovnicesc, pentru că Sfîntul Duh revine la cel căzut numai prin Taina Mărturisirii. Sfîntul Simeon insistă asupra ideii că pocăința ca virtute este poarta de a intra iarăși în lumină, e o condiție absolută a realizării și eficacității

---

55. Magistrand Ioan Bria, *Simțirea tainică a prezenței Harului după Sfîntul Simeon Noul Teolog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 7—8, p. 485, cf. *Logos*, cap. IV, trad. Ir. Hausherr, p. 202—203. 56. *Cateheza* 3, 30—35. 57. *Cateheza* 30, 139—140.

58. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1945, vol. II, p. 503.

59. *Cateheza* 9, 329—330.

Tainei Mărturisirii [60]. Pocăința pregătește inima pentru a răsădi în centrul ființei și vieții omului puterea vieții dumnezeiești, care e Sfîntul Duh, cu toate darurile Sale. «Fără a fi botezat de Sfîntul Duh, nu devii nici fiu al lui Dumnezeu, nici moștenitor al lui Hristos» [61]. Primirea Sfîntului Duh, «în strălucirea slavei ce merge înaintea feței Domnului», nu e o figură de stil, ci o realitate: «cei ce n-au primit lumina n-au primit încă harul, căci cei ce au primit harul au primit lumina lui Dumnezeu și pe Dumnezeu însuși. Experiența «luminii» este semnul pocăinții: cei ce nu sînt în lumină, n-au trecut cum se cuvine prin ușa pocăinței» [62].

Preotul, ca organ al Sfîntului Duh, transpune în fapt o acțiune proprie Sfîntului Duh, acțiunea de a deschide vistieria tainelor împărăției cerurilor pe seama celor pregătiți cu adevărată pocăință. Pentru îndeplinirea acestei înalte chemări preotul trebuie să fie aprins el însuși de lumina puterii transformatoare, căci fără această mărturie a prezenței Sfîntului Duh în sufletul său, efectele Tainei Mărturisirii, zice Sfîntul Simeon, pot fi îndoielnice. Vrednicia personală a preotului, fără a fi cauza puterii sacerdotale și a efectului tainei, Sfîntul Simeon o consideră o condiție esențială la săvîrșirea tainei mărturisirii. «Această putere aparține preoților, se zice. Știu și eu preabine: e întru totul adevărat. Dar nu tuturor preoților pur și simplu, ci numai celor ce exercită sacerdoțiul evangheliei în duh de umilință și duc o viață ireproșabilă, care se consacră cei dintîi Domnului și, ca o jertfă desăvîrșită, sfîntă, plăcută, aduc lăuntric în templul trupului lor, într-un mod spiritual, un omagiu curat, bine primit, înfățișați pe altarul de sus și oferiți, prin Hristos Arhiereul, ca o ofrandă desăvîrșită lui Dumnezeu-Tatăl, schimbați și transformați prin puterea Sfîntului Duh și transfigurați în Hristos care pentru noi a murit și a înviat în mărirea lui Dumnezeu» [63]. Înrîurirea personală a duhovnicului asupra penitentului nu este un element constitutiv al tainei. Sfîntul Simeon nu confundă taina cu aspectul ei pedagogic. Dar preotul iartă păcatele cu puterea Sfîntului Duh, în condițiile în care Sfîntul Duh însuși iartă; de aceea preotul nu trebuie să pronunțe o sentință care să nu fie conformă cu voia lui Dumnezeu.

Dar Sfîntul Simeon dă și o amplă justificare acestor afirmații. «Cheia» încredințată de Domnul Sfinților Apostoli, și prin ei preoților, este simbolul Sfîntului Duh, a lucrării Sale de a nimici păcatele celor ce se pocăiesc și de a conduce sufletul curat la vederea Dumnezeirii. «Cheia împărăției» e o realitate de aceeași natură cu puterea învierii și realitatea vieții veșnice. A ajunge la Dumnezeu, «Cel ce singur are nemurire și are lăcaș lumina neapropiată» (I Tim. III, 16), înseamnă a avea deschisă ușa unei rînduieli sacramentale al cărei sens e însăși comuniunea cu Hristos. Rolul Sfîntului Duh este de a pregăti această deschidere prin iluminarea preotului duhovnic. «In adevăr, casa e inac-

60. Hr. Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu, 1930, p. 402.
61. *Cateheza* 33, 125—126. 62. *Cateheza* 28, 113—118. 63. *Cateheza* 28, 265—273.

cesibilă, e de sine înțeles ca și ușa casei să fie inaccesibilă. Dacă tu declari un lucru accesibil și altul inaccesibil, accesibilul va fi înghițit de inaccesibil și niciodată cheia nu va fi în stare să deschidă ușa, fără numai dacă nici ea nu va fi inaccesibilă și de aceeași natură; dar ea va fi mistuită de către ușă sau ușa de către casă și pentru oricine ea va deveni de asemenea de netrecut» [64]. In consecință, dacă preotul nu are conștiința prezenței Sfîntului Duh, care este asemănat cu «cheia», nu îndeplinește condițiile deschiderii «ușii» care este Hristos, Cel care ne introduce, prin actul sacramental, în «casa» care este Tatăl.

O altă taină, amintită mai puțin în *Cateheze*, este Sfînta Euharistie. De fapt, unirea euharistică formează tema principală a *Imnelor dragostei divine*. În *Cateheze* găsim însă îndrumări prețioase pentru pregătirea cu vrednicie a primirii Sfintei Euharistii, întrucît *Sfintele* sînt ale *sfinților:* «Dacă cineva nu este sfînt, zice și Sfîntul Ioan Gură de Aur, să nu se apropie. Și nu cum s-ar întîmpla să fie curat de păcate, ci sfînt, căci pe sfînt îl face nu izbăvirea de păcate, ci prezența Duhului și bogăția faptelor bune» [65]. Sfîntul Simeon accentuiază și el acest aspect al vredniciei, dar arată că semnul obiectiv al simțirii Duhului «este darul lacrimilor». Credinciosul care n-a căpătat încă acest dar prin Sfîntul Duh «nu e capabil să pregătească un sălaș (leagăn) pentru Domnul sau un altar pentru Dumnezeul lui Iacob, care este Hristos Domnul» [66]. Astfel el îmbină realismul sacramental al Tainelor cu spiritualitatea simțirii conștiente a harului prin care credincioșii sînt scoși din subiectivitatea lor limitată și pătrund, în cadrul spiritual al Bisericii. Căci de fapt Sfînta Biserică, în calitatea ei de trup tainic al Domnului, și templu al Duhului Sfînt, oferă criteriile de a se verifica simțirea adevărată a prezenței harului, păzindu-ne de a cădea în iluzie și înșelăciune.

*

Invățătura Sfîntului Simeon Noul Teolog despre Sfîntul Duh, așa cum reiese din *Cateheze*, se dovedește a fi pe linia tradițională a Ortodoxiei. Revărsarea efluviilor Sfîntului Duh peste credincioșii ce se împărtășesc din efectele Sfintelor Taine constituie aspectul pnevmatologic al Sfintei Biserici. Dar această întîlnire și împrospătare de comuniune în cadrul rînduielilor sacramentale nu se referă numai la Sfîntul Duh, ci este în același timp, un fapt de comuniune cu persoana lui Hristos. Sfîntul Simeon e conștient de dubla «iconomie» ce se află în fiecare act al vieții Bisericii. Numai avînd în centru realitatea învierii lui Hristos, Sfînta Biserică este locul unei necontenite Cincizecimi. Prin cunoașterea Domnului înviat credincioșii află arhetipul mîntuirii lor și drumul trecerii spre viața nemuritoare, iar prin venirea Sfîntului Duh dobîndesc și realizează în ei înșiși în mod continuu taina învierii.

64. *Cateheza* 33, 135—142.

65. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea epistolei către Evrei*, trad. de T. Atanasiu, București, 1923, p. 233. 66. *Cateheza* 4, 59€—599.

Sfîntul Simeon are o viziune clară a bogăţiilor pe care ni le descopere Cincizecimea în viaţa dumnezeiască a Sfintei Biserici. Împlinind şi desăvîrşind opera de înnoire lăuntrică, Sfîntul Duh operează transformarea credincioşilor în «hristoşi». «Creştinii sînt fraţii lui Hristos, zice Sfîntul Simeon, după Duhul care i-a făcut fii ai lui Dumnezeu şi dumnezei prin har» [67]. Aceasta este mai mult decît o experienţă, mai mult decît o prezenţă, e o transformare totală, o plenitudine. Concepţia aceasta despre sfinţenie nu se mărgineşte la pregătirea individuală a creştinilor şi primirea cu vrednicie a Sfintelor Taine, ci priveşte zidirea trupului tainic al lui Hristos printr-o tot mai deplină încorporare a membrelor Sale în El. De la acest înalt nivel la care tratează problemele de pnevmatologie, Sfîntul Simeon dovedeşte, că Biserica din vremea sa posedă aceeaşi plenitudine a darurilor pe care o poseda şi pe vremea Sfinţilor Apostoli. Dar Biserica, întrucît trăieşte în lume şi pentru lume, are nevoie să fie reînnoită continuu prin energiile Sfîntului Duh.

67. *Cateheza* 15, 95—100.

Doctorand Ioan N. Şurubaru

DOCTRINA DESPRE BISERICĂ ÎN «PĂSTORUL LUI HERMA» *

Păstorul lui Herma este cunoscut în literatura creştină ca făcînd parte din scrierile Părinţilor Apostolici de la sfîrşitul secolului I şi prima jumătate a secolului al II-lea. Autorul acestei scrieri pare a fi de origine iudaică, întrucît el vorbeşte mult în opera sa despre îngeri, despre imaginea turnului universal ca simbol al Bisericii, despre cei 12 munţi care simbolizează cele 12 seminţii ce locuiesc pămîntul, şi despre faptul că Apostolii şi învăţătorii au propovăduit pe Fiul lui Dumnezeu şi au transmis pecetea Botezului într-o formă spirituală şi celor mai înainte adormiţi ai Vechiului Testament [1]. La acestea se mai adaugă şi simbolismul pe care-l întîlnim în exprimarea unor adevăruri [2], care, de asemenea, era propriu mediului iudaic, după cum rezultă din scrierile Vechiului Testament.

Păstorul lui Herma [3] este moştenirea epocii post-apostolice, reprezentînd un monument original al literaturii din Biserica primară şi are un loc însemnat în istoria doctrinei creştine. «Intinderea operei, bogăţia fondului şi originalitatea formei, toate asigură Păstorului lui Herma un loc aparte în literatura veacului apostolic» [4]. În Biserica primară această operă se bucura de un respect deosebit, fiind prezentată de către unii Părinţi şi scriitori bisericeşti ca o scriere inspirată, alături de cărţile canonice ale Sfintei Scripturi ...«fiind transcrisă în manuscrisele Bibliei la sfîrşitul celebrului codex Sinaiticus» [5]. Iar prin conţinutul ei apocaliptic, ea poate fi alăturată simbolismului profetic, care-şi găseşte în Ezechil, Daniil şi în Apocalipsă, expresia cea mai înaltă.

Păstorul este alcătuită din trei părţi: partea I-a cuprinde cinci *vedenii*, în care Biserica sub chipul unei femei bătrîne descoperă lui Herma diferite învăţături; partea II-a cuprinde *Douăsprezece porunci* cu con-

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. D. Stăniloae, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. *Păstorul lui Herma,* Vedenia II, 4; Ved. III, 4; Ved. IV; Ved. V; Porunca VI, 2; Asemănarea VI, 2; Asem. VIII, I, 3; Asem. IX, 3, 12, 16, 17, în *«Scrierile Părinţilor Apostolici»*, trad. de Pr. Ioan Mihălcescu, Econom Matei Pîslaru şi Econom G. N. Niţu, vol. I, 1927, p. 209—303. (*Notă:* Mai departe voi cita numai Vedenia, Porunca, şi Asemănarea respectivă, folosind această traducere).

2. Vedenia II, 4; Ved. III, 3, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13; Ved. IV, 1, 2, 3; Asemănarea VIII; Asemănarea IX.

3. Date referitoare la autor, operă, autoritatea şi conţinutul lucrării: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie,* Bucureşti, 1956, p. 44; Martin Dibelius, *Die Apostolischen Väter, IV, Der Hirt des Hermas,* Tübingen, 1923, p. 421—422; B. Steidle, *Patrologia,* Friburgi Brisgoviae, 1937, p. 284; J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1905, p. 122—123; B. Altaner, *Patrologie,* Freiburg im Breisgau, 1938, p. 43.

4. O. Bardenhewer, *Les Pères de L'Eglise, leur vie et leurs oeuvres,* tome I, Paris, 1905, p. 89.

5. L. Duchesne, *Histoire ancienne de L'Eglise,* tome I, Parin, 1923, p. 235.

ținut moral-religios, și partea III-a cuprinde zece *asemănări* care însoțite și de simbolism, dau expresie plastică unor adevăruri și precepte morale. Din simbolismul «zidirii turnului» și al «femeii bătrîne» prin care e reprezentată Biserica, în special în vedenii și în asemînarea IX-a, care este reluarea vedeniei a III-a, vom desprinde învățătura despre Biserică.

Originea dumnezeiască a Bisericii. — Biserica are originea în Dumnezeu ca Cel ce a creat-o și o conduce. Cu toate că Biserica a fost întemeiată pe pămînt la plinirea vremii de către Mîntuitorul, ea a existat și mai înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu, iar prin întrupare ea a luat o formă văzută. Biserica este de origine divină și constituie o realitate în vederea căreia Dumnezeu a creat totul [6]. Originea ei dumnezeiască îi dă putere și energie inepuizabilă, pentru că «Turnul este întemeiat pe cuvîntul numelui Celui atotputernic și slăvit și este ținut de puterea cea nevăzută a Domnului» [7].

a) *Preexistența Bisericii.* Biserica sub forma ei completă și desăvîrșită, ca Trup tainic al lui Hristos și «trăitoare comună a oamenilor cu Sfînta Treime» [8], a fost întemeiată de Iisus Hristos pe pămînt avînd ca scop mîntuirea tuturor oamenilor. Ea însă își are preexistența în Fiul lui Dumnezeu Cel preexistent. Aceasta reiese din spusele Păstorului, care, la întrebarea pentru ce Biserica se arată bătrînă, răspunde: «Pentru că a fost creată mai înainte de toate, și pentru ea a fost creată lumea» [9]. Aceasta «e o idee extrem de originală și interesantă care va face lumină în gîndirea patristică» [10].

Biserica, în ceea ce privește aspectul ei ceresc, are existența mai înainte de crearea lumii văzute, adică odată cu crearea lumii nevăzute a îngerilor, care formează Biserica cerească în sensul larg al cuvîntului [11]. Biserica preexistentă tuturor celorlalte făpturi materiale, în calitate de Biserică spirituală, a fost încă de la început unită cu Fiul lui Dumnezeu Cel preexistent, și în aceasta constă «marea taină» în «Hristos și în Biserică» (Efes. V. 22—23), despre care vorbește Apostolul Pavel. Sub denumirea de «Biserica cea de la început» prin care Herma înțelege Biserica ființelor cerești, se evidențiază și mai mult ideea preexistenței Bisericii. Așadar în *Păstorul lui Herma* Biserica apare odată cu creația nevăzută, prin prezența ființelor spirituale [12]. Dar prin Intruparea lui Iisus Hristos, cele nevăzute și preînchipuite, devin vizibile și reale.

b) *Aspectul divino-uman al Bisericii.* În *Păstorul lui Herma,* Biserica în sensul deplin al cuvîntului este concepută ca o realitate divino-umană, care de la început se află în legătură cu persoana lui Iisus Hristos. Ea este numită «Biserica lui Dumnezeu» [13], pentru că prin ea se reali-

6. Vedenia I, 1; Pierre Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme,* Paris, 1927, p. 223.
7. Vedenia III, 3; Asemănarea IX, 13, 14, 15.
8. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinteză eclesiologică,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 268.
9. Vedenia II, 4; ed. F. X. Funk, *Patres Apostolici,* vol. I, Tübingen, 1901, p. 428—430; Pierre Batiffol, *op. cit.,* p. 223.
10. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.,* p. 45; Idem, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin,* în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, p. 515.
11. Asemănarea IX, 25.
12. V. Troițki, Очерки из истории догмата о Церкви. Sergh. Posad., 1912, p. 115, cf. Pr. Prof. N. Timuș, *Doctrina bărbaților Apostolici,* 1929, p. 98.
13. Asemănarea IX, 18.

zează legătura organică și indisolubilă dintre creație și Dumnezeu. Ea este denumită, de asemenea, «casa lui Dumnezeu» [14], cuprinzînd pe toți și toate care au fost, există și vor fi. Avînd un caracter atotcuprinzător ea cheamă și primește în sînul ei atît pe cei buni cît și pe cei păcătoși cărora le oferă pocăința și mîntuirea, întrucît misiunea ei în lume este continuarea lucrării mîntuitoare a Domnului Hristos. Biserica nu poate fi mărginită la un singur loc pe pămînt, căci ea cuprinde în zidirea ei pietre din cei doisprezece munți care simbolizează cele douăsprezece seminții ce locuiesc pămîntul [15], iar la zidirea ei participă și îngerii din lumea spirituală. Biserica din ceruri este strîns unită cu cea pămîntească și formează o singură Biserică, cu o îndoită înfățișare, pămîntească și văzută, cerească și invizibilă. De aceea și viața membrilor Bisericii începe în această lume și se continuă «cu sfinții lui Dumnezeu» și cu îngerii Săi din cer [16]. Biserica este nu numai o comuniune spirituală, ci și o comunitate văzută, organizată ierarhic. În acest organism viu divino-uman membrele slujesc unele altora și toate lui Dumnezeu [17]. Biserica este alcătuită din cei drepți și sfinți care intră la zidirea turnului, împreună-locuitori cu sfinții lui Dumnezeu [18], dar în comuniunea aceasta intră și cei păcătoși care dau dovadă de pocăință [19]. Astfel Herma consideră Biserica «fiind de drept o adunare de sfinți, dar de fapt fiind o amestecare de drepți și păcătoși» [20]. Cele două aspecte ale Bisericii se interpătrund și se completează unul pe altul ca sufletul cu trupul alcătuind astfel o unitate divino-umană indivizibilă [21].

Viziunea simbolică a Bisericii. — Herma redă învățătura despre Biserică în simboluri, așa cum i-a fost descoperită de îngerul Domnului și de însăși Biserica.

a) *Simbolismul Bisericii în «Vedenii».* În prima parte a *Păstorului,* care o constituie «vedeniile», Biserica se arată de mai multe ori în mod diferit sub chipul unei femei bătrîne — «Doamna», îmbrăcată în veșmînt strălucitor [22]. Cerînd să-i explice de ce i s-a arătat sub înfățișări diferite, îngerul îi descoperă că arătarea ei închipuie diverse stări ale sufletului omenesc, care, o dată cu intrarea în Biserică, trece printr-o evoluție spirituală, înviorîndu-se și întinerind mereu, spre deosebire de procesul invers prin care trece trupul. Prima dată apare bătrînă, obligată de slăbiciune să rămînă așezată pe un fotoliu — simbolizează pe membrii Bisericii din această lume asaltată de păcate [23]; «...pentru că spiritul vostru — zice îngerul Domnului — este îmbătrînit și pierdut și nu mai are nici o putere din pricina slăbiciunilor și îndoielilor» [24]. A doua oară apare mai tînără stînd în picioare și veselă, însă cu fața veștejită și părul cărunt. Aceasta e înfățișarea membrilor Bisericii care în nădejdea iertării, ispășesc păcatele; «...cînd ați auzit descoperirea pe

14. Asemănarea IX, 14; cf. Evrei III, 16. 15. Asemănarea IX, 17.
16. Vedenia, III, 8; Vedenia II, 2; Asemănarea IX, 25. 17. Vedenia II
18. Vedenia I, 1; Vedenia III, 8. 19. Asemănarea IX, 14.
20. G. Bareille, *Hermas,* în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol Paris, 1925, col. 2273. 21. Hr. Andrutsos, *Dogmatica,* trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sib. p. 288.
22. Vedenia I, 2; Vedenia II, 1, 4; Vedenia III, 1.
23. Vedenia I, 2; O. Bardenhewer, *op. cit.,* p. 90. 24. Vedenia III, 11.

care v-a făcut-o Domnul, căci El s-a milostivit de voi, au reîntinerit duhurile voastre, iar voi ați lepădat slăbiciunile, ați căpătat iarăși putere și v-ați întărit în credință... și de aceea v-a arătat zidirea turnului și vă va arăta și alte lucruri, dacă trăiți în pace unii cu alții din toată inima» [25].

A treia oară, Biserica apare cu totul întinerită, avînd numai părul alb. Aceasta este Biserica sufletelor îndreptate care sînt lipsite de păcate grave, însă a căror viață pămîntească nu este întotdeauna pusă la adăpost de greșeli și de imperfecțiuni [26]. Duhurile lor au reîntinerit datorită făgăduinței bunătăților veșnice, așteptînd cu bucurie împlinirea celor promise [27]. In fine, Biserica se arată a patra oară sub înfățișarea unei tinere împodobită în chip strălucit. Ea reprezintă pe credincioșii care formează Biserica, curățită de toate impuritățile [28]. Un înger îl încredințează pe Herma descoperindu-i că femeia bătrînă («doamna») de la care a primit cartea ca să vestească aleșilor lui Dumnezeu cele arătate, este «Biserica» [29], căreia Stăpînul i-a poruncit ca să le descopere [30]. Calitatea de învățătoare a Bisericii și aspectul infailibil al ei reiese din faptul că Stăpînul numai ei i-a poruncit să descopere învățătura cea adevărată.

Dintre vedenii, cea mai importantă este fără îndoială a treia, care înfățișează Biserica prin simbolul unui turn ce se zidește de către îngeri pe ape [31]. Ea va fi reluată de Herma și expusă cu de-amănuntul în asemănarea VIII-a și a IX-a în special. Acest turn imens cu pereți strălucitori care se înalță deasupra apelor, reprezintă Biserica lui Dumnezeu care dăinuiește prin harul Botezului și puterile Fiului lui Dumnezeu. Turnul a fost zidit pe ape: «Pentru că viața voastră prin apă s-a mîntuit și se va mîntui. Turnul însă este întemeiat pe Cuvîntul numelui Celui atotputernic și slăvit și este ținut de puterea cea nevăzută a Domnului» [32]. Pentru zidirea lui sînt aduse pietre de diverse forme sau de diferite culori și dimensiuni, avînd fiecare categorie de pietre o semnificație aparte, conform cu viața și cu faptele pe care le-au făcut cei pe care îi reprezintă, în efortul lor pentru mîntuire și progres spiritual. Tocmai de acest efort depinde întrebuințarea lor la zidire, sau îndepărtarea lor. Însă Domnul prin bunătatea Sa a întrerupt zidirea edificiului, anume pentru ca și cele care pentru moment n-au intrat în zidire (păcătoșii), prin pocăință și îndreptare, să devină folositoare și bune de zidit [33].

Cele șapte femei din jurul turnului pe care îl susțin din porunca Domnului, simbolizează virtuțile mai de seamă [34]. «Cel care deci va servi lor și va putea să se țină de faptele lor, își va avea locuința în turn împreună cu Sfinții lui Dumnezeu» [35]. Credința împletită cu rugăciunea și cu încrederea deplină în Dumnezeu sînt armele de apărare ale membrilor Bisericii. Numai prin ele Herma scapă nevătămat de

25. Vedenia III, 12; O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 90—91.
26. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 91. 27. Vedenia III, 13.
28. Vedenia IV, 2, 3; O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 91. 29. Vedenia II, 4.
30. Vedenia II, 2.
31. Vedenia III, 2, 3; Aimé Puech, *Histoire de la littérature grècque Chrétienne*, tome II, Paris, 1928, p. 85. 32. Vedenia III, 3. 33. Vedenia III, 5; O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 92.
34. Vedenia III, 8. 35. Vedenia III, 8, 9.

fiara apocaliptică ce i se arată [36], simbolul ispitelor și încercărilor de tot felul ce vor veni peste aleșii lui Dumnezeu în lume [37].

În vedenia V-a, Herma primește poruncă de la Păstor să scrie cele ce i-au fost încredințate și să le transmită spre a fi învățate și urmate de toți membrii Bisericii. Prin urmare cele descoperite lui Herma în vedenii de către îngerul Domnului au un caracter divino-autoritativ, fiind transmise de Domnul pentru Biserica Sa.

b) *Zidirea turnului ca simbol al Bisericii.* În partea a treia a *Păstorului* și anume în Asemănarea VIII-a și a IX-a, Biserica reapare sub un dublu simbol: al salciei și al turnului. Biserica este comparată cu o salcie imensă care umbrea șesuri și munți și sub a cărei umbră erau adunați cei ce purtau numele Domnului [38]. Această imagine reprezintă totodată răspîndirea Creștinismului. Arhanghelul Mihail împărțea ramuri mulțimii care trebuia să le prezinte după un timp înapoi. Toți acei ale căror ramuri erau verzi și împodobite cu muguri și flori, intrau într-un turn încăpător. Ceilalți care purtau ramuri veștejite și uscate erau respinși deoarece reprezentau pe cei păcătoși. Insă și aceștia, plantîndu-le în pămînt bun și udîndu-le cu lacrimile pocăinței, vor face ca ele să se învioreze și să înverzească încît să poată și ei deveni locuitori ai turnului [39].

Cel mai intuitiv simbol al Bisericii prezentat în Păstorul lui Herma, îl constituie zidirea turnului, care de fapt este o reluare amplă a vedeniei a III-a. Îngerul pocăinței vine din nou la Herma zicîndu-i: «Vreau să-ți arăt toate cîte ți-a arătat Duhul Sfînt, care a vorbit cu tine în chipul Bisericii. Acel Duh este Fiul lui Dumnezeu, căci pentru motivul că atunci erai slab cu sufletul, nu ți s-a descoperit prin înger. După ce însă ai primit putere prin duhul, și te-ai întărit în tăria ta, ca să poți privi și un înger, ți s-a descoperit prin Biserică zidirea turnului» [40]. Din acest citat reiese că Herma identifică pe Fiul lui Dumnezeu cu Sfîntul Duh, fapt pentru care nici nu vom întîlni în opera sa numele de Iisus Hristos și de aceea e greu de precizat uneori cînd vorbește de Fiul lui Dumnezeu și cînd de Duhul Sfînt.

Turnul apare ca dintr-o singură piatră cu toate că cuprinde în sine pietre de diferite dimensiuni, forme și culori. Prin această prezentare a Bisericii, Herma înțelege atît Biserica invizibilă cît și pe cea vizibilă, deoarece el zice că Biserica de pe pămînt cuprinde atît pe cei sfinți și drepți cît și pe cei nestatornici și păcătoși [41]. Tot aici el relevă ideea despre unitatea perfectă a Bisericii. Însă înainte de a fi isprăvit, turnul va fi cercetat de Domnul și pietrele necorespunzătoare care simbolizează pe păcătoși, vor fi îndepărtate, dar nu de tot. Prin pocăință susținută, păcătoșii pot să devină buni de zidit în turnul a

36. Vedenia IV-a.
37. Vedenia IV, 1, 2.
38. Asemănarea VIII, 1.
39. Asemănarea VIII, 1, 2, 3, 6; G. Bareille, *op. cit.*, col. 2278; O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 93.
40. Asemănarea IX-a, 1—10.
41. Asemănarea IX, 13, 14; Ioseph Schwane, *Histoire des dogmes*, tome I, Paris, 1903, p. 636; G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premièrs siècles*, Bloud-Gay, 1935, p. 73—87; G. Bareille, *op. cit.*, col. 2282.

cărui temelie și cap este Hristos. După cercetarea edificiului de către Domnul, celelalte pietre care au fost zidite vor forma un tot unitar. «După ce aceștia vor fi aruncați afară, Biserica lui Dumnezeu va fi un trup, un cuget, o minte, o credință, o dragoste; și atunci Fiul lui Dumnezeu se va veseli și se va bucura de ei...» [42].

Turnul a cărui construcție se continuă pînă la sfîrșitul veacurilor, exprimă durabilitatea Bisericii în timp și unitatea generațiilor în ea. Biserica este întemeiată pe Fiul lui Dumnezeu ca pe o piatră și Lui îi aparține ca unui Stăpîn și ea este totodată unica poartă prin care trebuie să intre toate popoarele în împărăția lui Dumnezeu [43].

Forma monolitică a construcției materiale, redă unitatea desăvîrșită a Bisericii. Drepții și păcătoșii reprezentați prin diferite ramuri de salcie în Asemănarea VIII-a, sînt acum înfățișați prin diferite pietre cu semnificații deosebite potrivit cu forma, mărimea, culoarea și locul de unde sînt aduse [44]. Pe temelia turnului, adică pe stînca cea veche și poarta de curînd săpată care reprezintă pe Iisus Hristos sînt zidite patru rînduri de pietre care desemnează pe patriarhii, profeții, drepții Vechiului Testament, precum și pe Apostoli și pe propovăduitorii Evangheliei [45].

Celelalte pietre care se zideau, erau aduse din cei 12 munți — simbolul celor 12 seminții ce locuiesc lumea și cărora le-a fost propovăduit Fiul lui Dumnezeu de către Apostoli. Ele sînt de diferite culori pentru că cele 12 neamuri sînt diferite în ceea ce privește modul de gîndire, de viață, limbă, etc. Cu toate aceste deosebiri, cînd ajung în turn devin o singură piatră cu «stînca», temelia Bisericii care este Hristos și formează o unitate în duh și în trup, avînd o singură culoare strălucitoare.

Făcînd o comparație între turnul care simbolizează Biserica lui Iisus Hristos și turnul Babel, Herma arată că cel dintîi are o temelie divină, pe Iisus Hristos, «stînca cea mare» și este susținut de puterile Duhului Sfînt, iar cei ce fac parte din el, deși diferiți ca neam, mod de gîndire și de viață, «vor forma un trup, un cuget, o minte, o credință, o dragoste...» [46]. Zidirea monolitică a turnului universal din Păstorul lui Herma a dus la realizarea armoniei și a unității de credință, de gîndire și de adevăr.

Cît privește turnul Babel, el a fost zidit pe temelie de nisip, pe ambiții omenești, de aceea n-a putut fi terminat și n-a durat, pentru că Dumnezeu a pedepsit îndrăzneala urmașilor lui Noe prin amestecarea limbilor, care a dus apoi la discordie.

Sfîntul Grigore de Nazianz interpretînd pogorîrea Duhului Sfînt în chip de limbi de foc, face comparație între întemeierea Bisericii și turnul Babel spunînd că după cum la zidirea turnului Babel, prin varietatea limbilor cei de față nu s-au mai putut înțelege, prin aceiași varietate de limbi prezentă la întemeierea Bisericii de la Cincizecime,

42. Asemănarea IX, 18. 43. Asemănarea IX, 12; J. Tixeront, *op. cit.*, p. 130.
44. Asemănarea IX, 16–17. 45. Asemănarea IX, 4, 15; Asemănarea IX, 17.
46. Asemănarea IX, 18.

s-a realizat o armonie între toți: «Căci din același Duh unic, revărsîndu-se în mulți aceeași înțelegere, sînt adunați toți într-o unică armonie» [47].

Același adevăr îl exprimă și Sfîntul Grigore de Nisa prin cuvintele: «Căci trebuia ca cei ce au rupt conglăsuirea (τὴν ὁμοφωνίαν), la construirea turnului, să vină iarăși la conglăsuire o dată cu zidirea duhovnicească a Bisericii» [48]. Prin zidirea unitară a turnului din Păstorul lui Herma, vedem că acest îndemn este realizat printr-o credință, o gîndire și o dragoste comună, cu toate că pietrele care reprezintă pe membrii turnului se deosebeau între ele înainte de a intra în construcție prin culoare, mărime, formă și locul de unde erau aduse. Ajunși în turn ei se înțelegeau deplin trăind în armonie, deoarece «turnul era zidit ca și cum ar fi fost dintr-o singură piatră și n-ar fi avut nici o încheietură...» [49].

Biserica simbolizată în Păstorul lui Herma prin zidirea turnului, este așadar opusă turnului Babel, pentru că ea a unit pe toți cei ce au primit să lucreze pentru zidirea ei și să facă parte integrantă din ea, pe cînd turnul Babel i-a separat și i-a făcut să nu se mai înțeleagă.

Fecioarele care aduceau pietre și păzeau turnul sînt făpturi sfinte, puteri ale Fiului lui Dumnezeu, sau virtuți pe care trebuie să le posede fiecare membru al Bisericii pentru ca să ajungă în împărăția lui Dumnezeu. Cel ce poartă numele Fiului lui Dumnezeu, trebuie să poarte și numele acestora deoarece și Fiul le poartă [50].

Pietrele ce se zidesc au ca temelie o piatră de o mărime extraordinară și pe ea sînt așezate rînduri de pietre care deși mai mici, totuși sînt solide și se potrivesc perfect una cu alta devenind capabile să susțină turnul mai departe [51]. Scopul pentru care s-a zidit este deci ca să sfințească și să mîntuiască pe oameni și ea va dura ca Biserică vizibilă pînă cînd vor exista pe pămînt oameni capabili prin viața și credința lor să se altoiască în organismul ei. Mîntuirea se cîștigă prin credință, fapte bune și prin iubirea către semeni. Îngerul Domnului îndeamnă pe fiecare : «Faceți, așadar, fapte bune toți care ați primit daruri de la Domnul, pentru ca nu cumva întîrziind de a face, să se sfîrșească zidirea turnului, căci pentru voi s-a întrerupt lucrarea zidirii lui. Dacă nu vă grăbiți a face bine, va fi terminat turnul și veți rămîne pe dinafară» [52].

Însușirile Bisericii. — În caracteristicile esențiale pe care le deține Biserica în prezentarea ei simbolică din *Păstorul lui Herma*, există și unele elemente ce exprimă ideea de unitate, sfințenie, universalitate și apostolicitate, care ulterior au devenit «notele» adevăratei Bisericii.

a) *Unitatea.* Biserica în Păstorul lui Herma se prezintă ca o alcătuire bine-închegată. Principiul unității ce caracterizează viața Bisericii din timpul lui Herma este ilustrat prin unitatea construirii turnului: «Pietrele cele dreptunghiulare, albe și potrivite la încheieturi sînt Apostolii, episcopii, învățătorii și diaconii care au viețuit după sfințenia lui Dumnezeu și și-au îndeplinit slujba de episcopi, învățători și diaconi, în curăție și

47. *In Pentecostem, Oratio XVI,* P. G., XXXVI, 448; Apud Pr. Prof. D. Stăniloae *Sfîntul Duh și soborniceștea Bisericii,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 36.

48. *In S. Stephanum,* P. G., XLVI, 705; Apud pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 36.

49. Asemănarea IX, 9. 50. Asemănarea IX, 15. 51. Asemănarea IX, 17.

52. Asemănarea X, 4.

sfinţenie faţă de aleşii lui Dumnezeu... Ei întotdeauna au lucrat în unire unii cu alţii au avut pace între ei şi au ascultat unii de alţii»[53]; «Şi aşa de bine se îmbinau unele cu altele, încît nu se observa încheietura lor iar zidirea turnului părea a fi făcută dintr-o singură piatră»[54] şi avea o singură culoare strălucitoare ca soarele[55]. Biserica este una pentru că unul este Fiul lui Dumnezeu Cel ce a întemeiat-o. El este unicul fundament, piatra cea mare pe care s-a zidit Turnul[56], «piatra cea din capul unghiului» (Efes. II, 20) şi totodată singurul cap adevărat al Bisericii (Efes. V, 23). Unitatea Bisericii decurge şi din unitatea Duhului care prin harurile Sale cele bogate, uneşte mădularele Bisericii într-un cuget, într-o credinţă şi în aceeaşi dragoste, îmbrăcîndu-le cu «duhurile fecioarelor»[57].

Unitatea internă a Bisericii este înfăţişată ca unitate de credinţă, de har, dragoste şi învăţătură. După ce turnul va fi curăţit de pietrele care nu se potrivesc la zidire, «Biserica lui Dumnezeu va fi un trup, un cuget, o minte, o dragoste...»[58], prin legătura membrilor Bisericii între ei şi a legăturii tuturor cu Hristos. Unitatea externă a Bisericii este manifestarea văzută a unităţii interne. Herma primeşte poruncă să trimită cartea cu descoperirile şi altor comunităţi creştine pentru ca s-o citească şi să înveţe din ea[59]. De aici reiese comuniunea spirituală şi unitatea văzută ce exista între toate Bisericile, postapostolice, unitate bazată pe dragoste reciprocă şi mărturisirea comună a adevărului credinţei.

Un alt element care demonstrează ideea unităţii Bisericii în Păstorul lui Herma este săvîrşirea Sfintelor Taine, în special a Botezului[60]. După concepţia lui Herma, Biserica este una şi datorită faptului că viaţa ei este pătrunsă de un singur scop: acela al convieţuirii cu Dumnezeu în Iisus Hristos[61]. Iar puterea unităţii Bisericii este susţinută şi alimentată de unicul izvor al luminării şi al puterilor — harul dumnezeiesc — ce se revarsă prin Duhul Sfînt şi lucrează în Biserică.

b) *Sfinţenia.* Această însuşire i-o descoperă lui Herma însăşi «Biserica» atunci cînd zice: «Dumnezeul puterilor... cu a Sa înţelepciune şi pronie a zidit Biserica Sa cea Sfîntă...»[62]. Biserica e sfîntă pentru că sfînt este Ziditorul ei şi totodată posedă toate mijloacele harice necesare pentru sfinţirea membrilor ei. Sfinţenia este atribuită nu numai Bisericii ci şi membrilor ei pe care îi numeşte sfinţi[63]. Biserica este numită de către Herma «adunarea bărbaţilor drepţi»[64], sau a oamenilor «sfinţi»[65], deoarece numai ei posedă «duhul dumnezeiesc»[66]. Ea este sfîntă şi pentru motivul că în ea se concentrează «duhurile sfinte», care sînt «puteri ale Fiului lui Dumnezeu»[67], ce aparţin celor ce au primit harul Duhului Sfînt şi au devenit membri vii ai Bisericii.

---

53. Vedenia III, 5.

54. Vedenia III, 2; Asemănarea IX, 9; după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii şi problema refacerii ei în lumina Sfinţilor Părinţi,* în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 432—433.

55. Asemănarea IX, 17. 56. Asemănarea IX, 2, 3, 12. 57. Asemănarea IX, 13, 17.

58. Asemănarea IX, 18. 59. Vedenia II, 4.

60. Magistrand Ştefan C. Alexe, *Ecleziologia Părinţilor Apostolici,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 371. 61. Asemănarea V, 1; Porunca I: IV, 2, 4. 62. Vedenia I, 1, 3.

63. Vedenia I, 1. 64. Porunca XI, 9. 65. Vedenia II, 2. 66. Porunca XI, 14.

67. Asemănarea IX, 13.

Biserica este sfîntă și după scop, deoarece are menirea de a curăți pe fiii ei de tot răul, prin Sfintele Taine, începînd cu apa Botezului. Sfințenia se mai realizează prin «unirea cu sfinții», care după Herma se însușește prin «cunoștința adevărului» [68]. Dorința fierbinte pe care o manifestă de-a lungul operei lui Herma îngerul Domnului, este ca tot mai mulți membri ai Bisericii să devină sfinți adevărați prin eforturi susținute de pocăință continuă, ca astfel să se poată încorpora în sfințenia integrală a Bisericii.

c) *Universalitatea (catolicitatea).* Universalitatea Bisericii este simbolizată de imaginea zidirii turnului universal pe care îl construiesc îngerii, Apostolii, episcopii, învățătorii și diaconii. Toată creația e chemată să fie rezidită ca Biserică. Rolul principal în această lucrare îl au îngerii cei slăviți, cărora Dumnezeu le-a încredințat toată creatura «să o orînduiască, să o edifice și să stăpînească asupra ei» [69].

Pentru zidirea turnului au fost aduse pietre din cei 12 munți cu înfățișări diferite care reprezintă cele 12 seminții ale pămîntului [70]. Din Biserică fac parte și îngerii care au participat la zidirea turnului, formînd împreună cu cei drepți, ceata sfinților. Universalitatea este o unitate în multiplicitate și invers existînd astfel un raport de reciprocitate între însușiri. Universalitatea are ca pilon și sfințenia fără de care n-ar putea exista. Credincioșii din toată lumea datorită sfințeniei sînt uniți între ei și în același timp cu Biserica. Bisericile grupate în jurul ierarhie și trăind în comuniune, formează un tot universal prin tainica lor unire în credință și în dragoste [71].

O altă condiție a universalității Bisericii o constituie unitatea în integritatea credinței și a adevărului, întrucît cine s-a îndepărtat de adevărata credință și învățătură, s-a despărțit și de universalitate. Universalitatea sau catolicitatea este prin urmare o participare activă, o slujire superioară a tuturor membrilor Bisericii la zidirea și menținerea unității ei.

Realitatea universalității Bisericii reliefate în Păstorul lui Herma, contrazice poziția ecleziologică a unor teologi ortodocși care susțin că despre o universalitate a Bisericii se poate vorbi numai de la Sfîntul Ciprian încoace [72]. Universalitatea Bisericii este conturată în *Păstorul lui Herma* prin zidirea turnului universal ce cuprinde pietre dreptunghiulare — simbol al celor patru laturi ale lumii — din cei 12 munți ce reprezintă lumea întreagă. E adevărat că termenul de «universală» (καθολική), este stabilit în Simbolul Credinței la Sinodul al II-lea Ecumenic (381), însă elementele constitutive ale catolicității existau încă din timpul Sfinților Apostoli și al Părinților Apostolici.

d) *Apostolicitatea.* Biserica se întemeiază pe învățătura Mîntuitorului propovăduită de Sfinții Apostoli. Prin ierarhie, în Biserică s-a

68. Vedenia III, 6.

69. Vedenia III, 4, Pr. Prof. D. Stăniloae, *Biserica Universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 186. 70. Asemănarea IX, 17.

71. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tome I, Paris 1927, p. 66.

72. N. Atanassieff, *Una Sancta*, în «Irénikon», 1964, nr. 4, p. 441—443, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 167—168.

păstrat succesiunea apostolică. Din analiza *Păstorului* reiese că Herma avea conștiința că Biserica se fundamentează pe învățătura transmisă de Apostoli, de unde derivă și apostolicitatea ei :

«Către acestea a fost propovăduit deci Fiul lui Dumnezeu prin Apostoli» [73]. Iar succesiunea apostolică este dovedită prin însăși existența ierarhiei [74]. Cele 40 de pietre ce s-au zidit la temelia turnului, «sînt Apostoli și învățători ai propovăduirii despre Fiul lui Dumnezeu» [75]. Însușirea apostolicității rezultă deci și din activitatea predicatorială a Apostolilor și învățătorilor Bisericii: «Acești Apostoli și învățători, care au propovăduit numele Fiului lui Dumnezeu, după ce adormiră în puterea și cu credință în Fiul lui Dumnezeu, au predicat și celor mai înainte adormiți și le-a dat pecetea propovăduirii» [76].

Ierarhia bisericească. — Ierarhia bisericească este menționată ca parte din conținutul unitar al Bisericii. Herma dezvoltă mai mult ideea despre ierarhie ca factor al activității pastorale în Biserică. Herma pe cît consideră de necesară existența continuă a Bisericii fondată de Hristos și Apostoli, pe atît consideră de necesară și existența continuă a ierarhiei în ea. El menționează în mod clar treapta episcopatului și a diaconiei, spre deosebire de alți Părinți Apostolici care le enumeră pe toate trei. Sfîntul Ignatie *(Ep. către Tralieni II)* și Sfîntul Policarp *(Ep. către Filipeni, VI).*

Totuși, se întîlnește și termenul de presbiteri [77], care e folosit în mod general și se crede că Herma a înțeles și desemnat prin el pe presbiterii sau preoții Bisericii, mai ales că ne este cunoscut faptul că la sfîrșitul perioadei apostolice termenul de episcop se dădea uneori preotului și invers [78].

«Pietrele cele în patru colțuri, albe și potrivite la încheieturi sînt Apostolii, episcopii, învățătorii și diaconii care au viețuit după sfințenia lui Dumnezeu și și-au îndeplinit slujba de episcopi, învățători și diaconi în curăție și sfințenie față de aleșii lui Dumnezeu» [79]. Din cele de mai sus rezultă că Herma menționează toate treptele ierarhice [80].

Membrii ierarhiei sînt numiți de către Herma și conducătorii Bisericii avînd o stare deosebită față de credincioși. Însă treapta la care au fost aleși necesită și o demnitate și înălțime morală. Numai la înălțimea acestei perfecțiuni morale, păstorii «vor învăța unii pe alții și vor trăi în pace unii cu alții» [81]. Ca Biserica să fie una, se cere ca toți conducători ei și cei care îi slujesc, să rămînă uniți între ei învățînd cuvîntul adevărului, să păstreze pacea: «Învățați-vă deci unul pe altul și trăiți în pace unii cu alții pentru ca și eu să pot sta veselă înaintea Tatălui și să dau socoteală Domnului vostru pentru voi toți» [82]. Ingerul Domnului după ce îi explică lui Herma semnificația pietrelor aduse

73. Asemănarea IX, 17. 74. Vedenia III, 15. 75. Asemănarea IX, 15

76. Asemănarea IX, 16. 77. Vedenia II, 4.

78. Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 1—3, p. 52—74; și nr. 4—6, p. 209—233. 79. Vedenia III, 5.

80. Silvestru de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. de Arhim. Gherasim Miron, vol. IV, București, 1904, p. 235; Auguste Lelong, *Les Pères Apostoliques, IV, Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, p. LXXXII. 81. Vedenia III, 9. 82. Vedenia III, 5, 9; Asemănarea VIII, 7.

din cei 12 munți, îndeamnă pe păstori să vegheze la păstrarea unității comunității, făcîndu-i direct răspunzători de dezbinările care se ivesc între păstoriți: «Fiți într-un singur duh, tămăduiți și îndepărtați de la voi aceste dezbinări rele, pentru ca Domnul oilor să se bucure de aceasta. Și se va bucura dacă le va afla pe toate sănătoase. Dacă însă va afla pe vreunele din ele risipite, va fi vai de păstori. Iar dacă păstorii înșiși vor fi aflați dezbinați, ce-i vor răspunde pentru oi... ?» [83].

Biserica îndeamnă prin Herma ca episcopii, preoții și diaconii să fie purtătorii dreptății și să rămînă statornici în săvîrșirea ei: «Să spui deci căpeteniilor Bisericii ca să-și îndrepte căile întru dreptate, pentru ca să primească din plin și cu multă slavă făgăduințele» [84]. În explicarea pe care o dă îngerul despre muntele al X-lea, se reliefează ospitalitatea și într-ajutorarea față de semeni, de care dădea dovadă ierarhia din vremea sa. «Din muntele al X-lea, unde erau arbori, care adăposteau sub umbra lor cîteva oi, sînt credincioșii de felul următor: Episcopi și iubitori de străini care în toată vremea au primit cu plăcere și fără fățărnicie în casele lor pe servii lui Dumnezeu. Episcopii în toată vremea au sprijinit neîncetat pe cei lipsiți și pe văduve prin slujba lor și au petrecut tot timpul în curăție. Toți aceștia vor fi ocrotiți de Domnul întotdeauna. Cei ce săvîrșesc acestea sînt așadar în mare cinste la Dumnezeu și locul lor este între îngeri, dacă stăruie pînă la sfîrșit în slujba Domnului» [85]. Herma face aluzie de asemenea și la rolul pe care îl aveau diaconesele în Biserica primară, deoarece Biserica îi poruncește să scrie două cărți cu cele ce i s-au descoperit și pe una s-o înmîneze lui Clement, iar pe cealaltă s-o trimită Graptei ca «să învețe dintr-însa văduvele și orfanii» [86].

Sfintele Taine ca mijloace ale Bisericii pentru sfințirea credincioșilor. — Între lucrările sfințitoare ale Bisericii pentru realizarea comuniunii cu darurile Sfîntului Duh, un loc de seamă îl ocupă Sfintele Taine, Herma în lucrarea sa pune accent pe Botez și Pocăință. Este semnalat tangențial și caracterul juridic al căsătoriei și vorbind despre ierarhia bisericească, se include și preoția. Celelalte taine cu toate că nu sînt amintite, pot fi deduse din relația cu cele amintite și cu cele prezentate de alți Părinți Apostolici anteriori lui. Herma concepe Sfintele Taine ca mijloace cu putere de transformare și de îmbunătățire a creștinilor care vor să intre totdeauna în construcția turnului.

Botezul. Indicațiile pe care le găsim în Păstorul lui Herma asupra Tainei Botezului, mărturisesc limpede despre credința Bisericii primare în Botez. Dumnezeu a întemeiat Biserica Sa pe apa Botezului, după cum turnul din Păstorul lui Herma era clădit pe ape. La întrebarea lui Herma pentru ce turnul se zidește pe ape, Păstorul îi răspunde: «Pentru că viața voastră este mîntuită și se va mîntui prin apă» [87]. Cînd Herma a întrebat pe înger, pentru ce pietrele necesare construirii turnului se procurau din adîncurile apei, el afirmă că: «pietrele trebuiau să treacă prin apă ca să fie vii, fiindcă ei nici nu puteau altfel intra în împărăția

83. Asemănarea IX, 31. 84. Vedenia II, 2. 85. Asemănarea IX, 27.
86. Vedenia II, 4, G. Bareille, op. cit., col. 2281. 87. Vedenia III, 3; Porunca IV, 3.

lui Dumnezeu, decît îndepărtînd moartea vieții de mai înainte. Căci omul, pînă la primirea numelui Fiului lui Dumnezeu este mort; îndată însă ce primește această pecete, alungă moartea și primește viața. Această pecete însă este apa; în ea oamenii intră morți și ies dintr-însa vii» [88].

Taina Botezului este absolut necesară pentru a face parte din Biserică. Drepții Vechiului Testament nu au putut fi puși la temelia turnului, decît după ce au primit această pecete a Fiului lui Dumnezeu. Herma susține că această taină le-a fost împărtășită sub o formă spirituală de către Apostolii și învățătorii Bisericii, după ce au trecut din viața aceasta [89]. E o idee particulară a acestei scrieri care nu s-a generalizat.

Pentru ca cel ce a primit darul iertării păcatelor prin Botez să se mîntuiască, nu trebuie să mai greșească, ci să trăiască în sfințenia primită la Botez. Ingerul Domnului îndeamnă la aceasta prin cuvintele: «Păstrează curat și nepătat acest trup al tău, pentru ca duhul care locuiește într-însul, să mărturisească pentru el și să fie declarat drept trupul tău... căci dacă pîngărești trupul, pîngărești și duhul, iar dacă întinezi duhul nu vei avea viață» [90], pentru că Botezul nu se primește decît o singură dată, el fiind mijlocul de participare la darurile și Revelația lui Dumnezeu, pecetea vieții nemuritoare [91].

Însă înainte de aceasta este nevoie de a mărturisi credința adevărată a Bisericii, care după Herma este prima și cea mai de seamă condiție de intrare în Biserică. «De aceea unirea cu Biserica prin Taina Botezului a fost condiționată de la început de primirea credinței ei, și rămînerea în Biserică, de rămînerea în credința ei» [92].

Despre partea văzută materială ca și despre cea nevăzută-harică a tainei, Herma vorbește clar, văzînd pe prima în cufundarea în apă, iar pe a doua în îndepărtarea morții și în renașterea spirituală sau rezidirea pentru o nouă viață în Hristos.

Pocăința. — Cu privire la Pocăință, Herma ne furnizează suficiente indicii pentru existența ei. Pocăința este așezată de Dumnezeu spre înnoirea sufletelor oamenilor [93]. Prin ea se obține «iertarea păcatelor» de la Dumnezeu [94]. Făcută în mod sincer, «omul dobîndește iertarea păcatelor celor de mai înainte», și primește dezlegarea păcatelor făcute pînă la reînnoirea vieții prin apa Botezului [95]. Tot aici, Herma vorbește de o pocăință stăruitoare înaintea primirii Botezului, iar după aceasta, admite numai o singură pocăință. Toate pietrele necorespunzătoare zidirii, care după cum am văzut simbolizau pe cei păcătoși, au fost lăsate un anumit timp pentru a fi transformate prin pocăință și apoi să devină bune de zidit. «Cîți se vor pocăi din toată inima — zice Herma — și se vor curăți de toate răutățile arătate mai sus și nu vor înmulți cu nimic

88. Asemănarea IX, 16; J. Tixeront, *op. cit.*, p. 131.
89. Asemănarea IX, 16; G. Bardy, *op. cit.*, p. 76. 90. Asemănarea V, 7.
91. André Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1935, p. 133.
92. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 203.
93. Porunca IV, 3, ed. F. X. Funk, *op. cit.*, p. 480, apud Magistrand Ștefan C. Alexe, *Viața creștină după bărbații Apostolici*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 223—235.
94. Vedenia IV, 1. 95. Porunca IV, 3.

păcatele, vor primi de la Domnul iertare de păcatele lor de mai înainte, dacă nu se vor îndoi de aceste porunci şi vor trăi pentru Dumnezeu» [96]. Mîntuitorul a spus: «N-au trebuinţă de doctor cei sănătoşi, ci cei bolnavi», şi iarăşi: «Nu am venit să chem pe cei drepţi la pocăinţă şi pe cei păcătoşi» (Luca V, 30—32). În scrierea lui Herma se află tocmai o dezvoltare a acestei idei: pocăinţa şi îndreptarea celor păcătoşi pentru ca astfel să primească iertare de la Dumnezeu şi să se mîntuiască [97]. În acest sens Herma recomandă « μετάνοια » (schimbarea cugetului), care este un exerciţiu intens penitenţial prin care se realizează o schimbare a cugetului, o reformă interioară şi o reînnoire morală prin transformarea ideilor, sentimentelor şi a moravurilor [98].

Mijlocul văzut prin care se comunică celui ce se căieşte darul pocăinţei şi iertarea păcatelor, nu este indicat de Herma. Nu aminteşte de asemenea direct nici de mărturisirea păcatelor, deşi aceasta se înţelege de la sine ca indispensabilă, întrucît el cere de la penitenţi, pocăinţă de lungă durată, făcută cu zdrobire de inimă pentru păcatele săvîrşite, pentru ca apoi să primească de la Dumnezeu, milostivirea şi iertarea căutată de ei [99].

Căsătoria. Herma are o concepţie rigoristă despre căsătorie. In acest sens, el pune o întrebare îngerului şi anume: «Dacă bărbatul sau femeia moare şi cel rămas contractează din nou o căsătorie, păcătuieşte el oare?» Îngerul îi răspunde: «Nu păcătuieşte, dar dacă nu se mai căsătoreşte a doua oară, atunci îşi procură mare slavă la Domnul» [100]. Iar în caz de adulter, soţul celălalt poate divorţa, dar apoi să rămînă necăsătorit. Dacă însă după ce-şi lasă femeia, se căsătoreşte cu alta, el săvîrşeşte adulter [101]. Însă dacă femeia lăsată se pocăieşte şi vrea să se întoarcă la bărbatul ei, să fie primită; altfel păcătuieşte bărbatul dacă n-o primeşte [102].

Asupra originii şi fiinţei Bisericii Herma afirmă că aceasta este o instituţie în care se realizează unirea cu Hristos, Cel ce a întemeiat-o şi a înzestrat-o cu toate mijloacele harice necesare mîntuirii. Pe de altă parte, Iisus Hristos, temelia şi capul Bisericii, fiind în acelaşi timp Dumnezeu şi om adevărat, rezultă că Biserica este o instituţie reală divino-umană care cuprinde atît lumea văzută cît şi pe cea nevăzută. Ideea de preexistenţa Bisericii, specifică *Păstorului lui Herma* a fost deschizătoare de drumuri în ecleziologia veacurilor ulterioare. Doctrina despre Biserică din *Păstorul lui Herma* este destul de expresivă pentru aspectele ecleziologice care stau astăzi pe prim plan în discuţiile teologice. De aceea e bine ca să fie cunoscută şi aprofundată ca făcînd parte din tezaurul ecleziologiei ortodoxe originare.

96. Asemănarea VIII, 11.

97. H. Leclercq, *Hermas* (Le Pasteur d'), în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», tome VI, 2, Paris, 1925, col. 2265. 98. Porunca IV, 1; G. Bareille, *op. cit.*, col. 2284.

99. Porunca VII. 100. Porunca IV, 4.

101. Porunca IV, 1; cf. Matei V, 32; XIX, 9; Marcu X, 11; I. Cor. VII, 11.

102. Porunca IV, 1.

Însușirile Bisericii, izvorîte din unirea cu Hristos, comportă o grijă a membrilor ei, de păstrare a unității în învățătură, credință și dragoste. In aceasta, un rol necondiționat îl are ierarhia. Unitatea și universalitatea Bisericii exprimate prin «zidirea turnului», reprezintă un imbold în eforturile susținute ale Bisericilor de astăzi pentru refacerea unității creștinilor de pretutindeni. Chiar și «pietrele» ce sînt aruncate departe de turn, prin pocăință și mărturisirea adevărului de credință, pot să devină membre ale aceluiași Trup tainic al Domnului.

Prin credință puternică, rugăciune, dragoste, prin înnoirea vieții și prin pocăință, avem speranța că se va ajunge la acea unitate mult dorită ca «Biserica lui Dumnezeu să fie un trup, un cuget, o minte, o credință, o dragoste și atunci Fiul lui Dumnezeu se va veseli și se va bucura de ea...» [103]. În actualitate «sînt deschise perspectivele mărețe ale construirii acelui turn al unității depline a tuturor, în așa fel ca pietrele să se lipească atît de mult una cu alta, încît să pară că sînt una singură, adică toți oamenii un singur suflet [104].

103. Asemănarea IX, 18.

104. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 68

Doctorand Constantin M. Iana

CONCEPŢIA SFÎNTULUI CHIRIL AL IERUSALIMULUI DESPRE SFÎNTA SCRIPTURĂ CA TEMEI AL ÎNVĂŢĂTURILOR BISERICII ÎN «CATEHEZELE» SALE *

Atitudinea diferită a confesiunilor creştine faţă de izvoarele Revelaţiei divine [1] solicită cu stringenţă o clarificare şi, respectiv, o acceptiune unanimă a învăţăturii despre Revelaţie, întrucît aceasta constituie baza cugetării şi practicii creştine de totdeauna.

O privire generală asupra întregii producţii literare din epoca patristică ne dă prilejul să constatăm că operele Sfinţilor Părinţi, în majoritatea lor, sînt de origine scripturistică, fie că sînt comentarii la Sfînta Scriptură, fie că sînt apologii, opere polemico-dogmatice şi uneori chiar şi corespondenţă. În disputele lor cu adversarii dreptei credinţe, ţinînd în mare cinste tradiţia apostolică, Sfinţii Părinţi, nu s-au depărtat niciodată de Sfînta Scriptură, ale cărei cărţi inspirate s-au străduit să le identifice, deosebindu-le din mulţimea de scrieri apocrife. Sfînta Scriptură a fost ghidul infailibil pentru doctrina patristică.

Un loc deosebit între Sfinţii Părinţi şi scriitorii bisericeşti îl ocupă, în această privinţă, aceia care au avut posibilitatea verificării concordanţei dintre datele biblice şi cadrul geografic în care s-au petrecut evenimentele descrise în Sfînta Scriptură. Astfel, Sfîntul Chiril, vorbind ascultătorilor săi de răstignirea Domnului, aduce ca mărturie însăşi locul istoric pe care s-a întîmplat evenimentul: «...cei care aud învăţăturile despre Stăpînul încununat, şi mai cu seamă pe această sfîntă Golgotă, nu pot să obosească niciodată. Alţii doar aud de această sfîntă Golgotă; noi, însă, o şi vedem, o şi pipăim. Nimeni să nu obosească! Pune credinţa în cruce ca trofeu contra celor care se împotrivesc spuselor tale» [2]. Faptul că evenimentele din istoria mîntuirii — care constituie conţinutul Bibliei — pot fi localizate, are o puternică autoritate pastorală şi didactică. În cuvîntul său despre Sfîntul Duh, acelaşi părinte bisericesc zice: «Cunoaştem pe Duhul Sfînt care a grăit prin profeţi, iar în ziua Cinci-

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. Petru Rezuş, *Problema intercofesională a Revelaţiei divine*, în «Ortodoxia» II (1950), nr. 2, p. 233—259; Idem, *Romano-catolicismul în lumina Teologiei fundamentale*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 363—381; Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 383—439.

2. *Cateheza XIII, 22*, P. G., XXXIII, 800 B. Am folosit traducerea în limba română a Catehezelor Sfîntului Chiril al Ierusalimului, făcută de Pr. D. Fecioru în «Izvoarele Ortodoxiei», vol. I, Bucureşti, 1943 şi vol. II, Bucureşti, 1946, pe care am confruntat-o cu originalul.

zecimii s-a pogorît peste Apostoli în chip de limbi de foc (Fapte II, 1—3) aici în Ierusalim, în Biserica cea de sus a Apostolilor. Vredniciile tuturor lucrurilor, aici la noi în Ierusalim se găsesc. Aici s-a pogorît Hristos din ceruri, aici s-a pogorît Duhul Sfînt din ceruri» [3].

Trebuie reținut faptul că Sfîntul Chiril rostește *Catehezele* sale (I—XVIII), în fața unor catehumeni care aveau să fie botezați în noaptea Învierii [4]. De aceea el se străduiește să demonstreze, că toate învățăturile formulate în articolele Simbolului de Credință sînt luate din Sfînta Scriptură, formulate și primite de Biserică.

În cele ce urmează vom expune concepția Sfîntului Chiril despre autoritatea divină și unitatea organică a cuprinsului Sfintei Scripturi, despre necesitatea întemeierii oricărei învățături pe Sfînta Scriptură, despre spiritul și metoda de cercetare a Sfintei Scripturi, subliind raportul Sfintei Scripturi cu Sfînta Tradiție precum și valoarea concepției Sfîntului Chiril.

Autoritatea divină a Sfintei Scripturi și unitatea organică a cuprinsului ei. — Sfîntul Chiril nu tratează această problemă în mod special, dar putem scoate și prezenta diferitele ei aspecte din referirile indirecte pe care le face, vorbind ascultătorilor săi despre comportarea lor în raporturile cu păgînii, iudeii, samarinenii și ereticii [5].

El arată că necredința sau credința eterodoxă a acestora are drept cauză atitudinea greșită față de Sfînta Scriptură, toți păcătuind împotriva Duhului Sfînt care a insuflat-o. Astfel greșeau păgînii care și-au făcut obiecte ale credinței lor tot felul de lucruri și ficțiuni [6], tocmai datorită indolenței lor relativ la cunoașterea și acceptarea adevărului scripturistic despre existența unui Dumnezeu personal. Pentru că nu cunoșteau Scripturile și nu voiau să le primească, Sfîntul Chiril nu-i combate cu argumente scripturistice, ci numai cu argumente de ordin rațional, lucru pe care-l recomandă și auditorilor săi [7].

Iudeii, samarinenii și ereticii ofensau Sfîntul Duh prin îndrăzneala de a fragmenta corpul Sfintei Scripturi.

Cu toate că, principial, iudeii primeau Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, totuși ei negau unitatea Bibliei atunci cînd respingeau sfintele Evanghelii și celelalte cărți ale Noului Testament care vorbesc despre Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu. Ceva mai mult încă, nu numai cărțile Noului Testament le respingeau dar desconsiderau anumite texte chiar din cărțile profetice, privitoare la Mesia, învierea morților și altele. La ei se referă Sfîntul Chiril cînd zice: «Sînt unii însă, care deși recunosc pe profeți totuși nu cred în cele scrise de ei despre învierea morților» [8].

Cu privire la refuzul iudeilor de a-l primi pe Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, Sfîntul Chiril adaugă: «Din pricina aceasta (iudeii) gîndesc

3. *Cateheza XVI, 4,* col. 924 A. 4. *Cateheza XVIII, 32,* col. 1053 B.
5. *Procateheza, 10,* col. 349 BC. 6. *Cateheza XII, 27,* col. 760 B.
7. *Cateheza XVIII, 10,* col. 1028 D. — 1029 A.: «Față de elini, deci, întrebuințează astfel de argumente. Pentru că ei nu primesc Scripturile, luptă împotriva lor cu alte arme decît cele scripturistice, cu argumente luate din rațiune. Într-adevăr ei nu știu cine este Moise, nici cine este Isaia, nici ce sînt Evangheliile, nici cine este Pavel». 8. *Cateheza, XVIII, 14,* col. 1032 B.

contrar propriilor lor profeți care spun în dumnezeiestile Scripturi: «Domnul a zis către mine: Fiul meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut6 (Ps. II, 5) [9].

O greșeală similară, atingînd dogma inspirației și a unității sfintei Scripturi, o comiteau și samarinenii care primeau Legea dar respingeau Profeții. Pentru acest motiv Sfîntul Chiril le răspunde numai cu texte din Lege [10].

Cît privește ereticii, Sfîntul Chiril îi condamnă în general pe toți: Simon Magul, valentinieni, marcioniți, manihei, gnostici, montaniști [11], dar, dintre ei, marcioniții și maniheii afectau în mod deosebit autoritatea divină și unitatea Sfintei Scripturi.

Marcioniții și maniheii rupeau corpul Sfintei Scripturi în două potrivit principiului lor dualist relativ la existența și manifestarea lui Dumnezeu în cele două Testamente. După cum ne informează Sfîntul Chiril, Marcion a întreprins chiar o acțiune de extragere a textelor vechi testamentare din cărțile Noului Testament. De aceea el se ridică plin de indignare: «Să fie urîți și marcioniții, cei care au scos textele Vechiului Testament din Noul Testament! Marcion cel cu totul lipsit de Dumnezeu a fost cel dintîi care a afirmat că sînt trei Dumnezei. Știind că în Noul Testament se află mărturiile profeților despre Hristos, a scos din el mărturiile Vechiului Testament ca să rămînă împăratul fără de mărturii» [12].

Cu competența care-l caracterizează în materie biblică, Sfîntul Chiril demonstrează cu argumente scripturistice [13] că Sfînta Scriptură este o carte inspirată, că cele două Testamente formează o unitate la baza căreia stă unitatea aceluiași Dumnezeu care vorbește și acționează în ambele. Cele două Testamente nu sînt în raport de exclusivitate ci într-unul de susținere și întregire, neadmițînd sub nici o formă existența și sensul unuia afară de celălalt. Scripturile Vechiului și Noului Testament de Dumnezeu insuflate ne învață aceste dogme. Unul este Dumnezeul celor două testamente, cel care a vestit mai dinainte în Vechiul Testament pe Hristos arătat în Noul Testament, cel care ne-a călăuzit prin Lege și Profeți la Hristos. «Căci înainte de a veni credința, eram păziți sub Lege» și «Legea ne-a fost călăuză spre Hristos» (Gal. III, 23—24). «Dacă vreodată vei auzi vreun eretic hulind Legea și Profeții, răspunde-i mîntuitoarele cuvinte: «Iisus n-a venit să strice Legea, ci s-o plinească» (Matei V, 17) [14].

Testamentul Vechi și Nou formează o entitate indisolubilă întrucît ambele sînt inspirate de unul și același Duh Sfînt. Despărțirea lor este un păcat împotriva Sfîntului Duh. Nu într-unul este un Duh și în celălalt alt Duh, căci un singur Duh este [15]. Fără o mărturisire integrală a Sfintei Scripturi nu este posibilă mîntuirea, căci nimeni nu poate ajunge

9. *Cateheza VII, 2*, col. 605 B. 10. *Cateheza XVIII*, 13, col. 1032 B.

11. *Cateheza XVI, 6, 7, 8*, col. 925 AB., 928 AB., 929 A.

12. *Cateheza XVI, 7*, col. 925 B. — 928 A.

13. *Cateheza VI, 27, 28*, col. 585 ABC., 588 A. Sfîntul Chiril redă dialogul episcopului Arhelau din Mesopotamia cu ereticul Manes. Arhelau dovedește cu texte din Sfînta Scriptură că nu există doi dumnezei diferiți în manifestările cu lumea, că Iisus din Noul Testament este Fiul Dumnezeului din Vechiul Testament. 14. *Cateheza IV, 33*, col. 493 C. — 496 AB.

15. *Cateheza XVI, 4*, col. 920 C. — 921 A.

la Tatăl decît prin Revelația Fiului, Care este «ușa» și «calea» spre Tatăl (Ioan XIV, 6) [16].

Prin urmare, condamnînd atitudinea negativă a păgînilor, iudeilor, samarinenilor și ereticilor față de autoritatea și integritatea Sfintei Scripturi, Sfîntul Chiril susține și apără dogma inspirației Sfintei Scripturi și a unității organice a cuprinsului ei.

Necesitatea absolută a întemeierii învățăturilor Bisericii pe Sfînta Scriptură. — Explicînd Simbolul de credință, Sfîntul Chiril are în permanență grija să arate temeinicia biblică a fiecărei învățături cuprinse în Simbolul ortodox. Caracterul revelat al Sfintei Scripturi impune justificarea scripturistică a tuturor învățăturilor Bisericii și interzic formularea și propagarea învățăturilor fără temei scripturistic. Sfîntul Chiril, învățînd despre Sfîntul Duh, afirmă că acesta «a grăit despre El cîte a voit sau cîte putem noi înțelege» [17].

Sfinții Părinți, în sinoade, au formulat articolele de credință sub călăuza Sfîntului Duh, alegînd cele mai semnificative texte scripturistice: «Învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-a părut oamenilor, zice Sfîntul Chiril, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scriptura și împlinesc o singură învățătură a credinței. Și după cum sămînța de muștar dintr-un mic grăunte își întinde împrejur multe ramuri (Matei XIII, 32), tot astfel și acest simbol de credință în puține cuvinte a cuprins ca într-un sîn (ἐγκεκόλπισται) toată cunoștința evlaviei din Vechiul și din Noul Testament» [18].

Învățăturile Bisericii sînt deci ca niște ramuri care cresc din Sfînta Scriptură din care se alimentează și fără de care nu pot exista. Între doctrina Bisericii și Sfînta Scriptură este o relație atît de strînsă încît este imposibilă o inserare de elemente străine în doctrină, după cum aceasta, nu este posibilă nici în Sfînta Scriptură, potrivit cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel: «Chiar dacă noi sau îngerii din cer v-ar binevesti altceva decît ceea ce v-am binevestit noi, anatema să fie!» (Gal. I, 8—9) [19].

Concepția Sfîntului Chiril despre necesitatea întemeierii învățăturilor Bisericii pe Sfînta Scriptură este evidentă mai ales atunci cînd, îndeamnă pe ascultătorii săi ca nici pe el să nu-l creadă dacă nu va face dovada celor spuse de Sfînta Scriptură: «Căci nu trebuie să se predea la întîmplare și fără dovezi din dumnezeiești le Scripturi învățătura despre dumnezeiești le taine și nici nu trebuie să fie înfățișată prin presupuneri și prin cuvinte căutate. Nici chiar pe mine care îți vorbesc acestea să nu mă crezi dacă nu vei primi din dumnezeiești le Scripturi dovada celor ce-ți vestesc. Mîntuirea credinței noastre nu constă în ușurința vorbirii, ci în dovezile dumnezeiești lor Scripturi» [20]. Conform acestui principiu, altădată, își lămurește ascultătorii că despre

16. *Cateheza VII, 2,* col. 608 A. Vizează pe marcioniți și manihei care despărțeau cele două Testamente considerînd că fiecare își are Dumnezeul său. 17. *Cateheza XVI, 2,* col. 920 A.

18. *Cateheza V, 12,* col. 521 B. — 524 A.

19. *Cateheza V, 12.* col. 521 A.; Cf. Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină* (studiu catehetic după Catehezele Sfîntului Chiril al Ierusalimului), București, 1941, p. 268.

20. *Cateheza IV, 17,* col. 476 B. — 477 A.

natura persoanelor divine nu poate să le vorbească: «Dacă ar fi fost scris în Scripturi despre acestea, am fi spus» [21].

Scriptura fiind izvorul de învăţătură indicat de Biserică, Sfîntul Chiril cere credincioşilor săi să evite şi să respingă oricare altă sursă de credinţe şi practici greşite, cum ar fi cele maniheiste [22] sau păgîne, ca: astrologia condamnată de altfel de Scriptură (Isaia XLVII, 14) [23], mersul păsărilor, semnele prevestitoare, ghicirile, farmecele, descîntecele, spiritismul [24].

Le recomandă de asemeni să nu folosească cărţile apocrife cum ar fi, de exemplu, evanghelia lui Toma, unul din cei trei ucenici ai lui Manes, nu ucenicul şi apostolul Domnului [25]. Totodată, Sfîntul Chiril are grijă să indice canonul Sfintei Scripturi [26] care era în uz la Ierusalim în secolul al IV-lea, înainte de a se fixa în mod oficial la Sinodul din Laodiceea (360), grupînd cărţile după sistemul iudaic.

Sfînta Scriptură este izvorul din care Biserica îşi trage seva învăţăturilor sale, de aceea Sfîntul Chiril îndeamnă pe credincioşi: «...să ne întoarcem la dumnezeieştile Scripturi şi să bem apă din vasele noastre şi din izvorul fîntînilor noastre» (Prov. V, 15) [27]. Prin urmare este evidentă concepţia Sfîntului Chiril despre datoria Bisericii de a învăţa şi dogmatiza pe temeiul Sfintei Scripturi.

Spiritul şi metoda cu care trebuie studiată şi folosită Sfînta Scriptură. — Sfînta Scriptură nu este o carte oarecare pe care oricine poate s-o citească şi să o înţeleagă, folosind-o oricînd şi oricum.

De la bun început Sfîntul Chiril avertizează pe ascultătorii săi că pentru a se apropia de dumnezeieştile taine ale învăţăturii creştine se impune o anumită ţinută sufletească şi trupească, avînd mereu în vedere că Hristos, Mirele care i-a chemat la ospăţul mîntuirii, scrutează inimile tuturor şi pedepseşte aspru pe cel fără haină de nuntă (Matei XXII, 11—14) [28]. Haina este credinţa.

Pentru căutarea adevărului în Sfînta Scriptură, condiţia primordială este credinţa pe care, de altfel, Sfîntul Chiril o aşează la baza oricărei acţiuni omeneşti [29]. Nu e posibilă înţelegerea Sfintei Scripturi fără credinţă: «Credinţa este ochiul care luminează întreaga conştiinţă şi naşte înţelegerea. Căci profetul spune: «Dacă nu veţi crede, nici nu veţi înţelege» (Isaia VII, 9) [30].

Studiul Sfintei Scripturi întreprins cu anumite concepţii preconcepute este foarte primejdios şi predispune la devieri compromiţătoare pentru oricine s-ar angaja în acest fel. Acest lucru poate fi ilustrat cu fiecare din cele patru cazuri tipice pe care le combate Sfîntul Chiril.

De pildă, iudeii, care, în ciuda faptului că Hristos a fost profeţit şi mărturisit de toţi drepţii Vechiului Testament, iar în Noul Testament

21. *Cateheza XVI, 24,* col. 953 A. 22. *Cateheza VI, 33,* col. 597 AB. — 600 A.
23. *Cateheza IV, 18,* col. 480 A. 24. *Cateheza IV, 37,* col. 501 AB. — 504 A.
25. *Cateheza VI, 31,* col. 593 A.
26. *Cateheza IV, 33, 34, 35, 36,* col. 493 AB, 496 AB, 497 ABC, 500 ABC.
27. *Cateheza XVI, 11,* col. 932 B.
28. *Procateheza 3, 4, 5, 6,* col. 336 B, 337 AB, 340 A, 341 AB, 344 AB, 345 A.
29. *Cateheza V, 3,* col. 508 BC. 30. *Cateheza V, 4,* col. 509 A.

a fost recunoscut de Apostoli, de femeia samarineancă și chiar de demoni, refuzau să creadă în dumnezeirea Lui: «Iudeii au tăgăduit pe acest Hristos cînd a venit (Ioan XIX, 15), dar demonii l-au mărturisit (Luca IV, 41). Cu toate acestea David l-a cunoscut, căci spune: «Gătit-am făclie Hristosului meu (Ps. CXXXI, 18). ...L-a cunoscut profetul Amos, căci zice: «Și vestind printre oameni pe Hristosul lui» (Amos IV, 13). Îl cunoștea și Moisi, Îl cunoștea și Isaia, Îl cunoștea și Ieremia; n-a fost nici un profet care să nu-L cunoască. Chiar demonii L-au recunoscut. Căci «îi certa pe ei»; și spune Scriptura că «știau că este Hristos» (Luca IV, 41). Arhiereii (iudei) nu L-au cunoscut, dar L-au mărturisit demonii; arhiereii nu L-au cunoscut dar femeia samarineancă L-a predicat...» (Ioan IV, 29) [31].

Lectura și cercetarea Sfintei Scripturi nu trebuie să aibă ca scop doar o pătrundere logico-rațională, nu trebuie să apeleze la un discernămînt exclusiv teoretic, ci trebuie să fie călăuzite în aceeași măsură și chiar mai mult de căldura care se degajă din dorința sinceră a inimii ce vrea să afle adevărul și, odată cu el, liniștea deplină. Trebuie deschise porțile simțirii, sau, după cum zice Sfîntul Chiril, «urechile inimii» [32].

De asemenea sînt dezaprobate și condamnate intențiile pătimașe cu care iudeii și ereticii răscoleau Sfînta Scriptură, extrăgînd textele și separîndu-le de context în mod arbitrar și interpretîndu-le după bunul plac, așa cum se întîmplă, de pildă, cînd resping învățătura despre învierea morților, dînd prilej Sfîntului Chiril să facă o lungă și frumoasă demonstrație [33].

Sfîntul Chiril, făcînd aluzie la eretici, previne chiar și pe cei care cu bună credință cercetează Sfînta Scriptură, ca să nu alunece spre interpretări exagerate depășind cadrul și limita textului, atît din punct de vedere cantitativ cît și calitativ. Material, trebuie să se mărginească numai la conținutul textului scripturistic, fără să-l depășească, pornind adică de la text și pe nesimțite să fie conduși la judecăți fără nici o tangență cu textul. Calitativ, trebuie totdeauna avut în vedere ca, chiar dacă rămîne la conținutul textului, să nu se abată de la sensul lui propriu.

De aceea, cînd trebuie lămurit modul nașterii Fiului din Tatăl, el recomandă: «Crede aceasta că Dumnezeu are Fiu. Nu iscodi însă modul în care îl are, căci dacă vei cerceta nu vei descoperi! Nu te înălța, ca să nu cazi! «Cugetă numai la acelea ce ți s-au poruncit» (Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah III, 21) [34].

Mai lămurit, Sfîntul Chiril exprimă cele mai de sus în alt loc: «Totdeauna m-am minunat de curiozitatea oamenilor îndrăzneți care printr-o pretinsă evlavie au căzut în erezie. Într-adevăr ei încearcă să iscodească cu curiozitate pe însuși Creatorul, în timp ce nu cunosc nici făpturile lui Hristos: tronurile și domniile, începătoriile și stăpînîile... Cine altul cunoaște adîncurile lui Dumnezeu decît numai Duhul cel

31. *Cateheza X, 15,* col. 680 AB.

32. *Cateheza XII, 13,* col. 737 C: «Cînd iudeii citesc aceste texte (profețiile despre Hristos) din Scriptură nu le aud pentru că și-au astupat urechile inimii ca să nu le audă. Dar noi să credem în Iisus Hristos care a venit în trup și s-a făcut om, pentru că altfel nu le-am putea înțelege».

33. *Cateheza XVIII, 14,* col. 1032 B.C. — 1033 A. 34. *Cateheza XI, 19,* col. 713 C — 716 A.

Sfînt (I Cor. II, 10), care a vorbit în dumnezeieștile Scripturi? (II Petru I, 21). Dar nici Duhul Sfînt însuși n-a vorbit în Scripturi despre nașterea Fiului din Tatăl. Pentru ce iscodești pe acelea pe care nici Duhul Sfînt nu le-a scris în Scripturi? Sînt o mulțime de probleme în dumnezeieștile Scripturi, nici ceea ce este scris nu înțelegem; pentru ce iscodim ceea ce nu este scris? Ne e de ajuns să știm că Dumnezeu a născut numai un singur Fiu» [35].

Prin cuvintele «nu iscodi» nu trebuie să înțelegem că Sfîntul Chiril oprește gîndirea și cercetarea teologică, ci recomandă a nu căuta și aborda probleme care nu au absolut nici un temei în Sfînta Scriptură, așa cum făceau acei maniaci «scormonitori» de care Orientul era plin în această vreme. El nu oprește gîndirea teologică în care, de altfel, el însuși se avîntă cu multă abilitate. Trebuie avut în vedere faptul că el vorbește unor oameni străini de învățătura creștină și care ar fi putut fi ușor tulburați dacă ar fi fost introduși direct în probleme dificile și de înaltă gîndire teologică.

Sfîntul Chiril arată că față de Sfînta Scriptură se impune nu numai cuviința necesară de a o folosi cu credință, abordînd cu multă prudență comentarea textelor dificile, dar se cade să fie lămurite și anumite «contradicții aparente», cum este aceea dintre textul profetic: «Și am luat pe cei 30 de arginți și i-am pus în casa Domnului în topitoare» (Zah. XI, 13) și textul Evangheliei: «Și i-a dat pe țarina olarului» (Matei XXVII, 10), contradicție pe care el o trece pe seama caracterului enigmatic al profeției și pe care el o rezolvă [36].

Pentru argumentarea învățăturilor Sfîntul Chiril folosește multiple forme de exegeză care vădesc o perfectă cunoaștere a Sfintei Scripturi, o dialectică și o admirabilă putere de analiză și sinteză. Astfel pentru a încredința pe ascultătorii săi de bunătatea lui Dumnezeu care iartă pe oricine se pocăiește, se folosește de argumentul istorico-biblic, dînd ca exemplu o mulțime de persoane care au păcătuit, dar pocăindu-se au fost iertate: Adam, Noe, femeia Rahav, Aron și tot poporul evreu care și-a făcut vițel de aur la poalele muntelui Sinai; David, Solomon, regele Ahav, Ieroboam, Manasi, Nabucodonosor, Sfîntul Apostol Petru și alții [37].

La fel procedează demonstrînd existența și manifestările Duhului Sfînt, învierea morților etc.

Pentru a menține atenți pe ascultători, Sfîntul Chiril nu folosește Scriptura numai textual ci angajează în expunere persoane, locuri, obiecte, evenimente, fenomene cosmice pe care le personifică și le face să grăiască adevărul sau îl atestă prin simpla lor existență, bineînțeles, toate fiind consemnate de Sfînta Scriptură [38].

35. *Cateheza XI, 12,* col. 705 AB.

36. *Cateheza XIII, 11,* col. 787 ABC: «Totuși ceea ce trebuie să lămurim este următorul fapt: că nu este nici o contradicție între textul Evangheliei: «țarina olarului» și textul profetului: «topitoare». Topitoare nu numai cei care topesc aurul și nici numai cei care topesc arama au, ci și olarii au topitori... Dacă lucrul stă așa, pentru ce te minunezi dacă Evanghelia vorbește despre țarina olarului»? Profetul și-a rostit profeția în mod enigmatic, de vreme ce în multe locuri profețiile sînt enigmatice».

37. *Cateheza II, 20,* col. 424 C.: «Așadar fraților, pentru că aveți multe exemple de oameni care au păcătuit, dar s-au pocăit și s-au mîntuit, mărturisiți-vă și voi Domnului cu osîrdie ca să vi se ierte păcatele săvîrșite pînă acum...».

38. *Cateheza X, 19,* col. 685 AB.

Uneori Sfîntul Chiril relevă un adevăr parafrazînd pericope întregi [39], alteori sintetizînd ideile din diferite cărți ale Sfintei Scripturi ca atunci cînd prezintă urmările botezului: «După ce ați fost botezați în Hristos și v-ați îmbrăcat cu Hristos (Gal. III, 27), ați ajuns asemenea Fiului lui Dumnezeu (Rom. VIII, 29). Dumnezeu ne-a rînduit mai dinainte spre înfiere (Efes. I, 5) și ne-a făcut asemenea trupului slavei lui Hristos (Filip. III, 21). Odată ce ați ajuns părtași ai lui Hristos (Evr. III, 14), negreșit sînteți numiți unși» (Ps. XIV, 15) [40].

Cu simțul său critic literar-scripturistic, Sfîntul Chiril nu evită nici demonstrații de ordin filologic, în care analizează și stabilește existența în uz a unor termeni și raporturile dintre ei [41].

Sensurile pe care le dă cuvintelor Scripturii variază în funcție de întregul context de idei și cuvinte: literal, figurat sau profetic [42], după caz. Astfel demonstrează filiația naturală a Fiului din Tatăl spre deosebire de filiația harică a corintenilor creștinați de Pavel (I Cor. IV, 15) [43].

Sfîntul Chiril recomandă ca Scriptura să fie citită cu bună credință și interpretată fără idei preconcepute și tendențioase, respectînd regulile pe care le-am expus mai sus. Numai așa adevărul scripturistic va fi respectat.

În concepția Sfîntului Chiril folosirea Sfintei Scripturi nu exclude însă folosirea datelor rațiunii în combaterea erorilor și argumentarea adevărurilor de credință, acolo unde acesta e posibil, așa cum procedează el, vădind întinse cunoștințe din literatura epocii (Cat. IV, 6; VI, 10; XII, 27), de fizică, astronomie (VI, 3; XV, 24), fiziologie (IV, 22; IX, 15) [44].

Despre Sfînta Tradiție. — Necesitatea întemeierii învățăturilor Bisericii pe Sfînta Scriptură nu exclude Sfînta Tradiție.

După cum se știe chiar Sfînta Scriptură înainte de a fi scrisă s-a păstrat pe cale orală, iar la stabilirea canonului, Sfînta Tradiție a fost aceea care a oferit criteriile cu autoritate, întrucît există o strînsă legătură între cele două izvoare ale Revelației.

---

39 *Procateheza 3*, col. 337 AB.

40. *Cateheza XXI, 1*, col. 1088 A.

41. *Cateheza XII, 21*, col. 753 A. Răspunde la obiecția făcută de iudei că la Isaia VII, 13 nu scrie «fecioara» ci «tînăra». De asemenea cercetează și stabilește înțelesul prepoziției «pînă ce», prin care ereticii limitau împărăția lui Hristos: «Să întrebăm pe acești eretici: ce sens dați cuvintelor: «pînă cînd» (ἄχρις οὗ) sau cuvintelor: «pînă ce» (μέχρις ῥῦ) Voi încerca să combat erezia pornind de la aceleași cuvinte ca și ei. Ei au îndrăznit să spună că textul: «Pînă ce voi pune pe dușmanii săi sub picioarele sale» (I Cor. XV, 25), indică sfîrșitul lui Hristos; au mai îndrăznit să circumscrie împărăția veșnică a lui Hristos și să pună sfîrșit prin învățătura lor stăpînirii sale nesfîrșite. Haide deci să citim texte asemănătoare din Pavel și să vedem ce sens au cuvintele: ἄχρις οὗ și μέχρις οὗ. Pavel spune: «Dar moartea a împărățit de la Adam pînă la Moise» (Rom. V, 14). Oare pînă la Moise au murit oameni și după Moise n-au mai murit? Sau n-a murit nici un om după ce a fost dată Legea? Vezi dacă acest cuvînt μέχρις nu indică o îngrădire de timp; dimpotrivă, Pavel a arătat mai degrabă, prin acest cuvînt, că deși Moise a fost un om drept și un bărbat minunat, totuși hotărîrea de moarte adusă împotriva lui Adam a ajuns și la el și la cei după el, cu toate că el n-a făcut același păcat ca Adam, anume de a nu asculta de porunca de a nu mînca din pom». *Cateheza XV, 31*, XXXIII, col. 913 AB.).

42. G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalim, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1865, p. 12.

43. *Cateheza XI, 9*, col. 700 B. 44. G. Delacroix, *op. cit.*, p. 12—13.

Sfîntul Chiril, după ce prezintă Simbolul de credință ca pe un succint rezumat al celor mai importante învățături adunate din Sfînta Scriptură, adaugă: «Vedeți, deci, fraților și țineți predaniile (τάς παραδόσεις) pe care le primiți acum și înscrieți-le pe latul inimii voastre» [45], cuvinte aproape identice cu cele ale Sfîntului Apostol Pavel: «Deci fraților, stați bine și țineți predaniile pe care le ați învățat fie prin cuvînt fie prin scrierea noastră» (II Tes. II, 15).

Că Sfîntul Chiril prețuia tradiția înaintașilor săi, se vede din respectul pe care îl acordă interpretării date cuvintelor «și a curs sînge și apă» de către Părinții care au trăit cu mult înainte de el: «Părinții noștri, interpreții Sfintei Scripturi au dat și altă pricină acestui fapt: «după învățătura evanghelică puterea mîntuitoare a botezului este dublă: una care se dă prin apă celor care au să se lumineze, iar a doua care se dă sfinților mucenici în timpul persecuțiilor prin sîngele lor propriu; pentru aceasta a ieșit din mîntuitoarea coastă sînge și apă pentru ca să întărească harul mărturisirii făcută pentru Hristos atît la botez cît și în timpul muceniciei» [46]. Sfîntul Chiril reține această explicație care, aparține Sfîntului Ciprian, preluînd de asemenea, o serie de practici religioase care sînt atestate de Tradiție, ca: semnul sfintei cruci, folosul și eficiența lui [47], necesitatea exorcismelor [48], a uleiului sfințit [49], a sfîntului mir [50], a apei baptismale [51] și felul în care se lucrează sacrificiul nesîngeros al Sfintei Euharistii [52]. Tot prin tradiție dovedește avantajul continenței și al vieții ascetice [53], obiceiul de a invoca mijlocirea sfinților, folosul rugăciunilor pentru morți și efectele jertfei care se oferă pentru ei [54].

Adevărurile stabilite și împărtășite de Biserică credincioșilor ei trebuie cunoscute de aceștia [55], a căror datorie este să primească numai ceea ce le oferă ea (Biserica) [56].

Deci Sfîntul Chiril acordă o mare prețuire Sfintei Tradiții, considerînd-o ca izvor indispensabil pentru învățăturile Bisericii, alături de Sfînta Scriptură.

Valoarea învățăturii Sfîntului Chiril despre Sfînta Scriptură. — Sfîntul Chiril al Ierusalimului, consecvent învățăturii pauline cu privire la caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, atribuie acesteia o autoritate divină, susținînd unitatea organică a cuprinsului Sfintei Scripturi, adică unitatea celor două testamente, inspirate de același Duh Sfînt.

Sfînta Scriptură constituie principalul izvor și temei al tuturor învățăturilor Bisericii. Sfîntul Chiril nu poate concepe ca o dogmă să nu aibă temei în Sfînta Scriptură. De aceea impune în mod categoric fundamentarea scripturistică a oricărei învățături.

---

45. *Cateheza V, 12*, col. 524 A. 46. *Cateheza XIII, 21*, col. 797 C. — 800 A.
47. *Cateheza IV, 13, 14*, col. 472 ABC.; XIII, 22, col. 484 AB.
48. *Procateheza, 9*, col. 348 A — 349 AB. 49. *Cateheza XX, 3*, col. 1080, AB.
50. *Cateheza XXI, 3, 4*, col. 1092 AB. 51. *Cateheza III, 3, 4*, col. 429 AB.
52. *Cateheza XXIII, 7*, col. 1103 A. 53. *Cateheza IV, 24*, col. 485 B; XII, 33 col. 768 A.
54. *Cateheza XXIII, 9*, col. 1116 B; Cf. G. Delacroix, *op. cit.*, p. 221—222.
55. *Cateheza XVIII, 23*, col. 104 B.
56. *Cateheza IV, 33, 35*, col. 496 ș.u.; Cf. XI. Le Bachelet, *Saint Cyrile*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. III, 2, Paris, 1923, col. 2541—2545.

Condiția esențială, necesară cercetării Sfintei Scripturi, este credința și dorința de-a afla numai adevărul. Exegeza Sfintei Scripturi cu intenții pătimașe conduce la rezultate nefaste.

Concepția Sfîntului Chiril despre Sfînta Scriptură ca temei al învățăturilor Bisericii, nu exclude însă Sfînta Tradiție pe care el însuși o folosește și o prețuiește. Dar în timp ce pentru fundamentarea adevărurilor de bază ale Bisericii este în mod absolut necesară Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție oferă temeiuri mai mult pentru învățături de ordin moral, canonic și liturgic.

Valoarea concepției Sfîntului Chiril cu privire la necesitatea absolută a întemeierii învățăturilor Bisericii pe Sfînta Scriptură este evidentă din aprecierile de care se bucură din partea Părinților Sinodului al II-lea Ecumenic, la care a luat parte și Sfîntul Chiril.

Se crede că «simbolul constantinopolitan nu ar fi altceva decît simbolul de la Ierusalim, completat cu formule niceene și antipnevmatomahe» [57], ceea ce înseamnă că simbolul ierusalimitean a fost cea mai bună versiune dintre toate cîte au fost prezentate sinodului, la formularea căruia a contribuit în mod deosebit Sfîntul Chiril, «cel mai iubit de Dumnezeu episcop» [58], cum îl numește epistola a II-a a Sinodului al II-lea Ecumenic.

Concepția Sfîntului Chiril este valabilă și astăzi cînd papalitatea caută să dogmatizeze exclusiv pe temeiuri din tradiția Bisericii Romano-Catolice, iar în lumea protestantă se desfășoară așa-zisa «demitologizare» a Sfintei Scripturi.

57. X. Le Bachelet, *op. cit.*, col. 2541.

58. Concilium Constantinopolitanum oecumenicum II. an. 381 vel. 382 în Epistola ad Damascum et Occidentales apus Theodoretum, *Historia ecclesiastica*, lib. V, cap. 9, col. 293 B; Cf. M. Bulacu, *op. cit.*, p. 31.

Doctorand Ion Caraza

IMNELE SFÎNTULUI EFREM SIRUL DESPRE MAICA DOMNULUI *

Pentru veacul de aur al Bisericii siriene, Sfîntul Efrem Sirul (306—373) este figura cea mai reprezentativă de Părinte al Bisericii, mărturisitor și învățător al doctrinei ortodoxe. Denumiri ca: «Profetul cel mare al sirienilor», «Soarele sirienilor», «Stîlp al Ortodoxiei», «Chitară a Sfîntului Duh», cu care îl vestesc scriitorii sirieni și cărțile liturgice siriene, exprimă în chip metaforic dar foarte sugestiv marea personalitate a Sfîntului Efrem, care s-a impus prin trăirea sa autentic creștină, și prin opera sa de mare circulație [1].

Într-adevăr opera Sfîntului Efrem, poetică în esență, icoană fidelă a sufletului său, s-a răspîndit curînd și l-a făcut cunoscut nu numai în țara sa, ci și peste hotarele ei pînă departe, încă din timpul vieții sale. Una din temele tratate de Sfîntul Efrem Sirul în opera sa poetică și prin care se deosebește de toți scriitorii bisericești anteriori ca întindere și varietate, este proslăvirea Sfintei Fecioare Maria [2]. Cele 20 de imne închinate Sfintei Fecioare Maria, scrise cu pana sa fecundă și cu inima sa arzătoare, fac din el un neîntrecut proslăvitor al Maicii Domnului. Prin conținutul lor ortodox expus într-o formă atrăgătoare, aceste imne au constituit pentru vremea Sfîntului Efrem și constituie și pentru noi un izvor nesecat de credință curată și evlavie adîncă față de Sfînta Fecioară Maria. Încercăm să redăm aici, învățătura Sfîntului Efrem Sirul despre Maica Domnului, așa cum reiese ea din imnele sale închinate Sfintei Fecioare Maria.

Sfîntul Efrem Sirul este considerat cel mai mare poet sirian [3] și întemeietorul literaturii bisericești siriene [4]. Opera poetică a Sfîntului Efrem este legată de combaterea ereziilor din Biserica siriană, mai ales aceea a gnosticului Bardesane (157—222) și a fiului său Armoniu, care-și răspîndeau învățăturile greșite prin imne: «Văzînd așadar cîte erori cuprindeau aceste imne — scrie biograful anonim al Sfîntului Efrem Sirul — și-a însușit desfătarea cîntecelor și a modurilor și a turnat în ele evlavia sa, oferind ascultătorilor un medicament plăcut și armonic;

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Th. I. Lamy: *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones*, t. I, Mechliniae, 1882, Prolog, p. XXI.
2. Ortiz de Urbina: *La mariologia nei Padri Siriaci*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. I, nr. 1, 2, Roma, 1935, p. 100.
3. A. Arrighini: *I dottori della Chiesa*, vol. I, Torino-Roma, 1936, p. 49.
4. O. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Freiburg im Breisgau, 1924, p. 342.

aceste imne și pînă azi dau strălucire sărbătorilor vestiților martiri; prin străduința sa el a biruit toată înțelepciunea elinilor» [5].

Bardesane compusese chiar o psaltire în versuri, ai cărei psalmi metrici cîntați în Biserică strecurau otrava ereziei învesmîntată în haina poeziei [6].

În acest sens, Sfîntul Efrem Sirul, «Stîlpul Bisericii din Siria», nu s-a lăsat mai prejos. Se pare că el însuși a organizat folosirea în cult a imnelor sale, instruind fecioarele în Biserică la sărbători: «ca un părinte și cîntăreț al Duhului — scrie același autor anonim — el sta în mijlocul lor și le acompania cu chitara și le învăța arii muzicale și legile cîntării» [7]. Imnele Sfîntului Sirul datează probabil din vremea cînd el trăia la Edessa [8].

Bogăția și varietatea extraordinară a operei poetice a Sfîntului Efrem au făcut pe Sozomen, care i-a admirat opera în traducere greacă, să creadă că Sfîntul Efrem a depășit pe scriitorii greci [9], iar Fericitul Ieronim îl numește «geniu sublim» [10]. Opera poetică a Sfîntului Efrem este foarte întinsă depășind operele sale în proză. Multe din operele sale din proză, în afară de comentariile biblice, au fost reluate în versuri în intenția limpede a Sfîntului Efrem de a pune la dispoziția credincioșilor simpli învățătura cea adevărată într-o formă accesibilă [11].

După cei mai mulți comentatori ai operei sale poetice, imnele Sfîntului Efrem Sirul se împart în două categorii: mimre și madraşe [12]. Mimrele erau poeme pentru a fi recitate, scrise sub forma unor omilii sau epopee cînd didactic cînd narativ [13]. Madrașele erau alcătuite pentru a fi cîntate. Denumirea lor de imne este de fapt o denumire mai mult arbitrară căci în realitate ele constituie un fel de instruire dramatică sau polemică pe diferite teme de doctrină ortodoxă [14]. Ele sînt formate din strofe mai lungi cîntate de un solist, alternînd cu strofe mai scurte cîntate de cor cu un refren uneori același pînă la sfîrșitul imnului [15]. Sfîntul Efrem folosește mai ales versul de șapte silabe [16]. Madrașele Sfîntului Efrem Sirul, deși au un caracter didactic, sînt scrise în genul liric și cuprind toate varietățile de imne cunoscute [17]. Melodia fiecărui imn era indicată printr-un acrostih care se punea la început fiecărui madraș. Existau anumite imne ca tip de melodie din care primele versuri se puneau la începutul altui imn ca exemplu de cîntat. Sfîntul

5. *«Istoria Sf. Efrem»*, apud Lamy, *op. cit.*, t. II, Mechliniae, 1886, col. 66—68.

6. F. Nau: art. *Bardesane* în «Dic. de Théol. Cath.», t. 2, 1, 1928, col. 394.

7. T. I. Lamy: *op. cit.*, t. I, Prolog, p. XXX.

8. R. Duval: *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'a la première croisade*, Paris, 1892, p. 157. 9. Sozomen, *Istoria bisericească*, III, 16, P. G. t. LXVII, col. 108' A.

10. Fer. Ieronim: *De viris illustribus*, 115, P. L. t. XXIII, col. 747 A.

11. O. Bardenhewer: *Des hl. Ephräm der Syrers, Ausgewählte Schriften*, Kempten, München, 1919, Introd. p. II.

12. Aceste forme poetice nu sînt originale. Sfîntul Efrem le-a împrumutat de la Bardesane, dar el le-a asigurat un viitor prin folosirea lor în cult. Vezi O. Bardenhewer: *Das hl. Ephräm...* Introd. p. V.

13. A. Puech: *Histoire de la littérature grecque crhétienne, depuis les origines jusqu-a la fin du IV-ième siècle*, t. III, Paris, 1930, p. 595. 14. *Ibidem*, p. 596. 15. *Ibidem*.

16. O. Bardenhewer, *op. cit.*, Introd. p. V. 17. Vezi T. I. Lamy. *op. cit.*, t. III, Mechliniae, 1889, Prolog. I—XV, *De poesi et arte rythmica S. Ephraemi.*

Efrem a compus și imne sub formă de dialog, ca niște mici drame cu o alură vie, în genul numai sugitha [18]. După cîteva strofe de început, Sfîntul Efrem pune să vorbească o persoană sau un grup. Sub această formă, ele preced dramele liturgice medievale [19].

Imnele Sfîntului Efrem Sirul au intrat foarte curînd în cultul Bisericii siriene, în secolele al IV-lea și al V-lea [20].

Deși prin traducerea lor în alte limbi imnele Sfîntului Efrem Sirul pierdeau foarte mult din forța lor originală din cauza unor particularități ce țin de însăși limba siriană, ele au influențat prin prospețimea și frumusețea lor întreaga poezie liturgică a Bisericii creștine începînd din secolul al IV-lea. Astfel imnografia Bisericii latine și în special a celei bizantine este tributară imnografiei siriene. Cel dintîi imnograf al Bisericii latine, în secolul al IV-lea, Sfîntul Ambrozie la Milano, compune imne după obiceiul oriental, desigur după imnele Sfîntului Efrem Sirul [21]. De asemenea madrașele Sfîntului Efrem pot fi considerate ca prototipurile imnelor bizantine [22]. În special condacul bizantin, prin elementele sale lirice, poate fi socotit un produs direct al poeziei Sfîntului Efrem Sirul [23].

Din întinsa operă poetică a Sfîntului Efrem Sirul nu ne-a parvenit însă decît o parte, considerabilă totuși, redată în cîteva ediții de seamă a textelor recuperate pînă acum. Dintre acestea amintim ediția lui Assemani J.,: *Sancti Patris nostri Ephraemi Syri opera omnia...*, Roma, 1732—1746, în șase volume; ediția lui J. Overbeck; *Sancti Ephraemi Syri... aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865; ediția lui C. Bickell, *Sancti Ephaemi Syri carmina nisibena*, Leipzig, 1866; și Th. I. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones*, 4 volume, Mechliniae, 1882, 1886, 1889, 1902. Remarcăm și faptul că pînă acum nu s-a alcătuit o ediție critică de ansamblu a operei poetice a Sfîntului Efrem Sirul. Cele 20 de imne despre Sfînta Fecioara Maria au fost publicate pentru prima dată de Th. I. Lamy (*op. cit.* tom. II, col. 520—642), în text original și traducere latinească, luate din șase manuscrise inedite aflate la British Museum [24]. Ordinea numerică în care sînt publicate se datorește editorului [25]. Fiind utilizate de la început în cult, aceste imne așa cum se prezintă în manuscrisele liturgice britanice, au fost prescurtate, adaptîndu-se astfel uzului liturgic [26]. În general ele sînt considerate ca autentice deși critica literară nu s-a pronunțat încă în mod definitiv asupra lor. Astfel cunoscutul cercetător A. Baumstark pare să le țină ca autentice avînd în vedere importanța acestor imne prin folosirea lor în rîn-

18. Idem, t. II, Prolog, p. XLX.

19. H. Leclercq: art. «*Hymne*», în «Dic. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2898. 20. R. Duval, *op. cit.*, p. 157.

21. H. Grimme: *Der Strophenbau in den Gedichten Ephräm der Syrers mit einem Anhange aber den zusammenhang zwischen syrischen und byzantischen Hymnenform*, Freiburg. I. D. Schweig, 1893, p. 79. 22. O. Bardenhewer, *op. cit.*, Introd. p. V.

23. C. Emereau: *Saint Ephrem le Syrien*, Paris, 1918, p. 113.

24. T. I. Lamy, *op. cit.*, t. I. col. 3. 25. Idem, *op. cit.*, t. II, col. 517—518. 26. *Ibidem*.

duielile liturgice [27]. O. Bardenhewer este mai sceptic în privința autenticității lor considerînd proveniența manuscriselor în care se află, dintr-o mînăstire nitrică (Egipt) unde puteau fi amestecate cu bucăți neautentice [28], precum și faptul că împreună cu alte imne ele provin din manuscrise mai noi [29]. O mare parte din ele sînt recunoscute însă ca aparținînd Sfîntului Efrem Sirul [30].

Cercetătorii operei Sfîntului Efrem Sirul așează aceste imne în rîndul cuvîntărilor sale metrice despre sfinți avînd un conținut dogmatic moral [31]. În felul lor aceste imne constituie un mod aparte de a vorbi despre tainele creștine ale întrupării și nașterii Logosului prin care Sfîntul Efrem se deosebește de modul de vorbire al Părinților greci și al scriitorilor polemiști. În aceste imne Sfîntul Efrem Sirul apare ca un mărturisitor care mijlocește adevărurile de credință nu cu logica și cu gîndirea, ci cu inima și cu simțirea.

În aceste imne avem de a face cu o îmbinare specială a două elemente: îmbinarea dintre rugăciune și proslăvire, cînd rugăciunea este și proslăvire și proslăvirea este și rugăciune. Este un raport unic în toată literatura bisericească pînă la Sfîntul Efrem. Raporturile subtile și complexe create prin îmbinarea celor două elemente fac din imnele Sfîntului Efrem o operă polivalentă în care proslăvirea potențează pietatea creștină iar rugăciunea aduce nota care să facă din proslăvire un act de smerenie. De aceea Sfîntul Efrem Sirul nu poate fi studiat aparte ca autor de imne sau ca autor de rugăciuni, cum au vrut unii comentatori, ci în ansamblu. În aceste imne Sfîntul Efrem a voit să ofere poporului doctrina cea adevărată, să o facă accesibilă poporului și să combată pe eretici apărînd tainele creștine. Învățătura creștină expusă în aceste imne este aceea din Sfînta Scriptură. Ea este reazemul credinței Sfîntului Efrem pe care el o acceptă total. În imnele sale această învățătură apare filtrată prin credința sa trăită. Ca și în Sfînta Scriptură, în imnele Sfîntului Efrem vom găsi expus adevărul simplu, redus la formule, la nivelul înțelegerii credincioșilor și prin aceasta el se deosebește de teologhisirea Părinților greci. De altfel nici nu vom găsi în aceste imne lucruri noi în comparație cu teologia Părinților greci contemporani, din punct de vedere dogmatic. Proslăvind în aceste imne pe Sfînta Fecioara Maria, Sfîntul Efrem Sirul enunță adevărurile fundamentale ale doctrinei mariologice despre maternitatea divină și pururea fecioria Maicii lui Dumnezeu.

1. *Sfînta Maria este Maică a lui Dumnezeu.* — Arătînd că Sfînta Maria este Maică adevărată a lui Dumnezeu, Sfîntul Efrem Sirul relevă în imnele sale adevărul că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Prin

27. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 46.

28. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, t. II, Paris, 1905, p. 264—265.

29. Idem, *Geschichte der altkirch. Lit...* t. IV, p. 372. Pentru autenticitatea textului din Lamy *op. cit.*, O. Bardenhewer, trimite la Burkitt: *S. Ephraim's Annotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, p. 23 ș.u., 66 ș.u. Un studiu critic asupra primelor două volume din Lamy a scris Th. Nöldeke în «Göttingische Gelehrten Anzeigen», 1882, p. 1505, 1514, 1887, 81—87; *Geschichte der altkirch. Lit.* t. IV, p. 348. 30. Ortiz de Urbina, *art. cit.*, p. 108.

31. Vezi I. Fessler și B. Jungmann: *Institutiones Patrologiae*, t. II; I. Oeniponte, 1892, p. 31; Arrighini, *op. cit.*, p. 52.

doctrina sa hristologică Sfîntul Efrem Sirul se situează de partea formulei Sinodului I Ecumenic, arătînd foarte clar existența și integritatea celor două firi neamestecate în persoana unică a Mîntuitorului. În imnele Sfîntului Efrem, Mîntuitorul este prezentat ca Dumnezeu adevărat și om adevărat :

«Fiul al Tatălui, Fiu al Mariei ești și Cuvîntul unic al lui Dumnezeu, mai presus de fire din mamă și firesc din Tatăl, născut în chip neobișnuit, din mamă și din Tată Unul și același ești Prunc, Dumnezeu. Prezicerile înțelepciunii s-au adunat și s-au ascuns în Tine, care culcat fiind în iesle, Te hrănești cu laptele feciorelnic al fiicei lui David» [32].

Divinitatea și nașterea Mîntuitorului sînt subliniate în mod expresiv prin contraste puternice în paralelismul dintre divin și uman. Smerenia Fiului lui Dumnezeu este descrisă astfel în înfățișarea umilă a Pruncului din ieslea betleemică :

«Învățător al Maicii Tale, Dumnezeu al Maicii Tale, Stăpîne al Maicii Tale, cel ce ești din maică mai tînără și din maică mai vîrstnică, ajunge, căci m-ai răpit de admirație ; blîndețea Ta mă apasă; cine poate să Te privească și să nu guste cît de dulce ești ? Iată scutecele Tale umplu de mirare pe cei ce privesc și descoperirea Ta răpește de admirație pe cei iscusiți la vorbă; iată mîinile Tale înfășurate în fețe și picioarele Tale zbătîndu-se, iată ești cu totul plăcut și gura Ta gîngurește despre Tatăl Tău.

Frumusețea Ta este o podoabă, mireasma Ta este dulce, gura Ta este miere, o Dumnezeule-Prunc. Puterea ce iese din gura Ta mișcă duhurile cerești; Maria este uimită și făpturile se cutremură la semnul Tău; în timp ce prin bunătatea Ta pregătești lumii hrană, Tu te hrănești cu laptele pe care l-ai creat» [33].

Vorbind despre Sfînta Fecioară ca Maică a lui Dumnezeu Sfîntul Efrem nu adoptă un termen care să echivaleze pe acela de «Theotokos», dar exprimă în cuvinte clare maternitatea divină a Maicii Domnului.

«Prea Curata Maria să laude pe Fiul care prin milostivirea Sa s-a născut din sînul cel preacurat al Fecioarei fără de bărbat. Maică în chip minunat ea a născut pe Fiul lui Dumnezeu care s-a arătat» [34].

În altă parte Sfîntul Efrem spune că Iisus Hristos, Fiul Tatălui, este Fiul Mariei [35], pe care o numește Maică nouă [36] și locașul în care Domnul a unit neamul omenesc cu neamul lui Dumnezeu [37].

2. *Sfînta Maria este fecioară înainte de naștere și după naștere.* — În contextul poetic al imnelor sale Sfîntul Efrem îmbracă adevărul despre pururea fecioria Maicii Domnului în imagini tot atît de plastice și interesante ca și scenele nașterii. Prin zămislirea cea mai presus de fire, Sfînta Fecioară a rămas fecioară înainte de naștere : «În pîntece trupesc era așezată cămara de nuntă în care culcîndu-se se odihnea mirele ceresc ; fecioria păzea ușile cu pază atentă» [38].

---

32. Imnul 10, 10. Lamy *op. cit.*, t. II, col. 558. 33. Imnul 10, 20—21, col. 566.
34. Imnul 3, 1, col. 528. 35. Imnul 10, 10, col. 558. 36. Imnul 16, 5, col. 588.
37. Imnul 18, 6, col. 606—608. 38. Imnul 12, 4, col. 574—575.

Pentru a ilustra faptul că Sfînta Maria a rămas fecioară și după naștere Sfîntul Efrem Sirul folosește imaginea din Iezechil XLIV, 2 numind-o «ușă închisă» prin care a trecut Mirele cel slăvit: «Cînd a voit să iasă, — zice Sfîntul Efrem — Mirele cel slăvit a lăsat fecioria în somn adînc încît să nu simtă ieșirea Lui» [39].

Realitatea nașterii Mîntuitorului și păstrarea în chip minunat a fecioriei Maicii Domnului, sînt relevate explicit de Sfîntul Efrem Sirul cînd zice că pruncul Iisus a ieșit «pe calea celor ce se nasc» și Fecioara a rămas neatinsă [40].

Acest adevăr este redat de Sfîntul Efrem prin expresia: «Maria este Fecioară și Maică» în același timp: «Fecioara Maria a născut Fiu în chip sfînt, a alăptat pe Cel ce hrănește popoarele și a ținut pe genunchii feciorelnici pe Cel ce ține toate. Ea este Fecioară și Mamă și oare ce nu este?» [41].

De asemenea Sfîntul Efrem Sirul afirmă explicit adevărul că Sfînta Maria a rămas fecioară pînă la moarte cînd zice: «Maria cea credincioasă și binecuvîntată între femei a alăptat Pruncul la sînul ei feciorelnic; minunat lucru! Cine va putea spune ce fel a fost? Fecioară fiind L-a născut și a păstrat neatinse semnele fecioriei; aplecîndu-se a născut și este fecioară; ridicîndu-se L-a alăptat și rămîne Fecioară; a murit și semnele fecioriei nu i-au fost atinse» [42].

Cu multă claritate este redată în imnele Sfîntului Efrem Sirul vrednicia Sfintei Fecioare Maria și rolul ei pentru mîntuirea neamului omenesc. Bogăția virtuților ei sufletești precum și faptul că Sfînta Fecioară nu a avut păcate personale sînt expuse de Sfîntul Efrem Sirul în cuvinte ce vin parcă dintr-un izvor nesecat de admirație: «Cu trupul sfîntă, cu sufletul împodobită, cu mintea curată, cu cugetul sinceră, cu simțul desăvîrșită, castă, stăruitoare în planul ei, cu inima curată, statornică și plină de toate virtuțile» [43]. Nu aflăm în imnele sale afirmații că Sfînta Fecioară Maria s-ar fi născut fără păcatul strămoșesc [44]. Rolul Maicii Domnului în mîntuirea neamului omenesc este relevat în mod sugestiv de Sfîntul Efrem Sirul în aceste imne. Comparînd pe Sfînta Maria cu Eva, Sfîntul Efrem numește pe Sfînta Fecioară «cauză a vieții» [45]. Ea este aceea care a plătit datoria obștească fixată prin zapisul șarpelui [46].

În concluzie putem spune că sub aspect dogmatic, vorbind despre Sfînta Fecioară Maria ca Mamă a lui Dumnezeu, pururea Fecioară — imnele Sfîntului Efrem conțin învățătura ortodoxă.

---

39. *Ibidem.* 40. Imnul 5, 2, col. 534—535.

41. Imnul I, 3, col. 520. In două cuvîntări ce aparțin probabil Sf. Grigore de Nyssa (vezi E. Dublanchy, *«Marie Virginité, enseignement patristique,* în «Dic. de Théol. Cath.», t. IX, 2, Paris, 1927, col. 2374—75, se afirmă că Maria este simultan Fecioară și Maică (La nașterea lui Hristos), (P. G. t. XLVI, col. 1136), și că pecețile fecioriei au rămas neatinse după minunata trecere a Cuvîntului-Intrupat (Despre venirea Domnului) (P. G. t. XLVI, col. 1157). Probabil că această concepție a Sfîntului Efrem Sirul a fost influențată din aceste cuvîntări.

42. Imnul 15, 2, col. 584. 43. Imnul 1, 4, col. 520.

44. Asupra doctrinei romano-catolice a imaculatei concepții la Sf. Efrem Sirul vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și romano-catolici,* în «Ortodoxia», II (1950), nr. 4. 45 Imnul 2, 8, col. 526. 46. Imnul 9, 4, col. 550.

Aspectul poetic. — După cum am remarcat deja, imnele Sfîntului Efrem Sirul nu au o valoare poetică în sine. Cînd expune tainele dumnezeiești, Sfîntul Efrem nu face poezie pentru poezie, ci pentru a învăța și a se ruga [47]. Aspectul lor poetic nu poate fi apreciat prin urmare independent de conținutul imnelor sale, și considerațiile care s-au făcut de unii comentatori pot fi socotite ca incomplete.

În esența lor imnele Sfîntului Efrem sînt poezii liturgice compuse pentru a fi cîntate în Biserică și expun în formule scurte învățături creștine. E drept că aceste formule în forma lor scurtă riscă să estompeze anumite laturi ale doctrinei care se cer mai precizate uneori din punct de vedere dogmatic. Pe de altă parte ele au avantajul că în această formă învățătura creștină poate fi transmisă ca o lozincă. Tocmai acest lucru l-a avut în vedere și Sfîntul Efrem Sirul propunîndu-și să împărtășească poporului învățătura creștină într-o formă accesibilă. Dar meritul său constă mai ales în faptul de a fi știut să facă o teologhisire nu atît a gîndirii cît mai ales a inimii, căutînd ca prin imagini vii și proaspete să trezească simțăminte autentice și participare activă la conținutul imnelor sale. Sfîntul Efrem nu vine aici cu elemente subiective de poezie, ci mai ales dă glas Sfintei Scripturi. El nu apare în aceste imne ca un mînuitor de adevăruri creștine pe care le «știe» sau «vorbește» despre ele, ci le lasă să vorbească ele singure prin sufletul său ca un flaut prin care suflă o voce divină. De aceea și înveșmîntarea literară din aceste imne se manifestă sub forma alegorizării. Sfîntul Efrem folosește alegoriile ca imagini ale realității credinței, mai ales din Sfînta Scriptură. Astfel el cîntă pe Sfînta Fecioară ca împlinire a tuturor profețiilor [48]. Ca pururea Fecioară el aseamănă pe Sfînta Maria cu piatra din Horeb, ce a izvorît apă rămînînd întreagă [49], cu toiagul lui Aron ce a odrăslit neudat [50]. Deasemenea este asemănată cu pomul vieții al cărui rod nu mai este păzit, pentru că vine de sus pentru toți muritorii [51]. Pentru a ilustra rolul Maicii Domnului față de Fiul lui Dumnezeu, dîndu-i chip omenesc, Sfîntul Efrem o aseamănă cu «voalul» cu care Moisi își acoperea strălucirea feții [52], numind-o «pămînt» care a transformat lumina în germen de viață primind-o ca pe o ploaie din cer [53] și «norul lucitor» în care s-a ascuns Soarele cel mare prin micșorarea sa [54]. Pentru redarea cît mai vie a adevărurilor de credință Sfîntul Efrem Sirul pune personajele biblice în scenă, dovedind și un simț pătrunzător în analizarea stărilor sufletești. Astfel el vorbește despre uimirea și admirația Fecioarei, în urma evenimentelor minunate la care a participat. «Sufletul Prea Curatei Fecioare era plin de admirație și mintea ei proslăvea fără încetare pentru două lucruri ce par cu neputință de unit : fecioria întreagă și prunc iubit» [55]. Alteori pentru a arăta realitatea minunii Sfintei Fecioare, Sfîntul Efrem pune față în față pe Sfînta Maria și Pruncul pe de o parte, scepticii și iscoditorii din vremea sa pe de altă parte : «Fecioara fiica lui David stă între mulțimi

47. O. Bardenhewer, *Das hl. Ephräm der Syrers Ausgew. Schriften*, Introd. p. V.
48. Imnul 6, 9, col. 542. 49. Imnul 12, 3, col. 974. 50. Imnul 5, 6, col. 536.
51. Imnul 5, 31, col. 988. 52. Imnul 16, 3, col. 588. 53. Imnul 18, 3, col. 606.
54. Imnul 19, 4, col. 622. 55. Imnul 7, 2, col. 542—543.

purtînd prunc și în jurul ei stau cei ce discută ; unul, discută despre ea altul îl cercetează pe el. Ea este întărită cu pecete feciorelnică și neatinsă» [56].

Sfîntul Efrem prezintă și mai sugestiv personajele biblice punîndu-le să discute în dialog și căutînd să dea realitate concretă adevărurilor de dincolo de fire. Acest gen de imne se numea la sirieni sugitha. Un astfel de dialog este acela dintre Fecioara Maria și Arhanghelul Gavriil expus în imnul 17. Sfîntul Efrem are ocazia să expună aici cu multă gingășie stările sufletești ale Sfintei Fecioare. Arhanghelul îi aduce vestea nașterii Mîntuitorului, iar Sfînta Fecioară ezită să accepte salutarea lui din teamă, pînă ce îi explică rostul venirii pe pămînt al Fiului lui Dumnezeu și atunci se supune cu umilință lăudînd pe Dumnezeu. Aceste feluri de imne erau foarte gustate de sirieni în vremea Sfîntului Efrem Sirul [57]. În această formă imnele Sfîntului Efrem preced cum pe drept cuvînt s-a spus, dramele religioase din Evul Mediu [58].

Mai remarcăm în imnele Sfîntului Efrem Sirul descrierea intuitivă a sentimentelor materne ale Sfintei Fecioare: «Fecioara îngrijea cu dragoste pe Cel născut, îl mîngîia, îl săruta și El însuși o întîmpina cu bucurie, o privea surîzînd ca un prunc stînd culcat în iesle și înfășurat în scutece. Cînd începea să plîngă, Maica Sa ridicîndu-se îl alăpta, îl strîngea la piept cu dezmierdări, îl legăna pe genunchi și atunci El tăcea» [59].

Alteori Sfîntul Efrem deslușește în cuvinte patetice trăsăturile dumnezeiești ale Pruncului Fecioarei: «Vederea Ta dă puteri noi, mireasma Ta este plăcută și gura Ta sfîntă, o, Dumnezeule Sfînt. Din Tine curge viață pretutindeni; Tu ești pîinea vieții în casa pîinii, Tu care ești viață din viața unică ; suflarea Ta îmbălsămează plăcut și copilăria Ta este plină de înțelepciune. Tu ești cerut ca hrană, milostive Tu cel ce ești hrana cerească, ce dă viață păsării duhovnicești și ești prunc feciorelnic. Fericit este cel ce însetează după sîngele Tău» [60].

Personificările întîlnite în imnele Sfîntului Efrem — ca aceea a «minții», a «iubirii», a «voinței Tatălui» —, precum și preluarea unor afirmații care desigur în limba plastică siriană nu erau de loc obositoare, se înscrie pe linia acelorași încercări ale Sfîntului Efrem Sirul de a convinge. Sînt mijloace intuitive prin care Sfîntul Efrem a căutat să răspundă nevoilor poporului de a-și putea concretiza cît mai bine credința creștină. Aici se întîlnește realismul său cu realismul poporului și așa se explică marea popularitate a Sfîntului Efrem și efectul imnelor sale care și-au atins pe deplin scopul. Elementul autentic trăit din aceste imne și-a păstrat puterea și prin traducerea lor în alte limbi, trezind admirația contemporanilor și a urmașilor Sfîntului Efrem.

S-a reproșat de unii comentatori faptul că poezia Sfîntului Efrem Sirul nu se ridică mai sus de cîntecul de Biserică, nefiind o poezie autentică. Am arătat că Sfîntul Efrem nu are pretenția să acopere datele Revelației, folosind mijloace poetice corespunzătoare. De aici vine aspectul de proză ritmată a imnelor Sfîntului Efrem și amestecul neobișnuit de cugetare teologică și poezie. Dacă Sfîntul Efrem ar fi căutat să îmbrace

56. Imnul 11, 2, col. 568. 57. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 2898. 58. A. Puechè. *op. cit.*, p. 596.
59. Imnul 10, 3, col. 554. 60. Imnul 10, 3, col. 558.

liric datele Revelației el ar fi fost poet numai și nu acel vestit Părinte și învățător creștin, care a făcut teologie cu mijloace noi în afara drumului general urmat de Părinții greci. Dacă în imnele sale nu găsim acel inefabil în sens modern, găsim taina creștină care este prin sine însăși inefabilă și căreia el i-a dat doar glas prin prospețimea, ingenuitatea, naivitatea prin curăția inimii și prin smerenia lui.

Sfîntul Efrem Sirul ca proslăvitor al tainelor Sfintei Fecioare Maria și ale Mîntuitorului. — Imnele Sfîntului Efrem Sirul închinate Sfintei Fecioare Maria prin felul cum sînt expuse constituie o continuă confirmare a tainelor minunate ale Sfintei Fecioare Maria și ale Mîntuitorului.

Ele sînt recunoscute de Sfîntul Efrem ca lucruri mai presus de fire care nu pot fi cercetate: «Să nu cauți dezlegarea acestui lucru minunat în cugetul tău, sărmane, zice Sfîntul Efrem, și să nu mergi zadarnic pe calea firii ; căci Fiul a intrat pe o cale necunoscută firii și intrînd a locuit în pîntece pecetluit» [61]. Sfîntul Efrem își întemeiază credința sa în aceste taine pe puterea lui Dumnezeu: «Tu ai poruncit apelor și pămîntului și ele au rodit cele ce Tu le-ai alcătuit în ele ; necredincioșii au luat aminte la acest lucru și n-au scormonit; pe cînd dimpotrivă își ascut mintea ca să cerceteze nașterea Ta nepătrunsă» [62].

În aceste imne Sfîntul Efrem nu combate un sistem de erezii, ci încercarea de a privi taina în mod unilateral numai cu mintea, acea răceală și scepticismul cu care era privită, concretizată în acel «scriba» și «disputator», mereu gata să scormonească : «Cărturarul și cel dornic de dispută aud că o fecioară naște și nu cred fiindcă văd că nu e firesc să nască fecioarele. În Maria firea a cedat și a fost biruită. Cu adevărat Maria a zămislit fecioară și fecioară a născut. Nu are importanță pe ce cale a mers firea» [63].

Sfîntul Efrem vrea să ne trezească entuziasmul lăsînd tainele să vorbească prin ele însele. El vine numai cu acea notă de pietate care dezarmează, care se luptă cu slăbiciunile proprii, lucru pe care îl dezvăluie adeseori în rugăciuni : «Gura mea este prea mică pentru ca să pot vorbi despre Tine și limba nu este deajuns ca să arăt tainele Tale. Nu am glas și cuvînt ca să povestesc frumusețea Ta ; poruncește ca să spun despre Tine» [64].

Aceste rugăciuni constituie un mod foarte pios de a atrage atenția asupra tainelor sfinte și ele au valoarea unei purificări înainte de a intra într-un loc sfînt.

Prin aceasta Sfîntul Efrem vrea să spună că este un foarte mare pericol să vorbești fără evlavie și fără smerenie despre aceste taine. Ele pot fi înțelese numai prin iubire nu prin scormonire.

61. Imnul 18, 31, col. 614. 62. Imnul 18, 43, col. 618. 63. Imnul 5, 1, col. 534.
64. Imnul 17, 3, col. 592.

Nefiind o expunere speculativă despre tainele divine cîntate, aceste imne nu au alt mod de prezentare decît mijloacele poetice. Acest mod de prezentare are în el ceva impersonal. E adevărat că mijloacele poetice folosite de Sfîntul Efrem — în speță alegorii din Sfînta Scriptură — au rolul unei încercări de pătrundere a tainei, dar ca explicație ele sînt neîndestulătoare. Ele au o valoare explicativă mai mult prin funcția lor poetică. Încercările de explicație mai temeinică a tainei sînt foarte rare și nu se detașează dintre mijloacele poetice. Una dintre acestea este asemănarea zămislirii minunate a pruncului în Sfînta Fecioară, care a rămas neatinsă, ca apa ce trece prin pînză [65].

Alta este atunci cînd Sfîntul Efrem aseamănă nașterea fără bărbat a Mîntuitorului cu nașterea vinului din viță: «Cine a plăsmuit strugurii în vie fără daltă și mînă de meșteșugar ? Cum zămislește vinul în viță fără tată? Cele ce țin chipul Fiului stau și zămislesc păstrînd pecetea și rodesc fără rupere» [66].

Prin urmare vorbind despre tainele creștine ale mîntuirii Sfîntul Efrem Sirul nu face altceva mai mult decît să le proslăvească în imne. Această proslăvire este la Sfîntul Efrem Sirul ca o sumă teologică ce răspunde la toate problemele, reducînd în esență conținutul lor la iubirea activă. Este un caz special de iubire, anume, aceea care vine în întîmpinarea iubirii lui Dumnezeu întrupat, care-și primește de la aceasta din urmă toată căldura și entuziasmul.

*

Din cele arătate pînă acum reiese că Sfîntul Efrem Sirul este un interpret ortodox al învățăturii creștine despre Maica Domnului, un bun propovăduitor și un mare apărător al ei.

1. Sfîntul Efrem Sirul a știut să ne prezinte o învățătură ortodoxă despre Maica Domnului, să proclame adevărurile creștine, maternitatea divină și pururea fecioria Maicii Domnului în și prin prisma divinității Fiului lui Dumnezeu și a dragostei lui pentru mîntuirea noastră. Astfel a reușit el să cînte cu accente sublime pe Maica Domnului zugrăvind în fața ochilor noștri icoana vie a Acesteia, retrăind clipele sfinte ale îmbrățișării Fiului lui Dumnezeu, icoană pe care am putea scrie cuvintele sale: «Fericită ești Maria căci ai îmbrățișat pe Cel născut al tău, L-ai iubit ca o Maică și ca îngerii Te-ai închinat Lui» (imn 9,5 col. 552).

2. Meritul Sfîntului Efrem Sirul constă în modul viu în care a știut să prezinte tainele mîntuirii noastre, dînd glas simțirii creștine autentice a poporului și făcîndu-l să trăiască clipe de credință înălțătoare.

65. Imnul 6, 9, col. 542.
66. Imnul 12, 2, col. 574.

3. Sfîntul Efrem Sirul a expus tainele mîntuirii întemeiat pe Sfînta Scriptură pe care o trăia ca nimeni altul. El a socotit că mai presus de orice căutare stă puterea și iubirea lui Dumnezeu. De aceea el a mustrat lipsa de evlavie, scepticismul și necredința ereticilor față de aceste taine îndemnîndu-i să vină cu iubire în întîmpinarea iubirii Fiului lui Dumnezeu-întrupat.

4. Este o legătură interesantă între Sfîntul Efren Sirul și Fericitul Augustin în ceea ce privește raportul dintre rugăciune și proslăvire. La amîndoi se simte același entuziasm profund, revărsîndu-se în accente lirice odată cu găsirea adevărului pe care unul îl cîntă ca pe Dumnezeu-întrupat, întemeiat pe Sfînta Scriptură, celălalt ca pe Dumnezeu în esență veșnică aflat după multă trudă. Și unul și altul cîntă tainele creștine mai ales ca frumusețe, contemplate de iubirea descătușată de orice neliniște a căutării.

5. În imnele sale Sfîntul Efrem Sirul face o teologhisire cu mijloace noi. Meritul său constă în faptul de a fi pus la dispoziția Bisericii creștine acest mijloc nou de a se ruga și a proslăvi pe Dumnezeu în imne, prin care ea va înălța sufletele credincioșilor întotdeauna.

Doctorand Sebastian Şebu

CONTRIBUŢIA SFÎNTULUI EFREM SIRUL LA DEZVOLTAREA PREDICII CREŞTINE*

Cea mai strălucită şi cea mai fecundă perioadă din istoria predicii creştine e aceea a secolului al IV-lea, numită şi «secolul de aur» al predicii creştine, perioadă de care îşi leagă numele cele mai ilustre personalităţi şi cei mai luminaţi Părinţi ai Bisericii creştine, printre care şi Sfîntul Efrem Sirul.

La întrebarea: Ce factori au determinat predica creştină ca să se ridice la asemenea culmi de strălucire în secolul al IV-lea?, cei care s-au ocupat de această problemă enumără următoarele cauze:

Încheierea perioadei persecuţiilor a avut o mare influenţă în viaţa Bisericii căci, în urma edictului de la Milan (313), Biserica creştină, eliberată de grijile pe care i le produceau persecuţiile, s-a putut dedica netulburată dezvoltării cultului, arhitecturii bisericeşti, literaturii, ştiinţelor teologice şi retoricii bisericeşti [1].

Accentuarea elementului uman creator în întocmirea şi rostirea cuvîntărilor bisericeşti a contribuit la înflorirea predicii. În primele trei veacuri predicatorii erau priviţi «ca simple organe de vestire a voinţei lui Dumnezeu». Darurile Duhului Sfînt — harismele — care însoţeau şi întăreau cuvîntul predicatorului, în aceste trei veacuri, devin tot mai rare, fapt care a dus, în secolul al IV-lea, la o accentuare a contribuţiei omeneşti privind pregătirea predicii şi perfecţionarea ei tehnică [2].

Şcolile catehetice din Alexandria, Antiohia şi din alte oraşe ale imperiului au adus şi ele un aport însemnat la promovarea predicii în acest secol, în înţelesul că ele au contribuit la formarea conducătorilor Bisericii şi astfel au influenţat, prin însuşi acest fapt, înfrumuseţarea şi dezvoltarea predicii [3].

Şcolile păgîne de retorică ale vremii au avut, de asemenea, şi ele partea lor de contribuţie la înflorirea propovăduirii creştine. În folosirea retoricii profane, însă, Părinţii Bisericii, care s-au instruit în aceste şcoli, au avut conştiinţa clară a deosebirilor esenţiale dintre oratoria profană şi cea bisericească. Preocuparea acestora mergea, mai ales, în direcţia alcătuirii unor tipare omiletice de sine stătătoare ale propovăduirii Cuvîntului lui Dumnezeu [4].

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Prof. Diac. Dr. Nicolae Balca care a şi dat avizul să fie publicată.

1. D. N. Moraitis, *Predica în răsărit din veacul de aur al Bisericii şi pînă pe vremea lui I. Hrisostomul*, în «Anuarul ştiinţific publicat de Facultatea de teologie», vol. II Tesalonic, 1957, p. 263—290, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Predica veacului de aur*, în «Mitropolia Ardealului», IX, (1964), nr. 1—2, p. 119. 2. *Ibidem.* 3. *Ibidem.* 4. *Ibidem*, p. 119—120

Societatea cultivată a timpului avea faţă de arta oratorică o deosebită preţuire. Predicatorii creştini, adresîndu-se societăţii culte a păgînismului pentru a o atrage către noua spiritualitate, nu puteau avea cîştig de cauză decît prin multiple şi subtile mijloace de convingere îmbrăcate în forme de înaltă ţinută literară şi oratorică [5]. Întreaga energie pe care unele personalităţi remarcabile ale păgînismului o pun spre salvarea lui şi ponegrirea creştinismului, însemnează doar strălucirea unui apus, care nu va mai răsări niciodată. Scriitorii şi predicatorii creştini i-au combătut pe aceştia cu propriile lor arme, ceea ce avea să le asigure o victorie deplină.

Dezvoltarea cultului şi arhitectura măreaţă a locaşurilor de cult creştine au avut, ca urmare, şi o mai mare preţuire a predicii, ce trebuia rostită la un înalt nivel oratoric. Imboldul acesta l-au dat însăşi împăraţii creştini şi demnitarii acestora, care au contribuit la ridicarea şi înfrumuseţarea de locaşuri sfinte, fapt ce a atras după sine şi înflorirea cultului şi a predicii creştine. Astfel, sfinţirile de catedrale, la care participau împăraţii şi curtenii lor, ceremoniile care însoţeau diferite solemnităţi de la curtea imperială, aniversarea martirilor şi a sfinţilor pretindeau ca şi predica să îmbrace haina de sărbătoare a elocvenţei şi a înălţimii de gînd exprimat într-un stil vrednic de asemenea circumstanţe [6]. Apoi apariţia ereziilor hristologice şi pnevmatologice în secolul al IV-lea, de asemenea, impune o aprofundare şi o clarificare a doctrinei Bisericii, fapt care va stimula cultivarea elocvenţei bisericeşti şi va favoriza dezvoltarea predicii dogmatice.

Învăţătura creştină, în acest secol, era propovăduită prin omilii exegetice şi mai puţin prin predici tematice. De asemenea, se dezvoltă, în acest veac, cuvîntările de laudă sau panegiricile, cuvîntările de înmormîntare cît şi predicile populare. «Tehnica propovăduirii era perfecţionată. Compoziţia e mai elegantă, materialul ilustrativ devine mai bogat şi mai variat. Deşi trebuie să subliniem faptul că uneori, sub influenţa retoricii profane, unii oratori creştini acordă un interes prea mare elevaţiei oratorice, mijloacelor formale, stitlului, care, toate, cuprind ceea ce mai mult uimeşte decît zideşte şi încălzeşte» [7].

În acest secol de aur al predicii creştine îşi desfăşoară activitatea exegetică şi predicatorială şi cel mai ilustru părinte al bisericii creştine siriene şi figura cea mai reprezentativă a şcolii din Edesa: Sfîntul Efrem Sirul. Marea influenţă pe care Sfîntul Efrem a exercitat-o asupra lumii creştine din răsărit, n-a fost limitată numai la Siria şi Mesopotamia, ci s-a întins asupra întregii lumi creştine, ceea ce a făcut ca opera sa să fie tradusă de timpuriu în limbile greacă, armeană, coptă, arabă, etiopiană etc. [8].

După documentele cele mai vrednice de crezare, Sfîntul Efrem Sirul s-a născut în oraşul Nisibi, în timpul împăratului Constantin cel Mare, în anul 306, mai mult decît probabil din părinţi creştini, care l-au crescut din

5. Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenţilor institutelor teologice, Bucureşti, 1956, p. 124. 6. *Ibidem*, p. 123—124.

7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *op. cit.*, p. 121.

8. R. Duval. *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edessee, jusqu'à la première croisade*, Paris, 1892, p. 156.

fragedă copilărie în teamă față de Dumnezeu [9]. Tînărul Efrem, nutrind de timpuriu înclinații monahale, s-a hotărît să-și închine viața lui Dumnezeu și, devenind anahoret, s-a ocupat intens cu studiul și cu aprofundarea înțelepciunii Sfintei Scripturi. Episcopul Iacob, care ocupa atunci scaunul episcopal din Nisibi (mort probabil în 338), l-a prețuit pe tînărul Efrem în mod deosebit. Se spune că acesta l-ar fi dus cu sine la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și, întors acasă, l-a numit conducătorul vestitei școli ce funcționa în palatul său episcopal. În anii 338, 346 și 350, cînd orașul Nisibi era amenințat să fie cucerit de către Sapor II, regele Persiei, Efrem a jucat un rol deosebit în funcția de consilier ocrotitor al concetățenilor săi. În urma tratatului de pace din anul 363, orașul Nisibi a trecut sub administrația imperiului persan și Sfîntul Efrem, cu o parte din populația creștină a orașului, se retrage în teritoriul imperiului roman și se stabilește la Edesa. Aici a înființat celebra școală teologică, pe care a înzestrat-o cu minunatele sale lucrări și a condus-o în ultimii 10 ani ai vieții. Se mai istorisește că și aici Sfîntul Efrem a continuat să ducă o viață de anahoret pe muntele din apropierea orașului, ceea ce nu l-a împiedicat să-și strîngă ucenici în jurul lui și să predice în oraș. E sigur, de asemenea, că în jurul anului 370 Sfîntul Efrem a călătorit la Cezareea Capadociei, ca să se întîlnească cu Sfîntul Vasile cel Mare, care se bucura de o apreciere deosebită în toată lumea creștină. Sfîntul Vasile l-a hirotonit diacon și Sfîntul Efrem a slujit în această treaptă pînă la moartea sa, care s-a petrecut în 3 iunie anul 373.

În lucrarea noastră ne vom ocupa de caracterizarea operei predicatoriale a Sfîntului Efrem Sirul relevînd conținutul, forma și stilul cuvîntărilor și insistînd asupra genului nou de cuvîntare bisericească pe care-l abordează, evidențiind contribuția pe care a adus-o Sfîntul Efrem la dezvoltarea predicii creștine.

Caracterizarea operei predicatoriale a Sfîntului Efrem Sirul. — Sfîntul Efrem a fost un prodigios scriitor și predicator al Bisericii creștine. Scrierile și, mai ales, predicile lui s-au bucurat din partea lumii creștine de o prețuire deosebită și aceasta datorită forței elocvenței sale și a patosului cu care predica, fapt care i-a adus Sfîntului părinte calificative de admirație ca: «Efrem gură elocventă», «Profetul Siriei», «Dascăl al lumii», «Stîlpul Bisericii» și «Harfa Duhului Sfînt» [10]. Aceasta și fiindcă Sfîntul Efrem a fost un mare poet al Bisericii.

Făcînd abstracție de comentariile biblice, opera omiletică a Sfîntului Efrem este destul de vastă [11] și, după cîte cunoaștem, încă nu a apărut o

9. Datele biografice sînt redate după Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, vol. III, Paris, 1905, p. 261; și Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 218.

10. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 263.

11. Edițiile cele mai însemnate sînt: 1) Assemani, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri, opera omnia que extant graece, syriace, latine*, Roma, 1732—1746, 6 volume în două serii: siro-latină și greco-latină. 2) T. I. Lamy, *Sancti Ephraem Syri: Hymni et sermones;* Mechliniae, 1882, în 4 volume. 3) *Ausgewählten Schriften des heiligen Ephrämus... aus dem Griechischen und Syrischen, übersetzt* von P. Pius Zingerle, Insbruck, 1830—1838, 6 Bände. Sozomen afirmă, că Sf. Efrem a scris 300 miliarde de rînduri (*Hist. eccl.* III, 16, P. G. t. LXVII, col. 1088 B.

ediție critică a operei sale, cu toate că edițiile precedente conțin și lucrări care pe nedrept sînt atribuite Sfîntului Efrem [12].

a. *Conținutul predicilor.* Din cuvîntările pe care Sfîntul Efrem le adresează creștinilor de la orașe și sate constatăm că oratorul a așezat în centrul lor *dragostea* și *milostenia* față de cei sărmani, după porunca Mîntuitorului ce îndeamnă «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Matei XIX, 19). Mai ales predicile rostite în orașul Edesa, unde se stabilise după căderea orașului Nisibi sub stăpînirea persană, au în centru lor marile teme ale iubirii creștine și ale ajutorării celor sărmani. Situația grea în care se afla poporul din Edesa, pradă lipsurilor, foametei și bolilor datorită neglijenței guvernatorilor romani de-a îmbunătăți această situație, precum și lăcomiei cămătarilor, l-au făcut să ia o atitudine fermă împotriva acestei stări deplorabile de lucruri. El a reușit să deschidă sub porticele orașului un spital pentru cei bolnavi și, prin cuvîntările sale, a înduplecat pe cei bogați să ajute dezinteresat pe cei sărmani, pentru că «acei bogați, care nu vor fi mișcați de milă pentru Lazăr, vor fi aruncați de Domnul de-a stînga Sa și vor fi condamnați că n-au făcut milostenie, ca unii care n-au făcut fapte de pocăință și n-au untdelemn în candelele (sufletului) lor, iar cei care au cumpărat untdelemnul săracilor (adică cei ce au ajutat pe cei săraci) și și-au umplut vasele (sufletului) lor vor sta de-a dreapta, fericiți, luminați de slava Domnului, ducînd lumina în mîinile lor și ascultînd acea chemare cerească și milostivă: «Veniți binecuvîntaților Părintelui Meu de moșteniți împărăția pregătită vouă de la crearea lumii» (Matei XXV, 34) [13].

O altă temă importantă de care se ocupă Sfîntul Efrem în cuvîntările și imnele sale e *apărarea credinței niceene* în fața ereziilor, fiind silit să combată pe iudei, pe manihei și mai ales pe gnostici, pe adepții lui Marcion și Bardesane, pe novațieni, arieni, sabelieni cît și alte erezii de mai mică importanță. În cele *trei cuvîntări despre credință*, Sfîntul Efrem aduce argumente pentru a dovedi imposibilitatea cunoașterii ființei lui Dumnezeu precum și zădărnicia strădaniei aceluia care vrea să pătrundă în ființa divină cu ajutorul rațiunii. Fiindcă nu poate fi cunoscut în ființa Sa, Dumnezeu însuși s-a făcut cunoscut lumii prin Fiul Său întrupat și, combătînd erezia arienilor, Sfîntul Efrem lămurește învățătura ortodoxă că Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl, dar distinct ca persoană de persoana Tatălui. Pentru ca ascultătorii să înțeleagă această dogmă, Sfîntul Efrem se folosește de imaginea pomului și a fructului. Ambele sînt una și totuși pomul nu e fruct și fructul nu e pom. Fructul se va despărți de pom, Tatăl și Fiul însă sînt nedespărțiți. Dă, apoi, ascultătorilor săi îndemnul ca, în locul cercetării indiscrete și zadarnice asupra ființei divine, să admire lucrurile divine, să mulțumească prin rugăciuni lui Dumnezeu pentru toate binefacerile revărsate peste ei și, reflectînd la exemplul celor drepți, să-i urmeze,

12. Vezi Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm des Syrers. Ausgewälte Schriften*, «Bibliotek des Kirchenväter», Band I, München, 1919, p. XXXIII. P. Arrighini selectează opera omiletică a Sfîntului Efrem, în «I. Dottori della Chiessa» vol. I, Roma, 1936, din ediția lui Assemani și cea a lui Lamy, citate mai sus.

13. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV-e siècle*, Paris, 1855, p. 258.

să cugete în tot timpul la poruncile lui Dumnezeu și, în orice ocazie, să vorbească cu cea mai înțeleaptă precauție despre Dumnezeu [14].

Sfîntul Efrem a elaborat foarte puține cuvîntări dogmatice, întrucît fiind mai mult o fire poetică și prin cuvîntările lui urmărea scopuri practice. Faptul că Sfîntul Efrem era monah, predispozițiile lui spre singurătate cît și meditațiile zilnice asupra Sfintei Scripturi se resimt puternic în cuvîntările sale. Adevărul despre viața veșnică și grija permanentă de a-și organiza viața după poruncile evanghelice, îl preocupa în mod deosebit ceea ce da predicii lui o trăsătură profetică. Iată ce mărturisește într-una din cuvîntările sale: «Într-o zi am ieșit cu doi frați ai noștri din orașul Edesa. Am ridicat ochii la cer ca spre o oglindă limpede, care reflecta lumina stelelor pe pămînt. Cuprins de admirație eu ziceam: dacă toate acestea strălucesc, cu o asemenea lumină, cum vor străluci cei drepți și sfinții într-o lumină inefabilă în ceasul cînd va veni Domnul? Adesea îmi revine în minte această înfricoșătoare venire a lui Hristos și... plîng oftînd și zicînd: În ce stadiu voi fi surprins eu păcătosul în acel moment înfricoșător? Cum voi sta la judecată înaintea Celui drept? Martirii vor privi rănile lor, virtuoșii faptele lor. Ce voi avea de privit eu...? O, suflete pustiu, suflete păcătos, suflete nechibzuit, dușmanul propriei tale vieți, pînă cînd vei fi înlănțuit din toate părțile de (poftele) cele pămîntești? Nu știi tu că gîndurile păcătoase sînt un nor pus înaintea noastră, ca să acopere vederea cărării care duce la Dumnezeu?... Dumnezeu, în bunătatea Sa, ne-a dat lumina și eu o alung în fiecare zi. Dacă aș fi împlinit poruncile divine aș fi fost fericit acum nu numai eu ci toți aceia care ar fi făcut la fel. N-avem nici o scuză, frații mei, că noi păcătuim cu bună știință» [15].

Ca o consecință a acestor îndelungi meditații, Sf. Părinte accentuează, în cuvîntările sale, pregătirea creștinilor în vederea scopului suprem pe care-l au de realizat aici în lume: fericirea veșnică. Această țintă va putea fi atinsă numai în măsura în care creștinul va căuta înțelepciunea divină, care izvorăște din teama de Dumnezeu (Proverbe I, 7). «Începutul înțelepciunii — zice Sfîntul Efrem — stă în adevărata teamă de Dumnezeu și acela este înțelept, care se teme de Domnul. Cine se teme de Domnul ține poruncile Lui, face voia Lui și împlinește toate cuvintele Lui. Caută teama de Dumnezeu, iubește și cinstește înțelepciunea Sa. Păstreaz-o și-o iubește, că ea te va încorona cu coroana vieții. Teama de Dumnezeu este începutul înțelepciunii, iar unde lipsește ea, acolo nu se va găsi nici un lucru bun. Calea Domnului este bună căci pe ea circulă înțelepciunea, cine nu merge pe ea rătăcește în toate relele. Înțelepciunea din cuvintele gurii Domnului nu se schimbă pentru că El e izvorul tuturor bunurilor... Iubește teama de Dumnezeu, poartă-te fără pată pe drumul Său și în felul acesta vei găsi cărările, care te duc la împărăția cerească» [16].

O altă temă pe care Sfîntul Efrem o dezvoltă în multe din omiliile sale este *necesitatea pocăinței* și îndemnul ca păcătosul să se întoarcă, de pe căile greșite, la Dumnezeu. Păcătosul — zice Sfîntul Efrem — va fi alun-

14. Bardenhewer, *Des heiligen* Ephräm..., p. 4. 15. Villemain, *op. cit.*, p. 240—241.

16. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre teama de Dumnezeu și ziua de apoi;* apud Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 66.

gat (din împărăția lui Dumnezeu) ca să nu vadă slava Sa. Cel fără de Dumnezeu va fi trimis în locul în care nu se aude nici un cîntec de laudă. Pentru că unde ar putea merge păcătosul, cînd întreaga creatură laudă pe Dumnezeu? Însăși făptura necuvîntătoare vestește slava Sa. «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mîinilor Lui o vestește tăria». Pămîntul înalță laudă Creatorului și marea este crainicul faptelor Sale minunate. Nu există nimic, care să nu mărturisească mărirea lui Dumnezeu, chiar și gîzele cele mai mici vestesc măreția Domnului lor [17].

În multe din cuvîntările sale Sfîntul Efrem insista asupra înfricoșatei zi a Judecății din urmă, pe care o descrie cu cele mai mici amănunte [18].

Sfîntul Efrem înfățișează în culori atît de vii înfricoșătoarele realități din ziua Judecății, nu cu scopul de a înspăimînta pe ascultătorii săi, ci să le trezească în adîncul sufletului rezonanțe afective; căință pentru păcatele săvîrșite și hotărîrea de a păși fără rezerve pe calea virtuții. Acest lucru se impunea cu atît mai mult cu cît printre ascultătorii Sfîntului Efrem se găseau și unii creștini orgolioși care, înțelegînd eronat creștinismul, căutau ca printr-o singură virtute să compenseze pe celelalte și printr-o jertfă solemnă (să cîștige) dreptul de-a nu ierta pe nimeni [19]. Acestora, într-o altă omilie, le face cunoscută datoria de a ierta greșelile fraților lor ca și Dumnezeu să se milostivească și să le ierte păcatele lor. «Într-adevăr — zice oratorul — ce lucru e mai ușor decît a ierta fraților noștri greșelile care le săvîrșesc față de noi, greșeli adesea neînsemnate... ? Dumnezeu nu v-a zis: aduceceți-mi ofrande bogate de boi și capre, ci aduceți-mi pe bătrînii și tinerii voștri; pentru că voi ați fi putut răspunde: nu avem (boi sau capre) sau nu putem. El v-a cerut ceva ușor (de îndeplinit) și la îndemîna oricui. El v-a poruncit: Iartă greșelile fratelui tău și Eu voi ierta greșelile tale. Tu îi vei ierta o mică datorie, cîțiva dinari, Eu îți voi ierta datoria de mii de talanți. Tu îl vei mulțumi cu puține lucruri, în schimb Eu îți voi ierta păcatele și-ți voi da sănătate și fericire sufletului. Eu nu primesc rugăciunea ta decît atunci cînd te-ai împăcat cu dușmanii tăi, cînd nu vei lăsa să apună soarele peste mînia ta, cînd ești în dragoste și pace cu toți atunci rugăciunea ta va fi binevenită, darurile primite, casa ta binecuvîntată și tu însuți fericit. Dacă tu nu te-ai împăcat cu fratele tău cum îmi ceri tu îndurare și iertare ? Cum îndrăznești să-mi aduci rugăciuni și jertfe, cînd tu nutrești ură împotriva cuiva ? Numai dacă tu te vei împăca cu fratele tău îmi voi întoarce ochii spre rugăciunile și darurile tale». [20]

În alte cuvîntări Sfîntul Efrem laudă virtutea răbdării, a blîndeței, a ascultării, a înfrînării, etc. și combate mînia, vicleșugul, minciuna, slava deșartă, zavistia, gelozia, defăimarea, neînfrînarea și toate poftele păcătoase.

b. *Forma cuvîntărilor Sfîntului Efrem.* Zestrea spirituală a Sfîntului Efrem nu e tributară atît de mult culturii grecești. El n-a frecventat șco-

17. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre textul: Păcătosul va fi aruncat afară ca să nu vadă slava lui Dumnezeu;* apud Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 95.

18. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre teama de Dumnezeu...*, apud Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 72—73. Tema aceasta a fost imitată de Maccarty în peroratiile sale.

19. Villemain, *op. cit.*, p. 259. 20. *Ibidem*, p. 250—251.

lile retorice ale timpului și nici n-a ascultat pe vestiții retori la picioarele cărora s-au format cei mai iluștri părinți ai Bisericii creștine din secolul al IV-lea. Cu toate că izvoarele biografice despre Sfîntul Părinte sînt uneori confuze [21], admitem că personalitatea sa este rodul strădaniilor sale, al talentului său și al instrucției primite de la episcopul ortodox Iacob din Nisibi, despre care Villemain ne relatează că «era un om sfînt, renumit în tot orientul... și care l-a instruit pe Sfîntul Efrem în religia creștină după opere numeroase, pe care le avea în limba siriacă, fără ajutorul culturii grecești» [22]. Afirmația că Sfîntul Efrem a fost instruit în învățătura creștină fără ajutorul culturii grecești, poate fi adevărată numai în sensul, că tînărul Efrem n-a fost inițiat în tainele filozofiei și retoricii păgîne de către episcopul nisibian, ci numai în cele ale religiei creștine și nu utilizînd lucrări teologice în limba greacă, ci în limba siriacă, ceea ce denotă că Biserica creștină din Siria poseda o literatură teologică bogată, fie autohtonă, fie provenită din traduceri. Aceasta nu exclude faptul ca Sfîntul Efrem să fi cunoscut într-o oarecare măsură și cultura greacă. Dacă n-ar fi fost un spirit cultivat și dacă n-ar fi fost dotat cu o minte sclipitoare nu ne putem explica faptul de ce episcopul Iacob l-a luat cu sine la Sinodul I Ecumenic (325), ca apoi, la întoarcere, să-l numească conducătorul școlii din palatul său episcopal.

Sfîntul Efrem a putut să facă cunoștință cu cultura greacă chiar și numai din lucrările teologice ale celor trei sfinți capadocieni, care și-au făcut instrucția în vestitele școli păgîne de retorică ale vremii. Am văzut că pe unul dintre ei, pe Sfîntul Vasile cel Mare, l-a vizitat în anul 370, din mîinile căruia a luat treapta hirotoniei. Dar cu toate acestea omiliile sale nu sînt echivalente cu omiliile părinților greci sau latini, elaborate și îmbrăcate în veșmîntul oratoric al lui Himerios sau Libanius.

Opera Sfîntului Efrem, cu cîteva excepții, cunoaște forma metrică și cuprinde cele trei genuri ale poeziei siriene: «memrê», «midrasche» și «surgitha» «Memrê-le, care formează opera omiletică a Sfîntului Părinte, erau de cele mai multe ori compuse cu prilejul sărbătorilor creștine, al comemorării sfinților și al martirilor și erau rostite în timpul slujbei închinate acestora. Ele erau destinate ca să edifice pe credincioși și serveau și ca lectură pioasă. Midrasche-le și surgitha erau imnuri speciale, cu cuprins religios, cîntate în cor [23].

Omiliile Sfîntului Efrem sînt compuse din strofe de o lungime inegală, de la patru la douăsprezece versuri, iar versurile sînt formate în general, din șapte silabe. Rima se întîlnește foarte rar, fără reguli fixe, și de cele mai multe ori e întîmplătoare. După părerea celor mai mulți cercetători, versul poeziei siriene păstrează același număr de silabe în decursul aceleiași poezii, iar metrica siriană, spre deosebire de cea greacă și latină, se bazează nu pe cantitatea silabei ci pe principiul accentului tonic [24]. Unele

21. Unii cercetători susțin că tatăl Sfîntului Efrem, fiind preot al unuia dintre cei mai importanți zei ai țării, și-a instruit fiul în științele orientale și în superstițiile vechilor culte asiriene. Villemain, *op. cit.*, p. 237—238. 22. *Ibidem*, p. 238.

23. C. Emereau, *Sf. Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque*, Paris, 1918, p. 93—94.

24. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église...*, p. 265.

omilii poartă adnotări scurte ce indică numărul de silabe pe care-l are respectiva omilie [25].

Opera omiletică și imnografică a făcut din Sfîntul Efrem cel mai de seamă poet bisericesc sirian. El a scris în dialectul «issu», care constituia limba siriacă «vulgară» pe care grecii acelei epoci și ai secolelor următoare o apreciau ca o limbă foarte bogată în expresii și imagini, încît Fotie, patriarhul Constantinopolului, uimit de frumusețea omiliilor și imnurilor Sfîntului Efrem zicea că nu se poate spune, dacă bogăția acestei limbi sau genul scriitorului este cel care aduce forța înlăuntrul cuvîntării. Dar el admite alternativa a doua, așadar că numai emoția și talentul scriitorului dau viață limbii cuvîntărilor lui [26].

Judecînd opera omiletică a Sfîntului Efrem în lumina altei limbi decît în cea în care a fost concepută, se constată că autorul se complace în mii de repetiții, ideile sînt adesea difuze, ceea ce face ca atenția ascultătorilor să obosească. «Greșeala nu e a oratorului — se exprimă tot patriarhul Fotie, criticul literar cel mai competent în această problemă — ci a traducătorului. Nu trebuie să ne surprindă felul de exprimare, ci mai degrabă cum s-a putut ca, printr-un limbaj atît de dur, să pătrundă în sufletele ascultătorilor învățăturile mîntuitoare?» [27]. Misterul se explică prin simplitatea formei și bogăția incomparabilă a fondului cuvîntărilor Sfîntului Efrem [28].

Cuvîntările Sfîntului Efrem, întrerupte adesea de rugăciuni, erau un dialog cu Dumnezeu și cu ascultătorii săi. În ele Sfîntul Efrem se ocupă de probleme ce erau actuale în vremea lui, pe care le soluționează și le argumentează, cu precădere, pe temeiul Sfintei Scripturi, încît s-a afirmat, de către unii, că «nici un părinte al Bisericii și nici un apostol al primelor veacuri nu este mai hrănit de Sfînta Scriptură și nici nu face mai multe aluzii la ea ca Sfîntul Efrem» [29]. Nu sînt străine omiliilor acestui orator sirian nici elementele din natură și nici imaginile culese din viața zilnică a oamenilor.

Spre exemplificare ne-am propus să analizăm omilia întitulată: «Cuvînt despre teama de Dumnezeu și ziua de apoi» [30]. Oratorul anunță tema pe care o va dezvolta încă din primele cuvinte: «Începutul înțelepciunii este teama de Dumnezeu» (Proverbe I, 7). Tema e importantă și actuală. Toți oamenii vremii aceleia căutau înțelepciunea, dar în direcții diferite; unii în filozofie, iar alții în diferitele pseudo-religii. Sfîntul Efrem satisface această dorință a ascultătorilor săi anunțîndu-le că adevărata înțelepciune stă în teama de Dumnezeu, care se concretizează în realizarea poruncilor Lui. După îndemnul pe care-l dă ascultătorilor, de a prețui această înțelepciune, și pentru a-i convinge de justețea acestei afirmații, Sfîntul Efrem le înfățișează modele vrednice de urmat pe această cale a înțelepciunii, figuri de oameni «temători de Dumnezeu» din Sfînta Scriptură, a căror răsplată, pntru această virtute, a fost nespus de mare din partea lui Dumnezeu.

25. Amănunte vezi la Emereau, *op. cit.*, p. 28 ș.u. 26. Villemain, *op. cit.*, p. 245.
27. Fotie, Biblioteca CXCVI, P. G., CIII, 660 B. Apud Emereau, *op. cit.*, p. 145.
28. *Ibidem*, p. 145. 29. Villemain, *op cit.*, p. 245—246.
30. Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 66 ș.u.

Astfel «Moise era un zelos slujitor și foarte temător de Dumnezeu. De aceea Dumnezeu l-a făcut iconomul casei Sale și i-a încredințat în mîinile sale toată bogăția Lui... El a scos din Egipt poporul (israelit)... Marea (Roșie) s-a temut de el și și-a despărțit apele și a trecut poporul prin adîncul ei ca pe uscat. Ca un zid au stat apele, ca să poată trece conducătorul și turma lui. Iosua, fiul lui Navi, discipolul lui Moisi, fiind la fel de plin de teamă față de Dumnezeu a despărțit fluviul Iordanului, ca să intre poporul în pămîntul făgăduinței. El a cucerit orașul (Ierihon) și prin strigăte a prăbușit (zidurile) peste locuitorii lui... Ilie, bărbat minunat, înflăcărat de rîvnă și temător de Dumnezeu... s-a rugat la cer și Dumnezeu i-a ascultat cuvintele lui: Nu mai trimite ploaie, numai rouă, pînă ce nu voi cere eu (II Regi XVII, 1). De cei ce s-au temut de Domnul — continuă Sfîntul Efrem — însăși făptura s-a temut de ei și s-a supus poruncilor lor. Înaintea acelora care se tem de Domnul se va teme diavolul și se va cutremura oștirea lui... Moartea, de care fiecare om e îngrozit și de care muritorii se cutremură, va fi pentru cei ce se tem de Domnul ca un ospăț al bucuriei... Teama de Dumnezeu a legat gurile leilor în groapa în care a fost închis dreptul Daniil care se temea de Domnul. Pe cei trei tineri de viță aleasă care, din teamă de Dumnezeu, au nesocotit porunca regelui (Babilonului) și au disprețuit chipul mort (al idolului), flăcările focului care înspăimîntaseră pe cei din apropiere s-au transformat într-un brat ocrotitor care i-a încins și i-a mîngîiat. La fel cum o mamă duioasă își îmbrățișează și își sărută copilul așa i-au înconjurat și i-au sărutat flăcările pe tineri...».

După ce în prima parte a omiliei oratorul instruiește și înflăcărează pe ascultători pentru virtutea «temerii de Dumnezeu», în partea a doua descrie frica pe care păcatul o va inspira păcătosului la judecata de apoi și pedepsele care-i vor aștepta pe cei care nu s-au temut de Domnul și n-au păzit poruncile Lui, tocmai pentru a-i determina pe ascultători să păsească fără rezerve pe calea acestei virtuți. În acest scop, încheierea omiliei se face cu o rugăciune, în care Sfîntul Efrem cere lui Dumnezeu îndurare și ajutor: «Dumnezeu din Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, noi știm că ești bun, păzește-ne cu bunătatea Ta. Nu ne lăsa să ajungem în iad cu diavolul și în chinuri. Noi Te cunoaștem ca bunătate, ascunde-ne sub aripile bunătății Tale. Noi Te cunoaștem ca lumină, păzește-ne în lumina Ta. Ca dreptate Te știm, mîntuiește-ne și ne scapă de cel rău. Ca sfințenie Te prețuim, vrem prin Trupul și Sîngele Tău să ne sfințim. Asupra celui care mănîncă Trupul Tău și bea Sîngele Tău cel scump revarsă mila Ta, Bunule, cu care miluiești pe cel păcătos!»

În urma analizei acestei omilii sintetice se constată că Sfîntul Efrem, utilizînd un plan simplu — dintr-un text biblic, de la care pornește, el dezvoltă două idei principale și încheie cu o rugăciune — știe să se apropie de sufletul ascultătorilor, ca să le satisfacă setea de cunoaștere, să le înflăcăreze inima pentru adevărurile creștine și să le determine voința spre realizarea acestor adevăruri în viața lor zilnică, invocînd în acest scop și harul divin, care să-i povățuiască pe calea virtuții. Dar ceea ce caracterizează în mod deosebit omiliile Sfîntului Efrem e faptul că materialul ilustrativ, după cum am mai amintit, e folosit cu precădere din Sfînta Scrip-

tură, pentru că «istorisirile biblice slujesc mai bine scopului propovăduirii, care este acela de-a trezi pe credincioşi la o viaţă plină de evlavie. Prin mijlocirea lor se poate crea mai repede acea stare de receptivitate duhovnicească prielnică înţelegerii şi asimilării învăţăturii dumnezeieşti. Istorisirile biblice determină o integrare mai spontană a ascultătorilor în ambianţa şi ritmul interior al predicii. Încadrată în desfăşurarea cuvîntării bisericeşti, istorisirea biblică intensifică lumina acesteia, îi sporeşte forţa şi îi amplifică eficienţa» [31].

În opera omiletică a Sfîntului Efrem, spre deosebire de a celorlalţi Sfinţi Părinţi, întîlnim o nouă formă de predică, în care Sfîntul Efrem utilizează dialogul, dar nu după modelul întîlnit în predicile Sfîntului Ioan Hrisostomul care, imitînd forma dialogurilor platonice, instruieşte prin întrebări şi răspunsuri, şi nici după modelul primilor apologeţi creştini. În cuvîntările Sfîntului Efrem întrebările sînt adresate de ascultători predicatorului şi astfel omiliile sale devin un dialog pios, ce leagă pe ascultători de toate gîndurile sale, îi mişcă prin ţinuta sa şi emoţia lor contribuie la elocvenţa sa. «Oratorul ascet, palid de priveghere şi post, plin de iubire pentru ascultătorii săi, urcă în amvon şi începe să descrie înfăţişarea tuturor sufletelor înaintea judecăţii supreme; apoi se opreşte (din expunere) înspăimîntat, iar din mijlocul ascultătorilor săi se ridică întrebarea:

— Spune-ne, părinte, ce au de aşteptat şi de suferit aceste suflete?

— Vai, răspunde el, fraţii mei prea iubiţi în Hristos, aş dori să vă istorisesc ceea ce trebuie să urmeze, dar sînt cuprins de groază şi nu pot s-o fac, vocea mă părăseşte şi plînsul mi se prelinge din ochi, fiindcă această istorie e înspăimîntătoare.

— Spune, te rugăm, în numele lui Dumnezeu şi pentru binele nostru.

— Atunci, prieteni ai lui Hristos, cunoaşteţi pecetea creştinismului (Botezul), pe care aţi primit-o la intrarea în Biserică, mărturisirea credinţei pe care aţi făcut-o şi angajamentul pe care l-aţi luat prin Botez. Veţi fi întrebaţi dacă aţi păstrat credinţa neschimbată... şi haina (sufletului) nepătată!

— Toţi vor fi întrebaţi, şi cei mici şi cei mari?

— Da, toţi cei care şi-au legat numele de Biserică, şi după puterile lor (vor fi întrebaţi), fiindcă zice Sfînta Scriptură, că se cere mult, ceelui ce i s-a dat mult şi i se va răsplăti fiecăruia, după măsura în care fiecare s-a ostenit. De altfel, mari şi mici, noi am făcut acelaşi angajament, am fost însemnaţi cu acelaşi semn sfînt, ne-am lepădat de satana şi fiecare din noi e la fel legat de Hristos.

— Noi te rugăm, părinte, învaţă-ne ce trebuie să facem?

— Renunţarea pe care a făcut-o fiecare prin Botez este simplă ca expresie dar cuprinzătoare în idei şi de trei ori fericit cel care-i poate rămîne credincios. În cîteva cuvinte noi renunţăm la tot ce e rău înaintea lui Dumnezeu, nu la un lucru, la două, la zece, ci la tot răul, la tot ce nu e plăcut lui Dumnezeu. Noi zicem: Mă lepăd de satana şi de toate lucru-

31. Pr. Prof. Dumitru Belu, *Cu privire la ilustraţia în predică*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 7—8, p. 531.

rile sale. Care lucruri? Corupţia, adulterul, desfrîul, minciuna, furtul, invidia, otrăvirea, ghicitoria, farmece, mînia, răzbunarea, blasfemia, pofta...» Sfîntul Efrem continuă să enumere o serie întreagă de vicii şi greşeli ale societăţii jumătate greacă, jumătate barbară, jumătate creştină, jumătate păgînă a ţării sale şi a timpului său... După ce a înfăţişat sub toate formele situaţia tristă şi neschimbabilă a celor păcătoşi, Sfîntul Efrem sfîrşeşte cu cuvintele: «Veniţi la mine toţi care suferiţi şi sînteţi întristaţi şi eu vă voi uşura şi vă voi da împărăţia cerească, veniţi la mine cei care flămînzi şi vă voi hrăni». Şi «punîndu-şi tot sufletul în aceste cuvinte, el coboară în mijlocul mulţimii mişcată de recunoştinţă şi dragoste» [32].

c. *Un gen nou de cuvîntare bisericească: predica dramatică.* Unii cercetători care s-au ocupat cu opera omiletică a Sfîntului Efrem afirmă că el a creat un gen nou de predică, pe care ei o numesc *predică dramatică* [33]. Care sînt caracteristicile acestui gen de cuvîntări?

Sfîntul Efrem, face apel la predica dramatică, a cărei caracteristică principală e dialogul. Dialogul efremian este, în esenţa lui o ciocnire de forţe, iar rezultatul acestei ciocniri este acţiunea vie, care face din conţinutul dialogului o realitate aevea.

În cuvîntarea dramatică nu predicatorul istoriseşte şi interpretează conţinutul pericopei biblice, ci pune cuvîntul în gura personajelor istorisite în pericopă, şi acestea îşi mărturisesc stările lor sufleteşti de durere sau de bucurie, stări în care luptă şi suferă pentru a ajunge la un deznodămînt. Personajele care întreţin dialogul devin vii şi trăiesc real în imaginaţia ascultătorilor, iar faptele lor trezesc rezonanţe afective şi cognitive adînci în sufletele acestora şi îi determină cu mai multă uşurinţă la fapta creştină.

În acest gen a fost elaborată predica *Despre jertfa lui Avraam.* După o parte introductivă scurtă, oratorul pune cuvîntul în gura personajelor Avraam, Saara, Isac etc. O luptă energică se dă în sufletul bătrînului patriarh, care din poruncă divină, trebuie să-şi jertfească pe unicul său fiu Isac. Credinţa în Dumnezeul care l-a binecuvîntat cu acest fiu, îl îndeamnă să-şi ducă odrasla pe altarul de jertfă cu toate strigătele de durere ale Saarei. Scena se luminează abia cînd mîna lui Avraam, care purta junghierul, e oprită de un înger, tocmai în momentul cînd, urcat pe altar, acesta voia să-şi junghie fiul. Credinţa sa e răsplătită de Dumnezeu cu făgăduinţa solemnă că-l va face tatăl a multor popoare.

Predica *Despre jertfa lui Avraam* — zice Emereau — «nu este altceva decît o dramă ai căror actori sînt rînd pe rînd patriarhul (Avraam), Saara soţia lui, şi corul format din ascultători» [34]. În acest gen dramatic

32. Villemain, *op. cit.*, p. 255 ş.u.

33. Vezi A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tom. III, Paris, 1930, p. 259, şi Emereau, *op. cit.*, p. 99.

34. Emereau, *op. cit.*, p. 99. Fiind adevărate piese de teatru în care mersul faptelor se desfăşura dialogal se pare că aceste predici nu erau rostite de predicator ci de un grup de tineri care, întocmai ca pe o scenă, reprezentau fiecare rolul unui personaj din predica dramatică respectivă.

Sfîntul Efrem a compus puține cuvîntări și foarte multe imne, ce aveau rostul ca, pe lîngă învățătura pe care o mijlocesc, să anticipe pentru ascultători drama liturgică la care ei asistau.

Elocvența creștină cu care sînt compuse aceste omilii și imnuri i-a adus Sfîntului Părinte titlul de maestru în arta de a dramatiza. După cum se exprimă tot Emereau: «Fără contribuția lui, trecerea bruscă de la genul exegetic la cel dramatic, așa cum îl scoate în evidență istoria omileticii creștine, ar rămîne inexplicabilă» [35]. Predica dramatică fiind o noutate s-a răspîndit foarte de timpuriu în lumea creștină și a influențat pe mulți predicatori, printre care amintim pe Vasile de Seleucia și pe Sfîntul Proclu, patriarh de Constantinopol. Poemul Sfîntului Proclu, *Diulogul dintre Maria și arhanghelul Gavriil*, în afară de cîțiva termeni schimbați și de rimă, e reproducerea fidelă a unei sugitha a lui Narses sau a Sfîntului Efrem [36]. Acest gen dramatic a fost mult prețuit de marele imnograf Roman Melodul și dintre lucrările sale scrise, în acest gen, amintim, mai ales, imnul închinat nașterii Mîntuitorului.

d. *Stilul predicilor Sfîntului Efrem.* În comentarul Evangheliei după Matei, Fericitul Ieronim scrie că e un obicei la palestinieni și sirieni de a se întrebuința parabola în toate cuvîntările [37]. De asemenea, alegoriile și metaforele sînt «ca moleculele în limbajul semitic. Dacă acestea sînt un dar al sufletului sirian, care se exaltă prin mii de figuri și compoziții, cu atît mai mult ele împodobesc strofele Sfîntului Efrem» [38].

Mijloacele stilistice cele mai des întîlnite în omiliile diaconului din Edesa sînt: *paralelismul, antiteza, anaforaua, comparația, alegoria și metafora.*

Un exemplu de paralelism, care a devenit clasic în toată literatura creștină, este cel din omilia *Despre Avraam și Isac*, în care e pusă în paralelă nașterea lui Isac cu nașterea lui Iisus.

«Sub stejarul de la Mamvri un trimis divin îi anunțase lui Avraam că Saara îi va naște un fiu. În locuința din Nazaret un înger salutînd pe Fecioara cea plină de dar i-a zis: Tu vei naște pe Fiul lui Dumnezeu. Și Saara a surîs, gîndindu-se la sterilitatea sa. Și Maria s-a tulburat la gîndul fecioriei sale. Cel care i-a dat Saarei copilul, Acela se va naște după trup din Fecioara» [39].

Bogăția metaforelor e una din podoabele cele mai de preț ale cuvîntărilor Sfîntului Efrem. Redăm mai jos un pasaj, în care se descrie viața monahilor. «Să mergem în deșert, să mergem să vedem pe locuitorii lui, pe sfinții părinți. Ei locuiesc în grote și în văi ca în camerele unui palat luxos. Colinele și munții care-i înconjoară sînt pentru ei, ca niște metereze înălțate. Masa lor, pentru ei, e tot pămîntul... Ei au ca băutură apa care curge torențial și ca vin pe aceea care iese din scobiturile pietrelor... Ei se hrănesc ca cerbii în mijlocul animalelor sălbatice...». Despre acest pasaj

35. *Ibidem*, p. 100. 36. *Ibidem*.

37. Fer. Ieronim, *Comentar la Evanghelia după Matei, c. XVIII*, P. L., t. XXVI, col. 132 C, apud Emereau, *op cit.*, p. 245. 38. Emereau, *op. cit.*, p. 145—146.

39. Sf. Efrem Sirul, *Omilia despre Avraam și Isac*, strofele 10—15; apud Emereau, *op. cit.*, p. 153.

Emereau se exprimă în următoarele cuvinte: «Eu nu cred că vreo pagină a Scripturii poate să se prezinte mai metaforic decît ceea ce am citat»[40]. Cît de măestrit ştie Sfîntul Efrem să întrebuinţeze metafora, se poate vedea şi în textul următor, în care el îndeamnă pe ascultătorii săi să primească cuvîntul revelat: «Sînteţi însetaţi acum ca să beţi din vinul învăţăturii... ? O voi toţi care însetaţi veniţi la apă — strigă profetul în Duhul. (Isaia LV, 1). El arăta celor însetaţi băutura. Izvoarele învăţăturii ţîşnesc din amvon pentru cei însetaţi. Cine nu însetează să nu bea ! Noi nu impunem nimănui cu forţa băutura noastră... Cine nu e aproape de Hristos aceluia nu i se potriveşte ţesătura cuvîntului meu»[41].

Pentru a dovedi omenitatea şi dumnezeirea Mîntuitorului, Sfîntul Efrem se foloseşte de argumentarea antitetică. «Dacă nu era trup — zice Sfîntul Efrem — atunci cine a strigat: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit ? Şi dacă nu era Dumnezeu atunci cine a strigat: Părinte, iartă-le lor ? Dacă n-a fost trup, atunci cine a fost răstignit pe cruce între tîlhari ? Şi dacă nu era Dumnezeu, cum putea să spună tîlharului: Astăzi vei fi cu Mine în rai? Dacă nu era trup, pe cine a adăpat cu oţet şi fiere ? Şi dacă nu era Dumnezeu, atunci a cui voce auzind iadul s-a înspăimîntat ? Dacă nu era trup, a cui coastă a străpuns lancea din care a curs sînge şi apă ? Şi dacă nu era Dumnezeu, atunci cine a zdrobit porţile iadului şi a sfărîmat lanţurile, şi din a cui poruncă au ieşit morţii închişi (în el) ?... Dacă nu era trup atunci în ale cui mîini a pipăit Toma necredinciosul semnul cuielor şi în a cui coastă urma suliţei ? Şi dacă nu era Dumnezeu atunci cui i-a zis Toma: Domnul meu şi Dumnezeul meu ? Dacă nu era trup atunci cine a mîncat la Marea Tiberiadei ? Şi dacă nu era Dumnezeu la a cui poruncă s-a umplut năvodul (de peşte)?»[42].

Comparaţiile împodobesc aproape fiecare vers din omiliile şi imnurile Sfîntului Efrem. Iată cît de minunat compară Sfînta Scriptură cu un ogor: «De pe ogor se strîng roade îmbelşugate, din vii fructe gustoase şi din Sfînta Scriptură învăţătură de viaţă. Ogorul oferă recoltă numai într-un anumit timp, viile oferă cules numai într-o anumită vreme, dar din Sfînta Scriptură ţîşnesc învăţături de viaţă ori de cîte ori va fi citată»[43].

Bogăţia stilistică se întîlneşte mai ales în panegirice apreciate ca fiind cele mai frumoase producţii literare ale Sfîntului Efrem. În panegiricul închinat Sfîntului Vasile cel Mare — din care vom cita un pasaj — sînt îmbinate aproape toate figurile de stil. Asemănîndu-l cu o albină, imagine des întîlnită la scriitorii acelei epoci, Sfîntul Efrem se exprimă astfel: «Cum te voi cinsti, o înţelepte Vasile, care cu acul credinţei ai străpuns şi ai respins rătăcirile eretice. Tu, care plin de înţelepciune ţi-ai luat zborul ca albinele şi ţi-ai fixat locaşul în cîmpul Scripturii divine inspirate, pentru a culege nectar din florile Profeţilor, din trandafirii Apostolilor şi din viaţa Evangheliei, tu care te ţii fără încetare în stupul virtuţilor şi păzind ceara

40. Emereau, *op. cit.*, p. 146.

41. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre învierea lui Lazăr*. Apud Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 169.

42. Sf. Efrem Sirul, *Cuvînt despre schimbarea la faţă*, apud Bardenhewer, *Des heiligen Ephräm...*, p. 193. 43. *Ibidem*, p. 184.

divină destinată să apere intrarea în acest trup. Tu, care cu ajutorul Duhului Sfînt ai lucrat cu hărnicie mierea cea curată a credinței divine... tu, care ai strigat ca David: Cuvintele Tale, o, Doamne, sînt dulci în cerul gurii și dulceața lor depășește pe cea a mierii» [44].

Sfîntul Efrem își rostea cuvîntările cu patetism și căldură. Cuvintele și frazele oratorului se desprindeau de pe buzele lui «ca un torent rapid și nu erau totdeauna suficiente, ca să exprime impetuozitatea sentimentelor și a imaginației sale. El vorbea cu multă dulceață și zel, avea o voce atît de armonioasă și vie încît se făcea ascultat ore în șir ca o melodie care nu plictisește. Cuvîntul său, chiar cînd exprima adevăruri mai abstracte și mai sublime, era întotdeauna la fel de simplu și însoțit de fraze ușor de înțeles pentru toți și astfel trezea în orice inimă sentimente puternice. Care om, oricît de orgolios ar fi — zice Sfîntul Grigore de Nisa — nu va deveni umil ascultînd cuvîntările sale despre pocăință ? Și cine nu va simți toată înflăcărarea dragostei divine ascultînd pe cele despre dragoste? Și cine nu și-ar dori mintea și inima curate ascultînd elogiile sale despre curățenie și virginitate. Și cine, în fine, n-ar fi cutremurat ascultînd descrierea judecății Domnului ?» [45].

*

După cum am văzut, predica oratorului sirian nu este tributară culturii grecești în arta retoricii, așa cum sînt Sfinții Părinți de limba greacă sau latină din secolul al IV-lea. Ea este rodul meditațiilor sale îndelungi de a pătrunde adevărurile revelate ale Sfintei Scripturi, și ale talentului poetic. Sfînta Scriptură i-a oferit Sfîntului Efrem modelul și conținutul cuvîntărilor, cu care a împodobit literatura omiletică, iar geniul său poetic le-a împrumutat acestora bogăția veșmîntului literar.

Am subliniat ca o contribuție însemnată la îmbogățirea literaturii omiletice noul gen de cuvîntare creștină, numită de specialiști predică dramatică, care, în formă de dialog, redă, ca într-o dramă, anumite episoade biblice și le face actuale prin acțiunea vie pe care le-o imprimă și astfel, prin măestria cuvîntului le apropie de sufletul ascultătorilor, ca să le lumineze mintea și să le trezească rezonanțe afective adînci, care să-i determine pe aceștia să ia o atitudine hotărîtă pentru a urma în viață învățăturile revelate.

Îndată ce opera Sfîntului Efrem a fost tradusă în limba greacă, genul dramatic, ce cuprinde cîteva predici și numeroase imnuri compuse de oratorul sirian, și-a găsit o mulțime de aderenți, oratori și imnografi, dintre care amintim aici pe Sfîntul Proclu de Constantinopol și pe Vasile de Seleucia, care a fost cel mai iubt dascăl al Sfîntului Roman Melodul [46].

O altă contribuție de seamă a Sfîntului Efrem în domeniul omileticii e predica în versuri sau predica poetică. E cunoscut faptul că poezia înflăcărează și mișcă mai repede și cu mai multă eficacitate inimile ascultătorilor, și acest mijloc de exprimare, combinat cu muzica, a fost întrebuințat de ereticii sirieni pentru răspîndirea învățăturilor lor eronate. Ca un

46. Emereau, *op. cit.*, p. 98—99.

44. Emereau, *op. cit.*, p. 148. 45. P. Arrighini, *op. cit.*, p. 43.

răspuns la acţiunea acestora, ajutat de talentul său muzical şi literar genial, Sfîntul Părinte reuşeşte să îmbogăţească omiletica creştină cu un model nou de predică înzestrată cu toată bogăţia stilistică. Poezia sa, a cărei vers nu cunoaşte rimă decît întîmplător, iar silabele nu sînt apreciate după cantitate ci după accentul tonic, a fost imitată de imnografii bizantini şi mai ales de Sfîntul Roman Melodul [47]. Sfîntul Efrem a folosit versificaţia în predică şi pentru faptul că, prin intermediul acesteia, adevărurile religioase, pe care le propovăduia, erau mai repede asimilate de către ascultători şi, prin urmare, şi activitatea sa misionară a fost deosebit de rodnică.

O altă contribuţie însemnată a Sfîntului Părinte este modul cum ştie să întrebuinţeze în predică puterea de imaginaţie şi luxul de amănunte, cu care el descrie nespus de intuitiv anumite tablouri ca de exemplu: Sfîrşitul lumii, Judecata generală şi iadul ca răsplată pentru cei păcătoşi. Cu toate că utilizează citate biblice, în care iadul este conceput ca «plîngere şi scrîşnire de dinţi», pentru oratorul sirian acest iad se află în inimi [48]. De la Sfîntul Efrem înainte nici un orator bisericesc nu va reuşi să înfăţişeze cu mai multă intuiţie şi ingeniozitate aceste realităţi înfricoşătoare pentru cei păcătoşi, ci, cel mult, vor căuta să-l imite şi să transpună pedepsele de pe plan spiritual pe plan material, aşa cum vor face în evul mediu cei mai mulţi poeţi. Drama Judecăţii din urmă, aşa cum e înfăţişată de oratorul sirian, «o dramă celebră în toată creştinătatea, a fost citată cu multă admiraţie de Vincent de Beauvais şi, fără îndoială, n-a fost ignorată nici de Dante» [49].

Tot ca o contribuţie de seamă pe care Sfîntul Efrem a adus-o, ca un prinos curat, pe altarul elocvenţei creştine, este viaţa lui sfîntă, împodobită cu cele mai alese virtuţi, care au constituit un îndreptar sigur spre desăvîrşire atît pentru ascultătorii fermecaţi de dulceaţa sfîntă a cuvîntărilor lui cît şi pentru predicatorii Bisericii creştine. Căci Sfîntul Efrem a întărit, alături de ceilalţi mari cuvîntători bisericeşti ai «secolului de aur», ideea mare că unul dintre pilonii pe care predicatorul creştin trebuie să-şi sprijine slujirea Cuvîntului lui Dumnezeu este sfinţenia vieţii.

47. *Ibidem*, p. 121. 48. Villemain, *op. cit.*, p. 259. 49. *Ibidem*, p. 255.

Doctorand Emil Corniţescu

PROFEŢII VECHIULUI TESTAMENT DESPRE PREOŢIE *

Din studiile făcute asupra religiilor lumii, s-a constatat că nici o religie n-a existat fără preoţie, adică fără persoane destinate a sluji ca intermediari între credincioşi şi divinitate [1]. Sentimentul dependenţei de o putere supranaturală justifică existenţa preoţiei şi prerogativele ei speciale [2]. Preoţia fiind nedespărţită de religie, apare şi la poporul Israel.

În limba ebraică, noţiunea de preoţie este exprimată prin termenul «Kechuna» (כְּהֻנָּה), care înseamnă reprezentant al cuiva, înlocuitor al cuiva, slujitor sau preot. Cuvîntul «kechuna» derivă de la verbul «Kachan» (כָּהַן) şi este redat în Septuagintă prin «ἱεράτευμα», iar în Vulgata prin «sacerdotium», avînd atît sensul de preoţie ca slujire adusă lui Dumnezeu, cît şi pe cel de preoţime sau membru al clerului [3].

Slujirea preoţească, este redată în limba ebraică prin cuvîntul «Aboda» (עבדה), termen folosit şi pentru slujirea idolatră (Ies. III, 12; IX, 1 ; Deut. IV, 19) [4], cît şi prin «şarat» (שָׁרַת), termen folosit în mod exclusiv şi constant pentru slujirea adusă lui Iahve [5].

Existenţa preoţiei la evrei înainte de Moisi este afirmată de scrierile Vechiului Testament, dar nu ca o instituţie organizată şi permanentă [6]. Astfel, slujirea preoţească anterioară preoţiei levitice a fost împlinită prin aducerea de jertfe de către persoane ca Abel şi Cain (Fac. IV, 3—4), Noe (Fac. VIII, 10) şi în general de capul familiei şi de întîi-născuţi de sex bărbătesc. După Legea mozaică, tot cel întîi-născut trebuia să fie închinat slujirii la templu, ca recunoştinţă faţă de Iahve, care a salvat pe cei întîi născuţi la eliberarea din robia Egiptului (Ieş. VIII, 2; XIV, 19; XXII, 26) [7]. În ce consta slujirea acestora nu se poate preciza, după cum nu se ştie nici dacă erau organizaţi şi alcătuiau o instituţie deosebită de popor. De aceea este greu de precizat dacă ei îndeplineau o funcţiune preoţească propriu-zisă, sau erau numai ajutători ai capilor de seminţie [8].

---

* Această lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Mircea Chialda, care a şi dat avizul să fie publicată.

1. Cristiani, *Sacerdoce*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1929, t. XIV, col. 640.
2. Pr. Prof. Ene Braniştc, *Preoţia şi chipul preotului după Sfînta Scriptură*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 483.
3. S. Mandelkern, *Concordantiae Veteris Testamenti*, Lipsae, 1896, p. 536.
4. G. V. Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Geneva, 1962, vol. I, p. 212.
5. W. G. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentliches Pristerthums*, Leipzig, 1889, p. 29.
6. V. Tarnavschi, *Arheologia biblică*, 1930, p. 457. 7. *Ibidem*, p. 458. 8. *Ibidem*.

În Pentateuh, Moise arată că întreg poporul evreu avea misiunea specială de a păstra credința monoteistă și făgăduințele mesianice. Aceasta însemna că fiecărui israelit i se împărtășeau prerogativele unei preoții generale, universale, preoție însă fără slujire sacramentală. Astfel, potrivit cuvintelor: «Imi veți fi Mie o împărăție de preoți, un neam sfînt» (Ieș. XIX, 6) poporul întreg și fiecare israelit putea să aducă jertfe și să îndrepte către Iahve rugăciunile sale [9].

Pe lîngă aceste forme de preoție, Vechiul Testament mai vorbește și de o preoție existentă în afara poporului evreu. Pe vremea patriarhului Avraam, reprezentantul acesteia a fost Melchisedec, care a fost în același timp și rege al Salemului. Aceasta a fost o preoție deosebită de cea a capilor de familie din sînul poporului evreu, iar jertfa pe care a adus-o Melchisedec a constat din pîine și vin. Moise spune despre el că era preot al Dumnezeului Celui Preaînalt și menționează că Avraam i s-a închinat, a primit binecuvîntarea de la el și i-a adus zeciuială din toate ale sale (Fac. IV, 19—20). Dar, deși preoția lui Melchisedec a fost tipul preoției Mîntuitorului Hristos (Evr. VII, 11), ea n-a influențat cu nimic preoția instituită prin Legea mozaică.

Preoția premozaică neavînd pecetea instituirii divine, cu vremea n-a mai corespuns voii lui Dumnezeu, cerințelor religioase ale poporului, astfel că prin Moise Dumnezeu a ales o singură seminție, seminția lui Levi (Num. XXVIII, 6) — care s-a dovedit plină de zel în păstrarea credinței monoteiste și în respingerea idolatriei. În tribul lui Levi s-a instituit și s-a organizat o preoție specială, sacramentală, sfîntă. Iahve a ales numai o seminție pentru serviciul divin, pentru ca prin unitatea sanctuarului și a sacerdoțiului să se păstreze unitatea religiei și unitatea poporului.

Cauza principală pentru care această seminție a fost destinată de Dumnezeu slujirii preoțești n-au fost însă numai meritele personale ale acesteia, ci mai ales alegerea liberă a lui Dumnezeu (Num. XVIII, 6). Din seminția lui Levi, nu toți membrii aveau dreptul să devină preoți, ci numai familia lui Aaron (Lev. VIII—IX). Doar acestei familii i-a fost încredințată săvîrșirea actelor de cult în «Sfînta sfintelor» și în «Sfînta», restul leviților fiind numai ajutători ai preoților și mai tîrziu cîntăreți la templu. În urma instituirii divine a preoției în seminția lui Levi de altarul de jertfă nu se mai putea apropia decît cei aleși (Ieș. XXIX, 9,40). De aceea levitul Core, împreună cu Datan și Aviron din seminția lui Ruben, care s-au revoltat împotriva alegerii lui Aaron și a fiilor lui pentru slujirea preoțească propriu-zisă, au fost pedepsiți cu moartea (Num. XVI,1—10).

În slujba preoției, cei aleși (Aaron și fiii săi) au fost introduși printr-o sfințire solemnă, care a constat din două acte deosebite: un act (spălarea corpului cu apă curată, îmbrăcarea în veșminte preoțești și ungerea cu untdelemn sfințit) prin care Aaron și fiii săi au primit dreptul de a săvîrși cele sfinte, adică de a fi slujitori la altar; și un alt act, de investitură, alcătuit dintr-un triplu sacrificiu sîngeros (un taur tînăr, doi berbeci fără defecte) și ofrande din grîu și untdelemn prin care

9. *Ibidem.*

preoții au fost introduși în drepturile și demnitatea slujirii preoțești (Lev. VIII—IX).

Toate aceste ceremonii aveau o însemnătate simbolică. Astfel, spălarea preoților înainte de consacrare închipuia curățirea sufletului de păcate, iar îmbrăcarea în veșmintele preoțești și ungerea cu untdelemn sfințit simbolizau împărtășirea Duhului lui Dumnezeu (ruach-Iahve), care întărește și luminează pe slujitorii altarului. Ungerea preoților cu sîngele celui de-al doilea berbece la urechea, mîna și piciorul drept, avea o semnificație simbolică în legătură cu viitoarea misiune a celui ales, arătînd că preoții erau chemați să asculte de Legea Domnului, să săvîrșească corect cele privitoare la cult și să umble totdeauna pe căile Domnului [10].

Sfințenia slujirii preoțești a fost deci covîrșitoare. De aceea nu oricine avea dreptul să devină preot, chiar dacă era din familia lui Aaron, decît numai dacă îndeplinea anumite condiții morale, intelectuale și fizice. Legea cerea preoților în primul rînd o credință puternică; în caz contrar, ei erau îndepărtați de la serviciul preoției ca necorespunzători și erau retrogradați la treapta de simpli leviți, adică de ajutători ai preoților și de servitori ai templului (Ieș. XLIV, 10—14). Credința în prezența lui Dumnezeu în locașul de cult impunea slujitorului altarului curăție sufletească și trupească. Cei lipsiți de integritatea corporală erau excluși de la serviciul divin, dar nu și de la privilegiile și beneficiile preoților (Lev. XXI, 17—22). Numai întrunind aceste condiții preoții aveau dreptul să se apropie de altar și să aducă jertfe celui care trona în Sfînta Sfintelor.

Întîietatea între preoți ca și deplinătatea preoției o deținea mai marele preoților (hakkochen Haggadol) sau arhiereul, care era supraveghetor peste aaroniți și leviți și care avea îndatorirea de a aduce jertfele în ziua împăcării și de a consulta, în numele întregului popor, voia lui Dumnezeu prin sorții sfinți «Urim» și «Tummim» [11].

Asigurarea mijloacelor de trai pentru slujitorii templului era de asemenea statornicită prin Lege. Preoții întrucît slujeau la templu, nu mai aveau timp să se ocupe și de cele necesare pentru hrana trupului și de aceea trăiau din slujba preoțească. Ei aveau dreptul de a primi zeciuială de la popor și anumite părți de la jertfe care nu se ardeau pe altar (Lev. X, 4; XVIII, 30—34).

Preoția Vechiului Testament n-a fost exercitată de conducătorii statului, ca la unele popoare din antichitate, ci exclusiv de preoți sfințiți în acest scop, cu toate că uneori și regii lui Israel au adus jertfe, dar nu în calitate de preoți [12].

Ce spun profeții despre «Legămîntul preoției». — Atît înainte cît și după exilul babilonic, Dumnezeu a chemat din mijlocul lui Israel bărbați plini de zel față de Legea Lui pentru a îndruma poporul și pe conducătorii lui pe calea Legii divine. Aceștia au fost profeții. Bărbați luminați și întăriți de Dumnezeu, profeții au activat cu deplină autoritate, convinși că vor reuși să întoarcă poporul lui Israel de la căile gre-

10. *Ibidem*, p. 484. 11. *Ibidem*, p. 502 ș.u.
12. H. Lesêtre, *Prêtre*, în «Dictionnaire de la Bible», Paris, 1912, t. V, col. 640.

șite pe care apucase uneori împreună cu conducătorii lui, între care se numărau și preoții. Căci deși preoții au fost aleși ca să respecte cu sfințenie Legea, adică Legămîntul încheiat de Dumnezeu cu poporul evreu, totuși ei s-au abătut adesea de la îndatoririle lor față de poruncile lui Dumnezeu.

În conștiința profeților, preoția reprezintă o misiune deosebită și de aceea ei cer să fie pe deplin înțeleasă și împlinită cu sfințenie de către toți slujitorii ei. În scrierile lor, profeții nu se ocupă de preoție ca instituție, ci numai de slujitorii ei, cărora le amintesc îndatoririle ce le revin în misiunea la care au fost chemați. În această privință, profeții se dovedesc a fi buni cunoscători a celor statornicite în Lege pentru preoți. Cu toate că profeții constată că cei care exercită misiunea preoției sînt uneori nedemni de ea, totuși pentru ei preoția, în esența ei, rămîne o instituție divină.

După profeți, preoția își are temeiul în Legămîntul încheiat odinioară între Dumnezeu și Levi. Acest Legămînt se prezintă sub forma unui contract sau act bilateral, alcătuit din trei părți. În prima parte, Dumnezeu se obligă față de Levi (prin cuvintele: «Am făcut cu el legămînt de viață și de pace», Mal. II, 5) să-i asigure lui și urmașilor lui atît existența, cît și condițiile necesare unei vieți de bunăstare, liniște și fericire. Legămîntul trebuia să fie un Legămînt veșnic al preoției, pentru că această seminție «a arătat rîvnă pentru Dumnezeu și a ispășit păcatul fiilor lui Israel» (Num. XXV, 13). La rîndul său, Levi trebuia să asculte de Iahve și să se teamă de El (Mal. II, 5), adică să aibă față de Dumnezeu o atitudine de permanentă teamă, de cinstire și de dragoste, cum se cuvine acelora care doresc apropierea de Dumnezeu [13]. Prin «temerea de Domnul» se înțelege atît obligația cît și angajamentul lui Levi de a păstra neștirbit «Legămîntul veșnic al preoției», împlinind în curăție rînduielile de cult stabilite de Lege. În «teama de Domnul» este inclusă apoi și îndatorirea permanentă a lui Levi de a nu se îndepărta de Iahve, nici el și nici poporul, prin nevrednicia rezultată din păcate personale. Teama preconizată de profeți nu este teama răufăcătorului față de slujitorul ordinei sau teama servului de stăpînul său, ci este teama fiului față de părintele său, teamă manifestată ca respect și cinstire culminînd în dragoste. Instituirea preoției s-a făcut și cu scopul de a se păstra în mijlocul poporului o stare de puritate morală, pe lîngă acela al săvîrșirii ceremoniilor sacrificiale [14]. În primul rînd, deci, legămîntul preoției conține trei elemente principale: «viață, pace și temere de Dumnezeu», care revin fiecărui slujitor al altarului, înțelegînd prin «viață» condițiile necesare întreținerii și dezvoltării ființei umane, prin «pace» raportul normal mai întîi dintre Israel și Dumnezeu și apoi dintre oameni, iar prin «teamă» respectul față de Iahve și evlavia sa în săvîrșirea celor sfinte [15].

În partea a doua a Legămîntului, a fost stabilită pentru Levi în primul rînd îndatorirea de a învăța și a îndruma după adevăr și dreptate

13. I. V. Georgescu, *Legămîntul Meu este un legămînt de viață și de pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 477. 14. *Ibidem*, p. 479.
15. Oct. Isopescul, *Proorocul Maleahi*, în «Candela», 1910, nr. 8, p. 410.

poporul și de a judeca fără părtinire neînțelegerile dintre oameni: «Învățătura adevărului era în gura lui și nedreptate nu s-a aflat pe buzele sale» (Mal. II, 6). În al doilea rînd, s-a cerut acestei seminții să împlinească, prin aducerea de jertfe, misiunea ei de mijlocire la Dumnezeu, pentru iertarea păcatelor, îndatorire care trebuia împlinită atît pentru seminția lui Levi, cît și pentru întregul popor, potrivit cuvintelor: «în pace și în nevinovăție a umblat cu Mine și pe mulți a întors de la nelegiuire» (Mal. II, 6). Ca purtători ai învățăturii celei adevărate, preoții erau datori să umble în pace și nevinovăție, fiindcă numai așa puteau fi bineplăcuți înaintea lui Dumnezeu și înaintea poporului, în numele căruia aduceau jertfele de curățire.

În partea a treia legămîntul vorbește de misiunea permanentă pe care o au de împlinit preoții în mijlocul poporului, aceea de a veghea la păstrarea cunoașterii adevărului despre lume și viață: «căci buzele preotului (trebuie) să păzească cunoștința», și în același timp de a lămuri poporul cu privire la îndatoririle lui religios-morale, căci: «din gura lui (preotului) căutăm să iasă învățătura» (Mal. II, 7). Prin urmare, preoții trebuia să slujească numai lui Dumnezeu, iar în mijlocul poporului să lucreze și să vegheze la păstrarea credinței celei adevărate și a unei vieți drepte și curate.

Pentru poporul evreu «Legămîntul preoției»[16] reprezintă și esența întregii organizări teocratice a comunității de credință, pentru că instituirea și organizarea preoției nu s-a făcut ca un Legămînt numai între Dumnezeu și Levi, de la care să fi fost exclus poporul. Legămîntul încheiat între Levi și Dumnezeu se încadrează în Legămîntul încheiat între Dumnezeu și întregul popor ales.

Condițiile primirii la preoție și îndatoririle preoților după profeți. — Profeții, vestitori ai voii divine, sînt totodată îndemnători statornici la păstrarea și respectarea întocmai a legămîntului încheiat între Dumnezeu și Levi, insistînd în mod deosebit asupra anumitor condiții stabilite dintru început pentru ființarea lui.

Astfel, în primul rînd, profeții cer preoților să fie respectată sfinția preoției, fără de care slujirea preoțească nu poate fi concepută, sfinția fiind condiția esențială în împlinirea misiunii de a mijloci între popor și Dumnezeu.

Profeții cer, potrivit poruncilor Legii, ca slujitorii să aibă anumite calități intelectuale și morale. Ei pun un accent deosebit pe cunoașterea desăvîrșită a Legii, fără de care preoții nu pot pătrunde și înțelege importanța ei (Mal. II, 7). Ei stăruie, de asemenea, asupra moralității preoților[17]. Întrucît Legămîntul preoției cere de la preoți curăția vieții pe toată durata slujirii lor, profeții mustră cu asprime pe preoți pentru nelegiui-

16. Noțiunea de legămînt «Berit» înseamnă în general o alianță, o convenție între două persoane, care se obligă să păstreze hotărîrea luată. Figurat noțiunea de legămînt este redată și prin termenul de «făgăduință» (Fac. VI, 18; IX, 9; Ieș. XXIV, 10), după cum poate avea și semnificația de «lege» (Num. X, 33; Ieș. XXVIII, 18). În Vechiul Testament actul legămîntului încheiat între Dumnezeu și om a fost totdeauna precedat de actul alegerii din partea lui Iahve. Cf. I. V Georgescu, *op. cit.*, p. 471.

17. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*, Paris, 1925, t. V, p. 529.

rile lor personale și pentru fărădelegile prin care se abat de la Legea sfințeniei. Astfel, profetul Iezechiil face cunoscut preoților păcătoși că nu vor scăpa de pedeapsa divină nici atunci cînd vor fi duși în robie pentru alte neamuri, căci conștiința lor se va trezi și-i va mustra pentru toate păcatele săvîrșite și atunci vor cunoaște că Dumnezeu nu în zadar le-a trimis avertismente și amenințări prin profeții Lui (Iez. VI, 9—10). Preoții trebuie să ia aminte că slujitorii altarului vor fi considerați păcătoși nu numai atunci cînd săvîrșesc direct păcatul, ci și atunci cînd îl ascund sau cînd îndeamnă pe alții să păcătuiască (Oseia V, 9) [18].

Profeții arată că, printr-o viață imorală, slujitorii preoției nesocotesc slava lui Dumnezeu și cinstea care I se cuvine (Mal. I, 6). Dacă au o viață păcătoasă ei nu mai păstrează raportul de filiație cu Dumnezeu, căci acest raport pretinde din partea lor respectarea poruncilor divine, întocmai după cum fiii adevărați respectă întru totul poruncile părinților lor (Mal. I, 6).

A doua condiție subliniată de profeți pentru păstrarea legămîntului preoției constă în respectarea îndatoririi de a învăța poporul Legea lui Dumnezeu. Profetul Maleahi consideră pe preot sol al lui Dumnezeu, căci «din gura lui se așteaptă învățătura» (II, 7), ca astfel poporul să poată deosebi ceea ce este sfînt de ceea ce nu e sfînt și ceea ce e curat de ceea ce nu e curat (Iez. XLIV, 23). De nenumărate ori profeții vestesc că Dumnezeu condamnă pe preoții care se abat de la îndatorirea de a învăța poporul. Astfel, Oseia exprimă această condamnare prin cuvintele: «Poporul meu piere din lipsă de cunoștință. Fiindcă ai lepădat cunoștința, și Eu te voi lepăda și nu-Mi vei mai fi preot...» (IV, 6).

Preoților le revine și îndatorirea de a păstori poporul lui Israel, îndrumîndu-l spre viață de dreptate și frățietate. Reprezentanți ai teocrației și soli ai lui Dumnezeu în mijlocul lui Israel, preoții trebuiau să predice în mijlocul poporului dreptatea și bunătatea: «Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă», îi îndeamnă profetul Isaia (I,17), care declară că Dumnezeu «dorește mai curînd milă decît jertfe» și «cunoașterea lui mai mult decît arderile de tot» (Oseia VI, 6) [19].

Preoții sînt considerați de profeți drept călăuze spirituale în îndrumarea religios-morală a păstoriților [20]. Misiunea preoților nu se reduce numai la cinstirea și explicarea Legii, ci cuprinde și îndatorirea de a supraveghea la felul în care Legea este aplicată, modul cum este îndrumat ascultătorul după voia divină. Preoții trebuie să fie păstorii lui Israel (Iez. XXXIV), cu menirea de a înțelege suferințele și necazurile poporului, de a-l ajuta și îndruma spre «staulul cel bun» și «pășunea cea grasă» pe care o oferă Dumnezeu (Iez. XXXIV, 14). Pe păstorii nedemni îi condamnă și profetul Zaharia, care vestește venirea mîniei lui Dumnezeu asupra lor (X, 3) [21], exclamînd cu indignare: «Vai de păstorul care lasă turma în părăsire! Sabia să lovească brațul lui și ochiul lui cel drept! Brațul lui să se usuce, iar ochiul lui să rămînă orb» (XI, 17).

18. M. Trochon, *La Sainte Bible avec commentaire*, Paris, 1896, p. 52.
19. H. Lods, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1935, vol. I, p. 67.
20. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 546. 21. M. Trochon, *op. cit.*, p. 150.

Motive de ordin spiritual și nu de ordin material trebuie să constituie un imbold pentru preot în călăuzire. Profetul Miheia constată, cu adîncă întristare, păcatul în care au căzut slujitorii altarului atunci «cînd dau învățătura Legii pentru plată», ceea ce va atrage mînia lui Dumnezeu (III, 11, 12)[22].

Cea de a treia îndatorire înscrisă în Lege și accentuată de profeți este ca preoții să săvîrșească cu evlavie actele de închinare lui Dumnezeu. Profeții au cerut cu insistență ca preoții să respecte Legămîntul încheiat de Dumnezeu cu Levi și să-l împlinească în tot timpul, dar mai ales în cadrul slujirii liturgice. În acest sens ei cer preoților să respecte gradele ierarhice, drepturile și datoriile generale ale preoților să nu fie confundate cu cele speciale ale arhiereului, care avea sarcina de a priveghea felul în care preoții își îndeplinesc misiunea și de a răspunde de împlinirea Legii înaintea lui Dumnezeu (Zah. III).

În legătură cu raportul dintre preoți și leviți, profeții subliniază vechea deosebire stabilită prin Lege. Astfel proorocul Iezechiil arată că leviții sînt păzitori ai templului, străjeri la porțile lui și ajutători ai preoților (XLIV, 11, 14), în timp ce slujitorii propriu-ziși ai altarului sînt numai fiii lui Aaron, ei fiind păstrătorii adevăratei slujiri preoțești (Iez. XLIV, 15).

Cultul datorat adevăratului Dumnezeu trebuie săvîrșit numai de preoți și totodată să fie însoțit de sentimente curate de adorare și de dăruire lui Dumnezeu, ca să nu se reducă la un formalism rigid și sterp. Dumnezeu osîndește formalismul slujitorilor Săi, prin gura profetului Isaia, care zice: «Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre?... Cînd ridicați mîinile voastre către Mine, Eu îmi întorc ochii în altă parte și cînd înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mîinile voastre sînt pline de sînge; spălați-vă, curățiți-vă» (Isaia I, 11, 15).

Cultul trebuie apoi să fie săvîrșit numai la templu. Despre templul din Ierusalim, unde se împlinește slujirea preoțească, profeții au cuvinte de înaltă considerație. Pentru ei templul este locașul lui Dumnezeu, prezent totdeauna în mijlocul lui Israel, de aceea în el nu pot sluji decît preoți curați sufletește și trupește (Iez. XLIV, 13). Acest locaș nu este numai un loc de jertfă, o simplă clădire pentru adăpostirea cultului, ci însăși casa lui Dumnezeu (Isaia LVI, 17). Dumnezeu fiind sfînt, locașul său adăpostește sfințenia și respinge fărădelegea (Iez. XLIV, 13), încît la templu Dumnezeu primește numai jertfa adusă din cuget curat și nu din formalism religios. Sfințenia locașului de închinare cere o pregătire corespunzătoare din partea slujitorilor. Astfel, acestora le este interzis de a consuma băuturi amețitoare (Iez. XLIV, 21) și de a se prezenta într-o ținută vestimentară necorespunzătoare (Iez. XLIV, 17—20).

Același respect și aceeași îngrijire preoții trebuie să le acorde atît templului cît și obiectelor de cult și veșmintelor speciale fără de care nu puteau sluji la templu (Iez. XLIV, 17—18). Profetul Iezechiil cere preoților să dezbrace veșmintele sfințite după ce au slujit la altar, ca poporul să nu se atingă de ele (Iez. XLIV, 19); el cere de asemenea ca preoții să nu se atingă de cadavre, pentru a nu se necurăți (Iez. XLIV, 25—27).

22. J. A. Petit, *La Sainte Bible*, Arras, 1896, t. XI, p. 390.

Preoții trebuie să aducă jertfele, atît pentru ei, cît și pentru popor. Profetul Maleahi insistă ca la aducerea jertfei să se respecte condițiile statornicite prin Lege de Moise din porunca lui Dumnezeu (I, 8). Pentru profeți, este un lucru dureros cînd constată că preoții nu respectă îndatorirea lor principală de a aduce Domnului jertfe curate. De aceea ei prezic pedepsele divine, care se vor abate asupra templului, dacă pe altar vor fi aduse jertfe necurate. Astfel le anunță că locașul sfînt va fi distrus ca și cel din Șilo (Ier. VII, 14), Sionul va fi arat ca un ogor, iar Ierusalimul va ajunge o grămadă de pietre (Miheia III, 12). În numele lui Dumnezeu, profetul Ieremia vestește căderea Cetății sfinte din cauza jertfelor aduse idolilor, jertfe de care se fac vinovați slujitorii care n-au ascultat de porunca divină și împreună cu poporul au căzut în idololatrie. Pedeapsa lui Dumnezeu este anunțată de profet prin cuvintele: «Pentru că au părăsit Legea Mea pe care le-o pusesem înainte, n-au ascultat de glasul Meu și nu l-au urmat, ci au umblat după împietrirea inimii lor și au mers după baali, așa vorbește Domnul oștirilor lui Israel: iată, vor hrăni poporul acesta cu pelin și-i voi da să bea ape otrăvite... îi voi risipi printre neamuri pe care nu le-au cunoscut» (Ier. IX, 13—16). Aceeași constatare o face proorocul și în cuvintele: «Nu vă duceți după alți zei, ca să le slujiți și să vă închinați lor» (Ier. XXV, 6).

Din scrierile profeților rezultă că ei consideră politeismul ca o mare rătăcire, pentru slujitorii altarului, deoarece ar urma să pună pe Iahve alături de zeii păgîni, căci pe cînd El este veșnic, viu, adevărat și atotputernic, zeii nu sînt decît niște «închipuiri cioplite», care nu pot să se miște, «nu pot face rău, dar nici bine nu sînt în stare să facă» (Ier. X, 5) [23]. Pentru Isaia slujirea lui Dumnezeu este o îndatorire sfîntă, care nu se împacă cu nelegiuirea pe care uneori preoții au introdus-o în locul cel sfînt (XLII, 28), unde după Miheia, n-au ce căuta manifestările bolnăvicioase ale idolatriei (II, 6—7).

Dar numele și slava lui Dumnezeu sînt nesocotite nu numai atunci cînd se aduc jertfe idolatre, ci și atunci cînd preoții, abătîndu-se de la Lege, aduc drept jertfă animale furate sau bolnave, Dumnezeu respinge aceste daruri zicînd prin profetul său Maleahi: «Voi aduceți jertfă ceea ce este furat, șchiop sau bolnav... Pot eu să le primesc din mîinile voastre?» (I, 13). Prin astfel de jertfe, slujirea preoțească se degradează, deoarece aducerea de jertfă trebuie să fie însoțită de sentimente corespunzătoare de adorare, de pocăință și de mulțumire față de Dumnezeu. Astfel, dacă în relațiile dintre oameni cel ce oferă un dar trebuie să-l ofere din ceea ce are el mai bun, cu atît mai mult cel ce jertfește lui Dumnezeu trebuie să-i jertfească din bunurile sale cele mai de preț (Mal. I, 8).

În afară de condițiile și îndatoririle menționate, profeții subliniază și faptul că preoții trebuie să se bucure și de toate drepturile legate de misiunea pentru care au fost aleși, inclusiv aceea de a se împărtăși din jertfele și darurile aduse la altar (Iez. XLIV, 29).

Cu părere de rău profeții constată că mulți preoți din vremea lor nu mai împlinesc după Lege slujirea lui Dumnezeu și consideră că aceștia

23. Cf. Fillion, *op. cit.*, p. 274.

nu mai sînt vrednici de a se bucura de privilegiile comunității preoțești (Iez. XLIV, 29), deoarece au călcat Legea sfințeniei și nu mai fac deosebire între ceea ce este sfînt și ceea ce nu este sfînt, ci necurat (Iez. XXII, 26). Domnul va preface în blestem binecuvîntarea acordată poporului de preoți (Mal. II, 2) din cauza nevredniciei lor [24]. Slujitorii păcătoși vor fi îndepărtați, cînd Dumnezeu «va curăți pe fii lui Levi și-i va lămuri ca aurul și ca argintul și vor fi Domnului aducători de prinoase întru dreptate» (Mal. III, 3). Pentru că slujitorii n-au păzit așezămintele poruncite de Dumnezeu și la Legea Lui n-au luat aminte, Iahve i-a lăsat să fie de batjocură și lipsiți de însemnătate înaintea tuturor popoarelor (Mal. II, 9). Pentru că n-au împlinit cuvîntul lui Dumnezeu și s-au îndepărtat de la poruncile Lui, Iahve va rupe Legămîntul încheiat cu Levi, iar vinovați de aceasta sînt numai preoții, căci ei prin păcatele lor au distrus frumusețea acestui Legămînt, transformînd Legea în prilej de decădere pentru mulți (Mal. II, 8). Profeții anunță că o dată cu desfacerea Legămîntului preoției, nu vor fi înlăturați numai slujitorii nedemni ai altarului, ci vor fi înlocuite și jertfele. Astfel profetul Maleahi anunță că o nouă jertfă va lua locul jertfelor pe care preoții le-au desconsiderat și nu le-au adus după rînduială. Jertfa cea nouă [25] va fi adusă în cadrul unui nou Legămînt, a unui cult nou, în orice loc și de către toate neamurile, care se vor bucura de legea cea nouă: «Căci de la răsăritul soarelui pînă la apusul lui, mare este numele Meu printre neamuri și-n orice parte se aduc jertfe de tămîie pentru numele Meu și jertfă curată, căci mare este numele Meu printre neamuri, zice Domnul Savaot» (Mal. I, 11).

Profeții și în special profetul Maleahi, prezic, în numele Domnului, desființarea cultului vechi și înlocuirea lui, însă nu printr-o transformare sau prin vreo purificare, ci printr-o înlocuire completă [26]. Ei prezic o altă preoție, care se va deosebi radical de cea mozaică și care va fi instituită chiar de Fiul lui Dumnezeu. Preoția cea nouă nu va mai fi aleasă dintr-o singură seminție, ci slujitorii ei vor fi chemați și aleși dintre toate neamurile: «Și din ei voi lua preoți și leviți...» zice proorocul Isaia (LXVI, 21). Isaia indică și timpul cînd se va petrece această alegere; atunci cînd vor fi strînse «la un loc toate nemurile și toate limbile» (LXVI, 18). Profetul Ieremia prezice că preoția cea nouă va avea un caracter veșnic și permanent, iar jertfele vor fi aduse în toate zilele (XXXIII, 18). După prezicerile lui Iezechiil, în locul păstorilor din seminția lui Levi va fi pus un singur păstor (Iisus Hristos): «Voi veni în ajutorul oilor, zice Domnul, ca să nu mai fie prădate...», și voi pune

24. I. V. Georgescu, *op. cit.*, p. 477.

25. Pentru jertfa cea nouă este folosit termenul «mincha» (מִנְחָה Mal. I, 11), cel mai vechi termen pentru noțiunea de jertfă (Fac. IV, 3), care ulterior a rămas ca denumire pentru jertfele nesîngeroase (Lev. II, VI, 16—17; VII, 9; X, 11). Ea se caracterizează prin curăție fiind asemănată cu jertfa euharistică, care se aduce azi în Biserica creștină. Cf. Oct. Isopescul, *op. cit.*, p. 299. Unii comentatori caută să-i dea cuvîntului «mincha» un sens spiritual, afirmînd că este vorba de o rugăciune, iar unii învățați evrei consideră că ar fi vorba despre o adorare de natură spirituală pe care o aduc lui Iahve evreii din diaspora. Cf. Meignan *Les Prophètes d'Israël et le Messie*, Paris, 1894, p. 453. 26. I. V. Georgescu, *op. cit.*, p. 494.

peste ele un singur păstor, pe robul Meu David, care le va paște; acela le va paște și Eu, Domnul, le voi fi Dumnezeul lor, iar robul Meu David va fi împărat în mijlocul lor și voi încheia cu ele un Legământ de pace» (Iez. XXXIV, 22—25). Prin aceste cuvinte profetul face aluzie la făgăduințele făcute de Iahve lui David, potrivit cărora urmașul acestuia, adică Mesia, va fi conducător unic al poporului lui Dumnezeu în veci. În Vechiul Testament, Mesia este înfățișat ca urmaș al lui David care șade pe tronul acestuia, domnind în veci, ca un împărat care judecă, face dreptate, revarsă binecuvîntarea lui Dumnezeu peste toate neamurile (Ps. II, 7; Ier. XXIII, 56; Zah. IX, 9—11), întocmai cum este înfățișat păstorul cel bun în Noul Testament (Ioan X).

În epoca premergătoare venirii Mîntuitorului, nemaiexistînd unitatea în învățarea cuvîntului lui Dumnezeu, au apărut școli și curente care interpretau diferit poruncile Legii. Chiar în cadrul comunității preoțești au apărut mai multe orientări, care nu erau de acord în interpretarea Legii. S-a ajuns apoi să se considere că, alături de Lege și asemenea ei, au aceeași autoritate și tradițiile omenești create de unii învățați din mijlocul poporului evreu [27]. Această stare de decadență a fost aspru criticată de Mîntuitorul (Matei XXIII) și de aceea conducătorii poporului evreu s-a împotrivit și au cerut osîndirea Sa la moarte.

*

Între preoția Legii vechi și preoția Legii noi există unele asemănări, dar și multe deosebiri, așa după cum aflăm, în special, din Epistola către Evrei a Sfîntului Apostol Pavel și din alte scrieri ale Noului Testament (Ioan X; Matei V, XXIII). Asemănările sînt însă chiar formale și privesc îndatorirea preoților de a sluji lui Dumnezeu (Evrei V, 1), de a păzi Legea și a o răspîndi printre oameni (Matei V, 13; XXVIII, 19), de a avea o viață morală curată (I Tim. III), de a conduce și îndruma viața religioasă a credincioșilor. Deosebirile sînt de fond, atît cu privire la caracterul preoției, la jertfa care se aduce, la locul de jertfă, cît și cu privire la eficacitatea jertfei, adică la foloasele ei.

Preoția Noului Testament reprezintă o treaptă superioară, ea fiind «după rînduiala lui Melchisedec și nu după rînduiala lui Aaron» (Evrei V, 17), după cum nici Mîntuitorul nu s-a născut din seminția lui Levi, din care se trăgeau preoții Legii mozaice, ci din seminția lui Iuda. Dar slujirea noii preoții nu se mai reduce la o singură seminție, ci la ea sînt chemate toate neamurile, căci ea nu este legată de ereditate ci de vocație [28]. Iar Legămîntul de pace, de viață și de slujire despre care vorbesc profeții (Iez. XXXIV, 25; Mal. II, 5) [29], a devenit în creștinism Testamentul păcii, vieții și slujirii lui Hristos de care se bucură toți credincioșii.

27. V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 685.

28. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, București, 1934, p. 71.

29. I. V. Georgescu, *op. cit.*, p. 495.

Doctorand Teodor Burcuş

„CĂUTAŢI BINELE ŞI NU RĂUL CA SĂ FIŢI VII"

Tema principală a sesiunii anuale a Comitetului Consultativ al Conferinţei Creştine pentru Pace, Sofia, octombrie 1966

În zilele noastre este tot mai accentuată necesitatea unor acţiuni pentru promovarea şi menţinerea păcii pe pămînt. Această necesitate se poate constata mai ales prin faptul că popoarele iubitoare de pace prin diverse organizaţii şi întîlniri, depun un efort comun pentru sprijinirea şi slujirea înaltelor idealuri de pace şi de bunăînţelegere între toţi oamenii.

Străduinţele pentru instaurarea păcii în lume polarizează oameni de pretutindeni indiferent de neam, stare socială sau credinţă religioasă, conştienţi că pacea este un bun al tuturor, de care trebuie să se împărtăşească toţi. În primul rînd pacea înseamnă viaţă, războiul fiind expresia morţii şi a distrugerii, iar popoarele vor astăzi cu atît mai mult să-şi afirme dreptul lor la viaţă. Dar pacea înseamnă şi libertate şi independenţă, înseamnă egalitate şi dreptate, înseamnă respectarea într-o formă înaltă a drepturilor şi demnităţii omeneşti.

Pacea este deci o problemă vitală a contemporaneităţii şi de aceea pentru realizarea ei se depun eforturi continue şi stăruitoare în toate formele de manifestare, de la mitingurile locale pînă la congresele mondiale.

Creştinii de pretutindeni, îndemnaţi de însuşi crezul lor religios, izvorît din Evanghelia dragostei şi a păcii, precum şi de înaltele idealuri ale omenirii, s-au înrolat în marele front al păcii. Conştienţi de chemarea lor evanghelică, mulţi creştini au strîns rîndurile în organizaţii care au înscris în programul lor contribuţia creştină la instaurarea păcii şi a dreptăţii în lume, aşa cum este Conferinţa Creştină pentru Pace. În programul acestei organizaţii creştine, cu ocazia sesiunilor anuale se analizează rezultatele obţinute în activitatea desfăşurată şi se propun noi posibilităţi şi mijloace pentru soluţionarea cît mai repede pe cale paşnică a celor mai de seamă probleme şi situaţii internaţionale, care preocupă umanitatea.

Tema principală a lucrărilor anuale ale Comitetului Consultativ al Conferinţei Creştine pentru Pace, care a avut loc la Sofia, între 17—23 octombrie 1966, a fost: «Pacea internaţională şi independenţa naţiunilor în lumina responsabilităţii noastre pentru viitorul umanităţii». În legătură cu aceasta au fost stabilite şi alte şase teme secundare, care vin să lărgească şi să adîncească fundamentarea temei principale sub toate aspectele ei [1].

---

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

1. Ilie I. Georgescu, *Participarea Bisericii Ortodoxe Române la lucrările Conferinţei Creştine pentru Pace,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 3—4, p. 306 ş.u.

Pentru tema principală a fost ales textul biblic: «Căutați binele și nu răul ca să fiți vii» (Amos V, 14). Textul cuprinde mesajul central din profeția lui Amos, în care sub aspect pozitiv se cere lucrarea binelui în omenire, deoarece binele cuprinde toate elementele fundamentale ale vieții individuale și sociale.

Prin conținutul său moral și social textul prezintă o importanță deosebită, teologică și practică încît socotim îndreptățită cercetarea și explicarea, mai întîi a cadrului istoric și religios al profeției lui Amos, apoi a aspectului moral-social al mesajului profetic, analizînd pe larg cele trei noțiuni de «bine», «rău», și «a fi viu», precum și legătura între aceste noțiuni și pace, și felul cum au înțeles contemporanii profetului acest îndemn. În încheiere vom prezenta valoarea actuală a acestui îndemn, subliniată de către Comitetul Consultativ al Conferinței Creștine pentru Pace în sesiunea de la Sofia, și datoria creștinilor de a contribui la înfăptuirea binelui și a păcii pe pămînt!

Cadrul istoric al profeției lui Amos. — Profetul Amos (= sarcină) a fost cetățean al regatului Iuda. Localitatea Tecoa, de unde era originar, își păstrează numele pînă astăzi și se află într-o regiune muntoasă în apropiere de Ierusalim [2]. Cu toate acestea misiunea și-a împlinit-o în regatul de Nord, în orașul Betel (Amos VII, 10). Înainte de a fi chemat la misiunea profetică, Amos se îndeletnicea cu păstoritul și cu strîngerea de sicomore, așa cum reiese din primul verset al cărții, precum și din răspunsul dat preotului Amasia din Betel (VII, 14) [3]. Epoca în care profetul și-a desfășurat activitatea este stabilită prin cuvintele: «în vremea lui Uzia regele Iudei și Ieroboam, fiul lui Ioaș regele lui Israel, doi ani mai înainte de cutremur» (Amos I, 1). Ieroboam al II-lea a domnit peste Israel în prima jumătate a secolului al VIII-lea î. Hr., timp de patruzeci de ani între 783—743[4], iar regele Uzia, peste Iuda, între 789—740[5]. În ce privește data precisă cînd a avut loc cutremurul de care vorbește profetul, nu se știe nimic sigur.

Stăpînirea lui Ieroboam al II-lea este un început de bun augur pentru regatul Israel. În timp ce marile imperii, Egiptul și Asiria, erau în declin, o parte din țările vecine erau supuse de asirieni, iar alta de israeliți, așa că nimeni nu mai putea ataca regatul de Nord. Ieroboam al II-lea a profitat de aceste împrejurări favorabile «și a adus la loc hotarul regatului său, de la intrarea Hamatului și pînă la Marea Araba» (II Regi XIV, 25). Se poate spune deci că în această vreme regatul de Nord unde Amos își va împlini misiunea de profet, a atins apogeul puterii.

Din punct de vedere religios, domnia lui Ieroboam al II-lea este asemănătoare cu a înaintașilor săi. Aghiograful menționează că acest rege a făcut fapte rele în ochii Domnului și nu s-a desbărat de păcatele lui Ieroboam, fiul lui Nabot, care a făcut pe Israel să cadă în păcat (II Regi XIV, 24).

La prima vedere se părea că viața religioasă este foarte intensă, deoarece pe vremea profetului Amos cultul era săvîrșit cu mare pompă, iar

2. E. Tobac, *Les prophètes d'Israël,* Lierre, 1919, p. 153.
3. E. Pannier, *Amos,* în «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1925, I, col. 1117.
4. J. Touzard, *Le livre d'Amos,* ed. III, Paris 1909, p. 9. 5. *Ibidem,* p. 30.

locaşuri de închinare lui Dumnezeu se găseau în toate locurile unde au avut loc teofănii, ca la Betel (Fac. XXVIII, 10—22), Ghilgal (în amintirea trecerii Iordanului, Iosua IV) şi Beerşeba (Fac. XXVI, 23—25). În aceste centre se prăznuiau marile sărbători şi se făcea pelerinaj. Cu aceste ocazii se aduceau numeroase jertfe (IV, 4), ofrande (V, 22) şi se executau dansuri religioase (V, 23).

Cu toate acestea idolatria se practica intens, de aceea Amos reproşează poporului şi conducătorilor lui perseverarea «în păcatul lui Ieroboam fiul lui Nabot», prin care înţelege «nu numai politeismul sau idolatria propriu-zisă, asemenea cultului lui Baal, ci şi adorarea adevărului lui Dumnezeu sub forma viţelului de aur aşezat oficial în templele din Dan, Betel şi Gilgal» [6]. Cultul era pur formal, fără a fi însoţit de o atitudine sufletească corespunzătoare, de aceea Dumnezeu îl respinge: «Urît-am, scîrbit-am prăznuirile voastre şi nu simt nici o plăcere pentru adunările voastre în templu. Cînd îmi veţi aduce arderi de tot şi prinoase nu le voi binevoi şi la jertfele cele grase de pace ale voastre nu voi privi. Depărtează de la mine zgomotul cîntecelor tale, fiindcă nu vreau să ascult sunetele harfelor tale» (V, 21—23). În schimb el cere poporului ca «judecata să curgă ca apa şi dreptatea ca un pîrîu năvalnic» (V, 24). Prin gura profetului Amos, Dumnezeu reproşează israeliţilor că ţin la riturile exterioare, «fără ca să preţuiască adevărata religie, dreptatea şi iubirea» [7]. Profetul Amos relatează în scris numeroase detalii asupra imoralităţii în care trăiau regele şi cei bogaţi. El vorbeşte despre palatele din Samaria (VI, 8) de marile locuinţe (VI, 11) de clădirile construite din piatră tăiată (V, 11) şi de casele de vară şi de iarnă (III, 15). Critică viaţa luxoasă care se ducea în aceste case. Cei mari stăteau tolăniţi pe canapele luxoase (III, 12), abandonaseră obiceiul de a şedea pe pămînt cînd serveau masa (VI, 4), şi se mîndreau că au cucerit totul prin propria lor putere (VI, 13). Luxul şi abandonarea bunelor obiceiuri au dus în mod normal la alte excese. Astfel profetul prezintă în cuvinte sumbre situaţia socială revoltătoare din regatul Israel. «Pentru trei păcate ale lui Israel, ba chiar şi pentru patru, nu mă voi întoarce, fiindcă au vîndut pe cel drept pentru argint şi pe cel sărac pentru o pereche de încălţăminte. El calcă în pulbere, la răspîntia drumurilor pe cei nevoiaşi şi calea celor obijduiţi o ocolesc. Feciorul dimpreună cu tatăl său se duc la aceeaşi roabă ca să pîngărească numele Meu cel sfînt. Pe veşmintele luate zălog ei se tolănesc pe lîngă orice jertfelnic şi vinul celor globiţi îl beau în templul Dumnezeului lor» (II, 6—8). Toate acestea nu puteau fi decît rezultatul «unei corupţii născute din cauza bogăţiei» [8].

Profetul critică mai ales abuzul de mîncare şi băutură. Cei bogaţi se parfumau cu cele mai alese uleiuri (VI, 6) şi în timp ce muzica le desfăta urechile (VI, 5), consumau miei şi viţei îngrăşaţi (VI, 4) şi vin din amfore (VI, 6). Femeile lor sînt cele care asupresc pe cei slabi şi îndeamnă la desfrîu (IV, 1).

Astfel, pe vremea lui Amos apar două clase bine distincte, una a bogaţilor, care se îndeletnicea cu acumularea de averi pe orice cale şi prin orice

6. E. Pannier, *art. cit.*, col. 1120. 7. *Ibidem.* 8. J. Touzard, *op. cit.*, p. 20.

mijloace, și alta a săracilor, a celor nevoiași și oprimați. Profetul nostru se face apărătorul celor săraci, cerînd celor bogați «să nu mai prefacă judecata în venin și rodul dreptății în pelin» (VI, 12), «să nu mai calce în picioare pe cel sărman și să ia mită de la el, să nu mai asuprească pe cel drept și să stoarcă pe cel sărac la porțile cetății» (V, 11—12). De o judecată dreaptă nu mai putea fi vorba, căci cei bogați cumpărau pe judecători cu bani (V, 12), încît aceștia «nu știu să meargă după pravilă ci strîng comori de nedreptate și jăcmăneală în palatele lor» (III, 1). Profetul Amos, ales de Dumnezeu direct de la îndeletnicirea de păstor fără a avea vreo pregătire specială a fost trimis în regatul de Nord tocmai ca să combată idolatria, moravurile decăzute și să propovăduiască căința și îndreptarea. El a înțeles să-și îndeplinească misiunea sa profetică încercînd mai întîi să schimbe viața religioasă și prin ea pe cea socială, așa cum era voia lui Dumnezeu. Ca și ceilalți profeți de mai tîrziu, Amos cerea poporului respectarea legămîntului încheiat pe muntele Sinai. Preocupările profetului erau de «a pune la temelia vieții sociale și individuale ideile religios-morale ca normă de conduită» [9], căci pe vremea lui poruncile Legii nu mai erau observate și respectate. Profetul Amos depune toate eforturile pentru restabilirea adevăratei religii și a ordinei sociale, căci «rătăcirile religioase duceau la desconsiderarea raporturilor dintre oameni, la deosebirea dintre săraci și bogați» [10]. De aceea, «în felul său de a se manifesta profetul Amos amintește de înaintașul său Ilie Tesviteanul, înfruntînd pe Ahab în țarina lui Nabot și biciuind faptele Izabelei, iar ca predicator sobru, bicuind viciile poporului și anunțînd pedepsele viitoare, Amos se aseamănă cu Sfîntul Ioan Botezătorul» [11].

Deși avea misiunea de a păstra credința într-un singur Dumnezeu, datorită închinării la idoli și desconsiderării raporturilor sociale, poporul lui Israel, a ajuns să atragă asupra lui mînia lui Dumnezeu și pedeapsa exilului (V, 27), fiind pusă în primejdie însăși existența lui ca stat. În această tristă situație în care se afla regatul de Nord, profetul Amos [12] adresează îndemnul: «căutați-Mă și veți fi vii..., căutați binele și nu răul ca să fiți vii..., urîți răul și iubiți binele și dați hotărîri drepte la poarta cetății» (Amos V, 5, 14, 15).

Încadrarea textului în profeția lui Amos. — Pentru a înțelege mai bine acest îndemn trebuie încadrat în scrierea profetului. Profeția lui Amos se împarte în trei părți care se înlănțuie armonios: cap. I—II; cap. III—VI și cap. VII—IX [13]. Partea întîia, care alcătuiește o introducere, cuprinde un anunț al judecății ce va veni asupra lui Israel și a tuturor popoarelor vecine. În partea a doua expune pedepsele ce vor veni asupra lui Israel, după ce mai întîi fuseseră înfățișate păcatele sale. Partea a treia conține viziunile de amenințare, după o descriere a judecății lui Israel și se încheie

9. Pr. Prof. Vl. Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga, Pr. Prof. G. Barnea, *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru Institutele teologice*, București, 1955, p. 196.

10. *Ibidem*, p. 199. 11. *Ibidem*, p. 164.

12. O bibliografie bogată asupra vieții și activității profetului Amos, precum și comentarii, vezi la J. Touzard, *op. cit.*, p. 81—85; E. Tobac, *op. cit.*, p. 194.

13. Împărțirea a fost luată după E. Tobac, *op. cit.*, p. 170.

cu promisiunea de restaurare. Fiecare din aceste părți «precizează și mai mult tema cărții: pedeapsa păcatelor lui Israel» [14].

În general se poate spune că profeția are un caracter amenințător, profetul biciuind și mustrînd fărădelegile vecinilor lui Israel în general și ale acestui popor în special, anunțînd pedepsele ce vor veni asupra lor. Textul studiat se află în a doua parte a cărții și este adresat de profet locuitorilor regatului de Nord.

Analiza și explicarea textului. — În limba ebraică textul se prezintă în forma:

דִּרְשׁוּ-טוֹב וְאַל-רַע לְמַעַן תִּחְיוּ

Septuaginta a redat textul ebraic astfel: Ἐκζητήσατε τὸ καλὸν καὶ μὴ τὸ πονηρὸν ὅπως ζήσητε; iar vulgata, astfel: Quaerite bonum et non malum, ut vivatis.

Primul cuvînt din textul ebraic este termenul דִּרְשׁוּ (în grecește: ἐκζητήσατε, latinește: Quaerite) de la verbul, דָּרַשׁ care are mai multe sensuri: a) *a căuta* (Is. LXII, 12), *a cerceta* (Iov X, 6), *a se informa* (Lev. X, 16), *a umbla după* (Iov XXXIX, 8), *a vizita* (Deut. XII, 5). Cînd este însoțit de numele divin, verbul are în general sensul de: *a căuta pe Dumnezeu* (Ps. LXXIV, 5), *a căuta dreptatea* (Isaia XIV, 5), *a căuta să faci binele* (Est. X, 3).

La profetul Amos termenul ddaraș se întîlnește de patru ori (V, 4, 5, 6, 14), de trei ori în formă pozitivă și o singură dată în formă negativă. În forma pozitivă de două ori termenul este însoțit, o dată de sufixul persoanei I-a singular (V, 4) și apoi de numele divin (V, 6) și are sensul de: *a căuta pe Dumnezeu,* așa cum se întîlnește folosit și în alte cărți ale Vechiului Testament. O singură dată verbul ddaraș este însoțit de termenul tob (v. 14) și are sensul de: *a căuta binele,* așa cum se va putea constata mai clar după ce vom explica și acest termen. O singură dată termenul ddaraș se întîlnește însoțit de negație (v. 5) și are sensul: *a nu căuta: a nu merge după.*

Folosirea verbului ddaraș la imperativ reprezintă aici «un îndemn spre pocăință, de a căuta pe Dumnezeu prin rugăciune, într-un cult sincer și mai ales printr-o totală supunere față de voința divină» [15]. Verbul ddaraș poate fi tradus în cazul citat cu: *a căuta pe Dumnezeu cu scopul de a-L cunoaște, a înțelege cuvîntul Său, a împlini voia Sa* [16], El fiind începutul și «prima condiție prin care omul intră în armonie cu natura divină» [17].

Termenul טוֹב (în grecește: τὸ καλὸν, în latinește: bonum), după ortografia sa poate fi luat ca adjectiv, verb, substantiv sau adverb. Ca adjectiv are sensul de: *bun* (Ieș. III, 8), *fericit* (Fac. XVI, 6), *frumos* (Isaia V, 9). Ca verb are înțelesul de: *a fi bun* (Deut. XV, 16), *a fi bine* (Num.

14. *Ibidem.* 15. L. Fillion, *La Sainte Bible,* ed. VIII, Tom. VI, Paris, 1924, p. 425 ș.u.
16. J. Touzard, *op. cit.,* p. 41. 17. *Ibidem,* p. 27.

XI, 18), *a fi plăcut* (Num. XXIV, 1), *a fi frumos* (Isaia V, 9). Ca substantiv se traduce prin: *bine, fericire* (Iov VII, 7), iar ca adverb prin *bine*. La profetul Amos termenul poate avea oricare din aceste sensuri, dar conform cuprinsului şi doctrinei cărţii, socotim drept cea mai bună traducere a expresiei ddirşu tob = *căutaţi binele*, în sensul de a împlini dreptatea (cf. Isaia XVI, 5), căci «în mod cu totul special Amos proclamă dreptatea ca atribut divin şi cere oamenilor respectarea strictă a acestei dreptăţi care trebuie să fie între ei»[18].

Cuvîntul ebraic tob exprimă noţiunea de bine, care la profetul Amos este sinonimă cu aceea de Dumnezeu, aşa cum reiese din versetul 4 unde profetul redă cuvintele Domnului însuşi: «căutaţi-Mă şi veţi fi vii», iar în versetul 6 profetul îndeamnă pe israeliţi «căutaţi pre Domnul ca să fiţi vii». Expresiile «a căuta pe Dumnezeu» şi «a căuta binele» au înţeles similar. «Căutaţi pe Dumnezeu» este o expresie pe care o folosesc şi alţi profeţi (Osea X, 12; Isaia IX, 12; Ier. X, 21), în timp ce expresia «căutaţi binele» este folosită numai de profetul Amos.

Luat în contextul profeţiei lui Amos termenul tob implică împlinirea datoriilor atît faţă de Dumnezeu cît şi faţă de aproapele.

Datoria faţă de Dumnezeu constă în a asculta cuvîntul Său (IV, 1) şi a-L adora în forma cea mai curată, într-un cult săvîrşit din curăţenia inimii şi după dreptate (V, 24). În esenţă, datoria israelitului faţă de Dumnezeu se reduce la un singur lucru, la conformarea vieţii sale cu Legea divină (III, 10). Orice abatere de la acest îndreptar de viaţă, este păcat şi Dumnezeu îl pedepseşte (I, 3).

Ca să fie bineplăcut lui Dumnezeu israelitul are datorii şi faţă de semenii săi. Mai întîi el trebuie să fie drept în toate acţiunile sale, atît în raporturile cu cei în nevoi cît şi cu cei puternici (II, 6), ca unul care ştie că datoria omului este: «teme-te de Dumnezeu şi păzeşte poruncile Lui» (Ecl. XII, 13). Acesta este motivul pentru care termenul tob are la Amos sensul de bine, de dreptate, căci binele şi dreptatea sînt atribute ale lui Dumnezeu şi în acelaşi timp principii care orientează raporturile normale dintre oameni şi dintre popoare.

Termenul רַע (în greceşte: τὸ πονηρόν, latineşte: malum), poate fi luat ca substantiv sau adjectiv, derivat din verbul רָעַע = *a fi rău, a face rău*. În Vechiul Testament se foloseşte mai ales ca adjectiv cu sensul de rău, neplăcut, (Lev. XXVII, 10), *trist* (Prov. XXV, 20). Ca substantiv are sensul de: *rău, răutate*, sub aspect moral (Deut. XXII, 22; Apoc. I, 13); *rău, nenorocire, nefericire, nenoroc, restriştе* (Fac. XLIV, 34; XLVIII, 16; Num. XI, 1; Ps. CXXI, 7; Iov II, 10). La profetul Amos termenul «ra» are mai ales sensul de rău, nedreptate, fiind opus termenului tob. Cel mai mare rău pe care-l putea săvîrşi un israelitean faţă de Dumnezeu era închinarea la idoli, deoarece idolatria este interzisă categoric de poruncile a doua şi a treia din Decalog (Ieş. XX, 3—5) şi duce direct la coruperea şi decăderea moravurilor. Un alt păcat împotriva lui Dumnezeu era împlinirea formală

18. *Ibidem*, p. 70.

a cultului religios. Lipsit de o atitudine religioasă corespunzătoare, ac
cult este respins de Dumnezeu (V, 21—23).

În raporturile cu semenii, israelitul săvîrșea răul prin manifestări
corespunzătoare ca: defăimarea celui drept, asuprirea celui sărac (II,
V, 11), sau acumularea de averi pe căi nedrepte (III, 10). De asemenea
mare rău era viața necumpătată petrecută în ospețe și cîntece (IV, 1;
4—5), în luxul exagerat și mîndrie (VI, 8).

Așadar, avînd în vedere scopul cu care profetul Amos rostește înde
nul său și situația religios-socială în care se afla regatul de Nord în a
vreme, termenul ra indică pe plan moral-social răul sau nedreptatea.

Redarea termenilor «tob» și «ra» prin «bine și rău», se sprijină a
pe teza fundamentală a cărții profetului, care urmărește combaterea ido
triei, a cultului fals și a faptelor de nedreptate morală și socială săvîrș
de cei din regatul de Nord, precum și pe învățătura Sfintei Scripturi
general, care învață că «Dumnezeu cearcă inimile și se uită cu grijă
toate faptele lor» (Ps. XXXIII, 15), judecînd toate faptele cele ascunse,
bune sau rele (Ecl. XXII, 14). Sfîntul Apostol Pavel în epistola către I
mani, cînd vorbește despre judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu, afir
că «Dumnezeu nu caută la fața omului, ci va da fiecăruia după faptele l
mărire, cinste și pace, oricui care lucrează binele și urgie, necaz, strî
torare, oricărui om care făptuiește răul, care nu se supune adevărului
se supune nedreptății» (Rom. II, 8—11).

Termenul חְיִנּוּ — este al doilea verb în textul analizat și
forma în care se află (imperfectul kal prescurtat — iusivul), arată o acțiu
în viitor, fiind strîns legat de expresia ddirșu tob, ca o urmare firească
ei. Verbul חָיָה are sensurile: *a trăi* sau *a exista* (Ps. CXVIII, 161; De
XXX, 16), *a rămîne în viață, a supraviețui* (Gen. XII, 13; Num. XIV, 38)

Prin termenul «chaia» se exprimă la profetul Amos ca și peste tot
Sfînta Scriptură aceeași ideie, răsplata celor drepți și credincioși, ad
viața ca o consecință a împlinirii binelui (Avacum II, 4).

Viața pe care o primește ca răsplată cel bun și drept, are în vedere
mîntuirea temporală, fie cea veșnică a poporului»[20]. De această mîntu
deci nu se pot învrednici decît cei care fac binele, cei ce cred în Dum
zeu și împlinesc poruncile Lui, adică drepții, care «prin dreptatea lor
păstrează viața»[21], iar prin încrederea lor în Dumnezeu obțin «bunu
care le-au fost promise»[22]. Deci numai acela care crede în Dumnezeu
este drept în toate acțiunile sale se va învrednici de a fi viu, deoarece c
răi, adică celor necredincioși și nedrepți, Dumnezeu nu le ajută «în îm
nirea planurilor lor»[23]. Profetul Amos îndeamnă pe contemporanii săi,
cînd: «urîți răul și iubiți binele și dați hotărîri drepte la poarta cetă
(V, 15). Răul este cel care duce la împietrirea inimii și la agonisirea mî
(Rom. II, 5), la disprețuirea bunătății și îndelungatei răbdări a lui D

19 M. Sander, M. Trenel, *Dictionnaire hebreu-français*, Paris, 1859.
20 L. Fillion, *op. cit.*, p. 426.
21 J. A. Petit, *La Sainte Bible*, Tom. II, Arras, 1896, p. 452. 22. *Ibidem*, p. 453.
23 *Ibidem*, p. 452.

nezeu (v. 4), la desconsiderarea aproapelui (Amos V, 11—13). În timp ce răutatea și nedreptatea atrag asupra celor ce le săvîrșesc cele mai mari pedepse (III, 13—15) și duc la prăbușire și nenorocire (Prov. XXIV, 16), asupra celor ce fac binele și împlinesc dreptatea, se încred în cuvîntul Domnului, ascultă cu respect pe profeții Săi, va veni fericirea și viața»[24].

Dacă avem în vedere că îndemnul lui Amos are un pronunțat caracter profetic, termenul «chaia» poate fi luat atît după sensul lui actual, pentru vremea de atunci, cît și după sensul lui în viitorul îndepărtat. Pe plan actual împlinirea binelui și evitarea răului înseamnă o condiție a existenții ca atare, a organizării prezente a vieții individuale și sociale. Pe plan îndepărtat, a trăi, după concepția exprimată în Sfînta Scriptură înseamnă a te pregăti și a te împărtăși de fericirea cea veșnică.

Numai cel ce face binele, împlinește dreptatea și se abține de la rău, se va împărtăși de viața cea veșnică, viața în și prin Iisus Hristos, care a venit tocmai ca lumea «viață să aibă și mai mult să aibă» (Ioan X, 10).

Legătura dintre mesajul profetului Amos și pace. — Noțiunea de pace în cărțile Vechiului Testament este redată prin termenul ebraic de שָׁלוֹם care își are rădăcina în verbul שָׁלַם[25]. În general termenul șalom reprezintă integritatea în care este concepută existența unui lucru concret[26].

În Vechiul Testament pacea este prezentată sub următoarele patru aspecte:

a) Ca pace temporală, lumească, fie colectivă cînd este oferită, căutată, obținută, păstrată și apărată (Deut. XX, 10; I Regi XX, 18; Ier. VIII, 15; I Sam. VII, 14), fie particulară, individuală realizată prin înțelegere sau legămînt (Jud. IV, 17; Ier. XX, 10); sau ca pace spirituală permanentă pe care omul o dobîndește prin încrederea deplină în Dumnezeu, sub al cărui har și ajutor se pune (Ps. IV, 9; LXX, 3; Isaia IX, 5—6; XLVIII, 22; LII, 7; Ier. XXXIII, 6).

b) Ca securitate și lipsa oricărui fel de pericol (Fac. XLIII, 23; Deut. XXIX, 18; Ier. VI, 14; VIII, 11; XII, 5; Ieș. VII, 25).

c) Ca stare permanentă de prosperitate, de sănătate și fericire, care rezultă din faptul că toate — lucruri și stări — sînt întregi și netulburate în dezvoltarea lor firească (Fac. XXIX, 7; XLIII, 27—28; II Sam. XI, 7; II Regi IV, 26—27; IX, 31; Iov. V, 23; Ps. XXVII, 11; Ier. XXIX, 7).

d) Ca răsplătire cu pace în loc de război (Lev. XXVI, 10; II Regi, XXII, 20; Ps. IV, 9; Mih. III, 5; Is. Sirah XLIV, 14)[27].

---

24. *Ibidem.*

25. Ca adjectiv el are următoarele sensuri: *întreg, complet* (Ier. XIII, 19), *perfect sănătos* (Ps. XXXVIII, 4), *în pace* (II Sam. XVII, 3), *liniștit* (Ps. LV, 21); Ca substantiv, *fericire* (Ps. XXXV, 27), *prosperitate* (Fac. XLI, 16), *mîntuire* (Isaia LIII, 5), *pace* (Isaia IX. 7); ca verb are sensurile: *a se termina, a se sfîrși* (I Regi VII, 51; Isaia LX, 20), *a fi intact* (Iov. IX, 4; XXII, 21), *a fi în pace* (Ps. VII, 5).

26. Ion V. Georgescu, *Legămîntul meu este legămînt de viață și de pace,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 473.

27. Această împărțire am luat-o după Ion V. Georgescu, *art. cit.*, p. 473 ș.u.

controleze bogățiile lumii, în timp ce altele au fost reduse la sărăcie și la foame. Bogatul a devenit mai bogat și săracul mai sărac. Iată de ce lumea are nevoie în prezent de mulți profeți ca Amos»[35]. În alte lucrări s-a precizat că mesajul de pace creștin este de origine dumnezeiască și este adresat tuturor: «acesta nu este mesajul nostru personal ci acela pe care trebuie să-l primim de la Dumnezeu. Noi avem datoria de a-l aștepta și cînd noi îl vom primi, trebuie să-l facem cunoscut în mod egal bogaților și săracilor, tot așa de energic ca și Amos. Mesajul nostru trebuie să se adreseze în mod cu totul special puternicilor și bogaților neamurilor din lumea întreagă»[36].

Cuvîntul mesajului profetului Amos este preluat și desăvîrșit în învățătura Noului Testament, devenind astfel obligatorie pentru membrii Bisericii creștine. Apostolul Petru îndeamnă în acest sens: «nu răsplătiți răul cu rău..., pentru că cine voiește să iubească viața și să vadă zile bune..., să se ferească de rău și să facă bine, să caute pacea și să o urmeze, căci ochii Domnului sînt peste cei drepți și urechile spre rugăciunile lor, iar fața Domnului este împotriva celor ce fac rele» (I Petru III, 9—12).

Într-adevăr, viața și activitatea creștinului adevărat trebuie să fie o continuă căutare și împlinire a binelui așa cum indică primul aspect pozitiv din îndemnul profetului nostru. Binele se înfăptuiește prin roadele unei munci cinstite, iar cel ce face binele se apropie tot mai mult de Dumnezeu, Care este atotbun și-și arată bunătatea Sa către cei ce fac fapte bune (Matei XXV, 40). Creștinii au datoria de a face binele fiindcă numai prin credința în Dumnezeu și lucrarea faptelor bune se vor învrednici de viața cea veșnică (Ioan V, 24, și 29). Această fericire veșnică alcătuiește al doilea aspect pozitiv din îndemnul profetului Amos, ca o urmare firească a celui dintîi.

În săvîrșirea binelui, credinciosul creștin trebuie să se abțină de la orice rău, căci cei care fac rău, nu sînt fiii lui Dumnezeu ci ai diavolului, «care de la început a fost omorîtor de oameni și n-a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr în el» (Ioan VIII, 44). După cuvîntul Mîntuitorului, cei care săvîrșesc cele rele în această viață, la învierea cea de obște se vor învrednici de osînda cea veșnică (Ioan V, 29). Abținerea de la rău reprezintă aspectul negativ din îndemnul profetului Amos.

Deci creștinii au datoria de a căuta binele și nu răul din două motive: a) ca să fie bineplăcuți lui Dumnezeu, și b) să se învrednicească de viața veșnică.

Creștinilor, ca acei care poartă numele lui Hristos și au o credință puternică și nădejde neclintită în instaurarea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, le revine sarcina permanentă de a fi prezenți și activi în rezolvarea marilor probleme ale vieții actuale. Ei au datoria ca în această viață

35. Métropolite Philipos, *Sermon d'introduction*, in «Conference Chretienne pour la Paix», Prague, janvier, 1967, p. 15. 36. *Ibidem*, p. 16.

să facă numai binele și să cultive pacea și bunaînțelegere între oameni și popoare, idealuri înalte pe care îngerii le-au vestit la nașterea Domnului (Luca II, 14). Ei nu trebuie să stea pasivi, ci să depună toate eforturile pentru întronarea păcii și dreptății sociale între toate popoarele. «Fiecare creștin trebuie să se opună forțelor războiului și ale distrugerii, detestînd orice inițiativă de război, avînd doar un singur scop, stabilirea păcii pe pămînt» [37].

Astăzi cînd «pacea se găsește amenințată din două părți: de război și nedreptate, dreptatea formează astfel o premisă indispensabilă a păcii însăși» [38].

Creștinii au datoria de a căuta și a împlini binele social prin instaurarea păcii și dreptății în lumea întreagă. Mesajul profetului Amos constituie pentru toți creștinii un imperativ uman-social, în slujba căruia trebuie să rămînă și Conferința Creștină pentru Pace, în scopul de a aduce o contribuție creștină reală la instaurarea păcii mondiale.

37. Episcopul Nikanor, *Notre responsabilité pour la paix internationale et l'indepedence des nations comme une tâche ressortissante de notre espoir chrétienne*, în «Conference Chrétienne pour la Paix», janvier, 1967, p. 23.

38. Josef Smolik, *La Paix et la justice-le chemin vers l'avenir*, în «Conference Chrétienne pour la Paix», janvier 1967, p. 20.

Doctorand Nicu Moldoveanu

CÎNTAREA CORALĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

DE LA PĂTRUNDEREA EI ÎN CULTUL DIVIN PÎNĂ LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA *

Încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea cultura muzicală în Biserica Ortodoxă Română intră într-o nouă etapă a dezvoltării sale, prin pătrunderea în cultul divin, alături de cîntarea monodică de strană, a cîntării coral-armonice. Aceasta se datorește, în bună măsură, ideilor reformatoare ale revoluției franceze de la 1789, pentru egalitate, fraternitate, independență națională și formarea unei culturi proprii, avansate, care să corespundă spiritului de progres și modernizare la care tindea omenirea. Starea aceasta cerea crearea neîntîrziată a unor instituții culturale și în țara noastră. Astfel, au luat ființă: societatea culturală-filarmonică din București (1833), o școală muzicală numită «Conservatorul Filarmonic-Dramatic din Iași» (1836), Conservatorul de Muzică din Iași (1860) și cel din București (1864) etc. — instituții care, desigur, au avut o mare înrîurire și asupra noii direcții muzicale bisericești, căci de acum Biserica Ortodoxă Română n-a mai putut rămîne străină acestor prefaceri cultural-muzicale, respectiv curentului cîntării corale venit direct din Apus sau trecut prin filieră rusească.

Pătrunderea acestei noi forme de cîntare în Biserica noastră s-a făcut, cum era și firesc, treptat, manifestîndu-se la început mai timid, iar mai apoi, luptînd din răsputeri pentru cîștigarea priorității în fața celei monodice. Lucrul acesta ni-l dovedesc unele înjghebări corale bisericești și diferitele școli de muzică armonică în genul «Așezămîntului Choral» înființat pe lîngă biserica domnească de la Curtea Veche, de către Arhimandritul Visarion, încă din timpul domnitorului Gh. Bibescu (1842—1848), în scopul «îmbunătățirii cîntării bisericești prin cîntarea în armonie». Visarion formează din elevii acestei școli armonice primul cor bisericesc din Principatele Române, aplicînd un repertoriu alcătuit din lucrările compozitorilor ruși, traduse în românește și adoptate, pentru cîtva timp, și de alte formații corale ce au luat ființă după aceea [1].

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Mihai Gr. Poslușnicu, *Istoria muzicii la români*, București, 1928, p. 186, afirmă că prima întocmire de muzică armonică religioasă a înfăptuit-o, chiar înainte de Visarion, Popa Rusu, căruia i-a urmat Grigore Manciu și, după acesta, Visarion care, ajutat de tenorul Barbu Popp, instruiește corul mitropolitan cu repertoriul rusesc, atît ca muzică, cît și ca text. Acest cor a durat pînă cînd un decret domnesc a poruncit înlocuirea limbii slavone în Biserică și atunci, ne fiind pregătit pentru o astfel de acțiune, corul lui Visarion a fost înlocuit cu corul bisericii Sf. Dumitru, condus de Athanasie Verzeanu.

Se mai menționează existența unui cor armonic, pe la 1848, la biserica Crețulescu din București, instruit de Anton Pann.

Dar necesitatea unei bune organizări a cîntării corale în Biserică se impunea tot mai mult. De aceea, la 1864, cînd s-a înființat Conservatorul din București, a început să-și desfășoare activitatea pe lîngă el, un cor bisericesc alcătuit din vreo 50 de persoane, sub conducerea lui Grigore Manciu.

Tot în acest timp, în Moldova, încercările de a se înjgheba coruri bisericești deveneau tot mai frecvente. M. Gr. Poslușnicu, după dovezile luate din revista «Arta» (1893), afirmă că pe la începutul secolului al XIX-lea exista la Mînăstirea Neamț un cor instruit pe notația muzicală numită sinodală [2]. Încercările acestea au continuat pînă cînd, în 1844, Alex. Petrino, profesor la catedra de muzică occidentală, înființată în timpul domnitorului Mihail Sturdza (1834—1848), la Seminarul din Socola, pune bazele unui cor bisericesc, desființat în 1848, în urma contestației făcută de mitropolitul Moldovei Meletie către Patriarhul Ecumenic și reînființat de G. T. Burada, la 23 aprilie 1854, cînd a cîntat Sfînta Liturghie, pentru prima oară, în biserica Sfîntul Athanasie și Chiril din Iași. Pe la sfîrșitul anului 1863, mitropolitul Calinic Miclescu a organizat un internat pentru copiii-cîntăreți, unde erau supravegheați în mod special pentru păstrarea sănătoasă a vocii, pentru a fi folosiți în corul mitropoliei, condus tot de G. T. Burada, după care s-au perindat mai mulți dirijori pînă în 1876, cînd conducerea acestuia o va lua Gavriil Musicescu [3].

În Banat, primul cor bisericesc a luat ființă în anul 1840, la Lugoj, cor care la început era condus de învățătorul Ghina și a cîntat, pentru prima oară, liturghia la sărbătorile Sfintelor Paști din anul 1841.

În Ardeal, prima formație corală datează din anul 1850, la Cluj. Despre activitatea ei muzicală nu prea avem date suficiente. Doar Tiberiu Brediceanu, în «Raportul cu privire la situația corurilor ardelenești», spune: «...iară muzica corală bisericească a fost numai străină: sîrbească sau grecească, cu textele traduse. Mult s-a cîntat în bisericile noastre liturghia vienezului Randhartinger compusă pe melodii de strană grecești» [4].

După unirea Principatelor cîntarea corală devine și în Biserica Ortodoxă Română o realitate, introducerea ei în cultul divin făcîndu-se, de data aceasta, în mod oficial, legal, prin *Decretul Nr. 101/18.I.1865*, emis de domnitorul Al. I. Cuza, care numește pe profesorul de muzică Ion Cart, inspector general al corurilor din București. De acum începe a se organiza coruri și în orășelele de provincie.

Trebuie însă amintit că acest nou gen de cîntare, deși binevenit, a avut urmări nu prea favorabile dezvoltării corale bisericești curate, românești, deoarece nu de la început și-au dat seama muzicienii noștri că dacă este vorba să avem cîntare corală în Biserică, această cîntare nu trebuie să fie alta, decît cea de strană, prelucrată și armonizată în spirit național, cerut de Biserica noastră. Or, cîntările pătrunse în cultul nos-

2. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 209. 3. *Ibidem*, p. 209—210.
4. *Ibidem*, p. 402.

influențelor occidentale, recunoaște că lucrarea sa este imperfectă, întrucît el nu are «nici talentele, nici studiile perfecte pentru compunerea sau măcar aranjarea unor asemenea uvrage (lucrări), care sînt de cea mai mare însemnătate și că «în prelucrarea acestui opuscul a avut de normă scrierile bărbaților recunoscuți în această specialitate». In ce privește melosul majorității cîntărilor corale ale lui Cart, constatăm că acesta se reduce foarte adesea la cîteva formule scurte, stereotipe și repetate de mai multe ori, în stil recitativ, cu acorduri simple, fie în Do și Sol major, fie în Re minor, etc. E adevărat, cîteva din ele, ca Heruvicul în Fa minor și Ca pe Împăratul în Fa major, lucrat contrapunctic, au prins rădăcini, fiind și astăzi executate de către unele formații corale mai modeste, dar sînt vizibil influențate de stilul italo-rusesc. Cu excepția acestora, registrul celorlalte piese corale bisericești ale lui Cart este limitat, ele fiind compuse pentru începători în ale cîntării coral-armonice — cîntăreți, canonarhi și paracliseri. Dar, așa cum sînt au contribuit și ele într-o oarecare măsură la pătrunderea definitivă a cîntării corale în Biserica Ortodoxă Română.

4. *Carol Miculi,* deși mai puțin cunoscut decît alții în domeniul creației corale bisericești, are totuși însemnătate din punct de vedere istoric-muzical, întrucît lucrările sale religioase marchează o primă etapă a influențelor muzicii occidentale la noi. S-a născut la 31 oct. 1821 la Cernăuți și a studiat arta muzicală la Paris, între anii 1844 și 1847, cu Frederic Chopin și cu Henry Réber. Între anii 1858 și 1897 a deținut funcția de profesor și director al Conservatorului din Lwow și a murit la 23 mai 1897 la Lemberg. În domeniul cîntării corale bisericești, se remarcă printr-o interesantă Liturghie pentru cor mixt și soliști, care a fost cîntată cu mult succes în anul 1864, cu ocazia sfințirii Catedralei Ortodoxe din Cernăuți, precum și prin lucrarea «Veni Creator», pentru cor mixt și orgă. Dar, din păcate, autorul, ca și cei pe care i-am analizat pînă acum, n-a descifrat perfect rolul pe care a trebuit să-l aibă crearea unui stil polifon bazat pe cîntarea de strană, lucru ce se va realiza ceva mai tîrziu prin T. Georgescu, G. Ionescu, G. Musicescu, D. Kiriac, G. Cucu și vrednicii lor continuatori, pînă în zilele noastre [11]. Totuși, Carol Miculi este socotit ca unul din cei mai mari muzicieni ai Bucovinei, care n-a pregetat să-și aducă aportul său și pe tărîm coral bisericesc.

5. *Isidor Vorobchievici,* născut la 18 mai 1836 la Cernăuți, studiază teologia în orașul natal, avînd ca profesor de muzică pe Ștefan Nosievici, care i-a trezit interesul pentru cercetarea cîntării bisericești. In 1861 a fost hirotonit preot pe seama parohiei Ruși-Moldovița, iar din 1868 pînă în 1869 își va continua studiile muzicale la Wiener Konservatorium, cu Franz Krenn, ca apoi, întors în țară, să ocupe postul de profesor de cîntare corală la școlile secundare, precum și de muzică bisericească la Seminarul din Cernăuți, fiind în același timp și dirijor de cor, din 1869 pînă în 1903, cînd, la 18 sept., moare [12].

11. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 25—26.

12. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 491—492; V. Cosma, *op. cit.*, p. 378; Doru Popovici, *op. cit.*, p. 26.

A compus Liturghia Sfîntului Ioan Hrisostom în 1881, o liturghie greco-orientală în 1887 și lucrarea intitulată «Cîntări liturgice orientale», dedicată prietenului său Emanoil Ciuntuleac și tipărită la Viena în 1890. In majoritatea pieselor corale, cuprinse în această ultimă lucrare, autorul mînuiește o polifonie densă și expresivă, utilizînd frecvent «jocul» dintre Solo și Tutti. Aceasta se poate vedea în cîntările: Sfinte Dumnezeule, Aliluia, Heruvicul în Do și Fa major, care ne oferă în mare parte o monodie simplă dar foarte frumoasă, desigur, prelucrată apoi polifonic, într-o formă îngrijită; și «Ca pe Împăratul», care este îmbrăcat în întregime într-o densă polifonie cu caracter imitativ. În Răspunsurile mari și Pe Tine Te lăudăm întîlnim imitații melodice foarte reușite, precum și cromatisme ce indică tonalități cu totul diferite unele de altele, dar care nu zdruncină cu nimic echilibrul tonal în care sînt concepute inițial. Remarcabil este și concertul «Ție se cuvine cîntare» în Sol major, pentru cor bărbătesc, scris, ca mai toate concertele de laudă, într-un stil măreț, de la început pînă la sfîrșit.

Privite din punct de vedere strict coral, cîntările sale religioase sînt bine închegate, temeinice, dar din punct de vedere al stilului bisericesc ele nu corespund spiritului cîntării tradiționale ortodoxe, întrucît au suferit o accentuată influență a romantismului german și a Renașterii italiene, cu care autorul a stat în contact cîtva timp, la Viena.

6. *Alexandru Podoleanu* a văzut lumina zilei în comuna Podoleni (jud. Neamț), la 30 august 1846. După ce și-a terminat școala de cîntăreți bisericești de la Mînăstirea Neamț, a fost adus în București de către Ion Cart pentru a-l înscrie la Conservator. Aici a studiat armonia, compoziția și contrapunctul cu Ed. Wachmann. Absolvind cursurile Conservatorului, a fost numit profesor de muzică la Liceul Sfîntul Sava, trasîndu-i-se totodată sarcina de a organiza corul bisericii Domnița Bălașa. In această calitate el și-a dat perfect de bine seama că muzica noastră corală bisericească trebue să apuce pe un drum mai sigur și mai propriu ei. De aceea și-a propus — și a reușit în foarte mare măsură — să creeze cîntări bisericești în spirit pur național, bazate pe cîntarea tradițională a Bisericii noastre, aplicîndu-le o armonizare adecvată. Astfel se explică faptul că cele mai multe din melodiile sale religioase au devenit tradiționale și oficiale în Biserica Ortodoxă Română. Așa este cazul cu Doamne miluiește întreit, Crucii Tale, și Hristos a înviat în Fa major, cîntările de la Cununie, Imnul arhieresc, Catismele de la înmormîntare, irmoasele, Veșnică pomenire în Do minor, chinonice, concerte etc., toate scrise pentru cor mixt și bărbătesc. Aceste cîntări sînt foarte echilibrate, accesibile oricărei formații corale și foarte potrivite cu caracterul slujbei din care fac parte, fapt care a facilitat marea lor răspîndire pînă și la frații ardeleni, cum s-a întîmplat cu «Hristos a înviat». În afară de cele amintite, Podoleanu a mai scris multe alte piese corale bisericești, ca Răspunsuri mari în Mi major și La minor, în care întîlnim formule comune Răspunsurilor tradiționale glasul V, după melodia lui Anton Pann; axioane, heruvice, concertul «Pe a binelui cărare» care se distinge prin melodia sa extraordinar de frumoasă, bine șlefuită și prozodică, precum și prin armonizarea foarte

însuși de la renumiții profesori Ștefan Nosievici și Carol Miculi. După absolvirea liceului, în 1873, se înscrie la Seminarul Teologic și apoi la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde are ca profesor de muzică pe Isidor Vorobchievici și unde întreprinde o rodnică activitate muzicală, înființînd și conducînd Societatea Academică «Arboroasa». Timp de doi ani (1879—1881) studiază la Viena arta muzicală cu Franz Krenn, Louis Schlosser și Anton Bruckner. Întors în țară în 1881, a fost numit profesor de muzică la liceul din Brașov, dirijor al corului bisericii Sfîntul Nicolae-Schei și al «Reuniunii de gimnastică și cîntări» (1881—1882). În scurtă vreme o boală de piept contractată în închisoare, unde fusese aruncat din ordinul autorităților imperiului habsburgic, pentru ideile unității naționale ce-l însuflețeau, l-a răpus în ziua de 6 iunie 1883, la Stupca. Între cele aproximativ 300 de piese muzicale compuse de Ciprian se numără și importante lucrări religioase, ca liturghii pe două sau trei voci egale, pentru patru voci bărbătești, pentru cor mixt sau chiar omofone, precum și piese izolate, ca axioane, heruvice, catavasii, cîntări la Te-Deum, Oratoriu pentru Vinerea Patimilor pe patru voci etc. [15], care însă, din nefericire, conțin elemente muzicale italiene, germane și într-o foarte mică măsură, elemente ale cîntării de strană. Dintre toate acestea, o oarecare răspîndire a cunoscut piesa corală «Adu-su-mi-am aminte» în Sol minor, prohodul Domnului și Tatăl Nostru în La minor cu modulații în La major, care are un caracter pur romantic. Compozițiile sale religioase, în general, se remarcă prin excelenta lor inspirație melodică, precum și prin admirabilul simț al formei și al echilibrului, dar acestea suferă adesea din cauza lipsei de siguranță în meșteșugul componistic al autorului. Și poate că era firesc să fie așa, deoarece Ciprian, trăind foarte puțin, n-a avut timpul necesar să-și controleze și să-și perfecționeze lucrările, trecîndu-le prin filiera unui compozitor matur, încercat.

11. *Titus Cerne* s-a născut la 16 iulie 1859 la Iași, unde, absolvind liceul, în 1877, s-a înscris la cursurile Facultății de Științe și apoi la Conservator, studiind armonia cu G. Musicescu (1878—1880). În 1886 îl vom întîlni alături de alți compatrioți la Schola Cantorum din Paris. De aici se îndreptă spre Bolognia, unde, în urma studiilor de perfecționare, a obținut titlul de maestru compozitor și membru al Academiei Filarmonice. În 1894, revenind în țară, i s-a încredințat conducerea corului bisericii Sf. Spiridon din Iași, iar către sfîrșitul vieții sale a fost numit profesor la conservator și la seminarul «Veniamin» din orașul său natal — Iași — unde a și murit în anul 1911 [16]. Dintre lucrările sale corale bisericești menționăm cu precădere Liturghia Sfîntului Ioan Hrisostom, aprobată de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, prin adresa nr. 212 din 24.X.1896, pentru uzul seminariilor. Majoritatea pieselor liturgice cuprinse în această carte sînt scrise în Si bemol major și Fa major, tonalități foarte potrivite pentru formațiile

15. Pr. Valerian Brînzu, *Centenarul nașterii lui C. Porumbescu*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX (1954), nr. 1—2, p. 24—35; Revista «Candela» 1898, p. 125—126 (Compozițiile lui Ciprian); M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 455—477; Dr. Valeriu Braniște, *Icoane din frămîntările unui suflet de artist* (Recenzie), în «Candela», 1908, p. 420.

16. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 369—370.

bărbătești. Se remarcă Heruvicul, Răspunsurile mari, Pre Tine Te lăudăm și axionul duminical, care sînt foarte bine lucrate, utilizînd și tehnica armoniei clasice — strînsă și logică — și tehnica polifonică cu caracter imitativ (vezi Ca pe Împăratul). În general cîntările sale corale sînt bine închegate, ușoare, unele avînd la bază chiar melodii psaltice. De altfel, sub influența dascălilor săi de la Paris, adînci cunoscători ai cîntului bizantin, Titus Cerne poate fi socotit primul muzician român care a fost preocupat de studiul melodiilor psaltice bisericești și sub aspectul teoretic.

Printre cei care au mai scris în acest timp cîntări corale bisericești se cuvine să amintim pe *Gheorghe M. Ștephănescu*, întemeietorul Operei Române, născut la 12 decembrie 1843 în București și decedat la 20 aprilie 1924. După mărturia lui M. Poslușnicu, el a scris 5 liturghii pentru cor mixt și bărbătesc, din care însă găsim doar cîteva piese corale în Repertoriul lui I. Bunescu; și pe *George I. Mugur*, născut la București în anul 1853 și decedat la 27 aprilie 1889, care de asemenea a compus imnele serviciului divin, heruvice, axioane ș.a.

REPREZENTANȚI DE SEAMĂ AI CÎNTĂRII CORALE BISERICEȘTI ÎN ARDEAL ȘI BANAT ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

1. *Dimitrie Cunțan* s-a născut la Dobîrca Sibiului în anul 1838. A învățat la Miercurea-Ciuc, la Gimnaziu și apoi la Seminarul «Andreian» din Sibiu. În 1864 Mitropolitul Andrei Șaguna l-a numit profesor de muzică bisericească la Seminarul mai sus amintit; în 1865 l-a hirotonit diacon, iar în 1872 preot. În 1878 a fost numit spiritual seminarial, funcție în care a stat pînă la retragerea sa din activitate, cînd, la 27 iunie 1910, moare [17].

Opera sa muzicală-religioasă cuprinde culegeri, compoziții și armonizări. Trebuie să amintim că de numele său se leagă noua direcție pe care a luat-o muzica bisericească în Ardeal de la 1850 încoace, el fiind acela care a salvat de la uitare cîntările bisericești practicate în Ardeal, notîndu-le pe sistemul liniar și grupîndu-le în colecția «Cîntările bisericești după melodiile celor opt glasuri», tipărită în 1890 și retipărită în 1925 la Sibiu. Dintre compoziții amintim următoarele: Liturghia pe două voci egale, cîntări religioase la Cununie, Hirotonie și sfințirea bisericii pentru cor bărbătesc, pricesnele «Ochiul» și «Cu trupul», rugăciune, irmoase, etc. Armonizările sale sînt țesute pe vechi melodii bisericești din Ardeal, cum sînt «Cîntările funebrale» culese și armonizate pentru cor bărbătesc, în care autorul reușește ca în general să creeze o polifonie plăcută, de efect, bazată pe toate regulile acestei tehnici muzicale, la aceasta contribuind îmbinarea, după situații, a minorului cu majorul și cu modalul, precum și țesătura armonico-melodică dintre anumite partide de voci. Așa se întîmplă de pildă în cîntările «Cu duhurile drepților» și «Tu ești Dumnezeu», prelucrate după melodia gla-

17. *Anuarul II (1927—37—47) al Școlii de cîntăreți bisericești «Dimitrie Cunțan» din Sibiu*, publicat de Pr. Valeriu Popa, Suceava, 1947.

sului IV și transpuse în modul de La minor; în piesa «Veniți fraților», inspirată din vechea podobie pe glasul al II-lea «Cînd de pre lemn», «Sfinte Dumnezeule» glasul al II-lea, precum și în cele pe glasul al VIII-lea: «Cu sfinții odihnește», stihira «Plîng și mă tînguiesc» și «Cela ce cu adîncul înțelepciunii», transpuse și armonizate în La major, piese care confirmă conținutul muzical atît de bogat și variat al cîntărilor de strană [18].

Așadar, Dimitrie Cunțan a reușit să înscrie o pagină nemuritoare în cultura muzicală bisericească din Ardealul secolului al XIX-lea.

2. *George Dima* s-a născut la 10 octombrie 1847 în Scheii-Brașovului. Studiile muzicale și le-a făcut la Baden cu Heinrich Giehna, la Viena cu Otto Uffmann, la Gratz cu Ferdinand Thieriot și la Lipsca cu S. Jadassohn, Rebling și Reinecke (1872—1873 și 1879—1880). Din 1880 a activat ca dirijor al «Reuniunii de muzică și cîntări», al corului Catedralei Mitropolitane și ca profesor la Seminarul «Andreian» din Sibiu pînă în 1899, cînd se stabilește la Brașov, fiind și aici dirijor al «Reuniunii corale», al corului bisericii Sfîntul Nicolae-Schei și profesor la liceu. În 1919 a fost numit director al Conservatorului din Cluj, pe care l-a condus cu competență pînă în 1925. A murit la Cluj, în ziua de 4 iunie 1926 [19].

Creația sa corală bisericească se compune din cîntările Sf. Liturghii în Sol major și La major, șapte irmoase pentru sărbătorile împărătești, axionul «De Tine se bucură», «Cu trupul lui Hristos» pentru cor mixt cu solo bass, 15 imne bisericești, prohodul Domnului pentru cor bărbătesc, cîntări funebre în două serii și alte diferite irmoase, tropare și chinonice [20]. Majoritatea acestor lucrări corale prezintă un deosebit interes sub raportul expresivității, al polifoniei, al principiilor modale folosite de autor și al modulațiilor frecvente. Se remarcă în sensul acesta următoarele: Heruvicul în La minor cu cadență finală pe acordul major al dominantei, lucrat armonic și contrapunctic, «Ca pe Împăratul», «Răspunsurile mari în La și Mi major, Pre Tine Te lăudăm» în Mi minor etc.

Axionul duminical este prelucrat armonic și contrapunctic, după melodia ce se cîntă în Ardeal, pentru cor mixt sau bărbătesc, prelucrarea fiind un joc contrapunctic la două, trei și patru voci, care se repetă de cîteva ori; iar chinonicul «Lăudați pre Domnul» în Re major este armonizat pentru patru voci de femei, pe de o parte și patru voci bărbătești pe de alta, care execută piesa fragmentar, în mod antifonic, de zece ori. Un stil măreț, luminos și o remarcabilă polifonie conțin și următoarele piese: «Să se umple gurile noastre» în La major, pentru cor mixt cu solo Alto sau Bass, axionul Nașterii Domnului, al Floriilor, al Rusaliilor, De Tine se bucură, stihira «Plîng și mă tînguiesc», Veșnică pomenire etc. George Dima a reușit în bună măsură să prezinte în lu-

18. Anatolie Scurtu, *Cîntările funebrale armonizate de D. Cunțan*, în *Anuarul II...*, p. 29—32; Revista «*Candela*», ian. 1911, p. 63—64, *Cîntările bisericești după melodiile celor 8 glasuri ale Bisericii Ortodoxe Române, de D. Cunțan* (Recenzie); Revista «*Candela*», 1903, p. 379, *Cîntări funebre pentru patru voci bărbătești*, de D. Cunțan (Recenzie). 19. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 431—432.

20. *Ibidem*, p. 419—420; Ana Nicoară-Voileanu, *C. Dima Viața. Opera*, București, 1937.

crările sale corale bisericești unele note personale accentuate, mai ales acolo unde melodia, armonia și polifonia îmbracă un caracter mai modal. Dar toate acestea sînt vizibil influențate de limbajul muzical apusean al lui Schumann și Mendelsohn-Bartholdy și al primilor neoromantici germani. Numai în ultima perioadă a activității sale creatoare asistăm la o întoarcere către cîntarea de strană, practicată în Ardeal, care îi oferea un stil aparte, descătușat de toate aceste influențe străine. Deși s-au răspîndit pe o rază destul de îngustă, totuși lucrările corale religioase ale lui G. Dima au o mare importanță, întrucît ele reprezintă punctul culminant al creației muzicale bisericești din această etapă de dezvoltare artistic muzicală în Ardeal [21].

3. *Iacob Mureșianu*, născut la 29 iunie 1857 în Brașov, și-a desăvîrșit cunoștințele muzicale, ca și G. Dima, E. Mandicevschi ș. a. la Viena, între 1875 și 1878, și la Lipsca, între 1880 și 1884, cu aceiași dascăli renumiți. În 1884—1885 l-a succedat pe C. Porumbescu la catedra de muzică a Liceului din Brașov, precum și la conducerea «Reuniunii de cîntări» și a corului bisericii Sfîntul Nicolae Schei. Din 1886 a activat la Blaj, unde, la 25 mai 1917, a murit [22]. A scris 10 liturghii, unele pentru cor mixt și altele pentru cor bărbătesc; heruvice, axioane, diferite răspunsuri, chinonice, ca «Ochiul inimii mele» pentru un ansamblu de trei coruri și multe alte piese corale bisericești, despre care nu se poate însă spune că sînt realizări tocmai desăvîrșite și aceasta din cauza «inegalității materialului melodic și armonic folosit» [23]. Totuși, față de înaintașii săi, are meritul de a se fi descătușat, în ce privește cîntarea bisericească, de influențele lui Schumann și Mendelsohn și să se îndrepte — nu cu prea multă siguranță — spre unele probleme legate de autenticitatea stilului cîntării noastre religioase.

4. Dintre cei care au activat în Banat, pe tărîm muzical bisericesc, în secolul al XIX-lea amintim pe *Nicolae (Nichi) Popovici*, născut la 2 decembrie 1857 în Caransebeș, care, după absolvirea liceului și a seminarului din orașul natal, obținînd o bursă diecezană, a fost trimis în 1879 la Conservatorul din Lipsca și apoi la Viena, spre a se pregăti pentru cariera de profesor de muzică pe seama Seminarului Teologic-Pedagogic din Caransebeș. În 1887 a fost numit, după ce activase la Seminarul susnumit, profesor de muzică la liceul din Brașov și dirijor al corului bisericii Sfîntul Nicolae Schei, unde a activat aproape 9 ani, pînă cînd, după 40 de ani de viață zbuciumată, se stinse în suferințele unei grave afecțiuni nervoase, fiind înmormîntat la cimitirul «Poarta Turnului» din Sibiu [24].

Compozițiile sale nu s-au tipărit, dar s-au păstrat în parte datorită lui G. Dima care le-a adunat și le-a donat Bibliotecii Conservatorului din Cluj. N. Popovici a scris printre altele și cîntări corale bisericești,

21. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 340—341,

22. N. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 414—416.; V. Cosma, *op. cit.*, p. 253—254; Joe Gherman, *Viața și operele compozitorului Iacob Mureșianu*, Cluj, 1933; V. Cosma, *La împlinirea unui veac de la nașterea lui Iacob Mureșianu*, în «Cultura poporului», nr. 6, 1957.

23. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 340.

24. Nicolae Ursu, *Figuri bănățene din trecut. Nicolae Popovici*, în «Mitropolia Banatului», VII (1957), nr. 10—12, p. 158; M. Gr. Poslușnicu *op. cit.*, p. 413.

ca Liturghia pentru cor mixt și bărbătesc, irmoase, pricesne, «Împărate ceresc» după melodia bisericească practicată în Banat etc. Dar stilul melodic și tehnica polifonică utilizată în aceste cîntări corale sînt impregnate, ca la mai toți compozitorii care au studiat la Viena, Lipsca, Paris etc., de influența neoromantismului german și a Renașterii italiene. Și cu toate acestea N. Popovici este considerat, alături de Ion Vidu, Emil Monția ș. a. (de care ne vom ocupa în altă lucrare, întrucît creația lor corală religioasă datează din secolul al XX-lea), compozitor clasic, fruntaș al vieții muzicale din trecutul Banatului.

Și acum, după ce am prezentat pe scurt și creația corală religioasă a compozitorilor ardeleni și bănățeni, ne vom întoarce la alți trei muzicieni din Principate, pe care în mod expres i-am rezervat pentru ultima parte a lucrării, deoarece ei fac începutul unei noi etape în cîntarea corală bisericească și anume aceea a primelor încercări mai sistematice de transcriere, prelucrare și armonizare a cîntărilor psaltice de strană din Biserica Ortodoxă Română. Aceștia au fost călăuziți în creațiile sau prelucrările lor, în bună măsură, de elementul național, autohton, însă tratarea armonică și polifonică — trebuie să o spunem de la bun început — era tot de factură străină.

1. *Teodor Georgescu* s-a născut în București în anul 1824 și s-a instruit în ale psaltichiei la școlile de muzică bisericească din vremea sa. Însă, nemulțumit fiind de cunoștințele muzicale acumulate, în 1864, deci la vîrsta de 40 ani, s-a înscris la Conservatorul din București, nou înființat, studiind armonia, compoziția și canto. A murit la 11.VII.1880 [25]. Ca protopsalt al capelei Bellu, ca profesor de muzică psaltică la Școala de cîntări din București (Plasa de Jos), iar mai apoi profesor la Școala Normală și Seminarul «Nifon» și ca dirijor de cor la biserica Crețulescu, T. Georgescu a desfășurat o rodnică activitate pedagogică și componistică, atît în domeniul creației psaltice cît și în domeniul cîntării corale bisericești, creată în genul cerut de Biserica Ortodoxă Română. În scopul acesta el și-a ales unele cîntări psaltice sau create de el în stil psaltic, pe care le-a transcris pe notația liniară, le-a prelucrat și le-a armonizat, fie pentru cor mixt, fie pentru cor la două-trei voci egale. Menționăm în acest sens frumoasa piesă liturgică «Pe Tine Te lăudăm» glasul al V-lea, transpună în Sol minor.

2. *George Ionescu* s-a născut tot în București, la 31 mai 1842. Ca și T. Georgescu, el își face cultura muzicală psaltică și liniară la școlile de specialitate, respectiv Școala de muzică psaltică din București (Plasa de Sus), între 1861 și 1864, și la Conservatorul de aici. De asemenea s-a îndeletnicit cu funcția de profesor de muzică la diferite școli și cu aceea de dirijor de coruri bisericești. A murit la 10 iulie 1922 [26]. Este primul compozitor bisericesc român care a încercat, într-un mod mai extins, să transcrie, să prelucreze și să armonizeze pentru cor «a cappella» cîntările psaltice liturgice tradiționale, în «Divina liturghie a Sfîntului Ioan Gură de Aur» armonizată pe trei voci egale întocmai după melodia orientală existentă în Biserica Ortodoxă Română, tipărită la București în anul 1885. În general cîntările liturgice redau aproape exact, cu mici deo-

25. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 50—51. 26. *Ibidem*, p. 187—188.

sebiri, melodiile tradiţionale pe care le avem astăzi. Doar Heruvicul, Ca pe Împăratul, şi mai puţin Răspunsurile mari glasul al VIII-lea, nu păstrează melodia în toate amănuntele ei, deşi în esenţă este cea tradiţională; în schimb Răspunsurile glasul al V-lea sînt mult mai exact transcrise. Axionul duminical Nr. 1 este creat în stil psaltic pe glasul al VIII-lea irmologic, iar axionul Nr. 2 este transcris şi armonizat după melodia compusă de Varlaam. Important este şi faptul că armonizarea cîtorva piese, ca Veniţi să ne închinăm, Sfinte Dumnezeule, Crucii Tale şi Răspunsurile mici de la sfîrşitul liturghiei relevă o îndrăzneală din partea autorului, aceea de a aborda armonizarea glasurilor cromatice, respectiv glasul al II-lea. În orice caz, autorul a fost perfect conştient de marea importanţă a cîntării corale bisericeşti bazată pe melodiile tradiţionale; ba, mai mult, a prevăzut cu multă siguranţă că în viitor se va realiza pe deplin ceea ce încerca el acum (1885).

3. *Gavriil Musicescu*, născut la 20 martie 1847, şi-a făcut studiile muzicale întîi ca elev al Seminarului din Huşi, apoi ca student al Conservatorului din Iaşi (1864—1866) cu Pietro Mezetti, Gustav Wagner, G. T. Burada şi, în sfîrşit, la Conservatorul din Petersburg (1870—1872) cu Iosif K. Hunke. Intre 1872 şi 1903 a funcţionat ca profesor de armonie la Conservatorul din Iaşi, iar în ultimii doi-trei ani ai vieţii sale ca director. A murit la 6 decembrie 1903 la Iaşi [27]. De activitatea sa se leagă în primul rînd începutul transcrierii în mod sistematic şi oficial a cîntărilor psaltice pe notaţia liniară. Astfel, la 6 noiembrie 1881, ajutat în munca sa de Gr. I. Gheorghiu, profesor la Seminarul «Veniamin» din Iaşi şi de Gh. I. Dima, protopsaltul Mitropoliei şi profesor de muzică la Liceul Naţional din Iaşi, Gh. Musicescu cere permisiunea Sfîntului Sinod de a transcrie pe note liniare cîntările psaltice bisericeşti. Şi într-adevăr, rezoluţia autorităţii ecclesiastice, care la început şi-a manifestat dezacordul cu această propunere, a fost în cele din urmă favorabilă, dînd lui Musicescu şi colaboratorilor săi libertatea de a tipări şi publica, începînd din 1884 şi pînă în 1898, toată opera transcrisă, care cuprindea cîntările învierii de sîmbătă seara şi duminică dimineaţa pe cele opt glasuri (Anastasimatarul în opt broşuri), stihirile evangheliilor şi doxologiile pe toate glasurile, Liturghia Sfîntului Ioan Hrisostom, a Sfîntului Vasile şi a Sfîntului Grigorie, 17 axioane la sărbătorile împărăteşti etc., toate încadrate în 11 volume. Activitatea sa muzicală însă poate fi privită şi sub alt aspect, acela al cîntării corale bisericeşti, căci el a compus un număr remarcabil de piese corale, fie numai pentru cor mixt «a cappella», fie pentru cor cu acompaniament de pian, grupate în patru volume, plus cîntări liturgice izolate, concerte, chinonice etc. De altfel, primele încercări de armonizare le-a făcut în domeniul cîntării bisericeşti. La început creaţiile sale corale de proporţii mai mici,

27. *Ibidem*, p. 354—356; V. Cosma, *op. cit.*, p. 256; Doru Popovici, *op. cit.*, p. 32.

aveau caracter modal, fiind axate pe melodii bisericești. Însă mai tîrziu, în lucrările de maturitate, ca Heruvicul în Re major, Heruvicul în Do major și în cele două concerte de mari proporții, G. Musicescu a părăsit izvorul nesecat de inspirație al cîntărilor de strană, cu aspectul lor pur modal și ritmica intens variată, lăsînd să pătrundă în creația sa unele influențe străine [28], «Imnurile dumnezeiești liturghii»... opul I (București 1869) sînt compuse în stil liber și armonizate pentru cor mixt. Din punct de vedere melodic aceste cîntări liturgice sînt foarte simple, ele nedepășind registrul unei game, iar armonizarea lor se reduce la o înlănțuire de acorduri pe treptele principale. Așa este cazul chiar și cu piesele mai importante, de proporții mai mari, ca Heruvicul, Răspunsurile mari, axionul, Pe Tine Te lăudăm etc. — Opul II cuprinde lucrări corale religioase compuse, fie de G. Musicescu, fie de alți autori. Cele compuse de el sînt: Crezul în Si bemol major, în stil recitativo-melodic, Tatăl Nostru în Sol major, două concerte: «Pleacă, Doamne, urechea Ta» și «Miluiește Doamne» etc. In 1870, la București, a apărut opul III, care conține «Imnele dumnezeiești liturghii acomodate la serviciul arhieresc, cu acompaniament de pian».

De reținut că piesele corale din acest volum utilizează un registru destul de întins și o armonizare mai pretențioasă, pentru 6—7 și chiar 8 voci, așa încît ele nu puteau fi accesibile oricărei formații corale, ci numai celor mitropolitane sau episcopale. Atît în concepția melodică, cît și în tratarea polifonică sau armonică, se observă foarte bine influența stilului italo-rusesc. Volumul 4, tipărit tot la București în 1871, conține cîntările cununiei pentru cor mixt cu acompaniament de pian și troparele prelucrate și armonizate după melodiile bisericești tradiționale.

O importanță deosebită prezintă și «Repertoriul coral» tipărit de G. Musicescu, în care se află multe cîntări corale prelucrate și armonizate după melodiile psaltice tradiționale ca Răspunsurile mari glasul al VIII-lea și Doamne miluiește funebru, armonizate pentru 7—8 voci cu acompaniament de pian. Tot acest repertoriu mai conține și axioanele praznicale compuse în diferite tonalități și cele două mari concerte de o impunătoare și interesantă arhitectură muzicală, precum și de o mare variație melodică. Deși lucrările corale religioase ale lui G. Musicescu n-au putut juca rolul hotărîtor al Liturghiei psaltice a lui D. Kiriac sau a celor de după Kiriac, totuși au o mare importanță pentru dezvoltarea cîntării corale în Biserica Ortodoxă Română. S-a lăsat însă prea mult influențat de stilul întrebuințat în Biserica Rusă. Totuși G. Musicescu rămîne un mare compozitor, un excelent interpret și un neîntrecut dirijor, promotor al unor valori artistice, atunci încă necunoscute, cărora astăzi li se dă toată considerația și respectul cuvenit [29].

*

28. *Ibidem*, p. 38.

29. *Ibidem*, p. 38—39; N. Lungu, *50 ani de la moartea lui G. Musicescu*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 1—3, p. 44—46; Pr. G. Moisescu, *O jumătate de veac de la moartea lui G. Musicescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 1, p. 45—59; Pr. Ștefan Verdeș — Iași.

Cîntarea corală bisericească a avut și are o importanță deosebită pentru cultul divin, întrucît ea îi dă mai multă amploare, mai mult fast îl face mai plăcut; căci iată ce spunea episcopul Partenie Clinceni în ședința Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 25 mai 1899: «melodia și cîntările, în genere, executate pe mai multe voci sînt de o mie de ori mai frumoase decît pe o singură voce, și dovada o avem înaintea ochilor, o simțim în fiecare zi în faptul că în bisericile cu coruri bune se duce multă lume, iar în cele cu muzică veche sau cu coruri neperfecte nu se duce» [30]. Dar, că în perioada aceasta de început a cîntării corale nu s-a mers totdeauna pe adevărata cale, ne-o spune Ghenadie Enăceanu astfel: «sînt cîntări care, executate de corurile vocale, provoacă în sufletul creștinului o înduioșare, îl pun în poziție ca să simtă raporturile dintre Creator și creatură... Altele, din contră, îi mișcă sufletul într-o altfel de direcțiune, încît se simte într-o poziție străină creștinismului, i se pare că se află într-un teatru, la o operă, unde omul, încrezut în geniul său, se leagănă în simțămintele de creator și unde raporturile între credincios și Dumnezeu sînt rupte. Iacă motivele pentru care Biserica face totdeauna distincție între cîntarea sa și cea profană și care în mod esențial face ca muzica profană să nu poată fi admisă în Biserică» [31]. De aceea episcopul Melchisedek, în Memoriul său pentru cîntarea bisericească în România, cerea ca muzica armonică să se cultive într-un mod organizat în toate bisericile care au posibilitatea să întrețină coruri, iar aceste coruri să fie sub supravegherea autorității bisericești, încît să nu mai execute în biserică, decît cîntările aprobate de Sfîntul Sinod. In felul acesta, zice autorul, se va introduce o oarecare uniformizare și în acest mod de cîntare corală, care era lăsată «la bunul plac al muzicanților, din care cei mai mulți avînd pretenția de autori de piese muzicale, n-aveau idee de calitățile cîntării bisericești și supărau auzul și simțul religios cu turnuri muzicale produse de fantezia lor sau imitate pe cîntare teatrală» [32]. Și nu puțini au fost aceia — ne referim chiar la unii compozitori din secolul al XIX-lea, analizați în această lucrare — care s-au lăsat ademeniți în creația lor corală religioasă de diferitele stiluri muzicale cu totul străine de spiritul cîntării noastre bisericești naționale. Tocmai de aceea, spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, s-a pus tot mai acut problema prelucrării și armonizării cîntărilor de strană, căci tot episcopul Melchisedek propune în Memoriul

Gavriil Musicescu, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXX (1954), nr. 3—4, p. 68—83; G. Breazul, *Gavriil Musicescu*, București, 1962; Pr. Ovid Constantinescu, *Gavriil Musicescu*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 1—2, p. 93—97.

30. M. Gr. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 363. *Notă:* Greșea însă P. S. Sa cînd prezicea cu multă siguranță că «muzica psaltică omofonă va muri negreșit și cît de curînd», ceea ce din fericire nu s-a adeverit nici pînă astăzi, ba, dimpotrivă, în zilele noastre se acordă, mai mult ca oricînd, o importanță mare ambelor moduri de cîntare — omofon și coral.

31. Ghenadie Enăceanu, *Despre cîntarea bisericească*, în «Biserica Ortodoxă Română», V (1880), nr. 3, p. 174.

32. Episcopul Melchisedek, *Memoriu pentru cîntările bisericești în România*, în «Biserica Ortodoxă Română», VII (1882), nr. 1, p. 43.

său **un proiect de lege, conținînd 11 articole, pentru organizarea și reglementarea cîntărilor psaltice omofone și a celei corale în Biserica Ortodoxă Română.** Art. 8 spune: «Va bine merita de la Biserică și nație acel **maestru de cîntări corale**, care se va osteni spre a preface în cîntări armonice corale melodia uzitată în Biserica românească, precum și acela care va întreprinde a pune pe note liniare toate cîntările melodice ale Bisericii noastre» [33].

Și într-adevăr, acest lucru începe să se realizeze, încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, continuînd să se dezvolte și să se desăvîrșească în secolul al XX-lea, cu D. Kiriac, Gh. Cucu și vrednicii urmași ai acestora pînă în zilele noastre, cînd Sfîntul Sinod, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, acordă o mare atenție transcrierii, uniformizării, prelucrării și armonizării cîntărilor psaltice bisericești.

33. Episcopul Melchisedek, *op. cit.*, p. 46.

Doctorand Gheorghe Speranţă

PRIMUL ORIENTALIST ROMÂN MODERN

CONSTANTIN D. GEORGIAN (1850—1904) *

Între poporul român şi popoarele orientale au existat legături încă din cele mai vechi timpuri; ceea ce vădeşte şi existenţa unor influenţe orientale în toponimia, limba şi cultura românească. Aşa se explică, în oarecare măsură, şi faptul că o serie de oameni de cultură români s-au ocupat cu cercetarea Orientului sub diferite aspecte [1]. Printre aceştia, Nicolae Milescu (1636—1708) [2] şi Dimtirie Cantemir (1673—1723) [3] pot fi consideraţi ca precursori. Dar abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea avea să apară «cel dintîi orientalist român în înţelesul modern al cuvîntului» [4]. Este vorba de Constantin D. Georgian, fost profesor la Seminariile «Central» şi «Nifon Mitropolitul» din Bucureşti, care avea o pregătire superioară de orientalist şi care a ţinut primul curs de indianistică la Universitatea din Bucureşti.

În cele ce urmează, vom prezenta viaţa şi opera orientalistului Constantin D. Georgian folosindu-ne de manuscrisele sale, păstrate la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, şi de unele monografii ale seminariilor unde el a funcţionat ca profesor [5].

---

* Lucrare de seminar, întocmită în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Vezi: M. Guboglu, *Orientalistica română*, în vol. *Studii şi Articole de istorie*, I, Bucureşti, 1956, p. 314—350; Idem, *Contributions roumaines aux études orientales*, în «Archiv. Orientàlni», XXIV (1956), nr. 3, p. 445—475; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Orientalistica română*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 621—628; Idem, *Studiul istoriei religiilor în România*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 1—2, p. 1—31.

2. Vezi: Emile Picot, *Notice biographique et bibliographique sur Nicolas Milescu ambassadeur du Tsar Alexis Mihailovici en Chine*, Paris, 1883, 60 p. (Extrait des «Mélanges Orientaux publiées par l'Ecole des langues orientales vivantes», p. 431—492); P. P. Panaitescu, *Nicolas Spathar Milescu (1636—1708)*, Paris, 1925, 147 p. (Extrait des «Mélanges des l'École Roumaine en France», 1925, I-ère partie); Idem şi C. C. Giurescu, *Nicolae Milescu Spătarul*, Bucureşti, 1927, 53 p.; Dumitru Almaş, *Nicolai Milescu Spătarul*, Bucureşti, 1954, 596 p.

3. Vezi îndeosebi: P. P. Panaitescu, *Le prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand*, Paris, 1926, 245 p.; Idem, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958, 265 p.; M. Guboglu, *Dimitrie Cantemir-Orientaliste*, în «Studia et Acta Orientalia», III, Bucureşti, 1961, p. 129—160.

4. T. Iordănescu, *Un orientalist român. Amintiri despre C. Georgian*, în «Convorbiri literare», XLI (1907), p. 825. Cf. M. Guboglu, *Orientalistica română*, p. 345, şi *Contributions roumaines aux études orientales*, p. 472.

5. St. Călinescu şi D. G. Boroianu, *Istoria Seminarului «Central» din Bucureşti*, Iaşi, 1903, p. 143—144; Gr. N. Popescu, *Din trecutul Seminarului «Nifon Mitropolitul» din Bucureşti*, Bucureşti, 1943, p. 115—120.

VIAȚA LUI CONSTANTIN D. GEORGIAN

Constantin D. Georgian s-a născut în București la 2 ianuarie 1850 dintr-o modestă familie, Gheorghe și Maria Dumitriu (născută Dima). După terminarea școlii primare, timp de șapte ani, a frecventat cursurile «Colegiului Sfîntul Sava» al cărui bacalaureat a fost declarat în decembrie 1869. În același an s-a înscris la Facultatea de litere și filozofie din București, unde, timp de trei ani, a audiat cursurile profesorilor Aug. Treb. Laurian, V. A. Urechia, I. Zalomit, P. Cernătescu etc.[6]. La 12 octombrie 1872 și-a susținut teza de licență asupra istoricului latin Salustiu. Pe baza acestei teze a obținut una din bursele pentru studii în străinătate (burse acordate anual din fondul fraților Hillel Manoach)[7], cu obligația ca să-și stabilească dinainte domeniul de cercetare și să raporteze, periodic, Ministerului Instrucțiunii Publice despre realizările sale în cadrul facultăților ale căror cursuri avea să le frecventeze[8]. Astfel, în noiembrie 1872, Constantin D. Georgian a plecat la Paris pentru o perioadă de studii de trei ani. În cursul celor trei ani de stagiu universitar la Paris (1872—1875), el a frecventat paralel cursurile de filologie clasică și limbi romanice de la Sorbona, de la Collège de France, și de la École des Hautes Études. În afară de aceste cursuri de filologie clasică și de limbi romanice, C. D. Georgian a urmat și cursuri de gramatică comparată și de sanscrită, pentru care manifesta o înclinație specială[9]. Acest lucru îl atestă eruditul filolog A. Bergaigne, care, într-o scrisoare din 28 mai 1875, spunea că Georgian a fost timp de doi ani printre auditorii săi la École des Hautes Études și că, «datorită unei facilități naturale el a muncit regulat și a făcut progrese simțitoare în cunoașterea limbii sanscrite»[10]. Tot din această scrisoare, care de altfel nu este singura păstrată de la A. Bergaigne[11] mai aflăm că, în urma unei recomandări comune, semnată de A. Bergaigne și A. Darmsteter, la 21 martie 1875 Georgian a fost ales membru al Societății lingvistice din Paris. La aceste atestări ale profesorului A. Bergaigne, se pot adăoga încă aprecierile profesorilor ale căror cursuri Georgian le-a audiat atît la Paris (1872—1875), cît și la Leipzig și Berlin (1875—1876): A. Darmsteter[12], P. E. Foucaux[13], M. Breal[14], Fleischer[15], Lange[16] etc. Astfel,

---

6. C. D. Georgian, *Essai sur le vocalisme roumain, précédé d'une étude historique sur le roumain.* Thèse pour le doctorat presentée à la Faculté philosophique de Leipzig, Bucarest, 1876, p. 102.

7. Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, *Arhiva C. D. Georgian, Dosarul III, Acte,* f. 7—9. Arhiva C. D. Georgian, care cuprinde manuscrise, acte, corespondență, note etc., o vom indica, în continuare, în felul următor: dosarul, cu cifre romane, apoi conținutul (manuscrise, acte, corespondență, varia), numărul de ordine al manuscrisului, în cifre arabe, și pagina, atunci cînd va fi posibil. Cazul de mai sus va arăta astfel: Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 7—9. 8. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte.* f. 8.

9. Vezi atestarea studiilor în Bibl. Acad. R. S. România. *Arh. Georgian, Acte,* f. 11—18 și 20—40; Cf. notelor de curs din *Arh. Georgian, Varia 3* (Cursuri și lucrări din perioada de studii de la Paris-Leipzig, 1872—1876) și *Ms. franțuzești 55—68; 106—115 și 150.*

10. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 37. 11. *Ibidem,* f. 25, 30, 33, 40.

12. *Ibidem,* f. 23. 31 și 33; Ms. românești, *ms. 5102,* f. 175—177.

13. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 35 și 38; Ms. românești, *ms. 5102,* f. 43—44.

14. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 14—15, 24, 27, 33—34, 36 și 40.

15. Bibl. Acad. R. S. România, Ms. românești, *ms. 5102,* f. 47. 16. *Ibidem,* f. 55. 76 și 91.

într-o scrisoare adresată la 22 mai 1875 Ministerului Instrucțiunii Publice, prof. M. Bréal demonstra necesitatea ca Georgian să-și continue studiile de filologie comparată într-una din universitățile germane, întrucît, din lucrările scrise întocmite de acesta sub îndrumarea sa și cu subiecte pe care i le recomandase, se constată că «Georgian a făcut un real progres în domeniul gramaticii comparate» [17]. «Pentru completarea educației sale filologice, ar fi de dorit — spunea prof. M. Bréal — ca C. D. Georgian să petreacă încă un an într-o universitate din Germania» [18]. Și astfel Georgian a adresat o cerere profesorului I. Zalomit, rectorul de atunci al Universității din București, solicitînd prelungirea bursei pe încă doi ani (1876—1877), în scopul continuării studiilor în Germania [19]. Ca răspuns la această cerere, rectorul I. Zalomit i-a comunicat în mai 1875 că într-adevăr Consiliul Universității din București a consimțit să-i prelungească bursa pentru încă un an, cu obligația de a-și susține și examenele de licență la Paris [20]. Dar, după cum citim în scrisorile de mulțumire adresate rectorului I. Zalomit la 29 mai și, respectiv, 28 septembrie 1875, Georgian, «obsedat de ideea economisirii timpului», renunță să-și susțină examenele de licență la Paris pentru a se «dedica cîtorva lucrări deosebit de importante» [21]. Probabil că se referea la studiile de filologie comparată și de sanscrită, pe care intenționa să le continue sub îndrumarea acelorași profesori, A. Bergaigne și M. Bréal, care se îngrijiseră și pînă atunci de pregătirea sa în domeniul orientalisticii și despre ale căror certificate vorbește în aceste scrisori. În acest sens, este vrednică de menționat o scrisoarea a sa din 28 aprilie 1875 [22], adresată Ministrului Instrucțiunii Publice și în care, după ce solicită un ajutor material pentru terminarea studiilor la Paris și continuarea lor în Germania, încearcă să-l convingă pe ministru de absoluta necesitate a înființării unui curs de sanscrită la Universitatea din București ; ideal pentru a cărui realizare Georgian se pregătise cu multă conștiinciozitate, avînd și girul profesorilor săi de la Paris. Pentru fondul și natura problemelor pe care le ridică această scrisoare, ea poate fi socotită drept actul de naștere al indologiei în țara noastră, disciplină căreia Georgian i-a închinat întreaga sa capacitate de muncă pînă în cele din urmă clipe ale vieții sale.

Părăsind Parisul în 1875, Georgian se instalează la Leipzig. Aici se înscrie la Facultatea de filozofie a Universității, urmînd totodată și cursurile de filologie ale profesorilor Curtius, Leskien, Brockhaus, Hübschmann, Iacobi și Wundt. Aceste cursuri constau atunci din gramatica comparată a limbilor balto-slave, gramatica vechilor perși, cu explicări de texte cuneiforme, comentariu la Iliada, cu o introducere asupra limbii homerice, explicarea dramei sanscrite clasică *Mrcchakatika* (sau Căruța de pămînt ars, atribuită regelui Sudraka) și a unor imne din Rigveda [23]. Pe lîngă aceste cursuri, Georgian a căutat și a izbutit

17. *Ibidem*, f. 36. 18. *Ibidem*. 19. Idem, Ms. românești, *ms. 5102*, f. 10—11.
20. Idem, *Arh. Georgian, III, Acte*, f. 76—78. Vezi și Ms. românești, *ms. 5102*, f. 41
21. Idem, *Arh. Georgian, III, Acte*, f. 77. 22. Idem, Ms. românești, *ms. 5102*, f. 24—25.
23. Idem, *Arh. Georgian, III, Acte*, f. 41—42; Ms. românești, *ms. 5102*, f. 254—255. Vezi și C. D. Georgian, *Essai sur le vocalisme roumain...*, p. 102.

să obțină aprobarea să audieze și cursurile de limbile persană, arabă și chineză, predate de alți mari specialiști din secolul trecut, ca : W. Schott, H. L. Fleischer, A. Sörensen și Gh. Schefer [24]. De asemenea, a făcut lecturi în legătură cu sacrificiul uman în India și a tradus în românește două articole ale lui A. Weber asupra ritualului vedic, intitulate *Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals* și publicate în «Indische Studien», X (1868), p. 321—396; XIII (1873), p. 217—292 [25]. În același timp, Georgian a continuat să studieze gramatica sanscrită și să-și definitiveze redactarea tezei de doctorat. Și astfel, în toamna anului 1875, a reușit să obțină titlul de doctor în filozofie, cu o teză intitulată *Essai sur le vocalisme roumain, précédé d'une étude historique et critique du roumain,* la care s-au adăugat anumite probe orale din domeniul filologiei comparate și din sanscrită. Lipsa de posibilități materiale l-a împiedicat însă pe Georgian să-și publice teza integral, mulțumindu-se doar cu publicarea părții a II-a din ea, care tratează despre vocalismele românești, partea I-a rămînînd în manuscris la Universitatea din Leipzig [26].

În 1876, Georgian se reîntoarce în țară, unde, spre surprinderea sa, este primit cu indiferență de către toți cei ce ar fi putut să-l ajute. Unii chiar îl considerau drept utopist. Singurul la care a găsit oarecare sprijin a fost Ministerul Cultelor, care, cu adresa nr. 8215, din 26 august 1876, i-a făcut cunoscut că, începînd cu luna septembrie a aceluiași an, este rugat să suplinească pe profesorul titular de la catedra de limbă și literatură latină — curs superior — de la Seminarul «Central» din București [27]. Georgian, fără să ezite, a primit acest modest post, dar n-a renunțat la ideea de a întemeia învățămîntul limbii sanscrite în România. Astfel, profitînd de ocazia oferită de un proiect de reformă a învățămîntului, a întocmit un nou memoriu în care sublinia necesitatea introducerii studiului limbii sanscrite în programa analitică a Universității din București. În acest memoriu se referea la unele cuvinte ale lui B. P. Hasdeu din prefața la lecțiile sale de filologie comparată ținute la Universitatea din București, prin care ilustrul filolog român se plîngea de greutățile pe care le implică predarea riguros științifică a unui curs de filologie comparată fără cunoașterea limbilor orientale. «Sînt dator — zicea B. P. Hasdeu — a cere scuze lectorilor pentru imperfecțiunea cu care sînt reproduse cuvintele sanscrite, persiane, armene, cuneiforme etc.» [28].

Ca urmare a acestei noi intervenții a lui Georgian, Ministerul Instrucțiunii Publice, cu adresa nr. 10877, din 9 noiembrie 1876, îl înștiințează că i s-a aprobat să înființeze un curs gratuit de limbă și literatură sanscrită pe lîngă Facultatea de litere și filozofie a Universității din București [29]. Din nefericire însă, deschiderea acestui curs a trebuit să

24. Bibl. Acad. R. S. România, Ms. românești, *ms. 5102,* f. 83—84; 137—138.

25. Idem, *Arh. Georgian, IV, Varia 3.*

26. Idem, Ms. românești, *ms. 5102,* f. 109—112; f. 175—176.

27. Idem, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 47.

28. B. P. Hasdeu, *Principie de filologia comparativa ario-europea,* cuprinzînd grupurile indo-perso-tracic, greco-italo-celtic și leto-slavo-germanic, cu aplicațiuni la istoria limbei române, tom. I, București, 1875, Prefață p. 3.

29. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 49.

fie amînată deoarece, cu adresa nr. 11756, din 8 decembrie 1876, Georgian a fost trecut secretar al agenției diplomatice române de la Berlin [30]. Odată ajuns la Berlin, Georgian reia legătura cu marile personalități culturale ale orașului, frecventînd și cursurile de persană veche ale profesorului Hübschmann [31]. Acest nou contact cu Berlinul îi oferă și ocazia unor îndrăznețe întreprinderi științifice. Este vorba în primul rînd de intenția sa de a da publicității o nouă ediție a textului poetic sanscrit *Rasamanjari*, ediție pentru realizarea căreia existau nu mai puțin de 15 manuscrise risipite în diferite biblioteci din Berlin, Leipzig, Dresda, Madrid și Oxford [32]. N-a reușit însă, pînă la urmă, să colaționeze decît 14 manuscrise, al 15-lea, aflat la Oxford, fiindu-i, practic, inaccesibil. În această situație, el și-a căutat o reabilitare morală într-o nouă activitate, dar și de data aceasta fără succes. Astfel, a încercat să înființeze un curs de limbă română în cadrul Universității din Berlin, în care scop ținu și două cursuri la Academia de filologie modernă condusă de profesorul Herrig [33]. Acest nou insucces s-a datorat unei scrisori trimise Ministrului Afacerilor Externe din țară de către agentul diplomatic român Degrè. Conținutul acestei scrisori a rămas pentru totdeauna necunoscut, chiar și lui Georgian. În consecință, în septembrie 1877, Georgian a fost destituit din postul de secretar al agenției diplomatice române din Berlin și obligat să se reîntoarcă în patrie [34].

Reîntors la București, Georgian își reîncepu activitatea prin suplinirea profesorului de limbile latină și română, cl. a III-a și a IV-a, de la Gimnaziul Matei Basarab, post care-i fusese încredințat prin adresa Ministerului Instrucțiunii Publice și Cultelor nr. 11768, din 25 octombrie 1877 [35]. O lună mai tîrziu, cu adresa nr. 12533, din 28 noiembrie 1877, i se încredința din nou de către același minister suplinirea catedrei de limbă și literatură latină de la Seminarul Central din București, al cărei titular avea să devină abia în 1879, cu decizia ministerială nr. 2873, din 12 martie 1879 [36].

În această situație, Georgian reușește totuși să deschidă, la 30 octombrie 1877, un curs gratuit de limbă și literatură sanscrită la Universitatea din București, cu următoarea programă analitică: gramatica sanscrită, cu referințe la greci, latini, vechi-slavi și goți ; explicarea textelor sanscrite ale crestomației primului curs; explicarea de fragmente din Mahabharata și din Ramayana și explicarea de imne vedice și de texte puranice [37].

Acest important eveniment a avut un oarecare răsunet în țară și chiar dincolo de granițele țării, după cum reiese din corespondența în-

30. Vezi St. Călinescu și D. G. Boroianu, *op. cit.*, p. 143. Vezi și «Monitorul oficial al României», nr. 261 (23 XI—15 XII 1876), p. 6313.

31. Bibl. Acad. R. S. România, Ms. românești, *ms. 5102*, f. 104 și 123; cf. *Arh. Georgian, II, ms. 18*.

32. Idem, Ms. românești, *ms. 4661*, f. 88—90. Vezi și *Arh. Georgian, II, ms. 17*.

33. Idem, Ms. românești, *ms. 5102*, f. 123—124. 34. *Ibidem*.

35. Idem, *Arh. Georgian, III, Acte*, f. 50.

36. *Ibidem*, f. 51. Vezi și St. Călinescu și D. G. Boroianu, *op. cit.*, p. 144.

37. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte*, f. 81—82. Vezi și *Arh. Georgian, I, ms. 3*.

treținută de C. D. Georgian cu eruditul Moses Gaster [38] și dintr-o notiță publicată de revista «Columna lui Traian», VII (1876), p. 480. Această revistă informa pe cititorii săi că «D-l Dr. C. D. Georgian, elevul lui Abel Bergaigne din Paris și al lui Brockhaus din Leipzig, a obținut permisiunea... de a deschide la Facultatea de litere din București un curs liber de limbă sanscrită, menit a înlesni studenților înțelegerea cursului de filologie comparată al d-lui B. P. Hașdeu».

În ce privește durata cursului ținut de C. D. Georgian la Universitatea din București, avem de făcut următoarea observație. După cum indică Georgian însuși în cea de a II-a ediție a Introducerii la cursul său de limbă și literatură sanscrită [39], acest curs a fost ținut timp de trei ani consecutivi, 1877, 1878 și 1879, pentru ca, după o pauză de aproximativ patru ani, să fie reluat în februarie 1884. Deci acest curs n-a durat numai șase luni, cum citim în articolul lui T. Iordănescu pe care l-am citat mai sus și în care se spune că «visul lui Georgian nu ținu mult, căci după șase luni fu nevoit să-și întrerupă cursurile» [40]. Avem de-a face, prin urmare, cu o greșeală a lui T. Iordănescu, deoarece, după cum am arătat mai sus, Georgian, la mai puțin de o lună de zile de la obținerea permisiunii pentru prima dată de a deschide un curs gratuit de limbă și literatură sanscrită (9 noiembrie 1876), a fost nevoit să plece la Berlin ca secretar al agenției diplomatice române (8 decembrie 1876). T. Iordănescu nu s-a putut referi nici la perioada de timp de după înapoierea lui Georgian la București în octombrie 1877. Împotriva acestei eventualități stă afirmația lui Georgian însuși din prefața la lucrarea sa intitulată: *Importanța studiului limbii sanscrite,* din februarie 1884.

De altfel, perioada de după înapoierea lui Georgian la București a fost cea mai fecundă din punctul de vedere al producțiilor literar-științifice. Așa se explică și importantele distincții pe care le-a primit din țară și din străinătate. Astfel, la 29 noiembrie 1880, a fost ales membru corespondent al Societății «Athénée Oriental» din Paris [41]; în august 1881, i s-a conferit pentru merite în domeniul filologic brevetul nr. 221 și medalia «Bene-Merenti» clasa a II-a [42]; la 11 mai 1882, a fost ales membru al Institutului de Etnografie din Paris [43], iar la 31 decembrie 1883 i s-a decernat gradul de Cavaler al ordinului «Coroana României» [44].

Cu toată pregătirea sa și cu toată inteligența sa vie și rîvna sa, Georgian n-a izbutit să-și vadă visul împlinit: o catedră permanentă de studiul limbii și literaturii sanscrite la Universitatea din București. Numai Seminarul «Central», și, spre sfîrșitul vieții, Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București au fost singurele școli care i-au oferit oarecare satisfacții. La ridicarea nivelului cultural al acestor școli el a contribuit cu elan, îndeosebi prin diferite conferințe și meditații ținute cu prilejul

38. Idem, Ms. românești, *ms. 5102,* f. 100—101; 104, 109—112 și 123. Vezi și *Arh. Georgian, II, ms. 18.* 39. Idem, *Arh. Georgian, II, ms. 13,* p. 7.
40. T. Iordănescu, *art. cit.,* p. 827, și G. N. Popescu, *op. cit.,* p. 47.
41. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, III, Acte,* f. 56.
42. *Ibidem,* f. 58. 43. *Ibidem,* f. 63. 44. *Ibidem,* f. 69.

sărbătoririi patronului lor sau cu alte prilejuri. Între altele, el a întocmit și publicat, împreună cu B. Constantinescu și N. Nitzulescu, *Catalogul Bibliotecii Seminarului «Central» din București* (București 1890) [45]. Moare însă în floarea vieții, la 26 noiembrie 1904, înainte de a fi dat orientalisticii românești ceea ce pregătise cu migală ani de-a rîndul. Opera lui C. D. Georgian a rămas aproape în întregime în manuscrise, care formează «Arhiva privată C. D. Georgian» din cadrul Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România. Acestora li se adaugă alte cinci manuscrise, inventariate la aceeași Bibliotecă sub numerele : 4660, 4661, 5102, 5103 și 5104. În ceea ce privește biblioteca sa personală, care cuprindea vreo 3000 de volume, printre care «cărți de istorie, filozofie, pedagogie și filologie, și mai ales publicații asupra limbilor și literaturilor orientale și în special asupra limbilor persană și sanscrită» [46], aceasta a fost dăruită Bibliotecii Academiei Române de fratele răposatului, Ilie Georgian, printr-o scrisoare întocmită în numele familiei [47] și în care se exprima dorința ca ele să formeze un fond separat, denumit *Biblioteca Dr. C. D. Georgian*. Acest deziderat nu a putut fi satisfăcut decît în parte.

OPERA LUI CONSTANTIN D. GEORGIAN

Din interesanta și în mare parte inedita operă a lui C. D. Georgian, vom prezenta aici numai cîteva lucrări, pe care le vom împărți în două categorii: lucrări publicate și lucrări rămase în manuscris.

I. *Lucrări publicate :* 1. *Sallustiu.* These de licentia sustienută de C. D. Georgian. București, 1872, in-8°, 156 p. După cum se arată în prefață (p. 7—8), această lucrare nu reprezintă numai rezultatul cunoștințelor dobîndite în școală, ci și o sinteză a părerilor sale proprii, la care ajunsese în urma unui foarte susținut studiu analitic. Astfel, după o scurtă biografie a lui Salustiu (p. 9—14) prezintă cele mai importante opere ale acestuia, începînd cu *Bellum Catilinarium. De Conjuratione Catilinae* (15—43), al cărui text îl pune în paralelă cu *Cuvîntările contra lui Catilina* ale lui Cicero. Partea originală a acestei prezentări o formează paginile 40—43, unde găsim unele considerații generale pe care Georgian le face în legătură cu această operă a lui Salustiu. Urmează prezentarea unei alte opere a lui Salustiu, intitulată *Jugurtha* sau *Bellum Jugurthinum* (p. 44—105). Și în acest caz, Georgian se folosește de aceeași metodă comparativă, făcînd și substanțiale considerații în legătură cu cauzele și mai ales cu urmările acestor lupte, pe care romanii au fost siliți să le poarte împotriva regelui Numidiei, Jugurta (p. 101—105). *Historiarum fragmenta* (p. 106—125), două epistole adresate de Salustiu lui Cezar și intitulate *De Republica ordinanda* (p. 126—140) și, în sfîrșit, *Declamatio in M. Tull. Ciceronem* (falso Sallustio adscripta) (p. 141—150) încheie șirul operelor lui Salustiu prezentate de C. D. Georgian și socotite de el ca fiind mai importante. În general,

45. *Ibidem*, f. 60. Cf. *Arh. Georgian, VI, Varia 4*, și Ms, românești, *ms. 5102*, f. 182—183.

46. *Analele Academiei Române, Seria II, XXXI (1908—1909): Dezbaterile*, f. 96. Vezi și *Arhiva Academiei, Dosarul A—8/1909*, f. 93—94.

47. *Arhiva Academiei, Dosarul A—8/1909*, f. 93.

C. D. Georgian găsea lui Salustiu deosebite merite literare și istorice, iar prezentarea critică a operelor acestuia făcută de C. D. Georgian, deși de o bogăție bibliografică surprinzătoare, pierde întru cîtva datorită formei literare greoaie, stilul său caracterizîndu-se printr-o masivă influență latinistă.

2. *Essai sur le vocalisme roumain, précédé d'une étude historique et critique sur le roumain.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté philosophique de Leipzig par C. D. Georgian, licencié ès lettres et en philosophie, elève de l'École des hautes études, membre de la Société de linguistique de Paris. Livre second. Bucarest, Typographie «Românul», 1876, in-8, 105 p.

După cum am spus mai sus, prima parte a acestei teze de doctorat n-a fost tipărită, din lipsă de posibilități materiale. Totuși conținutul acelei prime părți ne este cunoscut din tabla generală de materii publicată în partea a II-a a tezei. Astfel, aflăm că prima parte cuprindea o expunere istorico-critică a limbii române de la începutul secolului al XVI-lea și pînă în vremea autorului. Urma o critică detaliată a gramaticilor limbii române întocmite de români și de străini și a lucrărilor de filologie română care încercau să arate influența istoriei asupra gramaticii ca știință.

În ce privește cea de-a II-a parte a lucrării, aceasta cuprinde tratarea unor probleme foarte interesante pentru limba română, ca de pildă problema mișcării vocalelor sau aceea a locului pe care-l ocupă vocalele românești în formarea cuvintelor. Această a doua parte a lucrării nu scade însă din importanța primei părți, care «oferă mijlocul de a înțelege spiritul limbii române în general» [48]. De altfel, trebuie reținut faptul că Georgian s-a străduit să dea cercetărilor sale o bază istorică, care pînă atunci lipsea oarecum în studiile de acest fel. În acest sens, el a urmărit evoluția limbii literare românești din majoritatea operelor imprimate în secolul trecut, mai ales din cele religioase. Ceea ce face însă ca lucrarea să piardă din importanță este faptul că autorul neglijează uneori să indice exact ce dialect este reprezentat în unele cărți pe care el își întemeiază convingerilor. Cu toate acestea, această lucrare a lui Georgian reprezintă un real cîștig al filologiei românești, după cum remarca și A. Darmesteter în două dintre scrisorile adresate lui Georgian [49].

3. *Universalitatea principiilor religiunii creștine.* Studiu de religiune comparată, citit cu ocazia sărbării patronilor Seminarului «Central» din București, la 30 ianuarie 1878 (București, 1878, in-8, 32 p.). Acest opuscul, care reprezintă prima lucrare de acest gen la noi în țară, a fost tipărit cu cheltuiala lui Ioan Adrian, elev la Seminarul «Central» din București, care și-a luat asupră-și «cheltuiala și ostenelile tipăririi [50]». Importanța acestei lucrări crește cu atît mai mult cu cît se pare că

48. C. D. Georgian, *Essai sur le vocalisme roumain...*, Preface, p. X. Pentru confirmarea importanței acestei lucrări, vezi și: Gaston Paris, *Essai sur le vocalisme roumain...*, recenzie în «România», VI (1877), p. 147—148.

49. Bibl. Acad. R. S. România, Ms. românești, *ms. 5102*, f. 175—177.

50. C. D. Georgian, *Universalitatea principiilor religiunii creștine*, p. 5. Cf. *Arh. Georgian, III, Varia I* (corespondență diversă).

reprezintă primul text imprimat în țara noastră care conține citate de limbă sanscrită în transcriere latină. În ce privește fondul, lucrarea cuprinde, la început, cîteva cuvinte de cinstire a celor trei mari dascăli creștini și ierarhi: Vasile, Grigorie și Ioan (p. 5—9), după care urmează prezentarea comparativă a principiilor cuprinse în religia vedică, în mazdeizm, brahmanism și în religia romanilor (p. 9—29), pentru a concluziona la urmă că «religia creștină conține principiile cele mai universale, principii care sînt plantate în inima omului de la creația lui și care sînt de origină divină iar nu umană» [51]. Așa se explică și unele analogii dintre creștinism și celelalte religii. Georgian se folosește mult în acest studiu de metoda comparativă, metodă justificată în studiile de mitologie și de istoria religiilor, dar de care s-a cam abuzat în secolul trecut. Limba literară folosită de C. D. Georgian în acest studiu se dovedește mult evoluată față de lucrările sale anterioare.

II. *Lucrări rămase în manuscris:* 1. *Importanța studiului limbii sanscrite.* Introducere la cursurile de limbă și literatură sanscrită ținute la Academia din București de Dr. Georgian la 30 octombrie 1877, in-8°, 114 f. [52]. Pornind de la un citat extras dintr-o operă a ilustrului sanscritolog Max Müller [53], Georgian încearcă să demonstreze că «studiul limbii sanscrite ne dă cunoștințele cele mai variate despre cultura intelectuală și morală a omenirii...; ne dă cunoștințele asupra vieții domestice și publice, asupra moravurilor, asupra etnografiei și topografiei ; cunoștințe care abia le găsim în istoriile cele mai complete ale popoarelor celor mai apropiate de noi» [54]. În acest scop, aduce mărturie afirmațiile unor personalități culturale ca : Philippo Sancti, cel dintîi savant european care a învățat sanscrită între anii 1583—1588 ; Schulze și Beyer (1694—1738), misionari din secolul al XVIII-lea; Wilkins, cel care a tradus pentru prima oară în Europa poemele *Bhagavad-Gita* (1785) și *Hithopadesa* (1787), întocmind și o *Gramatică sanscrită* (1808); William Jones (1746—1794), succesorul lui Wilkins, care traduce, tot pentru prima dată în Europa, drama *Sakuntala* (1789) și *Legile lui Manu* (1792) etc. Acești savanți, spune Georgian, erau de acord că «limba sanscrită, oricare i-ar fi antichitatea, are o structură minunată, fiind mai perfectă decît cea greacă, mai bogată decît cea latină, avînd o afinitate strînsă cu ambele atît în ceea ce privește rădăcinile verbale cît și formele gramaticale» [55]. Mai departe, Georgian subliniază marele rol pe care l-a avut limba sanscrită în determinarea limbilor care stau la baza marilor familii de limbi : semitice, turanice, celtice, grecești, italice, germanice, slave etc., ca și pentru istoria universală a civilizației umane. Inspirîndu-se probabil din rezultatele cercetărilor comparativiste și filologice ale lui Max Müller, Georgian spune că cu ajutorul limbii sanscrite, care constituie elementul de bază al filologiei comparate, s-a putut observa că «există

51. *Ibidem*, p. 29.

52. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, I, ms. 3.* Ediția a II-a, din februarie 1884, prezintă adausuri numai în ce privește bibliografia, în rest totul rămînînd neschimbat. Vezi *Arh. Georgian, II ms. 13.*

53. Max Müller, *A History of ancient sanscrit literature.* Second edition, London, 1800, p. 3.

54. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, I, ms. 3,* f. 13. 55. *Ibidem*, f. 18—19.

o izbitoare asemănare între obiceile principale de adorațiune ale Greciei, Italiei... și Indiei»[56]. Ultimele pagini ale acestui studiu, care cuprind o succintă istorie a gîndirii indiene și a influenței acestei gîndiri asupra unora dintre filozofii de frunte europeni, urmăresc, de asemenea, să scoată în evidență necesitatea studiului limbii sanscrite.

În ceea ce privește manuscrisul însuși, acesta cuprinde 114 file, format 19x16, și e legat în pergamoid negru, cu pînză la cotor și la colțuri. Tot despre acest manuscris menționăm că textul, pentru a cărui redactare s-a folosit cerneală neagră, afară de filele 48 și 56, care sînt scrise cu cerneală violetă, este scris numai pe prima pagină a fiecărei file, cea de a doua pagină servind pentru explicații, care, de altfel, abundă în acest studiu[57]. Manuscrisul cuprinde, de asemenea, numeroase adnotări și sublinieri cu cerneală violetă, pe care autorul le-a făcut în măsura în care a socotit că e necesar să scoată în evidență unele aspecte și idei proprii acestui studiu.

Cea de a II-a ediție a acestui studiu, din februarie 1884, nu prezintă nici o deosebire față de ediția I-a sub raportul fondului. Singura deosebire este aceea că la această din urmă ediție, autorul a folosit pentru scris ambele fețe ale fiecăreia din cele 36 de file cît numără acest manuscris.

2. *Locul și importanța literaturii vedice în istoria civilizațiunii.* Disertațiune istorico-filologică ținută cu ocaziunea aniversării Seminarului «Nifon Mitropolitul» de C. D. Georgian, profesor la acel seminar. București, 19 noiembrie, anul 1887, 48 f.[58].

În acest studiu, Georgian pornește de la constatarea că cercetarea limbii și literaturii sanscrite a dat naștere științei comparate a limbilor, cu ajutorul căreia s-au înregistrat succese remarcabile în cunoașterea societății umane din cele mai vechi timpuri pînă astăzi. Caută apoi să răspundă la o serie de întrebări, cum ar fi: găsim sau nu în literatura sanscrită soluții la unele din problemele cele mai grele ale vieții umane? Poate să ne fie indiferentă studierea limbii și literaturii sanscrite? etc. Pentru a răspunde la aceste întrebări, Georgian se folosește de un izbutit paralelism între literatura vedică și unele producții literare similare grecești sau latinești, evidențiind marea tradiție orală a literaturii vedice și actualitatea studiului limbii sanscrite, vechea limbă a civilizației Indiei. «Limba sanscrită — spune Georgian — e aceea care ne dă explicațiunea elementului celui mai misterios în om..., a elementului divin, numit religiune»[59]. Urmează o succintă, dar foarte densă prezentare a problemelor tratate în cuprinsul Vedelor, căutînd analogii în religia greco-romană[60] și conchizînd că «religiunea din cărțile vedice e singura în stare să explice dezvoltarea istorică și psihologică a sentimentului religios în om...»[61]; idee scumpă șefului școlii filologice de studiul religiilor, Max Müller. De altfel, întreg studiul, de aici înainte, urmărește

56. *Ibidem*, f. 19.
57. *Ibidem*, f. 5, 14, 15, 17, 19, 24, 34—36, 51, 53, 61, 67, 74—75, 86, 94, 96, 103; toate pe verso.
58. Idem, *Arh. Georgian, II, ms. 14*, f. 39—87. 59. *Ibidem*, f. 51—52.
60. *Ibidem*, f. 59—60. 61. *Ibidem*, f. 61.

să evidențieze originalitatea și prioritatea unor idei din literatura sanscrită. Studiul se încheie cu un scurt rezumat, sub forma unei table de materii.

Din punct de vedere tehnic, acest manuscris se prezintă sub aceeași formă ca și manuscrisul descris mai sus, doar cerneala fiind de data aceasta violetă. Numeroase ștersături, adăugiri și sublinieri făcute cu creion albastru lasă impresia că e vorba mai mult de o ciornă pe cale de a fi transcrisă.

3. *Scepticismul în Persia în secolul al XI-lea și al XII-lea. Omar Khayam,* București, 16 noiembrie 1889, 35 f. [62]. Titlul acestui manuscris e oarecum incomplet, deoarece autorul prezintă nu numai scepticismul ci și misticismul și pietismul din Persia secolelor al XI-lea și al XII-lea. Aceasta după cîteva reflecții în legătură cu alternativa spiritului omenesc: analiză și sinteză, pe care o studiază la filozofii greci: Thales din Milet, Anaximandru, Anaximene, Leucip, Democrit, Pitagora, Plato etc., ajungînd pînă la filozofii cei mai de seamă ai secolului al XIX-lea. Această alternativă o remarcă și-n literatură, artă și chiar în religie, care, împreună cu filozofia, sînt «marile manifestări ale spiritului omenesc» [63]. Pentru exemplificare, Georgian prezintă odiseea marilor gînditori persani ai secolelor X—XII: Avicenna, Abu Säid și Omar Khayam, care au sintetizat în gîndirea și opera lor toate tendințele intelectuale ale vremii în care au trăit. Arată de asemenea cum atît scepticismul medicului Avicenna cît și misticismul lui Abu Säid și Omar Khayam — discipol al lui Abu Säid — se manifestă într-un mod cu totul deosebit față de felul cum ne reprezentăm noi scepticismul și misticismul. Astfel Avicenna, după ce umpluse lumea cu gloria științei sale medicale, cuprins de scepticism, afirmă: «Ce bine ar fi dacă n-aș ști cine sînt și pentru ce sînt tîrît în această tulburare a lumii» [64]. Cu Abu Säid și discipolul său Omar Khayam, lucrurile se petrec însă deosebit. Ambii, dezgustați și deziluzionați de tot, aspiră la o dumnezeire neînțeleasă, mistică, pe care Abu Säid o personifică într-o femeie ideală, la care el se înalță cu imaginația lui extatică de ascet, iar Omar Khayam într-un «vin generos» [65]. Toți aceștia vor termina însă la fel, încercînd, printr-un suprem efort, să se smulgă scepticismului și să-și îndrepte speranțele spre bunătatea divină. «În bunătatea ta — spune Avicenna — avem un protector care ne scapă în urmările faptelor noastre bune sau rele...» «Greșelile mele — spune la rîndu-i Abu Säid — sînt mai numeroase ca picăturile de ploaie și capul meu se pleacă sub rușinea păcatelor mele. O voce însă se pogoară și-mi zice: liniștește-te, dervișe, tu ai lucrat după natura ta, eu voi lucra după a mea» [66]. În același chip s-a pronunțat și Omar Khayam [67], și aceasta datorită faptului că atît el cît

62. *Ibidem,* f. 120—155. 63. *Ibidem,* f. 122. 64. *Ibidem,* f. 132.

65. *Ibidem,* f. 133. Cuvîntul «vin», care în persană se pronunță «un», etimologic înseamnă «iluzie» și este sinonim cu cuvîntul sanscrit «maya», zeița iluziei, simbolizînd pentru poet delirul în care se înfăptuiește fuziunea omului cu divinitatea, pe care omul n-o cunoaște, dar pe care o caută și se topește dorind-o. (Cf. *Arh. Georgian, II, ms. 14,* f. 140). 66. *Ibidem,* f. 153.

67. *Ibidem,* f. 152.

și ceilalți doi «nu erau niște vizionari absurzi și ridicoli. Erau glasul de tunet care conținea într-însul gemetele a mii de piepturi ; erau suspinul enorm al secolului în care trăiau; erau strigătul de durere al societății d-atunci, despre care Abu Säid zicea : «Dacă durerea ar scoate fum ca focul, lumea ar fi într-o veșnică noapte» [68].

Făcînd parte integrantă din același manuscris nr. 14, acest studiu nu prezintă deosebiri tehnice esențiale. Legătura este tot în pergamoid negru, cu pînză la cotor și colțuri. Textul este scris pe o singură pagină a filei, cu excepția filelor 137—138, 144 și 147, iar cerneala, de asemenea, este violetă. Excepție fac adnotările, probabil ulterioare, care însă nu schimbă cu nimic planul și economia generală a studiului.

4. *Savitryupakhyana și Nalopakhyana.* Episoade din Mahabharata și Ramayana. București, 1888, 136 f. [69]. Savitri și Nala și Damaianti sînt două episoade distincte, dar al căror cuprins se aseamănă foarte mult datorită temelor, relativ comune, ambele urmărind să sublinieze eficiența rugăciunii, postului, credinței și castității. Astfel, în episodul *Savitri,* episod format din șapte cîntece (f. 1—32), ni se înfățișează un fragment din viața fiicei regelui Asvapati, numită Savitri, care, prin post și rugăciune, a reușit să-l determine pe Yama, zeul morții, să renunțe a mai lua viața soțului său Latiavan.

Puterea și necesitatea credinței și a castității sînt scoase în evidență în celălalt episod intitulat Nala și Damaianti, care este format din 26 de cîntece (f. 33—132). În acest episod, care este cel mai mare episod din epopeea Ramayana, avînd peste 5000 de versuri, este descrisă iubirea lui Damaianti și credincioșia sa fără de margini față de bărbatul său Nala. Cu timpul, Nala, căpătînd patima jocului de noroc, își pierde toată averea, regatul și chiar, punîndu-și și soția în joc, o pierde și pe ea. Damaianti însă, în loc să rămînă la cel ce-a cîștigat-o, pleacă cu Nala, acceptînd toate privațiunile unei vieți lipsită de cele mai elementare posibilități materiale. Datorită credinței, rugăciunii și castității ei, la sfîrșit cei doi sînt repuși în cinstea de altădată.

5. *Indica. Note de literatură și religie vedică.* București, f. a., 81 f. [70]. Sub această denumire, «Indica», aflăm trei caiete legate într-un singur volum. Caietul A cuprinde filele de la 2 la 35, caietul B de la 38 la 71 și caietul C de la 74 la 81. Scrise pe ambele pagini ale fiecărei file, într-o formă foarte îngrijită, fără adnotări, aceste caiete cuprind însemnări de ordin filologic, foarte utile celor care se ocupă cu studiul religiilor Indiei, Persiei etc. Într-un sens mai larg, aceste caiete constituie un adevărat dicționar mitologic, redus însă la proporțiile cîtorva religii.

---

68. *Ibidem,* f. 153—154.

69. Idem, *Arh. Georgian, I, ms. 6,* 136 f. Sub aspect tehnic, și acest manuscris prezintă aceleași caracteristici ca și manuscrisele 13 și 14 din dosarele I și, respectiv, II.

70. Idem, *Arh. Georgian, I, ms. 10,* 81 f.

6. *Fragment dintr-o lucrare despre marile religii ale lumii* (cu privire specială asupra brahmanismului) [71]. Format doar din opt file volante, scrise pe o singură coloană, acest fragment, nedatat, conține numai elementele de bază necesare cunoașterii celor opt religii pe care autorul și le propusese să le prezinte și anume: iudaismul, creștinismul, brahmanismul, budismul, zoroastrismul, islamismul, confucianismul și daoismul la care sînt adăugate, în treacăt, și operele de căpetenie ale fiecăreia dintre religiile amintite. Ultimele două file cuprind date în legătură cu viața și opera reformatoare a lui Buda.

7. *Chrestomația persană a lui Pizzi,* București, 1894, 139 f. Deși este vorba numai de o traducere și această lucrare a lui C. D. Georgian interesează. Astfel, fidelitatea sa față de opera lui Pizzi [72] merge pînă acolo încît păstrează, în cea mai mare parte a versiunii române, titlurile franțuzești ale capitolelor din opera originală. Astfel avem : Poètes epiques et romanciers (f. 1—38); Poètes lyriques (f. 39—67); Poètes mystiques et poètes sceptiques (f. 68—92) și Contes (f. 93—139). Cu toate acestea C. D. Georgian face unele observații marginale și corecturi, din care rezultă poziția sa, adesea nu tocmai favorabilă lui Pizzi, față de unele păreri întîlnite în Chrestomația acestuia. La acestea se adaugă și un vocabular cu ajutorul căruia cei interesați ar putea stabili anumite raporturi etimologice între cuvintele de origină persană, sanscrită, latină, greacă și bineînțeles, română. În continuare, găsim în acest manuscris un fragment de 202 versete, intitulat «Le roi Dahak», text persan în transcriere latină (f. 140—145), și versiunea românească a acestui text, semnată de C. D. Georgian la 1888 (f. 146—152).

Asemenea fragmente din diverse poeme persane întîlnim și în manuscrisul 5103, f. 85—110 și 238—247, intitulate: Djami (Yusuf u Zalikha); Hafiz (Divan); Khagani (Divan); Nizami (Iskaudarname) și Ferdousi (Shahname). Asupra acestora însă nu ne putem pronunța, îndeosebi din cauza scrisului neuniform și, pe alocuri, indescifrabil.

În afară de studiile amintite mai sus, fondul de manuscrise al lui C. D. Georgian cuprinde și un mare număr de exerciții de traducere din diferite limbi semitice [73], aproximativ 2000 de fișe referitoare la verbul sanscrit [74], o încercare de gramatică sanscrită [75] și un vocabular întocmit în vederea traducerii dramei sanscrite clasice *Mrcchakatika* [76].

---

71. Idem, *Arh. Georgian, IV, Varia 3,* plicul 1. Tot din acest plic menționăm rezumatul articolului lui E. Sénart: *Un roi de l'Inde au III-e siècle avant notre ère. Açoka et le Boudhisme,* articol publicat în «Revue des deux mondes», mars, 1889, p. 67—108. Din plicul al II-lea al aceleiași mape menționăm: Exerciții de traducere din sanscrită, în special din opera lui Chr. Lassen: *Anthologia sanscritica,* Bonnae, 1865, și a lui Th. Benfey, *Chrestomathe aus sanskritwerken,* Theil I—II (1853—1854). De asemenea, menționăm cîteva încercări de a traduce pagini din opera lui Kalidasa ca: *Viramorvashya* (3 acte); *Meghaduta* și *Sákuntala.*

72. *Chrestomatie persane avec un abréjé de la grammaire et un dictionnaire,* Turin, 1889. Vezi și Ms. românești, *ms. 5104,* f. 1—139.

73. Bibl. Acad. R. S. România, *Arh. Georgian, IV, Varia 3,* plicul 3.

74. Idem, *Arh. Georgian, IV, Varia 2.*

75. Idem, *Arh. Georgian, IV, Varia 3,* plicul 1.

76. Idem, *Arh. Georgian, IV, Varia 1.*

Toate acestea rămîn să fie valorificate de cercetători cu o pregătire specială în domeniul atît de dificil al limbilor sanscrită, persană veche etc.

*

Deși n-am analizat toate manuscrisele lui Constantin D. Georgian, cele de filologie comparată în general și cele de filologie sanscrită în special depășind preocupările noastre, s-a putut observa, credem, că opera acestui reprezintă un real cîștig pentru orientalistica română și că el a fost într-adevăr un deschizător de drum în acest domeniu la noi în țară. Luptînd împotriva tuturor piedicilor care i-au stat în cale, el a reușit să pună prima piatră la edificiul orientalisticii românești.

Desigur că, mai ales despre C. D. Georgian ca fondator al studiului științific de indologie din țara noastră, se putea vorbi mai pe larg. În studiul de față noi am voit însă numai să atragem atenția asupra strădaniilor acestui om și asupra valorii operei sale care considerăm că a însemnat pentru cultura românească aceea ce a însemnat opera lui Wilkins pentru cultura europeană.

De asemenea, am ținut să remarcăm faptul că un astfel de om învățat, cu studii și înalte titluri academice și distincții obținute în străinătate, n-a putut să-și desfășoare activitatea decît în cadrul unor modeste posturi de profesor de limbi clasice la Seminariile «Central» și «Nifon Mitropolitul» din București.

NOTE BIBLIOGRAFICE

John Mc Kenzie, *The two-edged Sword* (Sabia cu două tăișuri). An interpretation of the Old Testament (Col. Image Book), New York, Doubleday, 1966, 450 p.

În urma enciclicei *Divino afflante Spiritu*, îngrădirile puse de către Biserica Romei contra interpretării reale a Bibliei au început să dispară, exegeții romano-catolici putînd admite unele păreri ale criticii moderne, cu privire la cărțile Sfintei Scripturi. Lucrarea de mai sus apărută în 1956, publicată acum în ediție de popularizare, exprimă această nouă orientare exegetică.

Materia este divizată în 17 capitole, unde se arată cum trebuie să fie înțelese noțiunile de: cărți sacre, vorbirea lui Dumneze către oameni, istoriografia la evrei, originea creației, originea lumii, profeții, înțelepții, moarte, viață viitoare. etc.

La apariția ei, lucrarea a fost bine primită, mai ales de către teologii protestanți, care vedeau astfel cum Biserica Romano-Catolică renunță din ce în ce la pozițiile din trecut.

P. Grelot, *La Bible, parole de Dieu*. Introduction théologique à l'étude de l'Ecriture Sainte. (Bibliothèque de la Théologie Dogmatique, Series I-Vol. 5), Paris, Desclés, Tournai, 1965, XII + 418 p.

Lucrarea Prof. P. Grelot, unul dintre cei mai de seamă exegeți ai timpului nostru, constituie o remarcabilă prezentare a Bibliei cu autentic cuvînt al lui Dumnezeu, studiind de asemenea problema inspirației scripturistice și istoria canonului biblic.

În partea a II-a a lucrării, autorul se ocupă de interpretarea Bibliei și tratează despre sensurile textului biblic, unde ne sînt arătate discuțiile actuale din sînul Bisericii Catolice cu privire la sensul literar și în special la așa numitul *sensus plenior*, de care nu se vorbea atît pînă acum.

Cartea este prevăzută cu trei mari indice (autori, subiecte și texte scripturistice), care o fac un important instrument de lucru pentru cei care se ocupă cu studiile biblice.

John Bright, *Jeremiah*, Introduction, translation and notes (The Anchor Bible, 21). New York, Doubleday, 1965, CXLIV + 372 p.

In introducere, autorul face o scurtă dare de seamă despre profeția israelită, despre mediul istoric al slujirii lui Ieremia (păstrînd datele tradiționale), despre tipurile de profeție (aflate în formă poetică, în formă de cuvîntări prozaice și în materialul biografic, fiecare din aceste forme avîndu-și propria sa istorie în ce privește transmiterea).

După J. Bright, numai cuvîntările profetice sînt ale lui Ieremia, în timp ce materialul biografic ar proveni de la un apropiat al lui Ieremia (Baruch?), iar partea din proză deși nu reprezintă *ipsissima verba* ale lui Ieremia, ne furnizează totuși învățăturile lui, așa cum și le-au amintit urmașii săi, care au scris cartea în forma actuală.

Cartea profetului Ieremia prezintă mari dificultăți de traducere, din cauza textului conservat corupt, iar versiunea Septuagintei pare că este făcută după un

text ebraic, altul decît cel pe care l-au avut în față masoreții. Totuși, autorul a reușit să ne dea o traducere înțeleasă, fără să altereze sensul textului original.

Cu lucrarea de față, colecția «Anchor Bible» îmbogățește seria marilor comentarii la Sfînta Scriptură. — *(Pr. Ath. Negoiță).*

Alan Richardson (General Editor), *A. Theological Word Book of the Bible,* SCM Press Ltd., London, 1965, 290 p.

Lucrarea colectivă de mai sus, retipărită acum pentru a opta oară, reprezintă un mic dicționar biblic-teologic, însumînd 230 de articole, în care se studiază semnificația teologică a unor termeni, nume, locuri, titluri de primă importanță din Vechiul și Noul Testament. Expresie a exegezei biblice anglicane, lexiconul de față este similar ca gen, deși incomparabil ca întindere și cercetare, cu o lucrare de bază a exegezei biblice germane: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* editat de G. Kittel.

Indicele subiectelor tratate nu cuprinde desigur întreg vocabularul biblic. Editorul a selectat numai acele cuvinte care într-adevăr au dobîndit o semnificație biblică teologică specifică. De exemplu: Adam, Hristos, înviere, ispășire, revelație, rugăciune, credință, iubire, jertfă, evanghelie, har, apostol, mîntuire, testament etc.

In cuprinsul unui articol, după o scurtă introducere istorică și lingvistică asupra termenului, autorul dezvoltă apoi sensul teologic al termenului, așa cum reiese în contextul în care acesta se găsește fie în Vechiul Testament, fie în Evanghelie, ori în epistolele pauline. Și deși autorii aparțin unor curente variate, ei s-au străduit, prin analiza unor noțiuni fundamentale din limbajul biblic, să pună în evidență teologia Bibliei, ca un întreg, pornind de la principiul că «cheia Revelației biblice este Hristos, Care este adevăratul subiect al Vechiului și Noului Testament» *(Prefață,* p. 8).

Desigur că unele concluzii pot fi comentate din punct de vedere al teologiei biblice și dogmaticii ortodoxe. De pildă, ca metodă, autorii n-au apelat la contribuția tradiției patristice, care s-a dovedit a fi cel mai autentic interpret al Scripturii. Cu toate acestea, dogmatica ortodoxă nu se poate dispensa de studiile biblice contemporane, indiferent din ce latură provin ele. Lucrarea de față aduce chiar un element nou în orientarea acestor studii, anume, ea demonstrează că exegeza biblică are nevoie nu numai de datele istoriei, geografiei, arheologiei, lingvisticii, ci și de o «teologie biblică», care devine un element indispensabil interpretării Revelației.

Volumul de față, la care și-au dat contribuția teologi anglicani de seamă ca: J. Y. Campbell, H. J. Carpenter, R. H. Fuller, M. Ramsey, J. N. Schofield, A. G. Herbert, G. S. Hendry, etc., este destinat predicatorilor, studenților și cercetătorilor în domeniul biblic. Dicționarul biblic-teologic editat de Alan Richardson constituie un instrument de lucru și un ghid util pentru cei interesați de abordarea teologică a terminologiei biblice.

Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition (From the Apostolic Age to Chalcedon* (451). Traducere de J. S. Bowden. A. R. Mowbray and Co., London, 1965, 495 p.

In prima parte autorul prezintă critic curentele de interpretare a persoanei lui Hristos apărute din secolul al XIX-lea, curente ce s-au mișcat între două extreme: de la «Iisus al istoriei» (A. Schweitzer) la «Iisus al credinței» (M. Kähler și R. Bultmann). Astăzi, «Iisus al istoriei» e luat ca o presupoziție pentru «Hristos al credinței». Comunitatea l-a identificat pe Iisus din Nazaret ca «Kyrios»; altfel picăm în dochetism.

Autorul comentează apoi pe larg cele două forme eretice de hristologie cunoscute în perioada precalcedoniană: hristologia «Logos-sarx» (p. 183—237), susți-

nută de arianism, și hristologia «Logos-anthropos» (p. 238—260), adoptată de apolinarism.

Hristologia de tip «Logos-sarx» susține că Cuvîntul și trupul sînt direct legate de Hristos, Care nu are suflet uman. Astfel se mutilează natura umană a lui Hristos. Dar negarea sau acceptarea sufletului în Hristos nu este o chestiune secundară, întrucît actul mîntuirii depinde de aceasta.

Al doilea tip de hristologie, «Logos-anthropos», opusă celei dintîi, salvează umanitatea, dar nu e în stare să păstreze unitatea dintre Dumnezeu și natura umană în ipostasul Fiului.

Cele două tipuri de hristologie neortodoxă se reconciliază în formula ortodoxă a Sinodului de la Calcedon. Autorul crede că dacă persoana lui Hristos este cel mai înalt mod de unire dintre Dumnezeu și om, dintre Dumnezeu și lume, expresiile calcedoniene «fără concluzie» și «fără separație» constituie termeni medii autentici între monism și dualism, cele două extreme între care se mișcă istoria hristologiei. Formula de la Calcedon care ține împreună unitatea persoanei și distincția firilor, oferă baza dogmatică pentru păstrarea transcendenței divine, care trebuie să fie totdeauna o caracteristică a conceptului creștin de Dumnezeu. Totodată ea conține și posibilitatea unei imanențe a lui Dumnezeu în istorie, o imanență pe care stă doctrina biblică a iconomiei mîntuirii. Definiția de la Calcedon poate să pară a avea un «cerc ontic-static», dar ea nu înlătură aspectul soteriologic-istoric al hristologiei biblice, pentru care, de fapt, aceasta aduce o mai adîncă pătrundere.

In încheiere, autorul răspunde la întrebarea dacă definiția hristologică de la Calcedon reprezintă un sfîrșit sau un început. În legătură cu «interpretarea istorică» a formulelor dogmatice, autorul crede că Biserica trebuie să vorbească limbajul epocii moderne, dar, în același timp, trebuie să păstreze substanța tradiției. Sarcina de a propovădui doctrina tradițională despre Hristos în cadrul ideilor și terminologiei curente rămîne pentru fiecare epocă. Dar tradiția Părinților nu poate fi îndreptată, pentru că ei au luptat să păstreze și să transmită adevărata interpretare a persoanei lui Hristos care reiese din Biblie și din doctrina epocii apostolice. Definițiile Bisericii, fie homoousios de la Niceea, fie formula de la Calcedon, reprezintă de fapt *lectio difficilior* a Evangheliei. Părinții au transmis astfel mesajul originar al lui Iisus. Desigur că elementul elenistic din formulele Părinților au nevoie de reexaminare și demarcație. Dar nu se poate spune că definiția de la Calcedon e o creștere elenistică pe predica creștină din Noul Testament; ci ea este sfîrșitul unui lung proces de extragere a semnificației depline a Noului Testament, care înfățișează cum Dumnezeu și omul sînt una în Hristos.

Într-un studiu tot cu subiect hristologic *(The figure of Christ in Catholic Theology today,* în *Theology Today. Renewal in Dogma.* Traducere de Peter White și Raymond H. Kelly, Milwaukee, 1964, vol. I, p. 66—108, autorul a subliniat, printre altele, faptul că în Răsărit s-a impus o hristologie înțeleasă ca «eveniment-mîntuire», o hristologie dinamică, care nu permite să se despartă doctrina mîntuirii de doctrina persoanei și naturii lui Iisus Hristos, mîntuirea fiind însăși rațiunea întrupării. Ceea ce Apusul poate învăța de la Răsărit, zice autorul, este mai presus de toate o interpretare a întrupării care este dinamică.

Ian Henderson, *Rudolf Bultmann* (Col. Makers of Contemporary Theology), London, 1965, 47 p.

Lucrarea face parte dintr-o serie de scurte monografii care au de scop să prezinte viața, opera și doctrina celor mai reprezentativi teologi ai creștinismului contemporan. Fără îndoială, unul din aceștia este criticul de Noul Testament, Prof. Rudolf Bultmann, căruia i se datorește cea mai puternică mișcare biblică din ultimii douăzeci de ani.

În primele pagini (1—4), autorul descrie succint biografia lui R. Bultmann. Între anii 1921 și 1951, R. Bultmann a fost profesor de Noul Testament la Universitatea din Marburg și a publicat numeroase volume de ermineutică și teologie

biblică. El a respins politica regimului nazist și implicațiile ei în domeniul teologic și bisericesc.

În partea II-a, «Gîndire și semnificație», autorul abordează aspectele mai importante ale operei și teologiei bultmaniene. După o prezentare comparativă a curentelor biblice și istorice care au precedat și au influențat pe Bultmann, autorul urmărește evoluția concepției bultmaniene, care se deplasează de la simpla abordare istorică a mesajului evanghelic spre interpretarea existențială.

Teoria care l-a făcut cunoscut și l-a impus pe R. Bultmann, este «Entmythologisierung», demitologizare, pe care a expus-o în lucrarea *Noul Testament și mitologia*, apărută în 1941.

În ce constă «programul demitologizării»?

După R. Bultmann, mesajul Evangheliei a fost transcris în limbajul mitologic al epocii de atunci, astfel încît în Evangheliі au fost incluse elemente din eshatologia iudaică și din mitologia gnostică elină. Creștinul de azi, care are o concepție științifică despre lume, nu poate accepta concepția mitologică despre lume, care i se oferă în scrierile Noului Testament. De aceea Noul Testament trebuie să fie demitologizat. R. Bultmann subliniază că «a demitologiza» nu înseamnă a elimina miturile, ci ale interpreta într-un mod existențial, adică a traduce miturile în posibilități și decizii umane. Prin urmare, pentru a realiza «programul demitologizării», teologia trebuie să revină la forma de prezentare originară a mesajului biblic, la *kerygma*, în fața căreia creștinul trebuie să se decidă pentru sau contra. *Kerygma* ne dă o nouă înțelegere a propriei noastre existențe, ne aduce în fața unei hotărîri, și tocmai acest lucru se urmărește prin demitologizare: creștinul este chemat să decidă dacă posibilitățile pentru existența umană pe care le exprimă miturile sînt posibilități pentru existența umană pe care le poate accepta pentru propria sa existență. R. Bultmann recomandă că «demitologizarea» să folosească terminologia filozofiei existențialiste, și în special, limbajul filozofului Heidegger.

Concepția lui Bultmann despre interpretarea existențială a Noului Testament a provocat multe dispute, care n-au putut fi expuse aici. Autorul a sesizat unele elemente negative și pozitive din teza lui Bultmann, fără însă să adîncească în mod critic toate aspectele acestei teze. Există o întreagă literatură în care s-a luat atitudine față de curentul demitologizării. Ceea ce ne oferă lucrarea de față este o scurtă introducere în opera și gîndirea lui Bultmann. Pentru a cunoaște însă dimensiunile și implicațiile concepției bultmaniene, este necesar să se recurgă la studii cu o pondere teologică mai importantă. Vezi de pildă: *Kerygma and myth*. Editat de Hans Werner Bartsch. Traducere de R. H. Fuller, London S. P. C. K., vol. I (1953), vol. II (1962), — *(I. B.)*.

Pr. Prof. Dr. Grigorie M a r c u, *Tradiția în Biblie. Cîteva puncte de sprijin*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 11—12, p. 711—716.

Pornind de la faptul că nu toate confesiunile creștine recunosc autoritatea Tradiției ca dreptar de credință și de viață, autorul urmărește în acest succint și interesant expozeu să înfățișeze — reamintindu-le și reconsiderîndu-le — «cîteva repere ale problemei, care confruntă de veacuri Sfînta Tradiție și Sfînta Scriptură. Căci, deși mai tînără decît Tradiția, fiind cea dintîi tradiție scrisă, Biblia însăși stă mărturie despre existența Tradiției și despre egalitatea lor valorică în repertoriul izvoarelor Revelației».

În continuare autorul demonstrează cu conținutul Sfintei Scripturi însăși, că aceasta— Noul Testament în special (la cercetarea căruia se oprește autorul) — mărturisește existența Tradiției orale, de aceeași autoritate cu Tradiția scrisă (Biblia), care este posterioară tradiției orale. Aducînd acest argument al mărturisirii Bibliei că ea (Noul Testament nu cuprinde decît *o parte* — *cea scrisă* în veacul apostolic — din învățătura revelată, *cealaltă parte* fiind Tradiția, autorul conchide: «mai poate fi Tradiția refuzată ca autoritativă în materie de credință și morală pentru toți creștinii, cîtă vreme toți creștinii consimt demult și definitiv că Biblia este doar cartea vieții, și nu depozitul integral al Revelației?»

Pr. Prof. Nic. Petrescu, *Epistola către Efeseni, V, 32—33. Note exegetice,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 3—27.

Învățătura despre familie, pe care Sfîntul Apostol Pavel o înfățișează îndeosebi în capitolul al V-lea din Epistola către Efeseni, constituie «unul dintre cele mai frumoase imnuri scripturistice cu privire la tema dogmatică și morală a Sfintei Taine a Nunții». Constatînd că pasajul V, 32—33 din acest imn nu se încadrează între «textele cele mai bine traduse în limba română și nici între cele mai bine înțelese de către cititori și ascultători», autorul studiază îndeaproape, din punct de vedere exegetic acest întreg pasaj.

În studiul său autorul încearcă să redea aceste două versete «în traducerea cea mai potrivită, bazată pe un studiu morfologic și sintactic al textului grecesc», pentru a ajunge «la descoperirea fondului real de idei dogmatice și morale» cuprinse în acest pasaj. Pentru aceasta sînt studiate în special trei cuvinte folosite în pasaj, «de înțelegerea cărora depinde sensul integral al acestor două versete: substantivul «to mystirion», prepoziția «eis» și verbul «fovéomai», urmărind, pe de o parte, să redea textul într-o traducere corectă, iar pe de altă parte «să înmănuncheze ideile proprii, dogmatice și morale», care se desprind din acest pasaj folosit în Apostolul ce se citește la săvîrșirea Tainei Nunții.

Gh. Cardaș, *Teodor Corbea poet și traducător al Psaltirii, «vel pisar și canțelar» al împăratului Petru cel Mare,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2 p. 28—44.

Legăturile culturale dintre cetatea Brașovului și Țara Românească au fost în chip deosebit slujite și întreținute, la sfîrșitul veacului al XVII-lea de către familia de cărturari brașoveni a Corbeștilor, din care au desfășurat o activitate remarcabilă David Corbea și Teodor Corbea, «cunoscut ca traducător, lexicograf, diplomat, etc.».

Autorul începe cu prezentarea unei «scurte schițe genealogice a familiei Corbeștilor, folosind în primul rînd o însemnare scrisă de David Corbea». După aceea este prezentată viața și activitatea lui David Corbea, după materialele publicate și după «cîteva izvoare necunoscute de cercetători».

În continuare este prezentată activitatea desfășurată de cei doi frați: David și Teodor Corbea — «amintit în cîteva documente și izvoare narative contemporane lui și în scrierile și documentele de mai tîrziu, ca secretar al domnitorului Constantin Brîncoveanu, în diferite misiuni diplomatice, ca traducător al *Psaltirii,* ca autor al unui *Dicționar latin-român* și ca secretar al împăratului Petru cel Mare».

Trecînd la prezentarea operei lui Teodor Corbea, autorul prezintă împrejurările istorice în care el a compus lucrările sale și analizează conținutul lor, oprindu-se în special asupra *Dicționarului latin-român,* «cel mai vechi («din preajma anului 1700») în literatura noastră lexicografică» și asupra *Psaltirii* în versuri (făcută în Rusia după 1711).

După prezentarea părerilor diferitor cercetători asupra datelor amintite în textul predosloviei manuscrisului original al *Psaltirii* (trecut din biblioteca bisericii din Scheii Brașovului în posesia lui Iosif Pop (1783), a lui Simeon Popovici (1817), a lui Baziliu Pop, a lui Timotei Cipariu și apoi la Biblioteca centrală a orașului Blaj), autorul semnalează că este în posesia, «unui manuscris necunoscut al *Psaltirii în versuri* a lui Teodor Corbea (pe care-l descrie sumar)» și că, «din comparațiile parțiale» ale acestui manuscris cu manuscrisul de la Blaj, în copia de la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România făcută de A. Petruț (în 1885, la București), a ajuns la concluzia că manuscrisul nou descoperit «este o formă mai veche», care «probabil face parte din primele încercări ale autorului».

Charles de Clercq, *La Turcograecia de Martin Crusius et les patriarches de Constantinople de 1453 à 1583*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1967, vol. XXII, fasc. I, p. 210—220.

O succintă prezentare analitică a lucrării *Turcograeciae libri octo... quibus Graecorum status sub Imperio Turcuo, in Politica et Ecclesia, Oeconomica et Scholis, iam inde ab amissa Constantinopoli, ad haec usque tempora, luculenter describitur (44 + 554 p.)*, scrisă de profesorul de limbile greacă și latină de la Academia teologică din Tübingen și publicată la Basel în 1584.

Martin Crusius a publicat tot ceea ce a putut aduna, de la cei ce vizitaseră imperiul turcesc în diferite misiuni oficiale, din diferitele corespondențe între apuseni și înalți funcționari ce trăiau în imperiul turcesc, ori din studii special întocmite de greci din imperiul turcesc asupra situației Bisericii Ortodoxe de Constantinopol (precum *Cronica de la origini pînă la 1570* a lui Manuel Malaxos, ori altele manuscrise ca cel al lui Teodor Zygomalas). Textele grecești sînt în general însoțite de traducerea latină, de observații și adnotări.

Grecii de care se ocupă Martin Crusius sînt «cei ce trăiau în Constantinopol și în țările supuse de turci după 1453, ori originari din aceste țări».

În analiza sa autorul stăruiește în special asupra primelor două cărți (din cele opt) ale Turcogreciei, care constituie partea cea mai de seamă a operei lui Martin Crusius: prima carte cuprinde Istoria politică a Constantinopolului de la 1391 pînă la începutul anului 1578; iar cartea doua cuprinde istoria religioasă a Constantinopolului de la 1453 pînă în primii ani ai patriarhatului lui Ieremia al II-lea. Charles de Clercq prezintă apoi momentele importante din viața și activitatea unora dintre patriarhii din această epocă.

În continuare se fac observații asupra Cărților a treia și a patra, în care sînt reproduse nenumărate scrisori și documente scrise în greceşte de către diferite personaje din epoca studiată; asupra cărților a cincea și a șasea care cuprind poeme și exerciții filologice (care interesau îndeosebi pe Crusius pentru cunoașterea limbii grecești vorbită în veacul al XVI-lea la Constantinopol); asupra cărții a șaptea care cuprinde textul a 28 de scrisori grecești între Crusius și colegul său Jacques Andreae, de o parte și diferite personalități din Constantinopol de altă parte; și asupra cărții a opta care cuprinde 18 scrisori grecești între Crusius și diferite personalități bisericești și laice grecești care trăiau în Europa occidentală ori în Egipt.

În partea ultimă a articolului autorul indică, în ordine cronologică, documente din Turcograecia, care se referă la patriarhii de Constantinopol, de la 1546 pînă la 1583. Între acestea este menționată și scrisoarea (redată în *Turcograecia*, la p. 248—249), pe care la «15 ianuarie 1560, un oarecare Demetrius o scrie din Moldova pentru a se justifica față de patriarhul Ioasaf al II-lea».

A. Sacerdoțeanu, *Noi documente de cultură românească veche*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 1—2, p. 104—111.

Sînt prezentate și interpretate unele documente necunoscute care aduc «aspecte noi din trecutul poporului nostru, interpretări noi la informații cunoscute dar neluate în seamă, și unele contribuții bibliografice». Prezentarea documentelor este sistematizată în legătură cu următoarele probleme:

I. «La ce biserică se păstra sigiliul orașului Tîrgoviște» (—demonstrează că — pe baza documentelor — «simbolul autonomiei orașului» a fost păstrat la biserica Sfînta Paraschiva, deși în emblemă nu figurează, cum ar fi normal, Sfînta Paraschiva);

II. «Un dascăl de învățămînt superior la Rîmnicu-Vîlcii în 1626». În legătură cu apogeul atins de cultura românească în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, prin *Biblia* lui Șerban Cantacuzino, autorul adaugă la demonstrarea existenței unui învățămînt superior în vremea lui Matei Basarab (făcută de Victor Papacostea), dovada «zapisului din 16 martie 1626, care menționează pe «Matei

Clucerul dascălul», — care avea o poziție «deosebită de a grămăticilor sau a dascălilor în biserici», — ca profesor la Rîmnicu-Vîlcii unde era un mediu favorabil învățămîntului superior, datorită apropierii de Bistrița și Govora — atunci «focare de înaltă cultură».

III. «Frăția și vînzarea moșiilor la 1634». Împotriva părerii generale că «frăția» constituia forma, totdeauna valabilă, pentru «intrarea unui străin în obște», autorul prezintă documentul lui Matei Basarab (din 13 mai 1634), care demonstrează că «un sătean de condiție liberă nu are voie să intre în moșiile boierești, neîntrebat, că nu se dau moșiile pentru frate». Scopul acestei noi proceduri urmărea să oprească fărîmițarea și înstrăinarea moșiilor boierești, ca o încercare de oprire a fenomenului social-economic de descompunere a domeniului feudal.

În continuare sînt prezentate și analizate istoric și social documente privitoare la: IV, «O răzbunare domnească» (în legătură cu documentele lui Ștefan Tomșa din 20 februarie 1622, și al lui Vasile Lupu din 1 noiembrie 1639); V. «O însemnare din 1759 despre circulația manuscriselor»; VI. «Cîteva broșuri rare» (în care prezintă șapte broșuri, pe care le consideră «rare și că prezintă un interes istoric»).

A. Sacerdoțeanu, *Contribuție la istoria Mînăstirii Bistrița olteană*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 83—101.

În vederea alcătuirii unei monografii care să oglindească în întregime importanța Mînăstirii Bistrița, vestita ctitorie a Craioveștilor, care de altfel s-a bucurat de multă atenție din partea istoricilor, autorul publică în întregime textul a paisprezece documente-hrisoave și cărți domnești, hotărîri de judecată, zapise și scrisori —, privitoare la munții Mînăstirii Bistrița olteană.

Cuprinsul documentelor, care se întind de la 22 iunie 1720 pînă la 22 iunie 1856, plin de numeroase date, constituie o reală contribuție la precizarea «unui aspect interesant și cu totul necercetat pînă acum» din viața acestei mînăstiri.

Pr. D. Bălașa, *Gheorghe Zograful, care în călugărie s-a numit Gherontie*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 72—79.

Pornind de la însemnările făcute pe o *Psaltire* (tipărită la Rîmnic, în 1779), care «a aparținut lui Gherontie zograf-monah și Sofia monahia», autorul aduce în articolul său prețioase completări la articolul *Zugravul cîntăreț Gheorghe-Gherontie* (publicat de Prof. Victor Brătulescu, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 1—2, p. 23—29), în legătură cu viața și opera lui Gheorghe-Gherontie zograful.

Pentru aceasta sînt analizate critic diferite picturi și icoane executate de Gheorghe-Gherontie în diferite locuri și în diferiți ani. Comparînd «piesele lui Gheorghe-Gherontie cu ale lui Tattarescu» autorul afirmă că «se constată că în multe dintre ele, el a depășit pe marele maestru», și că «astfel devine limpede de ce Sfîntul Calinic a făcut apel la Gherontie zograful».

Pr. D. Buzatu, *Toponimie doljană*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 59—70.

Continuînd preocupările sale pentru studierea toponimiei oltene, autorul prezintă în articolul de față rezultatul cercetărilor sale asupra unor *nume de sate* din fostul județ Dolj, cu explicațiile lor, explicații verificate «prin studiul în paralelă al dubletelor pe zone cît mai întinse», întrucît «omonimia în toponomastică, mai mult decît în onomastică, împinge spre dezvăluiri lingvistice și istorice neașteptate».

În continuare sînt prezentate: sate cu mai multe denumiri; vetre părăsite; tîlcul siliștelor; toponimie măruntă; între toponimie și onomastică; aspecte lingvistice; erori de rectificat; aspecte sociale și etnografice.

Comparînd «numele de sate și de locuri din trecut cu cele de acum, se constată că unele numiri dispar, altele și-au pierdut înțelesul de altădată», ceea ce alături de «prefacerile lente, ori de schimbările bruste... supun toponimia la modificări mai mult sau mai puțin însemnate».

Dimitrie Coravu, *Tipografi de la Rîmnic din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 45—58.

Lăsînd la o parte activitatea tipografică desfășurată la Rîmnic de către Antim Ivireanul, în vremea cît a fost episcop al locului (prezentată pe larg în alte numere trecute ale revistei) și activitatea tipografică desfășurată de familia Atanasievici (care prin descendenți va continua pînă în prima jumătate a veacului al XIX-lea) autorul înfățișează viața și activitatea tipografică desfășurată la Rîmnic în prima jumătate a veacului al XVIII-le de către: Mihai Ștvanovici, Ilie Cernovodeanul, Vladul Gheorghievici și Dimitrie Pandovici. Prezentarea este însoțită de lista cărților tipărite de fiecare tipograf și de succinte aprecieri asupra personalității și valorii activității culturale a fiecărui meșter tipograf.

Pavel Chihaia, *Trecutul bisericii Botușari din Curtea de Argeș*, în «Studii și cercetări de istoria artei. Seria II: Arta plastică», tom. XIV (1967), nr. 1, p. 103—115.

Pornind de la textul pisaniei bisericii Botușari din Curtea de Argeș, în care sînt specificate trei hramuri ale bisericii și în care este pomenit și numele voievodului Petru Cercel (1583—1585), autorul a întocmit, în prima parte a studiului său, o succintă și temeinică monografie a acestei biserici, pe care o încheie cu afirmația că pisania și studiul actualei biserici Botușari permit să se afirme că pe locul acestei biserici s-au succedat două monumente: «primul a durat între domnia voievodului Petru Cercel (1583—1585) și intervalul 1641—1658; cel de-al doilea între 1641—1658 și prezent, cu «prefacerea» din 1819. Bănuim că ruinarea bisericii lui Petru Cercel s-a datorat unuia din cutremurele care au zguduit regiunea în prima jumătate a secolului al XVII-lea... Epoca începutului bisericii Botușari coincide, în mod evident, cu epoca sfințirii unei biserici ortodoxe din Curtea de Argeș, care fusese anterior catedrala catolică a Argeșului, așa cum ne permit să deducem izvoarele. Nu cumva avem de-a face cu una și aceeași biserică?»

Cu aceasta autorul trece la a doua parte a studiului în care, după ce trece în revistă știrile păstrate despre biserica Episcopiei Catolice din Argeș (construită în 1380, pe locul bisericuței de astăzi, cu hramul Sfintei Fecioare, viețuiește pînă în 1519 cînd călugării franciscani din Țara Românească sînt alungați; apoi rămînînd pustie ea se degradează; este apoi restaurată și începe să funcționeze ca biserică ortodoxă, cu hramul Sfîntul Petru, către anul 1571, cînd sașii catolici din oraș, convertiți la luteranism trec la Ortodoxie), conchide că «deoarece atît catedrala catolică devenită ortodoxă, cît și biserica Botușari încep să funcționeze în vremea domniei lui Petru Cercel, dar dispar cîtăva vreme înainte de mijlocul secolului al XVII-lea, considerăm că, foarte probabil, este vorba de unul și același monument. Prin urmare, biserica ortodoxă Botușari a funcționat începînd din 1583—1585 în locașul episcopiei catolice din Argeș, căpătînd inițial hramul Sfîntul Petru, apoi, cînd monumentul șubrezit de vreme a dispărut, ruinat de vreun cutremur, ea a continuat să existe în cel de al doilea locaș, care a primit încă

un hram — al Intrării în biserică a Maicii Domnului» (cel de al treilea hram, Sfîntul Ioan Botezătorul, fiindu-i dat la refacerea din 1819).

În continuare autorul prezintă «o dovadă de ordin topografic», pe care o interpretează ca autoritară pentru susținerea că «pe locul unde se înalță în prezent biserica Botușari s-ar fi aflat biserica Episcopiei catolice din Curtea de Argeș». Această dovadă are în vedere trei factori legați de așezarea bisericii Botușari: 1) strada cu numele Botușari — adică a ciubotarilor, care erau în vremea aceea de origine sași și deci neortodocși; 2) Cartierul întreg din care face parte strada Botușari era cuprins, începînd din veacul al XV-lea pînă în veacul al XVII-lea, în moșia numită în documente «Partea Sasului» (astăzi numele se păstrează în toponimicul «Valea sasului»); din analogia între dispoziția monumentelor mai importante din orașele de reședință Tîrgoviște și Curtea de Argeș, autorul demonstrează că biserica Episcopiei catolice nu a putut fi așezată decît în unghiul de sud-vest al planului de atunci al orașului, ceea ce «încurajează o dată mai mult pentru localizarea bisericii Episcopiei catolice la biserica Botușari».

Ecaterina Dunăreanu-Vulpe, *Tezaurul de la Pietroasa*, Editura Meridiane, București, 1967, 54 p. + 49 planșe.

Lucrarea constituie o operă de popularizare care urmărește să ofere, «pe înțelesul unor pături cît mai largi, dar la un nivel științific, informații esențiale cu privire la descoperirea tezaurului de la Pietroasa, la stilul și tehnica obiectelor care îl compun, la împrejurările istorice de care se leagă», împlinind astfel o lacună în literatura noastră. Pentru că reușește să răspundă interesului stîrnit, în masele largi și în cercurile științifice, atît din țara noastră, cît și din străinătate, la diferitele «probleme istorice pe care le ridică acest tezaur în legătură cu originea, scopul și caracterul său etnic, arta sa atît de variată și inscripția runică de pe una din piesele sale».

După ce prezenta pe scurt situația geografică, istoria descoperirii tezaurului în anul 1837 și monografia lui Alexandru Odobescu asupra tezaurului, autoarea descrie pe larg cele 12 piese (cam jumătate din cîte au fost inițial descoperite) păstrate din tezaurul de la Pietroasa, grupîndu-le astfel: patera cu figuri, talerul cana, cupele poligonale (2), fibulele (4), colanul lat și colanele cilindrice (2). În continuare autoarea înfățișează inscripția runică (de pe unul din coloanele cilindrice), face unele considerații stilistice, descrie castrul roman de la Pietroasa și încheie cu considerații istorice generale în legătură cu tezaurul de la Pietroasa.

În cele 39 planșe sînt reproduse, în excepționale condiții tehnice vederi de ansamblu, prezentări individuale și detalii ale fiecăreia din cele 12 piese ale tezaurului de la Pietroasa, și trei fotografii a locului unde a fost descoperit tezaurul precum și planul localității Pietroasa cu indicarea locului unde a fost castrul roman și a locului unde a fost descoperit tezaurul sacru, pe care — după ipoteza autoarei — Athanarih, conducătorul vizigoților așezați în aceste locuri, în veacul al IV-lea d. Hr., l-a ascuns aci și apoi a fost silit să-l părăsească.

Victor Brătulescu, *Fondul comun al unor reprezentări iconografice la popoarele de la Dunărea de Jos*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 10—12, p. 614—631.

O expunere cu variate incursiuni în domeniile înrudite, care urmărește să prezinte unitar problemele legate de: reprezentarea plastică, tradițiile și legendele privitoare la eroul trac, atributele eroului, sincretismele, răspîndirea cultului, înrudirile și împrumuturile din alte culte etc., cercetînd studiile întinse ce au apărut de la sfîrșitul veacului trecut și pînă în prezent.

Materialul este grupat pe capitole astfel: Eroul; Vechi ştiri despre lumea de la Dunărea de Jos; Cavalerul trac; Cavalerul trac — Făt-frumos — Sfîntul Gheorghe; Ecouri tîrzii ale reprezentării eroului trac pe pietrele de mormînt ale unor eroi români.

Pr. S. Tudor, *Cruci vechi din părţile Buzăului,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 1—2, p. 112—121.

Articolul constituie o interesantă prezentare a nouă cruci din regiunea Buzăului, care «întregesc *lista monumentelor de cultură* cu noi elemente, necunoscute pînă acum», cuprinse în inscripţiile de pe cruci şi care contribuie prin datele «istorice, antroponimice, ori toponimice la limpezirea unor fapte petrecute, şi la lărgirea cunoştinţelor despre viaţa desfăşurată» în acele locuri. Sînt prezentate şi studiate — cu publicarea inscripţiilor lor şi cu reproducerea fotografică a crucilor, a ornamentaţiei şi inscripţiilor lor — următoarele cruci: 1) Crucea episcopului Ştefan al Buzăului (1717—1732); 2) Crucea Popei Lupul; 3) Crucea din punctul Crăcăuta; 4) Crucea din Valea-Puţului; 5) Crucea din drumul Văii Puţului; 6) Altă cruce tot din Valea Puţului-Merei; 7) Crucea de la Movilă; 8) Crucea din satul Merei; 9) Crucea lui Parlat.

Totodată studierea crucilor dă în vileag o serie de meşteri dăltuitori în piatră şi de meşteri dăltuitori de slove care au înfăţişat — adesea cu deosebit talent — în însemnările făcute pe cruci «fapte şi natura, oameni şi întîmplări».

În prezentarea inscripţiilor autorul păstrează «grafia şi rîndurile săpate pe cruci, separînd rîndurile prin bare», pentru a reda caracterul de autenticitate a textului.

Pr. Horia Constantinescu, *Cel mai vechi monument istoric bisericesc de pe plaiurile Buzăului,* în «Glasul Bisericii» XXVI (1967), nr. 1—2, p. 88—103.

Articolul constituie o scurtă prezentare asupra istoricului Schitului Cîrnu şi a bisericii lui — singura rămasă în fiinţă şi astăzi din întreg complexul de altă dată. Autorul demonstrează importanţa religioasă de care s-a bucurat în decursul vremii Schitul Cîrnu, datorită vieţuirii pentru o vreme aci a stareţului Paisie Velicicovschi, «promotorul unui suflu de viaţă nouă în monahism — curentul paisian», precum şi importanţa lui istorică, întrucît de existenţa şi viaţa Schitului Cîrnu sînt legate «nu numai aspecte din viaţa familiei Doamnei Chiajna (ctitora schitului), ci şi aspecte ale istoriei naţionale din a doua jumătate a veacului al XVI-lea».

Prezentarea trecutului Schitului Cîrnu (care constituie partea principală ca importanţă şi întindere) este întemeiată pe unele documente publicate şi altele inedite — din care reproduce pe cele mai importante — şi pe lucrări de specialitate.

Înfăţişarea stării prezente a monumentului se întemeiază îndeosebi pe date culese la faţa locului.

Pr. Ion Răuţescu, *Felurite porunci din timpul păstoriei mitropolitului Neofit al II-lea al Ungrovlahiei,* în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 11—12, p. 1088—1094.

După ce schiţează situaţia în care se afla Biserica din Ţara Românească la începutul deceniului al cincelea al veacului al XIX-lea, în momentul alegerii episcopului Neofit al Rîmnicului ca mitropolit al Ţării Româneşti, publică textul

integral a douăsprezece porunci — dintre 1840 și 1849 — ale mitropolitului Nifon al II-lea către protopopul muscelean Nicolae Ghermăneanu, din care se dovedește grija mitropolitului Neofit al II-lea de a avea, în vremurile tulburi de atunci, evidența tuturor bisericilor din eparhie, a stării lor, a inscripțiilor pe care le cuprind, cine le purta de grijă și lista nominală a enoriașilor pe categorii sociale.

Matei Cazacu, *Date noi privind biserica Bradu Staicu din București*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 11—12, p. 1095—1099.

După prezentarea analitică a materialului publicat asupra bisericii Bradu Staicu, autorul, folosind în special datele documentului prin care — în jurul anului 1738 — mitropolitul Neofit acorda scutiri de dări preoților de la biserica Staicului, document publicat integral în anexă, după originalul păstrat în Arhivele Statului din București *(Mitropolia Țării Românești*, LXI, 7), demonstrează că : biserica Bradu Staicu a fost construită nu *«de Staicu cîrciumarul la 1740 (?), cu hramul «Intrarea în biserică, sărbătoare care era patroana breslei cîrciumarilor»*, ci a fost construită *«de Staicu Logofătul, între anii 1719—1720»*.

Figuri de viață bisericească a Moldovei — mitropolitul Veniamin Costache, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1967), nr. 1—2, p. 7—174).

Închinînd întreg acest număr comemorării a 120 de ani de la moartea marelui mitropolit Veniamin Costachi, redacția revistei «Mitropolia Moldovei și Sucevei» grupează sub titlul general «Figuri din viața bisericească a Moldovei — mitropolitul Veniamin Costachi» optsprezece articole semnate de diferiți colaboratori vechi și noi.

Cuprinsul variat al celor optsprezece articole face ca prin fața cititorului să se perinde în diferite ipostaze chipul marelui mitropolit Veniamin Costachi, cînd preocupat de probleme de gîndire teologică, ori de probleme legate de viața bisericească și culturală a poporului român aflat sub păstoria lui ; cînd preocupat de probleme de administrație, ori de grija sănătății slujitorilor săi.

Se desprind astfel împrejurările în care a activat și înfăptuirile mitropolitului Veniamin Costachi ca episcop (1792—1803). [Pr. Prof. Gh. Vlad, *Veniamin Costachi la Huși și Roman*, (p. 18—23) și Pr. Ilie Gheorghiță, *Gramata de hirotonie a episcopului de Huși Veniamin Costachi dată de mitropolitul Iacob Stamati în ziua de 27 iunie 1792*, p. 24—31].

Este înfățișată figura de teolog ortodox a mitropolitului Veniamin Costachi, care — după cum se constată din operele lui — s-a preocupat de diferite aspecte ale teologiei ortodoxe ca : credința și faptele bune ; elemente de antropologie patristică ; virtutea — adevărata măreție a omului ; «cler învățat și încuviințat» ; «norod luminat» ; respectarea rînduielilor bisericești ; lumina culturii pentru binele tuturor), fără a le trata în mod sistematizat, întrucît nefiind teolog de profesie el «nu privește învățătura creștină numai sub aspectul ei teoretic-speculativ, ci mai ales în legătură cu viața practică de fiecare zi a credinciosului și a Bisericii întregi». [Arhim. Irineu Crăciunaș, *Mitropolitul Veniamin Costachi teolog ortodox*, p. 7—17].

Activitatea neobosită și sistematică desfășurată de mitropolitul Veniamin Costache, ca «prim epitrop și conducător al învățămîntului public din Moldova», la organizarea școlilor și la dezvoltarea culturii românești în Moldova prin înfăptuirea «unui învățămînt sistematic, îmbrățișînd toate gradele și numeroasele ramuri ale lui la un nivel european, cît și pentru răspîndirea lui în masele largi ale poporului». [N. C. Enescu, *Veniamin Costachi ctitor și îndrumător al școlilor naționale din Moldova*, p. 32—48]. Această activitate de peste cincizeci de ani ca apărător al limbii române, ca organizator al școlilor naționale și sprijinitor al

oricăror inițiative de culturalizare a poporului, precum și ca luptător pentru ocrotirea drepturilor țării și ca sprijinitor și mîngîietor al poporului în vremuri de frămîntări politice, de războaie și de nenorociri, — caracterizează concepția și atitudinile cu adevărat patriotice ale lui Veniamin Costachi. [Pr. M. Sfichi, *Patriotismul mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 61—70].

Activitatea culturalizatoare a mitropolitului Veniamin Costachi este pe larg prezentată sub diferite aspecte. Urmărind «ca prin lumina adevărului... să pot îndrepta pre fiii patriei și ai nației mele mai întîi către adevăr și apoi către fericire și mîntuire», mitropolitul Veniamin a desfășurat o largă activitate de culturalizare, «altoind curentul paisian de la Neamț pe așezămîntul lui Pahomie de la Pocrov și unindu-l cu ideile naționale venite din Transilvania», a dat un avînt nou literaturii teologice, traducînd și tipărind «în limba patriei» scrierile Sfinților Părinți. [Arhim. Nestor Vornicescu, *Literatura patristică și preocupările mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 49—60]; publicînd Pastorale pentru îndrumarea clerului, monahilor și credincioșilor. [Ierodiacon Mitrofan Băltuță, *Pastorale date de mitropolitul Veniamin Costache în legătură cu viața monahală*, p. 114—122]; reorganizînd tipografia mitropolitană din Iași, din care a făcut «focar de cultură nu numai pentru Biserica Moldovei, ci și pentru Bisericile de dincolo de Milcov și de peste munți» către care se îndreptau cărțile tipărite în limba română și meșteri tipografi pregătiți în tipografia de la Iași. [Ierod. Prof. Epifanie Norocel, *Mitropolitul Veniamin Costachi și tipografia din Iași*, p. 71—79]; contribuind în chip deosebit la acțiunea de cultivare și unificare a limbii române, pe care a urmărit — «folosind limba vorbită de popor și limba documentelor și a textelor vechi» — «s-o limpezească și s-o îmbogățească» pentru a putea exprima idei și sentimente înalte. [Pr. Scarlat Porcescu, *Limba română literară în opera mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 164—174]; organizînd școala de muzică bisericească, traducînd în limba română textul cîntărilor și tipărind cărțile de cîntări bisericești pentru «uniformizarea și dezvoltarea muzicii bisericești în Mitropolia Moldovei». [Ierodiac. Partenie Apetrei, *Mitropolitul Veniamin Costachi și muzica bisericească*, p. 154—157].

O altă latură a vieții și activității mitropolitului Veniamin Costachi prezentată în articole incluse în acest număr înfățișează raporturile lui cu diferitele așezăminte monahale din Moldova, ori din Bucovina ocupată de imperiul habsburgic, atît în vremea funcționării ca mitropolit, ori după retragerea din scaun. [Diac. Prof. Ion Ivan, *Mitropolitul Veniamin Costachi la Mînăstirea Neamț*, p. 80—89; Monahia Eustachia Ciucanu, *Mitropolitul Veniamin Costachi și Mînăstirea Agapia*, p. 90—97; Arhim. Adrian Hrit, *Mitropolitul Veniamin la Mînăstirea Slatina*, p. 98—104; Pr. Prof. I. Zugrav, *Legăturile mitropolitului Veniamin Costachi cu Mînăstirea Sfîntul Ioan cel Nou din Suceava*, p. 105—113].

Alte articole se ocupă de alte aspecte legate de viața și activitatea mitropolitului Veniamin Costachi. [Pr. I. Serafimceanu, *Rînduiala Cuviosului Veniamin într-un manuscris închinat mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 123—133; Dr. V. Caramzin-Cacovschi, *Catedrala mitropolitană din Iași ctitoria mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 134—142; Prof. Ionela Manolescu, *Portretele mitropolitului Veniamin Costachi*, p. 143—153; Const. A. Stoide, *Doi ani de activitate medicală la Mitropolia Moldovei (1814—1816) sub cîrmuirea lui Veniamin Costachi*, p. 158—164].

Prof. Toma Bulat, *Profesori bănățeni în serviciul școlilor clericale din Principatele Române în secolul al XIX-lea*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 10—12, p. 632—642.

Autorul înfățișează — întemeiat pe datele culese din documente de arhivă, din documente particulare nepublicate și din documente publicate, ca și din unele lucrări monografice — momente importante din viața și din activitatea desfășurată în Principatele Române (în împrejurări precizate pentru fiecare profesor studiat) de următorii profesori bănățeni: 1) Damaschin Bojunca, ajuns juristul

Moldovei, profesor și efor al școlilor din Moldova; 2) Zaharia Boerescu, care a activat ca profesor la seminariile din Țara Românească; 3) Arhimandritul Ghenadie Popescu, care a activat ca profesor la seminariile din București; 4) Luca Pavel Călăceanu (numit uneori și Pavlovici), care a activat ca profesor la seminarul din Buzău; 5) Ioan Sîrbu, care a activat ca profesor la seminarul Central din București.

Paul Evdokimov, *La culture à la lumiere de l'Orthodoxie*, în «Contacts» revue française de l'Orthodoxie, XIX-e année, nr. 57, 1-er trim. 1967, p. 10—34.

Revista «Contacts» a închinat acest număr temei generale: «Biserica Ortodoxă și lumea» și a încadrat în el, pe lîngă o scurtă *introducere* «Biserica și lumea», de O(liver) C(lement) și o Meditație la textul Isaia LXV, 1, 25, de Elias Morcos, articolul lui Paul Evdochimov cu titlul de mai sus; articolul lui Nikos Nissiotis intitulat: *Reflecții asupra sensului solidarității Bisericii cu lumea;* articolul lui Constantin Andronikof intitulat: *Cosmonautul naiv;* precum și o bogată cronică asupra *Întîlnirii teologice de la Salonic asupra problemei «Biserica Ortodoxă și lumea»*, în care prezintă șase din referatele susținute de tinerii teologi de la Atena și Salonic asupra acestei probleme.

Numărul constituie într-adevăr o reușită punere în dezbatere a acestei probleme actuale și interesante. In acest întreg, articolul lui Paul Evdochimov, *Cultura în lumina Ortodoxiei,* constituie o îndrăzneață desfășurare a problemei sub diferitele ei aspecte, fără însă a constitui o demonstrare de poziție asupra temei tratate, cu toate că autorul utilizează și manevrează texte scripturistice, opere patristice și lucrări și eseuri ale autorilor contemporani preocupați de precizarea sensului culturii. Trebuie adăugat că lectura articolului ține permanent vie impresia unei adînci frămîntări și a unei agitate căutătri care stăpînesc întreaga gîndire a autorului, și determină în cititor dorința ca Paul Evdokimov să ajungă la o demonstrare liniștită și temeinic ortodoxă asupra următoarelor aspecte pe care le atacă în acest articol: I. *Dumnezeu și omul;* II. *Biserica și lumea;* III. *Demnitatea omului și harisma sa de creație;* IV. *Cultura, ambiguitatea și destinul său;* V. *Cultura și împărăția lui Dumnezeu.*

Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XV-lea,* în «Mitropolia Ardealului» XI (1966), nr. 11—12, p. 730—748.

Continuînd articolul: *Teologia ortodoxă în veacul al XIV-lea* — cu bibliografie (publicat în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), articolul de față prezintă pe «teologii din secolul al XV-lea care au căutat să promoveze în continuare tradițiile teologice pe linie patristică, umanistă și palamită, ca să susțină mai departe «teologia luminii cea mîntuitoare». Materialul, cu indicarea bibliografiei, este grupat astfel: «Curentele teologice» (curentul palamit — al «teologiei luminii»; curentul platonismului realist; curentul aristotelicilor) cu raza lor de răspîndire și influență în țările ortodoxe; «Bizanțul după Bizanț» cu o largă cercetare a culturii teologice «în țările române» și «în Rusia».

Pr. Prof. M. Șesan, *«Ortodoxia». Istoricul noțiunii,* în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 11—12, p. 956—959.

După o succintă înfățișare a formării și precizării sensului termenului «ortodoxie» (credința cea dreaptă) — ca opus termenilor: eterodoxie, kakodoxie, erezie, autorul urmărește întrebuințarea termenului în operele Sfinților Părinți: Iustin Martirul și Filozoful, Irineu, Clement Alexandrinul și scriitorilor Hegesip,

Origen, Tertulian și în actele celor șapte Sinoade Ecumenice. În continuare autorul urmărește «viața termenului ortodoxie» în disputele teologice între Bisericile de Apus și de Răsărit, și în precizările făcute în lucrările de teologie dogmatică creștină, din epoca postpatristică și bizantină.

Autorul subliniază că «în epoca bizantină de mai tîrziu s-a precizat că dacă toate sistemele de cunoaștere omenească, empirice, și ale gîndirii, se încadrează în metodici schematice exprimate prin terminația «ism» (platonism, aristotelism, empirism, etc.), Ortodoxia nefiind un sistem schematic, ci o trăire, exprimarea ei rămîne de-a pururi numai cea de «Ortodoxie» și nicidecum: ortodoxism. De aceea, cînd s-a răspîndit creștinismul la slavi, termenul «ortodoxie» a fost tradus prin: «pravoslavie», tot în formă de substantiv activ, vital».

Pavel Ceremuhin, *Învățătura despre iconomia mîntuirii în teologia bizantină: Contribuția episcopului Nicolae de Metona la precizarea soteriologiei ortodoxe*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 11—12, p. 960—990.

Studiul a fost publicat de teologul rus Pavel Ceremuhin în «Studii Teologice», editate de Patriarhia din Moscova, caietul întîi (Moscova, 1960, p. 87—109), de unde a fost tradus de Paraschiv V. Ion.

După prezentarea împrejurărilor care au dus la convocarea Sinoadelor din 1156—1157 de la Constantinopol, pentru înlăturarea divergențelor din sînul clerului și comunității bizantine în înțelegerea cuvintelor finale ale cunoscutei rugăciuni liturgice, care se citește în timpul imnului haruvimic: «Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce ești adus și Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase Dumnezeul nostru...», autorul analizează îndeaproape cuprinsul actelor sinodale în comparație cu cuprinsul operelor episcopului Nicolae de Metona, ajungînd la concluzia că poziția ortodoxă adoptată de părinții sinodali în această dispută a fost precizată de episcopul Nicolae de Metona, teolog consumat și sfetnic pentru problemele teologice ale împăratului Manuel Comnen.

Studiul prezintă îndeaproape această dispută dogmatică, ce a avut loc numai la o sută de ani după despărțirea Bisericilor, analizînd în chip amănunțit și întemeiat pe teologia patristică pozițiile susținute de ereziarhii care, lăsîndu-se furați de acțiunea întreprinsă de Biserica Apuseană pentru subminarea Ortodoxiei, ajunseseră «să gîndească latinește» și să încerce a introduce în teologia Bisericii Ortodoxe concepțiile scolastice, contrarii tradiției patristice.

Părinții Sinoadelor de la 1156—1157, de acord cu poziția lui Nicolae de Metona, precizînd în a patra hotărîre adevărul patristic că «Mîntuitorul ne-a împăcat pe noi cu Sine însuși prin mijlocirea întregii taine a iconomiei mîntuirii, iar prin Sine însuși și în Sine însuși ne-a împăcat cu Tatăl și cu Duhul, adică cu întreaga Sfîntă Treime» au condamnat pe cei ce separau în timp «ceea ce este nedespărțit la fericiții Părinți», adică pe cei ce separau iconomia mîntuirii cea nedespărțită în împăcarea cu Dumnezeu Fiul prin întrupare și împăcarea cu Dumnezeu Tatăl prin patima mîntuitoare a lui Hristos.

Această dispută dogmatică — preludiu al disputei isihaste din veacul al XIV-lea — a putut fi încheiată cu condamnarea «născătorilor de noi și străine învățături», datorită contribuției la teologia bizantină și în special la iconomia mîntuirii a episcopului Nicolae de Metona, ale cărui activitate și opere «au avut o imensă importanță atunci pentru lămurirea învățăturii ortodoxe».

W. Jardine Grisbrooke, *Oblation at the Eucharist*, în «Studia Liturgica», vol. III, 1964, nr. 4, p. 227—239 și vol. IV, 1965, nr. 1, p. 37.

În prima parte intitulată «chestiunile teologice», se insistă asupra necesității de a pune accent pe înțelegerea Euharistiei ca «reprezentarea sacramentală a jertfei lui Hristos, sacrificiul unic și perfect al Noului Legămînt». Teologia euha-

ristică trebuie să țină seama de unicitatea jertfei lui Iisus Hristos. Hristos este Cel care se aduce, de aceea jertfa Bisericii nu se adaugă, nici nu se unește cu cea a lui Hristos, ci e transformată în ea. Nu sînt două sacrificii, ci unul. Pîinea și vinul aduse de Biserică sînt semne sacramentale ale jertfei lui Hristos. În Euharistie se întîmplă aducerea pîinii și vinului ca prime roade ale creației răscumpărate, precum și aducerea noastră înșine, ca membre ale Trupului lui Hristos, în și prin reprezentarea sacramentală a jertfei lui Hristos.

În partea doua intitulată «chestiunile liturgice», se combate «teoria comună dar greșită a dublei aduceri în Euharistie». De obicei, pregătirea darurilor destinate jertfei se confundă cu aducerea pîinii și vinului pentru a fi consacrate. Dar nu există o dublă aducere, una de pîine și vin la proscomidie (prothesis) și alta a Trupului și a Sîngelui în timpul prefacerii. La proscomidie are loc pregătirea pentru aducerea, nu jertfa însăși. Aici poporul contribuie cu darurile ce sînt destinate jertfei. Poporul *aduce* darurile, diaconul le *prezintă*, preotul le *ia*, și toți le oferă prin el.

Aducînd pîinea și vinul, Biserica oferă aceste daruri ca semne sacramentale ale jertfei unice și desăvîrșite a lui Hristos. Biserica nu cunoaște alt sacrificiu sau altă aducere decît pe cea a Lui. Orice teorie euharistică ce susține aducerea pîinii și vinului lui Dumnezeu în vreo calitate secundară, nu ca o consecință și corolar al oferirii lor ca semne sacramentale ale acelei jertfe unice și perfecte, ci ca o adăugare la această jertfă, sau paralel cu ea sau aparte de aceasta, sau în locul acesteia, este incompatibilă cu principiul fundamental al Noului Testament, că orice altă jertfă în afară de cea a lui Iisus Hristos este nulă.

Paul Verghese, *Relation between Baptism, «Confirmation» and the Eucharist in the Syrian Orthodox Church*, în «Studia Liturgica», vol. IV, 1965, nr. 1, p. 81—93.

Autorul consideră că numai o spiritualitate euharistică sau liturgică autentică ar putea ajuta la depășirea diviziunilor care au originea în diferențe de dogmă și dispute de jurisdicție.

Tradiția ortodoxă răsăriteană are o pluriformitate intrinsecă. Deși în Apus este cunoscută în deosebi forma bizantină a tradiției ortodoxe, tradiția liturgică ortodoxă se prezintă azi sub diferite forme principale: siriană de vest (sau siro-alexandrină), siriană de est, egipteană, etiopiană, bizantină și armeană.

În tradiția siriană de vest, *mysterion* este redat prin cuvîntul *rozo* care exprimă o lucrare a lui Hristos săvîrșită prin trupul Său și prin care se pătrunde în ordinea eternă a realității. De aceea toate Tainele sînt înțelese a fi în legătură cu întruparea și continuarea ei în Trupul lui Hristos, precum și cu lucrarea Sfîntului Duh în Biserică.

În Biserica Ortodoxă Siriană, Botezul și Mirungerea constituie o taină inseparabilă. Mirungerea reprezintă de fapt o parte integrală a Botezului. Tradiția Ortodoxă, după autor, ne dă foarte puțin temei pentru a considera Botezul și Mirungerea ca două «sacramente» separate. S-ar putea considera sfințirea Sfîntului Mir drept o taină separată de Botez, dar sfințirea Mirului de către episcopi în sinod e o practică tîrzie. În practica veche, mirul era sfințit la fața locului de preotul sau episcopul care boteza.

Există o unitate a tuturor Tainelor, dar între Botez, Mirungere și Euharistie există o relație specială. Astfel, a fi botezat înseamnă a fi încorporat în Biserică — templul Duhului Sfînt. Nu poți fi membru al Trupului fără Duhul Sfînt, de aceea ritualul Mirungerii nu *urmează* Botezului, ci este inseparabil de el. Aceasta se vede și din inseparabilitatea dintre apă și Duh, conform Evangheliei după Ioan : I, 29—34; II, 6—10; III, 5—8, 22—28 ; IV, 13, 14, 24; V, 7—9.

Botezul începe viața creștină, Mirungerea este o parte integrală a Botezului, iar Euharistia reprezintă desăvîrșirea a tuturor tainelor. Nu există temei pentru întrerupere între Botez și Euharistie. Botezul și Euharistia sînt săvîrșite de Biserică, nu de preot singur. (*I. B.*).

Gheorghe Ciobanu, *Cultura muzicală bizantină pe teritoriul României pînă în secolul al XVIII-lea*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 11—12, p. 1052—1060.

Articolul a constituit obiectul comunicării prezentate de autor la Congresul internațional «Musica Antiqua Europae Orientalis», care a avut loc la Bydgoszez (Polonia), între 10 și 16 septembrie 1966.

Pornind de la afirmația că «o dată cu religia se generalizează și cărțile de cult și cîntarea», autorul urmărește să demonstreze răspîndirea muzicii bizantine la toți românii — cu unele diferențe stilistice «datorită influenței populare, ca în Transilvania centrală și nordică, sau datorită filierii sîrbe, ca în Banat și Crișana» — prin răspîndirea generală a celor peste o mie de manuscrise în notație bizantină care sînt prezente și în Transilvania, nu numai în Țara Românească și în Moldova; și prin activitatea cărturărească și artistică a marilor mînăstiri.

Din analiza acestor poziții autorul conchide că la sfîrșitul veacului al XIV-lea și începutul veacului al XV-lea «exista în țările române o activitate creatoare muzicală — dovadă: Filotei autor al «pripelelor» și activitatea primei școli muzicale românești de tip bizantin de la Mînăstirea Putna, în jurul anului 1500.

În continuare autorul analizează întemeiat pe manuscrise muzicale activitatea acestei școli în veacul al XVI-lea ; apoi analizează critic operele muzicale rămase de la Eustație Protopsaltul, ori atribuite lui; precum și mărturiile care demonstrează purtarea de grijă a lui Alexandru Lăpușneanu de activitatea școlii muzicale de la Putna.

În partea ultimă, autorul urmărește dezvoltarea învățămîntului muzical alături de celelalte discipline în veacul al XVII-lea în cea de a doua școală muzicală românească — de la București — și în veacul al XVIII-lea în cea de a treia școală muzicală românească — de la Mînăstirea Neamț —, oprindu-se îndeosebi asupra influențelor laice asupra vechii muzici bizantine.

Generalizînd cele demonstrate autorul încheie astfel studiul său: «Muzica păstrată în manuscrise, constituie muzica oficială bizantină, cea a marilor catedrale, a mînăstirilor și a bisericilor mai însemnate din orașe, care-și puteau pregăti și susține material psalții și protopsalții lor. Alături de această muzică, ce a fost continuu alimentată și menținută la un anumit nivel de Bizanț, de Atos și de celelalte centre cultural-religioase, a circulat o altă muzică, în esență tot bizantină, dar care trăind în mai slabă legătură cu muzica psalților și a protopsalților, pe de o parte n-a putut evolua în același ritm cu aceasta, iar pe de altă parte a fost influențată încetul cu încetul de cîntecul popular. Această muzică o aflăm în manuscrise în măsură cu totul neînsemnată, consemnată ca o curiozitate, dar este încă vie prin satele mai îndepărtate de mînăstiri și de centrele culturale, și mai ales în centrul și nordul Ardealului. Această muzică, ce are încă multe fire de legătură cu muzica bizantină mai veche, prezintă caracterele oralității și anonimatului, specifice și folclorului».

Piero Scazzoso, *La Liturgia-Chiesa dello Pseudo-Dionigi e la parola che esprime*, în «Aevum», Rassegna di scienze storiche-linguistiche-filologiche, anno XLI (1967), fasc. I—II (gennaro-aprile) p. 23—52.

Întemeindu-se pe operele originale ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, pe ale Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești (în special greci) și pe ale scriitorilor bizantini, ca și pe diferite lucrări și studii de specialitate, — autorul reușește să întocmească un foarte prețios și complet studiu asupra concepției lui Pseudo-Dionisie Areopagitul despre Biserică și Liturghie (Euharistie) și să urmărească această concepție în învățătura expusă în operele patristice și bizantine.

În prima parte, intitulată «Lumea pseudo-Dionisiană», autorul precizează concepția lui Pseudo-Dionisie Areopagitul despre cele două scene liturgice: una care se consumă în viața liturgică-sacramentală a Bisericii pământești, iar a doua care are loc în prezența lui Hristos în ceruri, reprezentînd astfel cele două puncte extreme ale Universului areopagitic. De aceea discuțiile teologice și toate problemele în legătură cu Pseudo-Dionisie Areopagitul au gravitat în jurul acestor doi poli-limite ale viziunii areopagite asupra Universului: «un punct infinit de jos de la care se pornește și o zonă infinit de înaltă la care trebuie să se ajungă». În continuare autorul analizează pe baza a numeroase citate din originalul operei lui Pseudo-Dionisie Areopagitul învățătura acestuia despre liturghia cosmică și despre Biserică, după care «Liturghia-Biserică la Pseudo-Dionisie Areopagitul nu este numai o construcție teoretică și abstractă, ci este o reprezentare vie și activă a unei comunități care se modelează după chipul uneia cerești».

În partea a doua, intitulată «Reflectări și antecedente istorice ale Liturghiei-Biserică a lui Pseudo-Dionisie», autorul demonstrează cum a fost înțeleasă «această cea mai originală creație a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, care constituie punctul de întîlnire al tuturor liniilor de orientare, teologice, mistice, filozofice ale sistemului său», de către cei doi principali interpreți ai ei — Sfîntul Maxim Mărturisitorul și Sfîntul Simeon al Tesalonicului — care au pus în lumină în chip mult mai clar întreg conținutul învățăturii areopagitice. În continuare autorul analizează aceasta în lumina operelor Sfîntului Maxim Mărturisitorul — «cel ce a impus în teologia apuseană și răsăriteană scrisorile lui Pseudo-Dionisie» — și ale Sfîntului Simeon al Tesalonicului, care, deși la distanță de veacuri unul de altul, au lămurit «caracteristica cea mai importantă a Liturghiei-Biserica areopagită, accea de a face ca în chip anagogic toate mișcările gîndirii teologice și contemplării lăuntrice ale Bisericii să conveargă spre îndumnezeire (theosis)». După aceea este urmărită această concepție, «care absoarbe în sine cele mai bune atitudini ale întregii patristici greco-orientale», în operele Părinților și scriitorilor orientali: Chiril al Ierusalimului și a celui mai tipic reprezentant al Școlii exegetice de Antiohia, Teodor de Mopsuestia.

În partea ultimă, intitulată «Limbajul reprezentativ al Liturghiei-Biserică a lui Pseudo-Dionisiană», autorul cercetează în chip aprofundat în ce fel lexicul lucrării lui Pseudo-Dionisie Areopagitul se încadrează în conținutul religios fundamental, și demonstrează că vocabularul lui Pseudo-Dionisie Areopagitul provine în cea mai mare parte din tradiție, fără a exclude modificări de sens și de nuanță față de cele avute la autorii anteriori.

Pr. N. Niculescu-Leordeni, *Crăciunul*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 11—12, p. 1024—1051.

Studiul, temeinic documentat și sobru redactat, își propune să constituie «o contribuție la cunoașterea căii de apropiere între creștini prin celebrarea la aceeași dată în toată lumea creștină a marilor evenimente din istoria mîntuirii». Partea publicată în acest număr este doar prezentarea subiectului «cît mai completă cu putință, pe baza documentelor cele mai de seamă și pe interpretările cele mai autorizate și mai recente»; concluziile definitive asupra problemei urmînd să constituie un alt articol.

În această parte materialul este expus după următorul plan: *Numele și importanța Crăciunului* (în general și la români în special); *originea sărbătorii* (lipsa izvoarelor vechi și precise; mărturii despre ziua nașterii Domnului; două tradiții față-n față: tradiția răsăriteană și cea apuseană; cînd s-a introdus prăznuirea zilei de 25 decembrie la Roma, ziua nașterii Domnului nu mai era cunoscută; trei ipoteze pentru explicarea alegerii zilei de 25 decembrie ca dată a prăznuirii Crăciunului); *Concluzii* în care, după ce «a prezentat istoricul sărbătorii Nașterii Domnului, înfățișînd separat sau în sinteză, după caz, părerile

cercetătorilor din domeniul liturgicii», înfățișează sumar unele motive care-l obligă să nu fie de acord cu scriitorii cercetați, care susțin că «data de 25 decembrie nu reprezintă ziua adevărată a nașterii Domnului, ci ea a fost aleasă ca zi de aniversare, fie arbitrar, fie pe baza unor conjuncturi, fie din motive de strategie religioasă».

Autorul socotește că adevărul este altul, pe care făgăduiește să-l demonstreze într-un studiu viitor.

Pr. Aurel Radu, *Texte biblice pentru o tematică creștină la momente excepționale în pastorație*, în «Mitropolia Ardealului» XI (1966), nr. 11—12, p. 815—821.

Urmărind să vină în ajutorul slujitorilor Bisericii, ca aceștia «să poată răspunde în chip optim» la prezentarea poziției creștine ortodoxe în problemele contemporane ale lumii, «în diferitele momente prin care trece parohia, patria sau omenirea», autorul a întocmit o listă a temeiurilor biblice legate de: I. «*Prezența Bisericii în contemporaneitate*» și temeiurile biblice (mai întîi din Vechiul Testament și apoi din Noul Testament); II. «*Preotul față cu viața creștină*» — în special despre: Providența divină, încredere, rugăciune, smerenie, binefacere, milostenie și recunoștință.

Ioan Floca, *Predici publicate în periodicile bisericești (1949—1964). Indice bibliografic și tematic*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 11—12, p. 770—798.

Cercetînd cuprinsul celor trei reviste centrale bisericești («Ortodoxia», «Studii Teologice» și «Biserica Ortodoxă Română») și al celor cinci reviste mitropolitane («Glasul Bisericii», «Mitropolia Moldovei și Sucevei», «Mitropolia Ardealului», «Mitropolia Olteniei» și «Mitropolia Banatului») autorul pune la îndemîna preoților «un indice bibliografic și tematic al bogatului material omiletic cuprins în mii de pagini de revistă», sistematizînd materialul astfel: I. «*Predici la praznicele de peste an* (sărbători fixe)»: A. Sărbători legate de date fixe calendaristice; B. Praznice legate de data sărbătoririi Paștilor; I. «*Predici la duminicile de peste an* (sărbători mobile)»: A. Ciclul pascal (a) periodul Penticostarului; b) periodul Octoihului; c) Periodul Triodului); B. Ciclul Înălțării Sfintei Cruci; C. Ciclul Nașterii Domnului; D. Ciclul Botezului Domnului. III. «*Predici tematice*» (în ordinea alfabetică a temelor).

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII 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».