90
Brlaba



STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XIX Nr. 9—10
NOIEMBRIE—DECEMBRIE 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

Considerații asupra teologiei protestante după 450 de ani de la Reformă 555

SF. AMBROZIE AL MILANULUI, «De Sacramentis» (Despre Sfintele Taine), traducere și studii introductive, de Pr. Prof. ENE BRANIȘTE 565

Doctorand EMIL CORNIȚESCU, Concepția despre prietenie în cărțile didactice ale Vechiului Testament 600

Doctorand VIOREL MEHEDINȚU, Apostolicitatea Sfintei Tradiții 613

Pr. Doctorand GHEORGHE NICOLAE, Învățătura despre învierea morților în «Catehezele» Sfîntului Chiril al Ierusalimului 629

Doctorand IOAN CIUTACU, Aplicarea actuală a celor «39 de Articole de credință» în Biserica Anglicană 640

AL. BĂRCĂCILĂ, «Protagoniștii eliberării Bulgariei de sub dominația bizantină» (sfîrșitul secolului XII) 650

Prot. A. RADU, Opera omiletică a lui Petru Maior 656

Pr. CONSTANTIN GALERIU, Sensul creștin al pocăinței . . 674

Note bibliografice 691

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIX

Nr. 9 — 10, NOV. — DEC. 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.*

CONSIDERAȚII ASUPRA TEOLOGIEI PROTESTANTE DUPĂ 450 DE ANI DE LA REFORMĂ

Creștinătatea protestantă aniversează anul acesta — la 31 octombrie 1967 — 450 de ani de la începutul Reformei religioase din secolul al XVI-lea.

Cele *95 de Teze* ale lui Martin Luther (1483—1546) despre validitatea indulgențelor [1], îndreptate împotriva practicii vînzării de indulgențe — practică ce devenise un mare scandal în urma predicii dominicanului german J. Tetzel (c. 1465—1519), aveau să dobîndească un caracter istoric și simbolic. Călugărul augustinian de la Wittenberg declanșa cu acestea o adevărată reacție în lanț în sistemul doctrinar și sacramental al romano-catolicismului, reacție care avea să producă «una dintre cele mai mari drame spirituale cunoscute în toate timpurile» [2].

Apărută într-un moment de dezechilibru bisericesc și de confuzie teologică, într-o atmosferă plină de tensiuni și de nemulțumiri de ordin social și politic, acțiunea profesorului de teologie biblică de la Wittenberg a fost interpretată ca un protest deschis, ca o provocare la dispută, ca o chemare la reformarea vieții bisericești în totalitatea ei. Martin Luther a devenit astfel nu numai întemeietorul Reformei religioase din Germania, ci și inspiratorul unei mișcări populare de mari proporții și cu profunde implicații în cultura umanistă europeană. Pe planul vieții bisericești, principiile teologului de la Wittenberg vor influența pe alți reformatori — Zwingli (1484—1531), Melanchton (1497—1560), Calvin (1509—1564) —, care, în ciuda unor diferențe doctrinare dintre ei — vor deveni pionierii unei puternice mișcări protestante care avea să zdruncine catolicismul medieval. Cu toate sforțările Conciliului de la Trident (1545—1563), scindarea Bisericii Apusene era inevitabilă. Mai mult, Conciliul de la Trident «avea să consfințească ruptura creștinismului apusean și să deschidă perioada dureroasă a Contrareformei» [3]. În schimb, mișcarea reformatoare, începînd să se organizeze, a ajuns în secolele următoare la înființarea a tot mai multe comunități protestante naționale, de diverse nuanțe «confesionale», încît astăzi creștinii protestanți formează una din marile confesiuni creștine apusene.

Asupra cauzelor și influențelor Reformei s-au scris de-a lungul anilor studii diferite și contradictorii.

---

1. *Documents of the Christian Church,* selected and edited by Henry Bettenson. Second edition, Oxford University Press, 1963, p. 260—268.

2. Georges Casalis, *Luther et l'Église confessante.* Éditions du Seuil, Paris, 1962, p. 3; în special cap. «Cronologie luteraná», p. 186. 3. *Ibidem,* p. 144.

Adeseori originea Reformei din secolul al XVI-lea, ca și cea a Schismei din secolul al XI-lea, este trecută pe seama factorilor «neteologici», izbucnirea ei fiind socotită o necesitate istoric-socială, sau un fenomen al poporului german. Pe drept cuvînt, unii socotesc abuzurile instituției papalității din acea vreme drept germenele nemulțumirii generale. Luther însuși recunoaște «înlănțuirea circumstanțelor» care l-au determinat să facă opoziție autorității bisericești. Dar un eveniment de asemenea amploare nu poate fi explicat exclusiv cu ajutorul acestor factor istorici sau sociali.

S-a căutat apoi o explicație în psihologia religioasă a lui Luther, făcîndu-se o apropiere directă între persoana lui Luther și protestul său. De aceea personalitatea complexă a lui Luther a fost descrisă în diferite moduri și în chip arbitrar. Unii au văzut în el un posedat, un neurastenic, un obsedat de «concupiscentia carnis», de unde temperamentul lui violent și dezechilibrul său moral. Desigur că nu lipsesc nici biografi și cercetători care recunosc în Luther pe un interpret al adevărului evanghelic, pe un mare predicator și exeget, pe omul de cultură teologică, care a contribuit în chip excepțional la formarea limbii germane.

De la prezentarea defavorabilă din trecut care țintea la descalificarea operei lui Luther, luterologii au trecut acum la o examinare obiectivă, care să ia în considerare intențiile sale religioase, motivele teologice ale protestului său [4].

«Congresele internaționale protestante pentru studierea lui Luther» au subliniat noi aspecte pozitive în gîndirea și opera reformatorului german. S-a produs o evoluție considerabilă și în atitudinea teologilor romano-catolici față de teologia luterană [5]); s-a părăsit perioada «criticii distructive» și s-a inaugurat perioada «abordării respectuoase» [6] a persoanei și a acțiunii lui Luther.

Cele două părți dezbinate în urma controverselor provocate de Reformă, încep să-și recunoască vina pe care o poartă fiecare. Astfel, după o lungă perioadă în care a predominat prezentarea polemică și chiar caricaturală a reformatorilor și a operei lor, spiritul de condamnare începe să facă loc spiritului de apreciere și reevaluare obiectivă a celui mai puternic curent teologic din tradiția apuseană [7].

Teologii protestanți înșiși țin să facă acum unele precizări care să înlesnească interpretarea pozitivă a Reformei [8]. Astfel, se subliniază că deși Luther a dorit o mișcare de reformă în Biserică, totuși el n-a avut intenția să întemeieze o Biserică sau o sectă nouă. Se amintește că Me-

4. Ernest Wolf, *Quelle fut la véritable intention de Luther?*, în «Concilium», nr. 14, 1966, p. 21—30.

5. Erwin Iserloh, *Luther tel que le voient les catholiques aujourd'hui*, în «Concilium», nr. 14, p. 11—20.

6. Richard Stauffer, *Le Catholicisme à la découverte de Luther*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966.

7. Louis Bouyer, *The spirit and forms of Protestantism*. Trad. de A. V. Littledale, The Harvill Press, London, 1956.

8. Wilhelm Pauck, *Reformation*, în «A Handbook of Christian Theology», Edited by Marvin Halverson and Arthur Cohen, «Fontana Books», 1962, p. 303—313.

lanchton a căutat chiar să stabilească puncte de acord cu catolicii, și că Luther a părăsit Biserica numai în urma excomunicării. De aceea protestantismul este asociat totdeauna cu mișcarea de reformă în Biserică, și trebuie considerat drept o consecință a Reformei.

În al doilea rînd, luteranismul trebuie socotit ca o modalitate de *interpretare* a creștinismului, Luther considerînd că învățătura sa este conformă cu doctrina Bisericii vechi și cu cea a Părinților Bisericii. Teologia protestantă nu poate fi definită deci în mod negativ, exclusiv ca o critică a romano-catolicismului. Fără îndoială că Reforma a început prin *respingerea* unor credințe și a unor practici catolice medievale, dar *protestul* reformatorilor este dublat de *reafirmarea* pozitivă a credinței evanghelice de la început, se subliniază în cercetările recente [9].

În fine, trebuie să se facă distincție între doctrina reformatorilor și între concepțiile teologilor protestanți de azi, și totodată trebuie să nu fie confundate confesiunile protestante istorice cu denominațiunile sau sectele ce s-au desprins din ele.

*

Aniversarea din anul acesta a determinat o apreciere unanimă a Reformei religioase din secolul al XVI-lea, în întregul său, ținîndu-se seamă de împrejurările istorice în care s-a produs, precum și de pozițiile ortodoxe și cele neortodoxe ale lui Luther și ale celorlalți reformatori. Ea a determinat, de asemenea, referiri concrete la structura și forma tradiției luterane, și a celei protestante în general, în contextul creștinismului apusean.

Pe de altă parte, s-au reafirmat acele elemente din teologia Reformei care prezintă semnificații permanente pentru întreaga Biserică creștină, elemente care n-au putut în acel timp să fie definite în formule convenabile pentru toți.

Totodată, din partea teologiei ortodoxe au fost întreprinse valoroase studii despre istoria relațiilor dintre Ortodoxie și protestantism, în scopul de a descoperi valorile comune acestora, ca și căile de interpretare a tradițiilor lor specifice în lumina a ceea ce le unește, și de precizare a limitelor Reformei din secolul al XVI-lea.

În situația de azi, cînd contactele bisericești au creat posibilitatea unui dialog de reinterpretare a divergențelor interconfesionale, aceste contribuții reprezintă un aport pozitiv în preocupările din domeniul simbolicii ortodoxe, care urmărește să analizeze și să precizeze relațiile teologice dintre Ortodoxie și celelalte Biserici și confesiuni creștine.

În interpretarea și determinarea poziției confesiunilor în ansamblul creștinismului, simbolica ortodoxă se conduce după două principii de bază: a) principiul consensului dogmatic — consensus fidei — în ceea ce privește elementele fundamentale care alcătuiesc constituția eclezială a Trupului lui Hristos; și b) principiul varietății sau diversității în unitatea structurală.

9. Truman B. Douglas, *Protestantism*, în «A Handbook of Christian Theology», cit. supra, p. 285—294.

Aplicarea acestor principii în domeniul teologiei ecumenice a fost privită, în decursul vremii, din puncte de vedere diferite. De pildă, este cunoscută teoria după care confesiunile sînt definite prin contrast, ca niște termeni opuși. Folosindu-se această metodă a determinării negative, Ortodoxia însăși a fost prezentată ca un termen intermediar între protestantism și catolicism, ceea ce nu era întru totul motivat. Bisericile nu pot fi interpretate exclusiv prin ceea ce le separă. (De pildă, Homiacov a demonstrat că protestantismul și catolicismul au o sursă comună, de aceea este neverosimil să se mai vorbească de opoziția dintre principiile lor fundamentale). Ortodoxia nu este un termen de opoziție, ci un principiu de sinteză, de integrare [10]. Abordarea problemei ecumenice de pe poziția acestei teorii a polilor opuși ar îndepărta posibilitatea consensului fundamental între Biserici și, ca o consecință, s-ar estompa dorința refacerii unității de credință.

O altă teorie care îngreuiază aplicarea celor două principii în teologia ecumenică o constituie teoria ce s-ar putea numai a «patronajului confesional», după care unei confesiuni îi este propriu spiritul particular al unui Apostol. Este cunoscută analogia, atît de des citată, după care Ortodoxia moștenește duhul Apostolului Ioan, duhul iubirii, romano-catolicismul pe cel al Apostolului Petru, spiritul autoritar, iar protestatismul pe cel al Apostolului Pavel, spiritul liberal, antinomist. Folosirea exagerată a acestei teorii duce la impresia că divergențele confesionale au justificare într-o oarecare divergență de caracter și de atitudine între cei trei Apostoli. În legătură cu aceasta, se cuvine să fie citat un cuvînt al Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, rostit cu ocazia vizitei la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (iunie 1966): «S-a vorbit în teologie despre o tendință creștină petrină și despre o tendință paulină, și despre două curente corespunzătoare în Biserica Veche. S-a căutat chiar să se fondeze unilateral și separat anumite puncte de vedere, într-o problemă sau alta, pe un apostol sau pe altul. S-a apreciat că Bisericile de azi s-ar putea caracteriza prin spiritul și prin stilul lor de gîndire și de viață ca fiind una petrină, alta paulină, alta ioanică.

Acestea sînt expresii teologice discutabile în fondul lor. Credem că Apostolii nu se deosebeau între ei atît cît îi deosebesc astăzi diferitele poziții confesionale» [11].

Teoria patronajului confesional mută accentul de pe unitate pe diversitate, pledînd pentru păstrarea divergențelor.

În fine, teoria consensului minim, după care unitatea de credință a Bisericii trebuie redusă la cîteva doctrine fundamentale comune. Deși Biserica Ortodoxă a înțeles că ecumenismul presupune și trebuie să înceapă cu colaborarea pe plan practic, pe baza a ceea ce Bisericile au deja în comun, totuși ea stăruie asupra importanței dialogului teologic, deoarece, din punct de vedere ortodox, unirea Bisericilor are ca scop reinte-

10. Despre Ortodoxie ca sinteză în simbolica creștină, vezi Pr. D Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 587.

11. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 731.

grarea progresivă a confesiunilor în consensul deplin ecumenic al Bisericii de totdeauna și de pretutindeni.

Puse față în față, Ortodoxia și protestantismul reprezintă altceva decît «creștinismul tradiționalist» și «creștinismul liberal», cum s-a afirmat uneori în epoca modernă.

Este cunoscut că, în sprijinirea afirmațiilor lor, Luther și ceilalți reformatori au folosit, în unele cazuri, apelul la doctrina Bisericii Vechi. Luther recunoaște Simbolul de credință, citează din Sfinții Părinți și folosește organizarea Bisericii Ortodoxe ca argument împotriva celei Romano-Catolice. El afirmă că Biserica Răsăriteană păstrează adevărata tradiție veche și n-a fost niciodată supusă Romei. De asemenea, Melanchton, împotriva cultului euharistic roman, citează practica Bisericii Ortodoxe, după care credincioșii se împărtășesc sub ambele forme [12].

În anii de după Reformă teologi luterani au luat legătura cu Biserica de Constantinopol.

Datorită influențelor și spiritului din acel timp, decretele Sinodului de la Ierusalim ca și Mărturisirea lui Dositei (1672) poartă amprenta unui spirit polemic antiprotestant [13].

De peste o jumătate de secol Ortodoxia și protestantismul colaborează în cadrul Mișcării ecumenice, timp în care ele au restabilit contacte pozitive. În cadrul acestei mișcări se observă azi nu numai o «nostalgie pentru ortodoxie» [14], ci și un interes real din partea teologilor protestanți față de Biserica Ortodoxă. Unii teologi protestanți găsesc, de pildă, că diferența dintre Ortodoxie și Reformă constă în *forma* ce s-a dat *răspunsului credinței*. În Biserica Răsăriteană dogma a fost determinată în primul rînd de «elementul doxologic» din mărturisirea de credință, în timp ce în Bisericile Reformei ea a fost determinată de «elementul kerygmatic» [15].

În dialogul teologic dintre ortodocși și protestanți s-au făcut observate unele revendicări fundamentale din partea Ortodoxiei față de protestantism, dar, pe de altă parte, s-a relevat și existența în protestantism a acelor elemente proprii ce se integrează în consensul esențial al tradiției apostolice și ecumenice.

Lăsînd la o parte alte aspecte secundare, se poate spune că chestiunile decisive pe care teologia ortodoxă le-a ridicat în dezbaterile cu protestanții sînt: locul pe care îl are Biserica în planul de mîntuire, structura instituțional-sacramentală a Bisericii și conținutul mărturisirii de credință.

Cît privește aprecierea elementelor pozitive din protestantism, deși teologia protestantă nu poate să fie validată în ansamblul ei, există totuși valori proprii acestei tradiții ce nu pot fi neglijate. Nu trebuie dat uitării faptul că Luther a cerut ca Evanghelia să fie învățată în puritatea ei, ca

12. Prof. Teodor M. Popescu, *Sfînta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7—8, p. 412.

13. *The Faith of Christendom*, edited by B. A. Gerrisch, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1963, p. 295, 302.

14. Arhim. Elias Mastroyiannopoulos, *Nostalgia for Orthodoxy*, Athens, 1959, p. 59 ș. u.

15. Edmund Schlink, *Changes in protestant thinking about the Eastern Church*, în «The Ecumenical Review», X (1958), nr. 4, p. 399.

doctrina adevărată să fie curățită de «adăogiri», într-o epocă și într-o Biserică în care cuvîntul lui Dumnezeu era subordonat tradițiilor bisericești. El a criticat teologia scolastică pentru că transformase mesajul creștin într-un cod de doctrine fără temei biblic și fără sens pentru viață. Astfel, Luther, ca și ceilalți reformatori, a atras atenția și a repus în circulație noțiuni fundamentale ale vechii doctrine creștine: autoritatea Sfintei Scripturi, importanța credinței în actul mîntuirii, preoția universală a credincioșilor, evlavia evanghelică. Chiar dacă el și apoi urmașii săi n-au dat tuturor doctrinelor creștine cea mai bună formulare, este meritul reformatorilor că într-o perioadă de scolasticism medieval au promovat primatul harului dumnezeiesc, primatul cuvîntului lui Dumnezeu, al credinței, al vieții spirituale. Toate aceste valori fac parte din patrimoniul comun tuturor Bisericilor creștine.

Cu toate acestea, protestantismul a rămas la anumite poziții și interpretări care nu pot fi justificate nici pe principiul diversității în unitate și nici chiar pe un principiu mai larg de acceptare reciprocă a divergențelor. În această situație chiar unii teologi protestanți se pronunță pentru o orientare «ortodoxă» a propriilor tradiții ale Reformei și chiar a concepțiilor teologice protestante.

Vom încerca să arătăm mai jos cum anumite teze de bază ale protestantismului găsesc în Ortodoxie o expresie adecvată și profundă, în consens cu Tradiția de totdeauna a Bisericii.

*

Luther consideră Biserica din timpul său o Biserică falsă, nouă, în comparație cu Biserica adevărată, veche. În domeniul ecleziologiei, Luther se opune atît instituționalismului și sacramentalismului, care reduceau Biserica la ierarhie și la sacramente, cît și tradiționalismului, care declina caracterul normativ al Scripturii. Luther a elaborat tezele de bază pe care s-au construit marile doctrine protestante: «sola fide», «sola gratia», «sola Scriptura».

Luther face deosebire între Biserica interioară, spirituală și cea vizibilă, exterioară, spunînd că adevărata Biserică este o comuniune spirituală de credință, o adunare invizibilă a sfinților. Pe de altă parte, el a negat autoritatea magisterului bisericesc, dreptul exclusiv al clerului de a interpreta Scriptura, susținînd că singura regulă de credință este Biblia. Autoritatea Bisericii derivă din Evanghelie, de aceea papa trebuie să recunoască autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu.

Luther înțelege că în catolicismul din epoca sa, centrul credinței și al vieții creștine se deplasase spre «Biserica-instituție», care se substituise lui Hristos, deviase spre tradiția neautentică ce voia să înlocuiască cuvîntul lui Dumnezeu. În această deviere catolică Luther intuiește cum au putut fi consacrate instituții și termeni intermediari care anulează relația directă dintre Hristos și credincios; de aceea el se străduiește să reașeze pe Hristos, cuvîntul Său, harul Său, în centrul credinței creștine.

Restaurarea principiului hristocentric, principiu fundamental în soteriologia paulină, — făcută însă prin diminuarea rolului Bisericii-institu-

ție —, reprezintă fără îndoială o adevărată reformă în condițiile în care Luther încerca acest lucru. Această restaurare va rămîne anume ca o îndatorire permanentă a «reformatului», încît «concentrarea hristologică», principiu subliniat de Karl Barth, poate fi aplicat întregii teologii protestante. De altfel «concentrarea hristologică» poate constitui unul din punctele asupra cărora Ortodoxia și protestantismul pot dezvolta un dialog rodnic.

Cei doi termeni ai spiritualității — Hristos și credinciosul — trebuie puși față în față. Dar cum este posibilă această întîlnire? În ce condiții poate sta credinciosul înaintea lui Dumnezeu?, se întreabă Luther.

Pentru a dezlega asemenea întrebări, Luther respinge mai întîi doctrina despre merit (fixată de papa Clement al VI-lea prin bula *Unigenitus Dei Filius*, 1343), pe care se sprijinea și practica indulgențelor. *Merita Christi* nu pot fi revendicate și distribuite ca o posesiune oarecare a Bisericii, deoarece mijlocirea Bisericii depinde numai de voința lui Dumnezeu (Teza 28). «Adevăratul tezaur al Bisericii — scrie Luther — este Sfînta Evanghelie a slavei și a grației lui Dumnezeu» (Teza 62).

Teza lui Luther nu se oprește însă aici, deoarece el caută să afle cum poate credinciosul să fie sigur de grația divină, și, bazîndu-se pe acea *Justitia Dei* din teologia paulină, dezvoltă «teoria imputației», după care Dumnezeu ne *impută* nouă opera Fiului Său, pentru că ne vede pe noi în El. În fața lui Dumnezeu, Hristos a luat locul pe care trebuia să-l luăm noi. Hristos se substituie nouă și astfel sîntem considerați iertați în El. Moartea Sa reprezintă justificarea noastră. Numai așa se împacă dreptatea lui Dumnezeu cu harul Său, care ni se dă gratuit. Desigur că harul divin nu se acordă în chip mecanic, căci «dreptul prin credință va fi viu» (Rom. 1, 17). Drept este cel ce se învinovățește, cel ce are conștiința că este păcătos, pentru că numai cel ce se simte păcătos dă dreptate lui Dumnezeu. Credinciosul poate avea certitudinea grației divine numai dacă are încrederea că Dumnezeu, în dreptatea Sa, îl iartă fiind păcătos. Astfel, credinciosul este *simul peccator et justus ac semper poenitens*.

Desigur că Luther are dreptate cînd consideră relația dintre Hristos și credincios problema centrală a soteriologiei creștine și cînd înțelege credința ca un răspuns personal, nu ca acceptarea mecanică a unor definiții dogmatice. Dar, prin teoria imputației și prin cea a justificării prin credință, el rămîne la un aspect unilateral al soteriologiei.

În legătură cu acest fel de a interpreta credința, din punct de vedere ortodox, se pun două întrebări: Este această credință, izvorîtă din Hristos și plină de harul Său, o credință efectivă și lucrătoare? Are credința aceasta un mesaj soteriologic obiectiv?

Se poate imputa concepției protestante despre credință faptul că ea nu a tras toate consecințele ontologice și etice ale prezenței lui Hristos în noi prin credință. Căci după această teorie, credința nu este o relație ontologică, și chiar cînd se vorbește de «Christus in nobis», nu este cu putință un schimb ontologic între Hristos și credincios, care rămîn permanent ca doi poli opuși, încît acest fel de credință nu restaurează con-

diția celui care crede și a mediului în care trăiește, dimpotrivă, coexistă cu acel «pecca fortiter». De aceea teoria justificării prin credință a fost acuzată că duce la imoralism. «Sola fide, scrie Prof. G. Casalis, riscă să fixeze pe creștin asupra lui însuși, asupra propriei sale deveniri spirituale și să-l izoleze față de lume și față de frații săi» [16].

În spiritualitatea ortodoxă, credința este o energie a prezenței lui Hristos care schimbă și înnoiește «chipul» pînă la «asemănarea» cu Dumnezeu. Sfîntul Maxim Mărturisitorul formulează credința astfel: «credința este o putere de legătură care înfăptuiește unirea desăvîrșită, nemijlocită și mai presus de fire a celui ce crede cu Dumnezeu cel crezut» [17].

Același Sfînt Părinte vorbește despre «credința ipostaziată, adică credința efectivă și lucrătoare, prin care Cuvîntul lui Dumnezeu se arată în cei activi întrupat în porunci. Iar prin acestea Cuvîntul îi aduce pe cei activi spre Tatăl, în care se află El după fire» [18].

Relația dintre Hristos și credință trebuie văzută în toată profunzimea ei ontologică. Hristos produce credința în noi, El este creatorul și puterea ei; dar și credința noastră «naște» pe Hristos; credința devine «maica Cuvîntului» întrucît El «se întrupează» din ea prin virtuți. De aceea Hristos este nu numai «Dumnezeul credinței» ci și «Fiul credinței»: «Căci precum Cuvîntul ca Dumnezeu este după fire Făcătorul Maicii care l-a născut pe El după trup, făcînd-o Maică din iubirea Sa de oameni și primind să se nască din ea ca om, la fel Cuvîntul, producînd în noi mai întîi credința, se face pe urmă în noi Fiul credinței, întrupîndu-se din ea prin virtuțile cu fapta» [19].

Astfel trebuie să deosebim între credința-potență, prin care primim harul înfierii și credința actualizată, care pune harul în lucrare prin virtuți. Potența înfierii e ca o unealtă care rămîne nefolosită, dacă voința nu se hotărăște să o întrebuințeze. Prin credință primim harul numai ca potență. Credința nu este deci un scop în sine, ci ea trebuie să preschimbe și să modeleze firea și voința noastră pînă la asemănarea cu Dumnezeu. Harul credinței trebuie să fie prezent în fapte, care sînt «întrupări» ale lui Hristos. În credință sînt date virtualitățile Împărăției lui Dumnezeu, o bogăție de haruri care așteaptă să fie puse în lucrare prin voință: «Credința este împărăția fără formă, iar Împărăția lui Dumnezeu este credința dezvoltată prin lucrare, care a primit prin fapte forma bunătății» [20].

Ca urmare, credința este hristocentrică numai atunci cînd se naște din Hristos, din harul Său, și cînd «naște» pe Hristos, în fapte. Adică Hristos devine prezent în noi numai în «credința ipostaziată», căci Hristos «se naște» din credință în fapte, care sînt o «întrupare» efectivă a Cuvîntului, iar această «întrupare continuă» a Domnului constituie ținta vieții noastre, întrucît mîntuirea este «sfîrșitul credinței», adică credință finalizată.

16. G. Casalis, *op. cit.*, p. 153.

17. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 33, în «Filocalia», vol. III (trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae), Sibiu, 1948, p. 118.

18. *Ibidem*, Întrebarea 25, p. 87. 19. *Ibidem*, Întrebarea 40, p. 141.

20. *Ibidem*, Întrebarea 33, p. 119.

În afară de acest aspect, problema credinței mai prezintă o latură care, de asemenea, este neglijată în doctrina luterană. Anume, este vorba de mesajul soteriologic al credinței, de conținutul și de ortodoxia ei.

Luther a văzut în formulările teologice scolastice niște bariere ce închid calea spre adevăr, și s-a revoltat contra dogmatismului catolic care îngrădise doctrina cu canoane, care devitalizau mărturisirea de credință. El înțelege actul de credință ca o experiență a întîlnirii personale dintre Hristos și credincios. Prin aceasta Luther se găsește în tradiția marilor dascăli ai spiritualității creștine de totdeauna, care dau prioritate experienței față de formularea teologică.

Dar Luther nu numai că atribuie experienței subiective o valoare normativă, ci stabilește principii teologice pe temeiul ei, fără să țină seama de tradiția teologică. Dacă romano-catolicismul fixase mărturisirea de credință în tiparul rigid al definițiilor și sistemelor, protestantismul cobora doctrina la nivelul expresiei subiectivismului, încît pe drept s-a spus că «păcatul originar» al protestantismului este individualismul [21]. În acest fel credința este despărțită de cunoaștere, spiritualitatea de doctrină, credinciosul fiind expus unui existențialism dezorientat. (De altfel, existențialismul modern are rădăcini în spiritualitatea luterană).

În legătură cu această latură de cunoaștere a credinței, din punct de vedere ortodox, se cuvine să fie amintită o expresie a Sfîntului Chiril al Ierusalimului, anume, «credința dogmatică» [22], formulă prin care se precizează că există un mesaj obiectiv în conținutul credinței. «Credința dogmatică» nu înseamnă simpla acceptare a definițiilor elaborate de autoritatea bisericească. Ea arată că în viața Bisericii există o învățătură normativă, o «regula fidei», deoarece Biserica este fidelă tradiției apostolice. Iar «regula fidei» nu este un principiu negativ; dimpotrivă, ea poate fi chiar depășită de experiența Bisericii, pentru că Biserica însăși e o comunitate de credință. Desigur că Biserica nu poate valida orice experiență personală, dar ea cere o spiritualitate personală prin care să se manifeste acea «regula fidei».

Așadar, credința ca experiență hristocentrică — pe care o admit protestanții — trebuie să devină o credință *actualizată, ipostaziată,* o credință *ortodoxă,* așa cum învață spiritualitatea răsăriteană.

Desigur că demonstrația de mai sus poate fi aplicată și la alte învățături protestante. S-ar putea, de pildă, arată că doctrina despre Taine, despre Biserică-instituție, despre preoția sacramentală, etc. găsesc în Ortodoxie conținutul și spiritul Tradiției apostolice, a căror restaurare au urmărit-o, în condițiile de atunci, și reformatorii.

*

La sărbătorirea celei de a 450 aniversări a începutului Reformei, creștinismul apusean trece printr-o frămîntare teologică ce face pe unii să vorbească de o «nouă Reformă» [23]. O seamă de curente ale teologiei li-

21. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism,* în «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 386.
22. *Cateheza V, 10,* trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 144.
23. I. A. T. Robinson, *The New Reformation?,* SCM Press, London, 1965.

berale reiau sub o formă radicală vechi teze protestante. Este deajuns să fie menționate: «programul demitologizării» [24], care transformă Evanghelia într-un mesaj cu «semnificație existențială», și teologia al cărei «Dumnezeu este mort».

Dar în atmosfera contactelor interbisericești care s-au promovat în întreg creștinismul, s-a înfiripat dorința de unitate între cei dezbinați de atîtea secole. Acest spirit ecumenic a adus la un loc reprezentanți ai Ortodoxiei și Bisericilor Protestante, fie în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, fie în cadrul Conferinței Bisericilor Europene, ori în cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, ca și în cadrul întîlnirilor între teologii unor Biserici Ortodoxe locale și ai unor Biserici Protestante. Problemele Bisericii și ale lumii contemporane cer creștinilor de azi să părăsească «experiența turnului», a dezbinării confesionale și a izolării de lume. Ei au înțeles mai bine în ultimul timp că adorarea lui Dumnezeu presupune slujirea umanității [25], încît Mișcarea ecumenică pentru restaurarea unității creștine nu se poate despărți de mișcarea pentru slujirea creștină a lumii. Există în adevăr o «preoție universală» a creștinilor în virtutea harului primit prin Taina Botezului — idee subliniată atît de Ortodoxie cît și de protestantism. Această preoție constituie un principiu spiritual activ, care ar trebui să determine și să angajeze Ortodoxia și Protestantismul nu numai la o creștere continuă în adevărul lui Hristos, ci și la practicarea unei slujiri comune față de umanitate.

24. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and mythology*, New York, 1958.
25. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from prison* (Fontana Books), 1963, p. 90—95.

Sfîntul Ambrozie al Milanului

DE SACRAMENTIS
(DESPRE SFINTELE TAINE)

Introducere. — În revista «Studii Teologice» (XVII (1965), nr. 5—6) am dat, pentru prima oară în românește, traducerea integrală a cărții *De mysteriis* a Sfîntului Ambrozie, episcopul Milanului († 397), în care acesta explică neofiților riturile Botezului, ale Mirungerii și ale Sfintei Euharistii. Dăm acum traducerea românească a unei alte scrieri similare, de origine apuseană, tipărită de obicei între operele Sfîntului Ambrozie și intitulată *De sacramentis* [1], dar a cărei autenticitate este încă mult discutată. Ca și *De mysteriis,* aceasta se prezintă tot sub forma unui tratat unitar, dar mult mai dezvoltat, împărțit în șase cărți, cuprinzînd fiecare un număr variabil de capitole; «cărțile» acestea sînt însă, de fapt, omilii, cateheze sau cuvîntări mistagogice (de inițiere în tainele cultului), rostite în șase zile consecutive, ceea ce autorul arată chiar de la început [2] și precizează atît la începutul cît și la sfîrșitul fiecărei cateheze în parte [3]. Primele două dintre aceste șase cateheze cuprind descrierea și interpretarea Botezului, a treia interpretarea Mirungerii și a riturilor post-baptismale; a patra și o parte din a cincea sînt consacrate ritului euharistic, iar restul se ocupă cu explicarea Rugăciunii domnești și cuprinde îndrumări despre rugăciune în general, cu unele reveniri asupra Tainei Sfintei Euharistii.

Ca și *De mysteriis,* scrierea cu titlul *De sacramentis* prezintă o excepțională importanță nu numai din punct de vedere dogmatic și mistagogic, ci și pentru istoria cultului creștin din Apus, ea fiind unul dintre cele mai importante izvoare care dau informații, clare și prețioase, despre rînduiala sau modul săvîrșirii tainelor creștine de inițiere, și îndeosebi a Botezului, în vechiul rit galican, din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Din nefericire însă, istoria și critica literară nu a rezolvat pînă acum definitiv raportul dintre cele două scrieri mistagogice atribuite Sfîntului

---

1. Ediții ale textului original: J. P. Migne, în P. L., XVI, 427—482; J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* Bonn, 1935—1937, p. 137 ș.u.; Otto Faller, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* vol. LXXIII, pars VII: *Explanatio symboli. — De sacramentis. — De mysteriis...,* etc., Viena, 1955; Ambroise de Milan, *Des Sacrements. Des mystères.* Texte établi, traduit et annoté par Dom Bern. Botte, Paris, 1950 (Coll. Sources chrétiennes, 25); S. Ambrose, *On the Sacraments,* Edit. by H. Chadwick, London, 1960 (Coll. Studies in Eucharistic Faith and Practice, 5).

2. Vezi cap I, 1: «De sacramentis, quae accepistis, *sermonem* adorior...» (Ed. J. Quasten, *op. cit.,* p. 139).

3. Vezi, de ex., cart. I, cap. VI, 24: «Sed interim secundum fragilitatem vocis nostrae et secundum temporis rationem satis sit hodie etiam de sacro fonte libasse mysteria. Cristina die, ...plenius intimabo». Cart. II, cap. I, 1: «In diluvio quoque figuram baptismatis praecessisse hesterno coepimus disputare...» (Ed. J. Quasten, *op. cit.,* p. 145).

Ambrozie și nici problema autenticității lor. Sînt amîndouă aceste scrieri opere autentice ale Sfîntului Ambrozie? Dacă da, cum se explică diferențele de formă dintre ele, deși amîndouă tratează același subiect, într-o manieră comună, care merge, în cea mai mare parte, pînă la identitatea expresiei formale? Sînt ele două variante deosebite ale acelorași cateheze, ținute într-un singur an de către Sfîntul Ambrozie și redate în chip deosebit de către doi stenografi deosebiți? Sau, dimpotrivă, reprezintă două serii deosebite de cateheze mistagogice, ținute în doi ani diferiți?

Iată întrebări la care criticii și istoricii literari ai operelor Sfîntului Ambrozie au dat pînă acum răspunsuri foarte variate și adesea contradictorii. În general, prima dintre cele două scrieri, adică *De mysteriis*, este socotită ca operă autentică a Sfîntului Ambrozie, autenticitatea ei nefiind pusă la îndoială decît de puțini patrologi și dogmatiști [4]. Cînd este însă vorba de cea de a doua — adică *De sacramentis* — autenticitatea ei a fost respinsă, începînd din epoca Reformei pînă azi, de către cei mai mulți dintre editorii și cercetătorii operelor ambroziene, din pricina deosebirilor lexicale și stilistice dintre această scriere și celelalte scrieri ambroziene de autenticitate sigură; în general, ea e privită ca o imitație slabă și coruptă a scrierii *De mysteriis*, făcută într-o epocă posterioară Sfîntului Ambrozie. Adversarii autenticității nu sînt însă de acord asupra adevăratului autor căruia trebuie restituită opera în cauză și nici asupra epocii în care a fost scrisă.

Astfel, *J. Tixeront* [5] crede că *De sacramentis* ar fi opera unui autor necunoscut din secolul al IV-lea sau al V-lea, care ar fi imitat îndeaproape scrierea autentică a Sfîntului Ambrozie *(De mysteriis)*, dar a introdus, totuși, și unele elemente noi. *L. S. Tillemont* [6], *P. Schanz* [7], *Th. Schermann* [8], *O. Bardenhewer* [9] și *G. Rauschen* [10] atribuie *De sacramentis* episcopului Maxim de Turin din secolul al V-lea, dar părerea lor nu se poate susține, deoarece stilul acestei scrieri se deosebește mult de cel al lui Maxim, care, de altfel, ne-a lăsat el însuși trei cateheze («tratate») asupra Botezului, ținute neofiților din orașul său de reședință [11], cateheze în care descrierea și explicarea Botezului este mult deosebită față de cea din *De mysteriis* și *De sacramentis*. După *L. Duchesne* [12] și *A. Baumstark* [13], care combate au-

4. Menționăm, dintre aceștia, în trecut pe H. Bullinger (1535) și J. Dallaeus (1669), iar în timpul mai nou pe Fr. Looîs *(Leitfaden der Dogmengeschichte*, ed. IV, Halle 1906, p. 470), care neagă autenticitatea scrierii pe motivul că forma de exprimare și stilul ei se deosebește mult de al scrierilor ambroziene de autenticitate neîndoielnică.

5. *Précis de Patrologie*, ed. XIII-e, Paris, 1942, p. 315—316.

6. Citat la J. Quasten, *op. cit.*, p. 137.

7. *Die Lehre von den heilige Sakramenten der katholischen Kirche*, Freiburg, 1893, p. 193.

8. *Die pseudoambrosianische Schrift «De sacramentis». Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte und Sakramentenlehre des IV. resp. V. Jahrhunderts*, în «Römische Quartalschrift», 17 (1903), p. 237—255.

9. *Geschichte der altchristlichen Literatur*, III, Freiburg im Br., 1912, p. 536 ș.u.

10. *Florilegium Patristicum*, fasc. VII, Bonn, 1914 (ed. II), p. 99.

11. *Tractatus (tres) de baptismo*, P. L., LVII, 771—782.

12. *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris, 1925, p. 187.

13. *Liturgia Romana e Liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon Missae Romano*, Roma, 1904, p. 161 ș.u.; *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Endhoven-Nijmegen, 1920, p. 11.

tenticitatea bazat pe motive interne, *De sacramentis* ar fi fost scrisă la Ravena în secolul al V-lea, cînd era încă în vigoare botezul adulților. *C. Atchely* [14] credea că *De sacramentis* ar fi fost scrisă în secolul al VI-lea. N-au lipsit nici teologi care au fixat apariția acestei scrieri și mai tîrziu, în secolul al VII-lea [15] și chiar al VIII-lea [16].

Sînt însă destui istorici literari, patrologi, dogmatiști și liturgiști care susțin autenticitatea scrierii *De sacramentis*, socotind-o operă autentică a Sfîntului Ambrozie, ca și *De mysteriis*. Menționăm dintre aceștia pe F. *Probst* [17] care încă din 1893 a emis părerea că, deși cele șase omilii despre Taine au fost rostite de către Sfîntul Ambrozie însuși, totuși ele n-au fost scrise de el însuși, ci de un tahigraf, care ni le-a transmis, printre scrierile lui Ambrozie, în forma în care le avem azi. Părerea lui Probst a fost adoptată și de alții, ca *G. Morin* [18], *F. J. Dölger* [19], *A. Manser* [20], *O. Casel* [21], *Otto Faller* [22], *H. Connolly* [23], *Bern. Botte* [24], *J. Quasten* [25] ș.a. Pr. Prof. I. Coman, de la Institutul teologic din București, enumără, de asemenea, *De sacramentis* printre scrierile autentice ale Sfîntului Ambrozie, socotind-o ca o complectare și amplificare a operei *De mysteriis* [26].

Ne alăturăm la părerea celor care susțin originea ambroziană a scrierii *De sacramentis*, pentru următoarele motive:

a) Tradiția manuscriselor acestei opere este în unanimitate în favoarea autenticității; aproape toate cele 119 manuscrise din secolul al VII-lea și următoarele, care au transmis textul ei, o atribuie Sfîntului Ambrozie [27].

b) Nu numai subiectul, ci și planul urmărit, precum și spiritul și modul de tratare, felul de explicare a celor trei taine de inițiere din *De sacramentis* sînt aceleași cu cele din *De mysteriis*. Rînduiala Botezului și a

---

14. *The date of De Sacramentis*, în «Journal of Theological Studies», 1929, p. 281—286.

15. Ca, de ex., Albertinus, *De sacra Eucharistia*, lib. II, p. 509 (citat în prefața ediției din P. L., XVI, 427—428). 16. Ca J. Dallaeus, *De Confirmatione*, c. 8 (citat ibidem).

17. *Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893, p. 232—239.

18. *Que les six livres De sacramentis et l'Explanatio symboli ad initiandos attribuées à Saint Ambroise appartiennent à un même auteur*, în «Revue Bénédictine», (1894), p. 339—345; *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de Saint Ambroise*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 8 (1928), p. 86—106.

19. *Ein bisher unverständlicher Text bei Ambrosius De sacramentis, VI, 5, 26*, în «Antike und Christentum», 1 (1929), 35, 317. 20. In «Antike und Christentum», I, 1929, p. 35.

21. In «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 11 (1931), p. 6.

22. *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten* «Sancti Ambrosii De sacramentis»?, în «Zeitschrift für katholische Liturgie», 53 (1929), p. 11—65; *Ambrosius, der Verfasser von «De sacramentis». Die inneren Einheitsgründe*, în aceeași revistă, 64 (1940), p. 1—14, 81—101 (și extras, 34 p.). 23. *The «De sacramentis» a Work of St. Ambrose*, Oxford, 1942.

24. În ediția operelor lui Ambrozie, menționată la nota 1.

25. În introducerea la ediția scrierii *De sacramentis*, din col. *Monumenta eucharistica...*, p. 137—138.

26. *Patrologie*. Manual pentru uzul studenților institutelor teologice, București, 1956, p. 233. Editorul operelor Sfîntului Ambrozie din P. L., XVI, 432—432 afirmă autenticitatea operei *De sacramentis* ar fi atestată și de Fer. Augustin, care o citează în două din lucrările sale. Dar lucrarea ambroziană citată de Fer. Augustin nu este tot una cu *De sacramentis*, ci o altă lucrare, probabil pierdută, care purta titlul *De sacramento regenerationis vel de Philosophia* (vezi Fer. Augustin, *Contra Iulianum Pelagianum*, lib. II, cap. V, pgf. 14, P. L., XLIV, 683—684) sau: *De sacramentis, sive de Philosophia* și începea: «Sunt praecepta quaedam...» (vezi Fer. Augustin, *Retractationes*, lib. II, cap. IV, P. L., XXXII, 632). 27. Vezi îndeosebi Otto Faller, prima lucrare citată la nota 22.

Mirungerii, descrisă în *De sacramentis*, este aceeași, în riturile ei principale, cu cea descrisă în *De mysteriis*, deși descrierea din *De sacramentis* este mai dezvoltată și mai bogată în amănunte; ideile și marea majoritate a expresiilor și a formulărilor din această scriere aparțin, fără îndoială, Sfîntului Ambrozie.

c) *De sacramentis* nu poate fi opera unui compilator de mai tîrziu, care ar fi imitat sau prelucrat *De mysteriis*, deoarece forma ei de prezentare nu e aceea a unui tratat catehetic compus la masa de lucru, ci aceea a unei opere catehetice, a unor cuvîntări de inițiere a neofiților în tainele de căpetenie ale creștinismului. Caracterul oral al stilului este și mai accentuat chiar decît în *De mysteriis; De sacramentis* nu este opera unui teolog care gîndește și scrie în liniștea biroului, ci a unui mare cuvîntător, care are în vedere pe ascultătorii săi, cărora se adresează mereu și cărora le vorbește într-un stil marcat de toate calitățile și deficiențele stilului oral: conciziunea și scurtimea frazelor, expresii ale limbii populare [28], nenumărate moduri de adresare, vioiciunea și culoarea specifice cuvîntului vorbit, etc. La aceeași concluzie duc și numeroasele repetiții, adesea inutile [29], întreruperi ale unor idei anunțate și începute dar neterminate, digresiuni, reveniri și reluări [30], care se explică prin caracterul în mare parte improvizat al cuvîntărilor, transcrise probabil de un tahigraf și rămase nerevăzute de autor.

d) *De sacramentis* conține numeroase idei, expresii și locuri comune nu numai cu cele din *De mysteriis*, ci și din alte lucrări necontestate ale Sfîntului Ambrozie, ca de exemplu, *Comentariul la Evanghelia după Luca, Despre paradis, Despre credință, Comentarii la diferiți psalmi, Despre Sfîntul Duh, Apărarea proorocului David, ș.a.* [31]. Autorul se dovedește un bun cunoscător și mînuitor al textelor biblice, un exeget remarcabil, așa cum îl cunoaștem pe Sfîntul Ambrozie din toate operele sale.

Avem deci suficiente motive să socotim *De sacramentis* operă autentică a Sfîntului Ambrozie, care conține ideile, stilul și vocabularul lui și care poartă, în general, pecetea caracteristică tuturor operelor lui. Ea apare ca o reluare și ca o dezvoltare a celeilalte lucrări ambroziene cu același subiect, adică *De mysteriis*. În cazul că e scrisă de însăși mîna Sfîntului Ambrozie, *De sacramentis* ar putea fi o redactare mai dezvoltată a altei serii de cateheze mistagogice, ținute în alt an, autorul folosind probabil

28. Ca și în alte scrieri ale Sfîntului Ambrozie, latina folosită în *De sacramentis* nu este latina cărturărească, clasică, ci una de uz popular, mai ales în sintaxă, unde simplitatea construcțiilor sfidează adesea regulile clasice ale subordonării coordonatelor în frază, ordinea subiectului și a predicatului în propoziție, întrebuințarea conjuncțiilor (propozițiile principale simple sînt legate între ele fără obișnuitele conjuncții copulative *et* sau *que*), etc. Întîlnim expresii simpliste în vocabular și construcții morfologice din graiul popular: *Venire habes* ad altare... *Videre habes...*, etc. (cart. III, cap. II, 11).

29. Vezi, de ex., cart. III, cap. I, 3: «În mari est (piscis) et super undas est; in mari est...». Cart. IV, cap. II, 7: «Veniebas ergo desiderans ad altare...; veniebas desiderans ad altare...».

30. Așa, de ex., după explicarea rugăciunii «Tatăl nostru», cu care se încheie cartea V-a, autorul revine asupra Euharistiei (cart. VI, cap. 1), despre care tratase pe larg mai nainte; cap. III din cartea a IV-a este o reluare mai pe larg a cap. al IV-lea din cartea I-a, ș.a.m.d.

31. Vezi notele 12, 15, 40, 83, 95, 103, 104, 114, 119 la textul traducerii de față.

materialul notat anterior mai pe scurt, ca un «aide-memoire», în *De mysteriis*, pe baza căruia va fi ţinut prima serie de cateheze, din anul 387. Este posibil însă, precum am văzut că presupune *F. Probst* şi alţii după el, ca *De mysteriis* şi *De sacramentis* să reprezinte două variante sau redacţii deosebite ale aceleiaşi serii de cateheze mistagogice ţinute de Sfîntul Ambrozie în anul 387, dintre care prima, adică *De mysteriis*, ar fi un rezumat scris de autor însuşi, înainte de rostirea catehezelor, iar a doua, adică *De sacramentis*, ar reprezenta transcrierea integrală de către un tahigraf, a catehezelor, aşa cum au fost rostite de către marele catehet, cu unele amplificări firești în astfel de cazuri, textul lor fiind apoi împărţit de către copiştii manuscriselor în cărţi (în loc de cuvîntări) şi capitole. Această din urmă ipoteză ar explica mai bine şi unele imperfecţiuni stilistice, citarea din memorie a unor texte biblice folosite de autor, în care s-au strecurat chiar unele greşeli în manuscrisul rămas necorectat, ca, de exemplu: *Petru* în loc de *Pavel* (de două ori, în cart. IV, cap. I, 2), *Pavel* în loc de *Petru* (cart. IV, cap. II, 1), «*Oratio* est prima», în loc de «*Laus* est prima» (cart. VI, 25), ş. a.

Discuţii pot provoca numai două texte, care reprezintă, incontestabil, adaosuri posterioare (interpolări) care nu pot fi atribuite Sfîntului Ambrozie, şi anume paragrafele 5 şi 6 din cap. I al cărţii a treia şi întreg capitolul al V-lea al cărţii a patra. În cel dintîi dintre acestea, interpolatorul simte nevoia să apere practica milaneză a spălării picioarelor, menţinută în ritul galican al Botezului, dar dispărută pe atunci din ritul roman; iar în cel de al doilea, acelaşi interpolator (sau poate un altul) se străduieşte să susţină scolastic teoria latină că sfinţirea şi prefacerea darurilor la liturghie ar fi efectul cuvintelor rostite de Mîntuitorul la Cina cea de taină («Luaţi, mîncaţi...» şi «Beţi dintr-acesta toţi...»). Asemenea adaosuri, care distonează vădit cu restul, în ceea ce priveşte stilul lor şi spiritul polemic în care sînt redactate, nu puteau fi făcute decît într-o epocă mai tîrzie, adică în secolul al VIII-lea—al IX-lea, cînd apar în Apus discuţiile asupra Sfintei Euharistii, provocate de *Paschasius Radbert*, şi cînd episcopii Milanului, unde vechiul rit liturgic galican s-a menţinut pînă azi, în ciuda eforturilor de supremaţie ale ritului roman, simţeau nevoia să-şi apere riturile şi concepţiile proprii, susţinîndu-le pe de o parte faţă de concepţiile şi practicile deosebite ale răsăritenilor, iar pe de alta faţă de cele venite dinspre Roma, cu pretenţia de a impune peste tot ritul liturgic roman [32].

Un adaos (text interpolat), de slabă calitate, pare să fie şi paragraful 25 al cărţii ultime, în care interpolatorul anonim vrea să repete, cu ajutorul unor citate din Psalmul VIII, ceea ce se spusese deja în paragraful anterior, în legătură cu Rugăciunea domnească [33]. În sfîrşit, tot ca o in-

32. Vezi şi nota noastră 58 la textul traducerii. Sînt însă şi liturgişti apuseni contemporani (ca A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, 1962, p. 372), care, considerînd *De sacramentis* ca operă definitiv atribuită Sfîntului Ambrozie, socotesc autentic chiar şi fragmentul din Canonul Missei Romane inserat în cartea a IV-a, cap. 5.

33. De altfel, întreaga explicare a Rugăciunii domneşti, care constituie cuprinsul capitolului ultim al cărţii a cincea şi care, prin schematismul ei, este mai mult o parafrază a rugăciunii decît o explicare, reprezintă una dintre părţile cele mai slabe ale cărţii *De sacramentis*. Exemplele date aci de autor pentru a arăta părţile rugăciunii nu sînt dintre cele mai fericit alese şi conclu-

terpolare ar putea fi socotit și locul din cart. V, par. 25, unde autorul, explicînd cererea «pîinea noastră cea de toate zilele...» din Rugăciunea domnească, face aluzie la obiceiul grecilor de a se împărtăși o singură dată pe an: «Si cotidianis est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in Oriente facere consuerunt?» Or, pe vremea Sfîntului Ambrozie, era încă în uz general, atît în Răsărit cît și în Apus, împărtășirea deasă (aproape la fiecare liturghie), iar împărtășirea o singură dată pe an nu constituia pe atunci decît o rarisimă excepție.

Tocmai pe baza unor asemenea interpolări tardive, susțin unii autori că amestecul sau confuzia între scrierea autentică a Sfîntului Ambrozie *(De mysteriis)* și celelalte care i se atribuiau, s-a putut face numai în timpul controverselor euharistice din secolul al IX-lea [34].

*

Urmează traducerea textului scrierii *De sacramentis.* (Despre Sfintele Taine).

CARTEA ÎNTÎIA

Capitolul I

Despre taina deschiderii urechilor și a nărilor

1. Începe cuvîntarea despre tainele pe care le-ai primit, al căror rost nu se cuvenea să-ți fie arătat mai înainte; căci pentru un creștin mai întîi este credința. De aceea, la Roma, cei ce au fost botezați se și numesc *credincioși,* iar părintele nostru Avraam a fost socotit *drept* prin credință, nu prin fapte [1]. Așadar, ați primit botezul, ați crezut. Căci ar fi păcat să cred altceva; pentru că nici nu ai fi fost chemat la har, dacă Hristos nu te-ar fi socotit vrednic de harul Său.

2. Așadar, ce am făcut sîmbăta (trecută)? — Firește, deschiderea (urechilor și nărilor) [2]. Ce taine ale deschiderii s-au săvîrșit cînd preotul ți-a atins urechile și nările? — Aceasta o arată Domnul nostru Iisus Hristos în Evanghelie, cînd I s-a adus un surd și mut, și i-a atins urechile și gura — urechile fiindcă era surd, gura fiindcă era mut — și a zis: «*Effeta*» [3]. Este un cuvînt evreiesc, care în limba noastră înseamnă: *deschide-te.* Așadar, de aceea ți-a atins preotul urechile, ca să se deschidă urechile tale la cuvîntarea și la învățătura preotului.

3. Dar îmi spui: și nările pentru ce? — Acolo, pentru că era mut, i-a atins gura ca să primească glas de la Hristos, fiindcă nu putea să grăiască dumnezeiestile Taine. Și pentru că era bărbat. Aici, fiindcă se botează femei și nu este aceeași curăția slugii cu a stăpînului; într-adevăr, ce asemănare poate să fie, de vreme ce Acela iartă păcatele, iar acestuia i se iartă? De aceea, pentru harul lucrării și al darului, episcopul nu atinge gura, ci nările, ca să primești buna mireasmă a evlaviei

dente. Autorul nu își urmărește consecvent ideea, fiind furat de digresiuni și amănunte insignifiante pentru demonstrația ideilor principale. Nu este exclus deci ca întreg capitolul al IV-lea al cărții a V-a să fie interpolat. 34. Vezi, de ex., Th. Schermann, *op. cit.* la nota 8.

1. Gal. III, 5 ș.u.; Evr. XI, 8—10.

2. Ritul «deschiderii urechilor și nărilor», amintit și în lucrarea autentică a Sfîntului Ambrozie *De mysteriis* (cap. I), este specific slujbei apusene a botezului, în care se păstrează pînă azi (după exorcisme). 3. Marcu VII, 32—35. Cp. *De mysteriis,* I, 3.

veșnice și să spui: «Căci noi sîntem pentru Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos», precum a spus Sfîntul Apostol (Pavel)[4] și să fie în tine răspîndind din plin mireasma credinței și a devoțiunii tale.

Capitolul II

Despre ungere și despre lepădarea celui ce se botează

4. Am venit la fîntînă (baptisteriu)[5], ai intrat înăuntru; ia seama pe cine ai văzut, ia seama ce ai spus, adu-ți aminte cu băgare de seamă. Ți-a ieșit înainte diaconul, te-a întîmpinat preotul; ai fost uns ca și un luptător al lui Hristos, ca unul care ai să dai lupta acestui veac[6], ai mărturisit ostenelile luptei tale. Cel ce se luptă are ce nădăjdui; unde este luptă, acolo este și cunună (de biruință). Te lupți în lume, dar ești încununat de Hristos și ești încoronat pentru luptele cu lumea. Căci deși răsplata este în cer, totuși dreptul la răsplată se dobîndește aici.

5. Ce ai răspuns cînd te-a întrebat: *Te lepezi de Satana și de lucrurile lui? — Mă lepăd!*[7]. Ce ai răspuns cînd te-a întrebat: *Te lepezi de lume și de desfătările ei?* Ține minte ce ai spus și niciodată să nu fie uitat (călcat) legămîntul făgăduinței tale. Dacă ai dat unui om semnătură, ești socotit răspunzător (datornic), deoarece ai acceptat datoria lui, ești socotit dator și, dacă te împotrivești, creditorul te silește; dacă refuzi, ești dus la judecător și acolo o să fii constrîns prin girul pe care l-ai dat.

6. Ia seama *unde* ai făcut făgăduiala și *cui* ai făcut-o. Ai văzut un diacon, dar el este slujitor al lui Hristos. L-ai văzut că slujește în fața altarelor. Așadar, iscălitura dată de tine este ținută nu pe pămînt, ci în cer. Ia seama unde vei primi cerești le Taine. Dacă aici este trupul lui Hristos, aici stau și îngerii. Ai citit în Evanghelie, că «unde este trupul, acolo și vulturii»[8]. Unde este trupul lui Hristos, acolo zboară de obicei și vulturii, ca să fugă de cele pămîntești, ca să caute pe cele cerești. De ce spun aceasta? — Pentru că și oamenii sînt îngeri ori de cîte ori vestesc pe Hristos și sînt puși în rînd cu îngerii.

7. În ce fel? Să luăm ca pildă pe Ioan Botezătorul. Ioan se născuse din bărbat și femeie; auzi, totuși, că și el este înger: «Iată, trimit pe îngerul[9] meu înaintea feței tale și va găti calea ta înaintea ta»[10]. Iată și alt exemplu, din proorocia lui Maleahi: «Că buzele preotului păzesc știința și (credincioșii) așteaptă (cer) legea din gura lui»[11]. Se spun acestea, pentru ca să arătăm vrednicia (lui) de preot, nu ca să i se atribuie cine știe ce merite personale.

8. Așadar, te-ai lepădat de lume, te-ai lepădat de veacul acesta; fii plin de grijă. Cine are de dat o datorie se gîndește totdeauna la chezășia pe care a dat-o; și tu, care datorezi credință lui Hristos, păzește credința, care este mult mai de preț decît datoria (banii); căci credința este un lucru veșnic, banii un bun vremelnic. Și tu, așadar, amintește-ți mereu ce ai făgăduit, și vei fi mai ferit de grijă. Dacă îți vei ține făgăduința, îți vei păzi și siguranța ta.

---

4. II Cor. II, 15.

5. Botezul adulților se făcea pe atunci în *baptistere,* adică locașuri sau încăperi anume destinate pentru botez, construite pe lîngă biserici, mai ales la catedralele episcopale.

6. Ungerea prebaptismală avea loc în apus înainte de lepădări. spre deosebire de Răsărit, unde ea avea loc înainte de afundarea în apa botezului (ca și azi). Nu e menționată în *De mysteriis.*

7. Cp. *De mysteriis,* II. 5. 8. Matei XXIV, 28.

9. În grec.: τόν ἄγγελον = trimis, vestitor, sol. 10. Matei XI, 10.

11. Maleahi II, 7.

Capitolul III

În Taina Botezului sînt mai mari cele ce nu se văd, decît cele ce se văd

9. După aceea ai venit mai aproape; ai văzut piscina (baia Botezului), ai văzut şi pe preot lîngă colimvitră. Şi nici nu pot să mă îndoiesc că în sufletul vostru n-a putut să cadă ceea ce a căzut în sirianul acela, Naaman; fiindcă, măcar că a fost curăţit, totuşi mai înainte s-a îndoit. De ce? — Ascultă, îţi voi spune.

10. Ai intrat înăuntru (în baptisteriu); ai văzut apa, ai văzut pe diacon. Să nu spună cumva, cineva: Asta e tot? — Da, este totul! Cu adevărat este totul, acolo unde este toată neprihănirea, toată credinţa, tot harul, toată sfinţirea. Ai văzut cele ce ai putut vedea cu ochii trupului tău şi cu privirile omeneşti; dar n-ai văzut pe acelea care se săvîrşesc, fiindcă nu se văd. Acelea, care nu se văd, sînt mult mai mari decît cele ce se văd; pentru că cele ce se văd sînt vremelnice, pe cînd acelea care nu se văd sînt veşnice.

Capitolul IV

Tainele creştinilor sînt mai dumnezeieşti şi mai vechi decît ale iudeilor

11. Aşadar, să spunem, mai întîi, ţine făgăduiala cuvîntului meu şi judecă. Ne minunăm că tainele iudeilor, care au fost date părinţilor noştri, sînt superioare mai întîi prin vechime şi apoi prin sfinţenia celor săvîrşite. Dar vă încredinţez că tainele sfinte ale creştinilor sînt mai dumnezeieşti şi mai vechi decît ale iudeilor.

12. Ca să vorbim, între acestea, despre Botez, ce este mai de seamă decît trecerea poporului iudeilor prin mare? Totuşi, iudeii care au trecut au murit cu toţii în pustie. Pe cînd cine trece prin această apă, adică de la cele pămînteşti la cele cereşti (căci aceasta este trecerea, de aci *pascha* adică *trecerea* aceleia, trecerea de la păcat la viaţă, de la vină la har, de la necurăţie la sfinţire), cel care trece prin această apă nu moare, ci reînviază.

Capitolul V

Despre istoria leprosului Naaman şi despre botezul lui Hristos

13. Aşadar, Naaman era lepros; o fată a spus soţiei lui: dacă stăpînul meu vrea să fie curăţit de lepră, să se ducă în ţara lui Israel şi va găsi acolo pe cel ce ar putea să-l scape de lepră. Aceea a spus stăpînei sale, soţia a spus bărbatului ei, Naaman a spus regelui Siriei, care l-a trimis la regele lui Israel ca pe un prieten foarte apropiat. A auzit regele Israelului că a fost trimis la el, ca să-l cureţe de lepră, şi şi-a sfîşiat veşmintele. Atunci proorocul Elisei i-a trimis vorbă: «Ce este aceasta că ţi-ai sfîşiat veşmîntul, ca şi cum n-ar fi un Dumnezeu puternic, Care să-l curăţească pe lepros? Trimite-l la mine». Şi l-a trimis; venind acela, proorocul i-a spus: «Mergi la Iordan, scufundă-te în el şi te vei însănătoşi».

14. Acela a început să cugete în sine şi să spună: Aceasta este totul? Am venit din Siria în ţara Iudeilor şi mi se spune: Du-te şi coboară la Iordan, scufundă-te şi te vei însănătoşi; ca şi cînd n-ar fi mai bune rîurile în patria mea. I-au

spus, așadar, slugile: Stăpîne, de ce nu împlinești cuvîntul proorocului? Fă bine și încearcă! Atunci acela s-a dus la Iordan, s-a scufundat în apă și s-a reîntors sănătos.

15. Ce înțeles are, așadar, aceasta? [12]. — Ai văzut apa; dar nu orice apă tămăduiește, ci acea apă tămăduiește care are harul lui Hristos. Una este materia, alta este sfințirea; una este lucrul, alta este lucrarea. Lucrul este apa, lucrarea este a Sfîntului Duh. Nu tămăduiește apa dacă n-a coborît Duhul și nu a sfințit acea apă; [13] așa precum ai citit că Domnul nostru Iisus Hristos, cînd ne-a dat chipul botezului, a venit la Ioan și Ioan i-a spus: «Eu trebuie să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine!» Hristos i-a răspuns: «Îngăduie, totuși! Căci așa se cuvine, să împlinim noi toată dreptatea» [14]. Vezi, dar, că în Botez stă *toată dreptatea* [15].

16. Așadar, de ce a coborît Hristos (la apa Iordanului), dacă nu ca să se curățească trupul acesta, trupul pe care l-a luat după firea noastră? Căci Hristos, Care nu a făcut păcat, nu avea trebuință să-și spele păcatele; dar aveam trebuință noi, care sîntem supuși păcatului. Așadar, dacă botezul s-a dat pentru noi, pentru noi s-a făcut chipul lui, ni s-a pus înainte o formă a credinței noastre.

17. A coborît Hristos (la Iordan); Ioan, care boteza, era acolo, și iată Duhul Sfînt a coborît ca un porumbel. Nu a coborît un porumbel, ci în chip de porumbel [16]. Adu-ți aminte ce am spus: Hristos a luat trup, nu înfățișare de trup, ci realitatea trupului, trup adevărat; însă Duhul Sfînt nu a coborît ca porumbel adevărat, ci a coborît din cer sub înfățișarea unui porumbel. Așadar, Ioan a văzut și a crezut.

18. A coborît Hristos, a coborît și Duhul Sfînt. De ce a coborît mai întîi Hristos și după aceea Sfîntul Duh, deși forma și rînduiala Botezului este să fie sfințită mai întîi și apoi să coboare cel ce se botează? Într-adevăr, îndată ce intră (în baptisteriu), preotul face mai întîi exorcizarea (curățirea) apei după firea ei [17], apoi rostește invocarea și rugăciunea, ca să se sfințească apa și să fie prezentă puterea Treimii celei veșnice; (la Iordan) însă a coborît mai întîi Hristos, iar Duhul L-a urmat. Pentru care motiv? — Ca să nu pară cumva că Hristos ar avea nevoie de taina sfințirii ci (ca să se vadă) că El însuși sfințește și (că) și Duhul sfințește.

19. Așadar, Hristos a coborît în apă și a coborît și Duhul Sfînt ca un porumbel; și Însuși Dumnezeu-Tatăl a vorbit din cer. Ai (aici) prezența Treimii.

Capitolul VI

Trecerea prin Marea Roșie și potopul sînt preînchipuiri ale botezului

20. Că în Marea Roșie s-a arătat preînchipuirea acestui botez [18] ne-o spune Apostolul, zicînd: «Fiindcă părinții noștri au fost cu toții botezați în nor și în mare»; Și adaugă: «Dar toate acestea s-au făcut spre închipuirea acelora» [19]; pentru aceia (s-a făcut) în închipuire, dar pentru noi în adevăr. Atunci Moise ținea un toiag,

12. Cp. *De mysteriis*, III, 16. Aceeași interpretare a vindecării sirianului Naaman, ca preînchipuire a botezului creștin, o aflăm și în altă scriere a Sfîntului Ambrozie: *Expositio Evangelii Lucae*, IV, 50 (Ed. Schenkl, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, XXXII, 163, 20 ș.u.).

13. Despre sfințirea apei de botez vezi și în *De mysteriis*, III, 14. 14. Matei III, 14 ș.u.

15. Aceeași idee o găsim și la Sf. Ambrozie, în lucrarea sa *Apărarea proorocului David*, I, 8, p. 44 (Ed. Schenkl, în *Corpus...*, XXXII, 327): «Ad illum ergo perfectum tota intentione festinat, quo justitia omnis impletur, quod est baptismatis sacramentum». 16. Cp. *De mysteriis*, IV, 24.

17. Despre exorcizarea apei de botez vezi și la Tertulian, *De baptismo*, V, 4—5.

18. Cp. și *De mysteriis*, III, 12. 19. I. Cor. X, 2, 6.

poporul evreilor era împresurat: de o parte amenințau egiptenii cu armele, de altă parte evreii erau înțărcuiți de mare; nu puteau nici să treacă marea, nici să se repeadă asupra vrăjmașului. Au început să murmure.

21. Vezi să nu te sminteaască faptul că ruga le-a fost ascultată. Măcar că Dumnezeu le-a ascultat ruga, totuși ei, fiindcă au murmurat, nu sînt fără vină. Datoria ta, cînd ești strîmtorat, este să crezi că ai să scapi, nu să murmuri; să chemi (pe Domnul), să te rogi, să nu te bocești.

22. Moise ținea un toiag și călăuzea pe poporul evreilor cu stîlpul de lumină în timpul nopții și cu stîlpul de nor în timpul zilei. Ce este lumina decît adevărul, fiindcă revarsă strălucire limpede și deplină? Ce este stîlpul de lumină decît Hristos Domnul, Care a alungat întunericul necredinței, Care a insuflat lumina adevărului și a harului duhovnicesc peste sufletele omenești? Cît privește stîlpul norului, acesta este cu adevărat Duhul Sfînt. Poporul era în mare și stîlpul de lumină mergea înainte; apoi urma stîlpul de nor, ca și o umbrire a Duhului Sfînt. Vezi cum prin Duhul Sfînt și prin apă s-a arătat închipuirea botezului.

23. Încă și în potop a fost pe atunci preînchipuirea botezului și, fără îndoială, pe atunci nu fiinţau încă tainele iudeilor. Dacă deci preînchipuirea acestui botez a fost mai înainte, vezi cît de vechi au fost tainele creștinilor față de cele ale iudeilor!

24. Dar, între acestea, ținînd seamă de slăbiciunea glasului meu și de lungimea timpului, să ne fie destul că și astăzi am sorbit tainele chiar din izvorul sfînt. Mîine vă voi face să cunoașteți și mai din plin, dacă Domnul îmi va da putere de a vorbi și plinătate. Este însă de trebuință ca sfinţenia voastră să aibă urechile pregătite, sufletul mai ager, ca să puteți păstra cele ce vom putea să strîngem din șirurile Scripturilor și vi le vom aduce la cunoștință, ca să aveți harul Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Acestei Treimi îi este de-a pururi împărăția, din veci și acum și totdeauna și în toți vecii vecilor.

CARTEA DOUA

Capitolul I

Iarăși despre potop și despre botezul neamurilor și al iudeilor

1. Ieri am început să spunem că și în potop a fost închipuit mai dinainte botezul [20]. Ce este potopul, decît un mijloc prin care dreptul (Noe) a fost despărțit de lume, ca o răsadniță a dreptății, iar păcatul a fost omorît? De aceea Domnul, cum a văzut că fărădelegile oamenilor se înmulțesc, l-a ales din lume numai pe cel drept cu urmașii săi, și a poruncit ca apele să se ridice pînă peste munți. Și de aceea, în acel potop a pierit toată stricăciunea trupului și a rămas numai persoana și familia dreptului Noe. Oare, potopul nu este ca și botezul, prin care toate păcatele se înecă și numai cugetul celui drept și harul reînviază?

2. Sînt multe feluri de botezuri, dar e un singur botez, spune Apostolul [21]. De ce? — Există «botezuri» ale păgînilor, dar acelea nu sînt botezuri. Sînt spălări, dar nu pot să fie botezuri. Se spală trupul, dar vina nu este nimicită, ba încă se do-

20. Cp. și *De mysteriis*, III, 10—11. 21. Efes. IV, 5.

bîndește în acea spălare. Existau și botezuri ale iudeilor, unele de prisos, altele în chip figurat. Dar și figura (închipuirea) ne este de folos, pentru că este vestitoarea adevărului.

Capitolul II

Despre paraliticul însănătoșit în scăldătoarea oilor

3. Ce s-a citit ieri? — Un înger — spune (Evanghelia) — cobora la vremea hotărîtă în scăldătoare și ori de cîte ori se cobora îngerul, apa se tulbura, iar cine se cobora mai întîi se vindeca de orice boală ar fi fost cuprins [22]. Aceasta înseamnă chipul venirii Domnului nostru Iisus Hristos [23].

4. De ce (se cobora) un înger? — Pentru că El însuși este «Îngerul Sfatului celui mare» [24]. La vremea hotărîtă, care era la ceasul al noulea, ca să prindă ziua, chiar în amurg, și să-l întîrzie. Așadar, ori de cîte ori se cobora îngerul, se tulbura apa. Poate ai să spui: De ce nu se mișca mai nainte? — Ascultă de ce. Semnele (sînt) pentru cei necredincioși, iar pentru cei ce cred este credința.

5. Cel ce cobora cel dintîi se tămăduia de orice neputință. În ce este cel dintîi: în timp, sau în cinste? — Înțelege și una și alta. Dacă înțelegem întîietatea în timp: cel care se cobora mai întîi se tămăduia înainte, adică mai mult din poporul evreilor decît din poporul păgînilor. Dacă înțelegem întîietatea în cinstire, cel care cobora mai întîi înseamnă cel care avea frică de Dumnezeu, rîvnă pentru dreptate, harul iubirii, simțul neprihănirii, mai mult acela se tămăduia. Totuși, în vremea aceea se vindeca unul singur; atunci, vă spun, se tămăduia numai cel care se cobora mai întîi în timp. Cu cît mai mare este harul Bisericii, în care toți sînt mîntuiți, oricîți coboară (în apa botezului)!

6. Vedeți, dar, taina. Domnul nostru Iisus Hristos a venit la scăldătoare și mulți bolnavi zăceau (acolo). Și fără îndoială că zăceau mulți bolnavi acolo unde doar unul singur se tămăduia. Apoi a spus către paralitic: «Coboară-te!». Acela a zis: «Nu am om» [25]. Vezi unde ești botezat. De unde să fie botezul, decît de la crucea lui Hristos, de la moartea lui Hristos? Acolo este toată taina, căci pentru tine a pătimit. În El ești răscumpărat, în El vei fi mîntuit.

7. «Nu am om», — a spus el; adică: «printr-un om (a venit) moartea și printr-un om învierea morților» [26]. Nu putea să coboare, nu putea să se mîntuiască, fiindcă nu credea că Domnul nostru Iisus Hristos a luat trup din Fecioară. Dar acesta, care aștepta pe Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, pe omul Iisus Hristos, așteptînd pe Acela despre Care s-a spus: «Și va trimite Domnul un om care să-i mîntuiască pe ei» [27], spunea: «Nu am om»; și de aceea s-a învrednicit să se facă sănătos, deoarece credea în Cel ce trebuia să vină. Ar fi fost, totuși, mai bun și mai aproape de desăvîrșire, dacă ar fi crezut că venise deja Cel în Care nădăjduia că va veni.

---

22. Ioan V, 2 ș.u. Această pericopă evanghelică este prevăzută în codicii din secolul al IX-lea ai liturghierului de rit ambrozian să se citească la liturghia pentru neofiți din a treia zi după Paști (situația e aceeași pînă azi în ritul ambrozian). Se poate deduce de aci că omilia care stă la originea cărții a doua a lucrării *De Sacramentis* a fost ținută în miercurea săptămînii luminate. După *De mysteriis* (IV, 22), se pare că ea se citea chiar la botez sau în prima zi de Paști, deci cateheza a doua a putut fi rostită chiar luni după Paști.

23. Cp. și *De mysteriis,* IV, 22—24.

24, Vezi Isaia IX, 6.

25. Ioan V, 7.

26. I Cor. XV, 21.

27. Isaia XIX, 20.

Capitolul III

Încheiere la cele spuse mai nainte

8. Vezi-le acum, una cîte una. Am spus că o preînchipuire (a botezului) a fost în Iordan, cînd s-a curăţit leprosul acela, Naaman. Cine este copila aceea dintre cei robiţi, decît una care purta închipuirea Bisericii şi înfăţişa imaginea ei? Căci mulţimea păgînilor era robită; dar nu vorbesc despre o robie sub vreun popor vrăjmaş, ci vorbesc despre acea robie, care este mai grea, cînd diavolul stăpîneşte cu ai săi într-o cruntă domnie, punîndu-şi copita peste grumajii plecaţi ai păcătoşilor.

9. Aşadar, ai un botez, un altul îl ai în potop, pe al treilea fel îl ai cînd părinţii au fost botezaţi în Marea Roşie, pe al patrulea fel îl ai în scăldătoare, cînd se tulbura apa. Acuma, te întreb dacă se cuvine să crezi că ai prezenţa Treimii în acest botez, cu care ne botezăm în Biserică.

Capitolul IV

Alte două închipuiri ale botezului

10. Tot astfel spune Domnul nostru Iisus Hristos către apostoli, în evanghelia Sa: «Mergeţi şi botezaţi toate neamurile, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh!» [28]. Acesta este cuvîntul Mîntuitorului.

11. Spune-mi, omule: Ilie a chemat foc din cer, şi a coborît foc din cer [29]. Elisei a chemat numele Domnului, şi fierul securei, care se scufundase, s-a ridicat din apă [30]. Iată un alt fel de botez. Cum aşa? — Pentrucă înainte de botez orice om se îngreuiază şi se scufundă, ca şi fierul; dar după ce s-a botezat, se ridică nu ca un fier, ci chiar mai uşor decît un fel de lemn roditor. Şi aici, aşadar, (era) o altă închipuire (a botezului). Era o secure cu care se tăiau lemnele. A căzut coada securii, şi deci s-a scufundat fierul. Fiul proorocului nu ştia ce să facă; atît doar a ştiut să roage pe proorocul Elisei şi să-i ceară ajutor. Atunci acela a aruncat un lemn, şi fierul s-a ridicat [31]. Vezi, aşadar, că prin crucea lui Hristos se ridică neputinţa tuturor oamenilor.

12. Altă închipuire (a botezului), măcar că nu păstrăm ordinea; căci, precum au spus Apostolii, cine ar putea să cuprindă toate faptele lui Hristos? [32] Cînd Moise a ajuns în pustie şi poporul era însetat, ajunsese la rîul Merra şi voia să bea apă; cum a sorbit, a simţit amăreala şi pe dată a înţeles că nu se poate bea. De aceea, Moise a aruncat un lemn în rîu şi apa, care mai nainte era amară, a început să se îndulcească [33].

13. Ce altceva însemna aceasta decît că orice făptură supusă stricăciunii este pentru toţi o apă amară? Măcar că pentru o vreme este dulce, măcar că pentru o vreme este plăcută, ea este totuşi amară, ca una care nu poate să ridice păcatul. Abia vei bea, şi vei şi înseta; abia guşti dulceaţa băuturii şi vei simţi din nou amăreala. Aşadar, apa este amară; dar după ce ai primit crucea lui Hristos, după ce ai primit taina cerească, începe să fie dulce şi plăcută; şi pe drept cuvînt este dulce

28. Matei XXVIII, 19. 29. III Regi XVIII, 38. Cp. *De mysteriis*, V, 26 şi IX, 52.
30. IV Regi VI, 5. 31. Cp. şi *De mysteriis*, IX, 51. 32. Cp. Ioan XXI, 25.
33. Ieş. XV, 23. Cp. *De mysteriis*, III, 14.

aceea prin care vina este iertată. Aşadar, dacă preînchipuirile botezului au avut atîta însemnătate, cu cît mai multă putere are botezul în realitate?

Capitolul V

La rugăciunile celui ce se botează este de faţă Sfînta Treime

14. Aşadar, să luăm acum seama. Vine preotul, rosteşte rugăciunea la apa botezului, cheamă numele Tatălui, prezenţa Fiului şi Sfîntului Duh, folosindu-se de cuvintele cereşti, cuvinte cereşti care sînt ale lui Hristos, fiindcă botezau în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh. Aşadar, dacă la rugăciunea unor oameni, la invocarea Sfîntului Duh era de faţă fiinţa Sfintei Treimi, cu cît mai mult este acolo unde lucrarea o săvîrşeşte Cuvîntul cel veşnic? Voiţi să ştiţi că s-a coborît Duhul? — Aţi auzit că s-a coborît ca un porumbel. De ce ca un porumbel? — Pentru ca cei necredincioşi să fie chemaţi la credinţă. La început a trebuit să fie un simbol (semn), în cele din urmă trebuie să fie săvîrşirea deplină.

15. Află şi alta: după moartea Domnului nostru Iisus Hristos, Apostolii erau la un loc şi se rugau în ziua Cincizecimii; şi deodată s-a făcut un vuiet mare, ca şi cum Duhul era purtat cu mare putere şi s-au văzut nişte limbi de foc, împrăştiate. Ce înseamnă aceasta decît pogorîrea Duhului Sfînt, Care a voit să se arate necredincioşilor chiar în chip văzut, adică cu trup, prin semn, duhovniceşte prin taină? Aşadar, se aduce o dovadă lămurită a venirii Lui, iar nouă chiar o întărire a credinţei, fiindcă, la început, se făceau semne (închipuiri) pentru cei necredincioşi, însă noi, care sîntem în deplinătatea Bisericii, trebuie să acceptăm adevărul nu prin semne, ci prin credinţă.

Capitolul VI

Botezul a fost rînduit pentru ca oamenii să învieze

16. Să spunem acum ce este ceea ce numim noi *botez?* — Ai venit la apa botezului, ai coborît în ea, ai căutat la marele preot (arhiereu), ai văzut în baptisteriu pe diaconi şi pe preot. Ce este botezul?

17. La început, Dumnezeul nostru a făcut pe om în aşa fel încît să nu îndure moarte, dacă nu ar fi făcut păcat. Dar (acesta) a făptuit păcatul, a devenit supus morţii şi a fost alungat din rai. Iar Domnul, Care voia ca făpturile Sale să rămînă bune şi să nimicească toate cursele şarpelui şi să curme tot ce a adus vătămare, a rostit mai întîi osînda asupra omului: «Pămînt eşti şi în pămînt te vei întoarce» [34] şi l-a supus pe om morţii. Era hotărîre dumnezeiască, nu putea fi anulată prin firea omenească. S-a dat leacul ca omul să moară şi să învieze. De ce? — Pentru ca ceea ce mai nainte apăruse ca o osîndă, să vină ca un cîştig. Ce este aceea, decît moartea? Întrebi: cum aşa? — Fiindcă moartea, venind, aduce sfîrşit păcatului. Căci atunci cînd murim, firește că încetăm de a mai păcătui. Se părea, aşadar, că s-a împlinit hotărîrea, fiindcă omul, care fusese făcut să trăiască, dacă nu ar fi păcătuit, începea să moară. Dar omul a murit, ca harul lui Dumnezeu să stăruie neîntrerupt; dar Hristos a aflat învierea, adică (a găsit) cum să restaureze cereasca binefacere,

34. Fac. III, 19.

care fusese pierdută prin înșelăciunea șarpelui. Așadar, pentru noi (au fost făcute) și una și alta; fiindcă și moartea este sfîrșitul păcatului și învierea este refacerea firii.

18. Dar totuși, pentru ca înșelăciunea și cursele diavolului să nu mai aibă putere în această viață, a fost rînduit botezul. Ascultă ce spune Scriptura, ba chiar Fiul lui Dumnezeu despre acest botez, fiindcă fariseii, care nu voiau să fie botezați cu botezul lui Ioan, au disprețuit hotărîrea lui Dumnezeu [35]. Așadar, botezul este hotărîrea lui Dumnezeu. Cît de mare este harul acolo unde este hotărîrea lui Dumnezeu!

19. Ascultă deci; căci s-a descoperit cum să moară omul rămînînd viu, și viu fiind, să învieze. Ce înseamnă a fi viu? — Este viața care trăiește în trup cînd (omul) vine la apa botezului și se scufundă în ea. Ce este apa, dacă nu din pămînt? Se împlinește deci hotărîrea cerească, fără încremenirea morții. Cînd te scufunzi (în apă) se împlinește acea hotărîre: «Pămînt ești și în pămînt vei merge»; împlinindu-se hotărîrea, este loc pentru binefacerea și leacul ceresc. Așadar, apa este din pămînt, dar condiția vieții noastre nu îngăduia să fim acoperiți cu pămînt și să înviem din pămînt. Apoi nu pămîntul spală, ci apa spală; de aceea fîntîna baptismală (colimvitra) este ca și un mormînt.

Capitolul VII

Despre întreita cufundare și despre ungerea cu mir

20. Ai fost întrebat: Crezi în Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul? Ai răspuns: Cred! Și te-ai scufundat, adică ai fost îngropat. Și iarăși ai fost întrebat: Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos și în crucea Lui? Ai răspuns: Cred! Și te-ai scufundat (din nou), de aceea ai și fost îngropat în Hristos; căci cine se îngroapă cu Hristos, cu Hristos învia ză. Și pentru a treia oară ai fost întrebat: Crezi în Duhul Sfînt? Ai răspuns: Cred! Și te-ai scufundat pentru a treia oară, pentru ca întreita mărturisire să te dezlege de multele căderi ale vieții de mai nainte [36].

21. În sfîrșit, ca să vă dau un exemplu, Sfîntul Apostol Petru, după ce s-a văzut alunecat în slăbiciunea firii omenești în timpul patimilor Domnului, el care mai nainte tăgăduise, pentru ca să-i șteargă și să-i ierte acea cădere, a fost întrebat după aceea pentru a treia oară de către Hristos dacă îl iubește. Atunci el a răspuns: «Doamne, Tu știi că Te iubesc!» [37]. A răspuns pentru a treia oară, ca să fie iertat pentru a treia oară.

22. Așadar, astfel iartă Tatăl păcatul, precum îl iartă Fiul și tot așa și Sfîntul Duh. A poruncit însă ca să fim botezați într-un singur nume, adică în numele Tatălui și al Fiului si al Sfîntului Duh. Nu te mira că a spus un singur nume, unde este o singură ființă, o singură Dumnezeire, o singură mărire. Acesta este numele despre care s-a spus: «În acesta trebuie să fim cu toții mîntuiți» [38]. Întru acest nume toți ați fost mîntuiți spre harul vieții.

23. Apostolul strigă deci, precum auziți în citirea de acum: «Fiindcă oricine se botează, în moartea lui Hristos se botează» [39]. Ce înseamnă *în moarte?* — Ca, precum Hristos a murit, așa și tu să guști moartea, așa precum Hristos a murit pentru

35. Luca VII, 29—30. 36. Cp. *De mysteriis*, V, 28. 37. Ioan XXI, 15 ș. u.
38. Fapte IV, 12. 39. Rom. VI, 3.

păcat și viață în Dumnezeu, așa și tu, prin Taina Botezului să fii mort pentru ademenirile de mai nainte ale păcatelor [40] și să înviezi prin harul lui Hristos. Este deci moarte, dar nu într-o adevărată moarte a trupului, ci în asemănare; căci atunci cînd te scufunzi (în apa botezului), iei asupra ta asemănarea morții și a îngropării [41], primești taina crucii Lui, fiindcă Hristos a fost spînzurat pe cruce și trupul Lui a fost străpuns cu cuie. Tu deci cînd te răstignești, te faci una cu Hristos, te faci una (cu El) prin cuiele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să nu te poată trage diavolul. Cuiul lui Hristos să te țină pe tine, cînd slăbiciunea firii omenești te cheamă înapoi.

24. Așadar, te-ai scufundat, ai venit la preot. Ce ți-a spus? — Ți-a spus: «Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul, Care a făcut să te naști din nou din apă și din Duh Sfînt și ți-a iertat păcatele, El însuși să te ungă pentru viața veșnică» [42]. Vezi pentru ce ai fost botezat? — Pentru viața veșnică, — ți-a spus. Nu pune viața de aici mai presus de aceea. De pildă, dacă se ridică vreun vrăjmaș, dacă voiește să-ți ia credința ta, dacă te amenință cu moartea, pentru ca cineva să fie păgubit, vezi ce alegi; nu alege pe acela pentru care n-ai fost uns, ci alege pe acela în Care ai fost uns, așa ca să pui viața veșnică mai presus de cea trecătoare. Prin Hristos, Domnul nostru, Amin.

CARTEA TREIA

Capitolul I

Despre ungerea capului și spălarea picioarelor după botez

1. Ieri am vorbit despre colimvitră (piscina baptisteriului), a cărei înfățișare este ca o închipuire a mormîntului, în care cei ce credem în Tatăl, în Fiul și în Sfîntul Duh sîntem primiți și ne scufundăm și ne ridicăm, adică înviem. Primești însă mirul [43], adică ungere pe cap. De ce pe cap? — Fiindcă mintea înțeleptului este

40. Cp. Sf. Ambrozie, *De paradiso,* 45 (Ed. Schenkl, în *Corpus...,* XXXII, 303, 15): «Dictur etiam mors per baptismatis sacramentum, sicut habes: consepulti sumus cum illo per baptismum in morte» (Rom. VI, 4). Cp. și *In Psalmum LXI,* 31, de Sf. Ambrozie (Ed. Petschenig, în *Corpus...,* LXIV, 396, 16): «Homo renuntians mundo et consepultus Christo per baptismatis sacramentum, qui sit mortuus saeculo, declinare debet atque defugere (avaritiam)».

41. Cp. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh, XV,* 35 (P. G., XXXII, 129—132): «Căci nașterea din nou, precum o arată și numele, este începutul unei a doua vieți... În cele trei afundări, și tot atîtea invocări, se săvîrșește marea taină a botezului, pentru ca să se înfățișeze și închipuirea morții». Cp. și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a doua mystagogică,* 4 (trad. de Pr. D. Fecioru: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele,* partea a doua, București, 1945, p. 551—552): «...V-ați cufundat de trei ori în apă și v-ați scos afară din apă tot de trei ori. În chip simbolic ați arătat prin asta îngroparea cea de trei zile a lui Hristos. Căci după cum Mîntuitorul nostru a stat trei zile și trei nopți în pîntecele pămîntului (Matei XII, 40), tot așa și voi prin întîia scoatere din apă ați indicat prima zi a lui Hristos în pămînt, iar prin cufundarea în apă ați indicat noaptea...; în timpul scoaterii din apă, însă, ați ajuns din nou ca în zi. În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut; iar acea mîntuitoare apă v-a fost și mormînt și mamă...».

42. Ungerea de care este vorba aici a fost interpretată diferit. Așa, de ex., după Th. Schermann *(Die pseudoambrosianische Schrift «De sacramentis»,* în «Römische Quartalschrift», 1903, p. 244), această ungere post-baptismală ar fi de fapt mirungerea; dar după J. Quasten *(Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* Bonn, 1935—1937, p. 150, n. 6) despre mirungere ar fi vorba în altă parte a acestei scrieri, și anume în Cartea III, 2, 8, unde se descrie spălarea picioarelor care precede mirungerea. Cp. și F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt,* în vol. *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft* 15, Viena, 1906, p. 67 ș. u.

43. În textul latinesc, cuvîntul e redat în grecește: μύρον.

în capul lui, spune Solomon;[44] căci înțelepciunea fără har este fără viață; dar cînd înțelepciunea a primit harul, atunci puterea (valoarea) ei începe să fie desăvîrșită. Aceasta se numește naștere din nou.

2. Ce este nașterea din nou? — Ți se spune în Faptele Apostolilor, fiindcă versetul acela din Psalmul II: «Fiul meu ești tu, eu astăzi te-am născut»[45], se pare că se referă la înviere. Căci așa a tîlcuit Sfîntul Apostol Petru[46] în Faptele Apostolilor, că, atunci cînd Fiul a înviat din morți, glasul Tatălui a răsunat, zicînd: «Fiul meu ești tu, eu astăzi te-am născut». De aceea se și numește *primul născut* din morți[47]. Așadar, ce este învierea, decît că ne ridicăm din nou de la moarte la viață? Prin urmare, tot astfel e și la botez, fiindcă, fără îndoială, este o închipuire a morții cînd te scufunzi, iar cînd te ridici se face o asemănare a învierii. Pe drept deci, potrivit tîlcuirii sfîntului Petru[48], după cum acea înviere (a Domnului) a fost o naștere din nou, tot așa și această înviere (a noastră, prin botez) este o naștere din nou.

3. Dar ce spui de faptul că te scufunzi în apă? Devii nesigur pentru aceasta, te cuprinde îndoiala? Citim, într-adevăr: «Să producă din el pămîntul roadă ce încolțește»[49]. Asemenea ai citit și despre ape: «Să producă apele viețuitoare»[50], și s-au născut vietățile. Într-adevăr, acelea de la început au fost făpturi; dar pentru tine s-a păstrat ca apa să te nască din nou pentru har, precum pe acelea le-a născut la viață. Trebuie să faci ca acel pește, care, măcar că a dobîndit mai mic dar, se cuvine să fie pentru tine ca o minune. El trăiește în mare și este peste unde; trăiește în mare și înoată peste valuri. Se dezlănțuie furtuna pe mare, vîjîie șuvoaiele furtunii, dar peștele înoată și nu se scufundă, fiindcă este deprins să înoate. Tot așa și pentru tine, veacul acesta este ca o mare; are felurite valuri, talazuri grele, furtuni cumplite. Să fii și tu ca peștele, ca să nu te scufunde valul veacului. Frumos spune, din nou, Tatăl către Fiul: «Eu astăzi te-am născut»;[51] adică ai dovedit că tu ești fiul meu, atunci cînd ai răscumpărat norodul, cînd l-ai chemat către împărăția cerurilor, cînd ai împlinit voia mea.

4. Te-ai ridicat din apa piscinei; ce a urmat? Ai ascultat citirea[52]. Apoi marele preot (arhiereul) s-a încins; căci, deși au slujit și preoții, totuși începutul slujbei se face de către marele preot. Încingîndu-se deci marele preot, ți-a spălat picioarele. Ce înseamnă această taină? — Ai auzit, desigur, că Domnul, după ce spălase celorlalți ucenici picioarele, a venit și la Petru, iar acesta i-a spus: «Tu să-mi speli mie picioarele?»[53] Adică, Tu, Domnul, să speli robului picioarele? Tu, Cel neprihănit, să-mi speli mie picioarele? Tu, Făcătorul cerurilor, să-mi speli mie picioarele? Este scris aceasta și în altă parte: «A venit (Domnul) la Ioan și Ioan i-a zis: Eu trebuie să fiu botezat de Tine, iar Tu vii la mine?[54] Eu sînt un păcătos, iar Tu vii la mine, păcătosul, ca și cum Ți-ai lepăda păcatele, Tu care n-ai făcut păcat? Vezi toată dreptatea, vezi smerenia, vezi harul, vezi sfințirea: «Dacă nu-ți voi spăla picioarele — a spus Iisus — nu vei avea parte cu mine»[55].

---

44. Ecl. II, 14. 45. Ps. II, 6 (7), citat în Fapte XIII, 33.

46. Greșeală în textul original. De fapt, locul citat aici face parte din cuvîntarea ținută de Sf. Apostol Pavel, în sinagoga din Antiohia Pisidiei, în prima sa călătorie misionară (Fapte XIII, 14 ș.u.). 47. Cp. I Cor. XV, 20, 23. 48. Vezi nota 46.

49. Citat liber după Fac. I, 11—12. 50. Fac. I, 20—21. 51. Ps. II, 6 (7).

52. Se citea pericopa evanghelică despre spălarea picioarelor ucenicilor de către Mîntuitorul la Cină (Ioan XIII, 3—17). 53. Ioan XIII, 6. 54. Matei III, 14. 55. Ioan XIII, 8.

5. Noi știm că Biserica Romană, a căreia rînduială și regulă o urmăm întru totul, nu are obiceiul acesta de a spăla picioarele [56]. Vezi, poate că ea l-a înlăturat din pricina mulțimii (celor ce se botează). Totuși, sînt unii care spun — încercînd să justifice (Biserica Romană), că nu trebuie să facem aceasta în slujba tainei, nu la botez, nu la nașterea din nou, ci ca și cum ar trebui să spălăm picioarele unui oaspete. Aceasta ar fi un act de smerenie, cealaltă (la botez) un act de sfințire. Dar totuși, ascultă că este o taină și sfințire: «Dacă nu-ți voi spăla picioarele, nu vei avea parte cu mine!» De aceea, spun aceasta nu pentru că aș dojeni pe alții, ci ca să-mi îndeplinesc eu însumi datoria mea. Doresc să urmez în toate Biserica Romană; dar totuși, și noi oamenii (din Galia) avem dreptatea noastră; de aceea, ceea ce este păstrat ca mai drept în altă parte, și noi păstrăm ca mai corect.

6. Noi urmăm pe însuși Apostolul Petru, ne alăturăm la slujirea lui. Ce răspunde la aceasta Biserica Romană? Căci doar pentru noi Apostolul Petru însuși, care a fost preot al Bisericii Romane, este cel ce a spus aceasta. Petru însuși spune: «Doamne, nu numai picioarele, ci și mîinile și capul (îmi vei spăla)» [57]. Vezi credința (lui Petru). Faptul că mai întîi n-a îngăduit (să i se spele picioarele) este un act de smerenie; ce a adăugat după aceea (este un act) de supunere și credință [58].

7. Fiindcă (Petru) spusese: și mîinile și capul (spală-mi), Domnul i-a răspuns: «Cine se spală nu are nevoie să se spele iar, ci numai să-și spele picioarele» [59]. De ce aceasta? — Fiindcă în botez se spală toată vina. Așadar, vina se duce; dar fiindcă Adam a fost ispitit de diavolul și i s-a vărsat venin peste picioare, pentru aceasta îți speli picioarele, pentru ca să vină un sprijin mai mare al sfințirii tocmai în partea aceea asupra căreia șarpele și-a întins cursa, pentru ca după aceea să nu te mai poată doborî. Așadar, îți speli picioarele ca să speli veninul șarpelui. Dar (aceasta) este de folos și pentru smerenie, ca să nu ne fie rușine în slujba (botezului) de ceea ce disprețuim în slujirea aproapelui.

Capitolul II

Despre ungerea cu sfîntul mir și venirea la altar

8. Urmează pecetea duhovnicească [60], care ați ascultat că se citește astăzi; pentru că ceea ce rămîne (se face) după botez, se face ca o desăvîrșire (plinire), atunci cînd, la invocarea preotului, se revarsă Duhul Sfînt, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii,

---

56. Cp. și *De mysteriis,* VI, 31—33. În Galia episcopul spăla picioarele neofiților îndată după botez, imitînd pe Mîntuitorul, ceea ce confirmă și alte documente, ca de ex.: Cezar de Arelate, *Sermones CLXVIII, CCLVII* (P. L., XXXIX, 2071 și 2220); Can. 48 al Sin. din Elvira (circa 303), ș.a. Ritul acesta nu se practica la Roma, dar s-a menținut multă vreme în ritul liturgic galican, fiind menționat și în cele mai vechi manuscrise liturgice păstrate în Apus (ca Missale Gallicanum vetus, Missale Gothicum, P. L., LXXII, 275, 370). 57. Ioan XIII, 9.

58. Paragrafele 5—6 din acest capitol au, precum se vede, un vădit caracter polemic, fiind menite să apere și să justifice practica galicană a botezului, împotriva ritului roman, în care nu exista ceremonia spălării picioarelor la botez (vezi nota 56). Fără îndoială, în cazul că se admite originea ambroziană a scrierii *De sacramentis,* aceste paragrafe nu aparțin operei originale a Sfîntului Ambrozie; ele reprezintă o interpolare mai tîrzie, datorită vreunui copist al manuscriselor operii Sfîntului Ambrozie sau unui cleric galican, care va fi folosit scrierea acestuia într-o vreme cînd ritul liturgic patronat de Roma începuse să facă eforturi pentru extinderea lui în tot apusul și pentru înlăturarea din uz a riturilor liturgice specifice diferitelor Biserici locale, adică din secolul al V-lea înainte. 59. Ioan XIII, 10.

60. În original: *spiritale signaculum,* adică cea de a doua taină a inițierii creștine: confirmarea sau mirungerea. Aceeași denumire o găsim întrebuințată și în *De mysteriis,* VII, 42. Terme-

Duhul sfatului și al puterii, Duhul cunoașterii și al evlaviei, Duhul temerii de Cel Sfînt: ca cele șapte virtuți ale Duhului [61].

9. Într-adevăr, toate virtuțile atîrnă de Duhul; dar acestea (șapte) sînt ca și de căpetenie, ca cele mai de frunte. Căci ce este mai însemnat de cît evlavia? Ce este tot atît de însemnat cît cunoașterea lui Dumnezeu? Ce este atît de însemnat ca tăria sufletească? Ce este atît de însemnat ca sfatul lui Dumnezeu? Ce este atît de însemnat ca teama de Dumnezeu? Precum teama veacului (acestuia) este o slăbiciune, tot așa frica de Dumnezeu este o mare tărie.

10. Acestea sînt cele șapte virtuți cu care ești pecetluit. Căci după cum spune Sfîntul Apostol (Pavel): «Pentru că în multe chipuri este înțelepciunea Dumnezeului nostru» [62]. După cum în felurite chipuri este și Duhul Sfînt, care are felurite și osebite virtuți. De aceea se și numește Dumnezeul virtuților (puterilor), numire care se poate potrivi și Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh. Dar despre aceasta într-o altă vorbire, altă dată.

11. Ce urmează după acestea? — Trebuie să vii la altar, fiindcă ai și venit; ai de văzut lucruri pe care nu le vedeai mai înainte, anume taina despre care ai citit în Evanghelie; dacă, totuși, n-ai citit-o (tu însuți), sigur că ai ascultat-o [63].Un orb s-a arătat Mîntuitorului, ca să fie tămăduit; și Acela Care pe alții îi tămăduia doar cu cuvîntul și cu vorbirea și le reda lumina ochilor prin poruncă, a voit totuși să preînchipuie în (orbul) acela această taină, în cartea Evangheliei care este scrisă după Ioan, care, cu adevărat a văzut înaintea celorlalți (Apostoli) tainele cele mari și le-a însemnat în scris și le-a făcut cunoscute. Firește, toți Sfinții Evangheliști, toți Apostolii, sînt sfinți cu toții, afară de (Iuda) trădătorul; totuși, Sfîntul Ioan, care a scris cel din urmă Evanghelia, ca ucenicul cel mai iubit al lui Hristos, propovăduiește tainele veșniciei cu o trîmbiță, întru cîtva mai mare. Orice a spus este taină. Ceilalți (Evangheliști) au spus doar că orbul a fost vindecat, a spus-o Matei, a spus-o Luca, a spus-o Marcu. Singur Ioan, ce spune (în plus)? «A luat pămînt și l-a uns peste ochi și i-a spus: Du-te la Siloam. Și ridicîndu-se (orbul), s-a dus și s-a spălat și s-a întors văzînd» [64].

12. Ia și tu seama la ochii sufletului tău. Vedeai, cu ochii trupești, cele ce sînt trupești; dar cele ce sînt ale tainelor, nu puteai încă să le vezi cu ochii sufletului. Așadar, cînd ți-ai dat numele [65], a luat pămînt și te-a uns peste ochi. Ce înseamnă

---

nul de *signaculum* e întrebuințat și la Sf. Ciprian pentru denumirea acestei taine (*Epist. LXXIII*, 9, P. L., t. III, col. 1160 C: «Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et *signaculo* dominico consummentur»). — La Tertulian (*De pudicitia*, 9 și *De spectaculis*, 4 și 24) însă *Signaculum (lavacri)* e întrebuințat pentru a exprima botezul. Cp. F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Padeborn, 1911, p. 179—183.

61. Isaia XI, 2—3. Cp. și Fer. Augustin, *Sermo CCXLIX*, 3 (P. L., XXXVIII, 1162): El însuși (adică Sfîntul Duh) este invocat peste cei botezați, ca să le dea Dumnezeu, potrivit cuvintelor proorocului, duhul înțelepciunii și al înțelegerii: iată două; Duhul sfatului și al puterii: iată patru; duhul cunoștinței și al bunei credințe: iată șase; duhul temerii de Dumnezeu: iată șapte.

62. Efes. III, 10.

63. În ritul galican, îndată după botez se citea evanghelia vindecării orbului din naștere (Ioan IX).

64. Ioan IX, 6 ș. u.

65. Adică la înscrierea catehumenilor pentru botez, care avea loc înainte de Paști și în urma căreia ei deveneau candidați la botez (*competentes, baptizandi*, φωτιζόμενοι). — Vezi *Peregrinatio Aetheriae ad loca sancta*, 45; Augustin, *Sermo CXXXII*, 1 (P. L., t. XXXVIII, col. 735) și *De fide et operibus*, 6, 9 (P. L., XVI, 14).

asta? Că îți mărturiseai păcatul [66], că îți cunoșteai cugetul, că făceai pocăință pentru păcate, adică recunoșteai soarta firii omenești. Căci, chiar dacă cel ce vine la botez nu-și mărturisește păcatul, totuși își îndeplinește mărturisirea păcatelor, prin însuși faptul că cere să fie botezat, ca să se îndreptățească, adică să treacă de la vină la har.

13. Să nu socotești de prisos (botezul). Sînt unii, și știu sigur că a fost unul care, atunci cînd noi îi spuneam: Trebuie să te botezi mai de grabă la această vîrstă [67], spunea: De ce să mă botez? Nu am păcat. Am făcut cumva vreun păcat? Acesta nu a avut pămînt, fiindcă Hristos nu-i spălase, adică nu-i deschisese ochii; căci nu este nici un om fără păcat.

14. Așadar, acela care aleargă la botezul lui Hristos recunoaște că este om. Astfel ți-a pus și ție pămînt (peste ochi), adică sfială, prevedere, conștiința slăbiciunii tale, și ți-a spus: «Mergi la Siloam!» [68]. Ce este Siloam? «Acesta se tălmăcește *trimis*», zice (Evanghelia), adică: Du-te la apa aceea în care este propovăduită crucea Domnului; dute la apa aceea, în care Hristos răscumpără păcatele tuturor.

15. Te-ai dus, te-ai spălat, ai venit la altar, ai început să vezi ceea ce nu vedeai mai înainte; adică s-au deschis atunci ochii tăi, prin botezul Domnului și prin închipuirea patimilor Lui; tu, care mai înainte păreai că ești orb la suflet, ai început să vezi lumina tainelor. Așadar, prea iubiți frați, am ajuns pînă la altar (despre care vom vorbi) într-o cuvîntare mai dezvoltată. Și de aceea, întrucît timpul este înaintat, nu putem să începem o cuvîntare nouă, care va fi mai lungă. Să ne fie deci de ajuns ceea ce am spus astăzi, iar mîine, cu voia Domnului, vom vorbi chiar despre Sfintele Taine.

CARTEA PATRA

Capitolul I

Al doilea cort al Vechiului Testament era o închipuire a cristelniței

1. În Vechiul Testament, preoții obișnuiau să intre des în primul cort; dar în al doilea cort intra (numai) marele preot, o singură dată pe an. Punînd lucrul acesta în chip lămurit în legătură cu evreii, Apostolul Pavel lămurește rînduiala Vechiului Testament. Iar în cortul al doilea se afla mana, era și toiagul lui Aaron, care s-a uscat și apoi a odrăslit din nou, și era și tămîietoarea (cădelnița).

2. La ce ținteşte aceasta? — Ca să pricepeți ce este al doilea cort, în care preotul v-a făcut să intrați, în care marele preot intră de obicei o singură dată pe an, adică baptisteriul, unde a înflorit toiagul lui Aaron. Înainte era uscat, apoi a înflorit din nou; uscat erai și tu, și ai început să înfloreşti din nou în fîntînă izvorîtoare de sevă. Te uscaseși din pricina păcatelor, te uscaseși din pricina rătăcirilor și a greșelilor; dar de acum ai și început să aduci roadă, «răsădit fiind lîngă izvoarele apelor» [69].

3. Dar poate vei spune: Ce privește aceasta pe popor, dacă toiagul lui Aaron era uscat și a odrăslit din nou? Dar ce este poporul însuși, decît un popor preoțesc? Căci lor li s-a spus: «Voi sînteți semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfînt», —

66. Despre mărturisirea păcatelor înainte de botez vezi Matei III, 6 și Tertulian, *De baptismo*, XX, 1. 67. Adică la vîrsta copilăriei. 68. Ioan IX, 7. 69. Ps. I, 3.

precum spune Sfîntul Apostol Petru [70]. Oricine este uns pentru preoție este uns și pentru împărăție; numai că e vorba de o împărăție duhovnicească și de o preoție duhovnicească.

4. În al doilea cort era și cădelnița, menită să răspîndească bună mireasmă; toți așa și voi sînteți buna mireasmă a lui Hristos; nu mai este în voi nici o necurăție a greșelilor, nici un miros al vreunei ràtăciri mai grele.

Capitolul II

Despre venirea la altar a celor botezați

5. Urmează să veniți la altar. Ați început să veniți; v-au privit îngerii, v-au văzut venind și au privit cum acea fire omenească, care mai înainte era sluțită de zgura cea întunecată a păcatelor, capătă dintr-o dată strălucire. Și de aceea se întrebau: «Cine este aceasta care se ridică, toată albă, din pustie?» [71]. Se miră deci și îngerii. Vrei să știi de ce se miră? Ascultă atunci pe Apostolul Pavel, care ne spune că nouă ne-au fost date acele lucruri pe care și îngerii doresc mult să le vadă [72]. Și iarăși: «Ceea ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit..., pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El» [73].

6. Cunoaște apoi ce ai primit. Sfîntul prooroc David a văzut în închipuire acest har și l-a dorit. Vrei să știi că l-a dorit? Ascultă-l, iar, cum spune: «Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți, spăla-mă-vei și mai mult decît zăpada mă voi albi» [74]. De ce? — Fiindcă zăpada, măcar că este albă, se înnegrește repede de orice necurăție și se urîțește; dar harul acesta, pe care îl primești, va dura la nesfîrșit și neîntrerupt, dacă vei păstra ce ai primit.

7. Așadar, veneai cu dor la altar, ca unul care văzuseși un atît de mare har; veneai cu rîvnă la altar, ca să primești taina. Să spună inima ta: «Și voi intra la altarul Dumnezeului meu, la Dumnezeu, Care înveselește tinerețea mea» [75]. Ai dat jos bătrînețea păcatelor, ai luat tinerețea harului; aceasta ți-au dat-o cerești le taine. În sfîrșit, ascultă-l iarăși pe David, care zice: «Înnoi-se-vor ca ale vulturului tinerețile tale» [76]. Ai început să fii un bun vultur, care cauți spre cer și disprețuiești pe cele pămîntești. Vulturii cei buni (se adună) în jurul altarului: «Căci unde este trupul, acolo și vulturii» [77]. În loc de trup este altarul și în altar este trupul lui Hristos; iar vulturii sînteți voi, cei reînnoiți prin spălarea vinei.

Capitolul III

Tainele creștinilor sînt mai dinainte și mai dumnezeiești decît ale evreilor [78].

8. Ai venit la altar, ai văzut Sfintele Taine așezate pe sfînta masă și, firește, te-ai mirat de însăși făptura, făptură obișnuită și cunoscută, totuși.

9. Poate va spune cineva: Dumnezeu le-a dat iudeilor un atît de mare har, că a ploat mană din cer pentru ei; ce a dat mai mult credincioșilor Săi, ce a dat mai mult acelora cărora le-a făgăduit mai mult?

---

70. I. Petru II, 9. 71. Cînt. Cînt. VIII, 5.
72. Textul la care se face aluzie nu este de la Sf. Pavel, ci de la Sf. Petru (I Petru, I, 12).
73. I. Cor. II, 9. 74. Ps. L, 9. 75. Ps. XLII, 4. 76. Ps. CII, 5.
77. Matei XXIV, 28. 78. Cp. și Cart. I, cap. IV.

10. Află ce îți spun: că tainele creștinilor sînt mai dinainte decît ale iudeilor și că tainele creștinilor sînt mai dumnezeiești decît ale iudeilor. Cum așa? — Iată! De cînd își au începutul iudeii? — De bună seamă, de la Iuda, strănepotul lui Avraam, sau, dacă vrei să înțelegi și astfel, de la Lege, adică de cînd evreii s-au învrednicit să primească Legea. Așadar, au fost numiți *iudei* de la strănepotul lui Avraam sau din timpul Sfîntului Moise. Și dacă Dumnezeu a plout atunci mană din cer pentru evreii care murmurau, ție însă ți-a pus mai dinainte închipuirea acestor taine, atunci cînd Avraam a luat 318 slujitori și apoi a urmărit pe vrăjmași, scoțînd din robie pe nepotul său; atunci a venit biruitor, iar preotul Melchisedec i-a ieșit în întîmpinare și i-a oferit pîine și vin [79]. Cine a avut pîinea și vinul? — Nu Avraam le-a avut. Dar cine le-a avut? — Melchisedec. Așadar, însuși făcătorul tainelor. Dar cine este Melchisedec? — Numele acesta însemna *împărat al dreptății, împăratul păcii.* Cine este acest împărat al dreptății? Oare, ar putea fi vreun om împărat al dreptății? Dar atunci cine este împăratul dreptății decît dreptatea lui Dumnezeu, care este pacea lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu? Acesta a putut să spună: «Pacea Mea dau vouă, pacea Mea las vouă» [80].

11. Așadar, reține mai întîi că aceste taine, pe care le primești, sînt mai vechi decît tainele lui Moise, oricîte spun iudeii că le au, și (apoi) că poporul creștinilor își are începutul mai nainte de poporul iudeilor; numai că noi (am fost) mai dinainte prin menire, iar ei prin denumire.

12. Prin urmare, Melchisedec a adus ca ofrandă pîine și vin. Cine este Melchisedec? — «(Este) fără tată, fără mumă — spune Scriptura — fără spiță a neamului, neavînd nici început al zilelor și nici sfîrșit al vieții», cum e scris în Epistola către Evrei [81]. Este fără tată și fără mamă, — spune Scriptura. Asemenea cui? — Fiului lui Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu s-a născut fără mamă, prin naștere cerească, fiindcă s-a născut numai din Dumnezeu-Tatăl; și iarăși, s-a născut fără tată, fiindcă s-a născut din Fecioară; căci n-a fost zămislit din sămînță bărbătească, ci s-a născut din Duhul Sfînt și din Fecioara Maria, adus la lumină din pîntece de fecioară. Asemănător întru totul cu Fiul lui Dumnezeu, Melchisedec era și preot, fiindcă preot este și Hristos, Căruia se spune: «Tu ești preot în veac, după rînduiala lui Melchisedec» [82].

Capitolul IV

Despre Sfînta Euharistie

13. Cine este, așadar, făcătorul tainelor, decît Domnul Iisus? [83] Din cer au venit aceste taine; căci tot sfatul din cer este. Cu adevărat mare și dumnezeiască minune era că Dumnezeu a plouat poporului (evreu) mană din cer și că poporul nu muncea, dar mînca.

14. Poate că tu zici: Pîinea mea este cea obișnuită. Dar această pîine este pîine pînă la rostirea cuvintelor tainelor; dar cînd a venit sfințirea, din pîine se face trupul lui Hristos. Să lămurim, așadar, acest lucru. Cum poate să fie trupul lui Hristos ce este pîine? — Prin sfințire. Iar sfințirea prin ce cuvinte și ale cui cuvinte

79. Fac. XIV, 14 ș. u. 80. Ioan XIV, 27.
81. Evr. VII, 3. 82. Ps. CIX, 4 și Evr. VII, 17, 21.
83. Aceeași ideie o exprimă Sf. Ambrozie și în alte lucrări ale sale, ca de ex.: *In psalmum XLVII,* 4 (P. L., XIV, 1202 C—D); *De Spiritu Sancto,* I, 18, (P. L., XVI, 708); *Apologia prophetae David,* I, 12 (P. L., XIV, 915—917), ș. a.

se face? — Cu ale Domnului Iisus [84]. Într-adevăr, toate celelalte care se spun mai înainte de sfinţire se spun de către preot, se aduc laude lui Dumnezeu, se înalţă rugăciune pentru popor, pentru cîrmuitori şi pentru ceilalţi; dar cînd se ajunge la săvîrşirea înfricoşatelor taine, preotul nu se mai foloseşte de cuvintele sale, ci de cuvintele lui Hristos. Aşadar, cuvintele lui Hristos săvîrşesc această taină.

15. Care sînt cuvintele lui Hristos? — Firește, aceleași prin care toate s-au făcut. Domnul a poruncit şi s-a făcut cerul; a poruncit Domnul şi s-a făcut pămîntul; a poruncit Domnul şi s-au făcut mările; a poruncit Domnul şi toată făptura a luat fiinţă. Vezi, prin urmare, cît de lucrătoare sînt cuvintele lui Hristos. Dacă deci este atîta putere în cuvintele Domnului Iisus, încît cele ce nu existau şi-au luat începutul fiinţei, cu cît sînt ele mai capabile să facă să fie cele ce existau şi să le schimbe în altceva? Nu exista cer, nu exista mare, nu exista pămînt; dar ascultă-l pe David cum spune: «El a spus şi s-au făcut; El a poruncit şi s-au zidit» [85].

16. Aşadar, ca să-ţi răspund, înainte de sfinţire nu era trupul lui Hristos; dar îţi spun că, după sfinţire, este chiar trupul lui Hristos. El a spus, şi s-a făcut. El a poruncit şi s-a zidit. Tu însuţi existai, dar erai o făptură veche; după ce ai fost sfinţit, ai început să fii o făptură nouă. Vrei să ştii cît de nouă făptură? — O spune (Apostolul): «Oricine e în Hristos, e o făptură nouă» [86].

17. Află, aşadar, cum cuvintele lui Hristos au puterea să prefacă orice făptură şi să schimbe rînduielile firii, cînd El vrea. Întrebi: Cum? — Află, şi mai întîi de toate să luăm pildă din însăşi naşterea Lui. Orînduit este ca să nu se nască om decît din bărbat şi femeie, şi din rînduiala căsătoriei; dar, fiindcă Domnul a voit-o, fiindcă El a ales această taină, Hristos s-a născut de la Duhul Sfînt şi din Fecioara, adică: «Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni, omul Iisus Hristos» [87]. Vezi deci că s-a născut om din Fecioară, împotriva aşezărilor şi a orînduirilor firești.

18. Află şi alt (exemplu). Poporul iudeilor era urmărit de egipteni şi avea drumul închis de mare; dar din poruncă dumnezeiască Moise a lovit apele cu toiagul şi valurile s-au despărţit în două [88], de bună seamă nu după rînduiala firii lor, ci după harul poruncii cereşti. Iată şi alt (exemplu). Poporul evreu era însetat şi a ajuns la un izvor, dar apa era amară; Sfîntul Moise a aruncat un lemn în apă şi apa, care era amară, s-a făcut dulce [89]; adică şi-a schimbat rînduiala firii sale şi a primit dulceaţa harului. Iată şi al patrulea exemplu. Căzuse în apă fierul securii şi, ca un fier ce era, s-a scufundat, după rînduiala sa; Elisei a aruncat un lemn (în apă) şi pe dată fierul s-a ridicat şi a plutit pe deasupra apei [90] de bună seamă împotriva rînduielii fierului; căci este o materie mai grea decît este lichidul apelor [91].

19. Nu pricepi, atunci, din toate acestea, cît de lucrătoare sînt cuvintele cereşti? Dacă cereştile cuvinte au săvîrşit lucrarea în apele pămînteşti, dacă au săvîrşit lucrarea în celelalte lucruri, nu-şi fac ele lucrarea în tainele cereşti? Aşadar, ai văzut că din pîine se face trupul lui Hristos şi că în potir se pune vin şi apă, dar se face sînge prin sfinţirea de către cuvîntul ceresc.

20. Dar poate vei spune: Nu văd înfăţişarea de sînge. Dar are asemănarea (sîngelui); căci aşa cum ai luat asemănarea morţii, tot aşa bei şi asemănarea Sîngelui celui scump, ca să nu ai nicidecum groază de sînge, şi totuşi să lucreze preţul răscumpărării. Aşadar, ai văzut că ceea ce primeşti este trupul lui Hristos.

---

84. Cp. şi *De mysteriis*, IX, 52. 85. Ps. CXLVIII, 5. 86. II Cor. V, 17.
87. I Tim. II, 5. 88. Ieş. XIV, 15 ş. u. 89. Ieş. XV, 23—25.
90. IV Regi, VI, 5 ş. u. 91. Cp. şi *De mysteriis*, III, 14.

Capitolul V

Sfinţirea se face prin înseşi cuvintele lui Hristos

21. Vrei să ştii prin ce cuvinte cereşti se face sfinţirea? — Iată care sînt cuvintele. «Fă-ne nouă — zice preotul — această aducere (jertfă) plăcută, încuviinţată, cuvîntătoare, bine primită, fiindcă este chipul [92] trupului şi sîngelui Domnului nostru Iisus Hristos. În ajunul patimilor Sale, El a luat pîinea în sfintele Sale mîini, a privit la cer, către Tine, Părinte Sfinte atotputernice, Dumnezeule veşnic, şi aducîndu-Ţi mulţumită, a binecuvîntăt, a frînt şi a dat-o frîntă Apostolilor şi ucenicilor Săi, zicînd: Luaţi şi mîncaţi din acesta toţi; căci acesta este trupul Meu, care pentru mulţi se frînge.

22. Asemenea, după ce a cinat, în ajunul patimilor, a luat şi potirul, a privit la cer către Tine, Sfinte Părinte atotputernice, Dumnezeule veşnic, şi mulţumind, a binecuvîntat, a dat Apostolilor şi ucenicilor Săi, zicînd: Luaţi şi beţi din acesta toţi; căci acesta este sîngele Meu [93].

Vezi toate acelea. Aceste cuvinte sînt ale Evanghelistului pînă la «Luaţi» fie trupul, fie sîngele. Apoi ale lui Hristos sînt cuvintele: *Luaţi şi beţi din acesta toţi; căci acesta este sîngele Meu.* Şi vezi-le pe rînd.

23. «În ajunul patimilor Sale, — spune (Evanghelistul) — El a luat pîinea în sfintele Sale mîini». Înainte de a fi sfinţită este pîine; dar după ce s-au adăugat cuvintele lui Hristos, este trupul lui Hristos [94]. În sfîrşit, ascultă cînd spune: «Luaţi şi mîncaţi din acesta toţi; căci acesta este trupul Meu». Iar potirul, înainte de rostirea cuvintelor lui Hristos, este plin cu vin şi apă; dar după ce cuvintele lui Hristos şi-au săvîrşit lucrarea, se face acolo sîngele lui Hristos, care răscumpără pe mulţi. Vedeţi, aşadar, în cîte feluri are putere cuvîntul lui Hristos să schimbe toate. Apoi însuşi Domnul Iisus ne adeverează că primim trupul şi sîngele Său. Oare, trebuie să ne îndoim de încredinţarea şi de mărturisirea Lui?

24. Acum mă întorc la cele ce îmi propusesem. Într-adevăr este mare şi vrednică de cinstire minune că a plouat mană din cer pentru iudei; dar ia aminte: Ce este mai mare, mana din cer, sau trupul lui Hristos? — De bună seamă, trupul lui Hristos, Care este făcătorul cerului. Apoi, cine a mîncat mană a murit; cine va mînca trupul acesta i se va face lui iertare de păcate şi nu va muri în veac.

25. Aşadar, nu în zadar spui tu: «Amin», mărturisind de acum în duh că primeşti trupul lui Hristos. Preotul îţi spune: «Trupul lui Hristos» şi tu spui «Amin», adică: adevărat! Şi ceea ce se mărturiseşte cu limba, să o păstreze inima.

---

92. În lat. = *figura,* în înţeles de *reprezentare reală, adevărată.* În vechea literatură creştină se întrebuinţau adesea termenii τύπος (chip, simbol, închipuire), ὁμοίωμα (*similitudo,* asemănare) şi *antitypum,* cu acest sens pentru pîinea şi vinul euharistizate. Vezi, de ex., Ipolit, *Traditio apostolica,* 73; Evhologhiul lui Serapion, rug. XIII, 12.

93. Cp. Matei XXVI, 26—28; I Cor. XI, 23—25; Luca XXII, 19 ş. u.

94. Cp. Fer. Augustin, *Tractatus de sacramentis fidelium dominica Sanctae Paschae,* 3 (la G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti* = Miscellanea Agostiniana I, Roma, 1930, p. 31): «Audituri estis, ut accedente Verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum; adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud quid est? — Corpus Christi et sanguis Christi».

Capitolul VI

Despre marea vrednicie a tainei altarului

26. Ca să știi că aceasta este o taină, (ai văzut că) închipuirea ei a fost dată de mai înainte. Acum află și cît de mare este taina. Vezi ce spune: Ori de cîte ori veți face aceasta, de atîtea ori veți face pomenirea Mea, pînă ce voi veni iar [95].

27. Și preotul zice: «Așadar, aducîndu-ne aminte de prea slăvita Sa pătimire și de învierea din morți și de înălțarea la cer, aducem Ție această jertfă neprihănită, jertfă cuvîntătoare, jertfă nesîngeroasă, această pîine sfîntă, și potirul vieții veșnice; și cerem și ne rugăm ca să primești această jertfă în altarul Tău cel ceresc, prin mîinile îngerilor Tăi, precum ai binevoit să primești darurile dreptului tău rob Abel, și jertfa patriarhului nostru Avraam, și ofranda marelui preot Melchisedec».

28. Așadar, ce-ți spune Apostolul, ori de cîte ori primești (Sfintele Taine)? «Ori de cîte ori o primim, moartea Domnului vestim». Dacă vestim moartea, vestim iertarea păcatelor. Dacă, de ori cîte ori se varsă sîngele, spre iertarea păcatelor se varsă, trebuie să-l primesc mereu, ca să mi se ierte mereu păcatele. Eu, care păcătuiesc mereu, trebuie să am mereu leac.

29. Între timp, și astăzi am tîlcuit pe cît am putut; iar mîine, sîmbătă, și duminică, vom vorbi despre rînduiala rugăciunii, pe cît vom putea. Domnul Dumnezeul nostru să vă păstreze harul, pe care vi l-a dat, și ochii, pe care vi i-a deschis, să binevoiască a-i lumina Unul-Născut Fiul Său, Împăratul și Mîntuitorul, Domnul Dumnezeul nostru, prin Care și cu Care îi este lauda, cinstea, slava, mărirea și puterea, cu Sfîntul Duh, din veci și acum și pururea și în vecii vecilor, Amin.

CARTEA CINCEA

Capitolul I

De ce se amestecă apă în potir

1. Ieri am ajuns cu cuvîntarea și explicarea noastră pînă la tainele sfîntului altar. Am văzut că preînchipuirea acestor taine a fost dată de mai nainte, în vremurile lui Avraam, cînd i-a dus jertfă sfîntul Melchisedec [96], care nu are nici început nici sfîrșit al zilelor. Ascultă, omule, ce spune Apostolul Pavel către evrei [97]. Unde sînt cei care spun că Fiul lui Dumnezeu este din vremea lui Melchisedec? [98] S-a spus că nu are nici început nici sfîrșit al zilelor; și dacă Melchisedec nu are început al zilelor, oare, a putut să aibă Hristos? Căci doar nu este închipuirea mai mult decît adevărul. Vezi, așadar, că El însuși este «Cel dintîi și Cel din urmă» [99]. Cel dintîi, fiindcă este Făcătorul a toate; cel din urmă, nu pentru că ar avea sfîrșit, ci fiindcă le încheie pe toate.

---

95. Citat liber după I Cor. XI, 25—26. Cp. și Sf. Ambrozie, *De fide*, XXIV, 124 (P. L., XVI, 641). 96. Fac. XIV, 18. 97. Evr. VII, 1—3.

98. Aici autorul face aluzie la ereticii numiți *melchisedechieni*, care spuneau că Melchisedec ar fi fost, ca preot, mai mare decît Mîntuitorul, deoarece Acesta ar fi fost preot cu mult în urma lui Melchisedec și «după rînduiala lui». Despre acești eretici pomenesc: Ipolit, *Combaterea tuturor ereziilor*, VII, 36; Tertulian, *Adversus omnes haereses*, 8 și Sf. Epifanie, *Panarion* 55, I, 1—3 (vezi textele citate la J. Quasten, *op. cit.*, p. 163, nota. 2).

99. Apoc. I, 17.

2. Am spus, așadar, că pe altar se așează potir și pîine. Ce se pune în potir? — Vin. Și ce altceva? — Apă. Dar tu îmi spui: În ce chip a adus, așadar, Melchisedec pîine și vin? Ce înseamnă amestecarea cu apă? — Află rostul ei [100].

3. Ce înseamnă, mai întîi de toate, închipuirea care s-a făcut mai înainte, în vremea lui Moise? Căci atunci cînd poporul evreilor era însetat și murmura pentru că nu puteau să găsească apă, Dumnezeu a poruncit lui Moise să lovească piatra cu toiagul. Acesta a lovit piatra și din piatră a țîșnit un foarte mare șuvoi de apă, precum spune Apostolul: «Iar ei beau din piatra duhovnicească ce venea după ei, iar piatra era Hristos» [101]. Nu era o piatră nemișcată aceea care urma pe popor. Bea și tu, ca Hristos să vie și după tine. Vezi taina: Moise, adică proorocul: toiagul, adică cuvîntul lui Dumnezeu. Preotul lovește piatra cu cuvîntul lui Dumnezeu și curge apă și bea poporul lui Dumnezeu. Așadar, preotul lovește, apa se revarsă în potir, țîșnește spre viață veșnică și poporul lui Dumnezeu, care a dobîndit harul lui Dumnezeu, o bea. Așadar, acest lucru l-ai învățat.

4. Acum află și altul. În vremea patimilor Domnului, cînd se apropia Sîmbăta cea Mare, fiindcă Domnul nostru Iisus Hristos era încă în viață, ca și tîlharii (cu care fusese răstignit), au fost trimiși (soldați) ca să-L străpungă. Dar venind ei, L-au aflat pe Domnul Iisus Hristos mort; atunci, unul dintre soldați L-a împuns cu sulița în coastă, și din coasta Lui a curs sînge și apă [102]. De ce apă? De ce sînge? — Apă, ca să ne curățească, sînge, ca să ne răscumpere [103]. De ce din coastă? — Fiindcă de unde este vina, de acolo să fie și harul [104]. Vina (a venit) prin femeie, harul prin Domnul Iisus Hristos.

Capitolul II

Se demonstrează dulceața tainelor creștinilor prin Cîntarea Cîntărilor

5. Ai venit la altar, Domnul Iisus te cheamă pe tine, sau sufletul tău, sau Biserica, și spune: «Cu sărutarea gurii sale îmi va da sărutare» [105]. Vrei să te unești cu Hristos? — Nimic mai plin de har. Vrei cu sufletul tău? — Nimic mai plăcut.

6. «Îmi va da sărutare». Vezi că te-ai curățit de orice păcat, fiindcă greșelile tale au fost șterse; de aceea te socotește vrednic de tainele cerești și de aceea te îmbie la ospățul ceresc: «Cu sărutarea gurii sale îmi va da sărutare».

7. Totuși, din pricina celor ce urmează, sufletul sau firea omenească, sau Biserica, văzînd că a fost curățită de tot păcatul, și că e vrednică să se apropie de altarul lui Hristos (căci ce este altarul, decît închipuirea trupului lui Hristos?) [106], vede Tainele cele minunate și spune: «Cu sărutarea gurii sale îmi va da sărutare», adică să-mi dea sărutare Hristos.

---

100. Despre amestecarea apei în vinul folosit la Sfînta Euharistie vezi și: Sf. Justin Martirul, *Apologia I-a,* cap. 65 (P. G., VI, 428 A) și Sf. Ciprian, *Epist. LXIII* (P. L., IV, 384—401).

101. I Cor. X, 4. 102. Vezi Ioan XIX, 32—35.

103. Cp. Sf. Ambrozie, *Tîlcuirea psalmului XXXVII,* 32 (P. L., XIV, 1073 A): «A țîșnit deci apă din rană, pentru ca noi să bem mîntuire; să bea toți păcătoșii pămîntului, să li se ierte păcatele». Același, *Tîlcuirea Evangheliei după Luca,* X. 135 (P. L., XV, 1931 C): «A ieșit apă și sînge, una care să spele, alta care să răscumpere; să bem, deci, prețul nostru, pentru ca, bînd, să fim răscumpărați».

104. Cp. Tertulian, *De anima,* 43, 10 (P. L., II, 767—768) și Sf. Ambrozie, *Tîlcuirea Evangheliei după Luca,* II, 86 (P. L., XV, 1666—1667). 105. Cînt. Cînt. I, 1.

106. În vechea literatură creștină este foarte des formulată ideea că altarul sau jertfelnicul creștin (sfînta masă) reprezintă simbolic trupul lui Hristos, Care, jertfindu-se pentru noi, a de-

8. De ce? — «Fiindcă mai buni sînt sînii tăi decît vinul» [107]; adică miresmele tale, tainele tale sînt mai bune decît vinul. Mai mult decît vinul acela, pentru că, măcar că are dulceață, că aduce înveselire, că produce plăcere, totuși în el este o veselie lumească; în tine este însă veselia cea duhovnicească. Deci încă de pe atunci Solomon a înfățișat fie nunta lui Hristos și a Bisericii, fie a duhului și a trupului și a sufletului.

9. Și a adăugat: «Mir vărsat este numele tău, pentru aceea te-au iubit pe tine fecioarele» [108]. Cine sînt aceste fecioare decît sufletele acelora care au scăpat de bătrînețea acestui trup, fiind întinerite prin Duhul Sfînt?

10. «Trage-ne după tine, după mirosul mirurilor tale vom alerga» [109]. Vezi ce spune. Nu poți să urmezi pe Hristos, dacă nu te trage El însuși; în sfîrșit, ca să știi: «După ce mă voi înălța, — a spus El — voi trage la mine însumi pe toți» [110].

11. «Dusu-m-a împăratul în cămara sa» [111]. În limba greacă este: «în vistieria sa» [112], unde sînt (adunate) băuturi bune, unde sînt bune miresme, unde este mierea cea dulce, unde sînt roade de tot felul, unde sînt mîncări de tot felul, pentru ca masa ta să fie încărcată cu cele mai îmbelșugate ospețe.

Capitolul III

Cît de îmbelșugate roade dobîndesc aceia care au primit trupul Domnului

12. Așadar, ai venit la altar, ai primit trupul lui Hristos. Ascultă, iarăși, ce taine ai dobîndit. Ai auzit pe Sfîntul David grăind, (pentru că) și el vedea de mai nainte aceste taine, în duh, și se bucura și spunea că nu-i lipsește nimic. De ce? — Fiindcă acela care a primit trupul lui Hristos nu va flămînzi în veac.

13. De cîte ori ai ascultat Psalmul XXII și nu l-ai înțeles? Vezi cît de mult se potrivește pentru cerești Taine: «Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi; la loc cu pășune, acolo m-a sălășluit. La apa odihnei m-a dus pe mine și sufletul mi l-a întors. Pe cărările dreptății m-a călăuzit pentru numele Său. Căci chiar de voi umbla în mijlocul umbrei morții, nu mă voi teme de rele, pentru că ești cu mine. Toiagul Tău și nuiaua Ta, acestea m-au mîngîiat» [113]. Nuiaua este împărăția, toiagul este patima Domnului, adică veșnica Dumnezeire a lui Hristos, dar încă și pătimirea cu trupul; aceea ne-a făcut, aceasta ne-a răscumpărat. «Gătit-au înaintea mea masă, împotriva celor ce mă asupresc. Cu untdelemn uns-ai din belșug capul meu, și paharul meu îmbătător cît este de strălucit!» [114].

---

venit altarul Bisericii pămîntești și al celei cerești. Vezi, de ex., Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XX, 3 la Epist. II Cor.* (P. G., LXI, 540): «Minunat este iarăși că (altarul) este după fire o piatră, dar devine sfînt, pentru că primește trupul lui Hristos; iar aceasta (se întîmplă) pentru că este însuși trupul lui Hristos». Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea în duh și în adevăr*, IX, 310 (P. G., LXVIII, 625): «Acest altar este deci jertfelnicul, El însuși este tămîie și arhiereu». Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștei Liturghii*, cap. XXX (trad. rom. de Diac. Ene Branișteș, București, 1946, p. 78): «...Numai Mîntuitorul este singurul nostru mijlocitor și izvor de sfințire. Întrucît deci El este singurul nostru sfințitor, El este în același timp și preot și jertfă și altar...». — Mai pe larg, vezi F. J. Dölger, *Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum* (Antike und Christentum, 2, 1930), p. 161—183).

107. Cînt. Cînt, I, 1. 108. Cînt. Cînt. I, 2. 109. Cînt. Cînt. I, 3.

110. Ioan XII, 32. 111. Cînt. Cînt. I, 4.

112. Εἰς ταμεῖον αὐτοῦ (cameră unde se depozitează bogății sau alimente).

113. Ps. XXII, 1—5.

114. Ps. XXII, 6 (7) după trad. Vulgata. Comp. și Sf. Ambrozie, *De Helia et jejunio*, X, 33 (P. L., XIV, 742); «Mystica quoque mensa jejunio comparatur, illa mensa de qua dicit David; *parasti*

14. Ați venit, așadar, la altar, ați primit harul lui Hristos, ați dobîndit Tainele cele cerești. Se bucură Biserica de răscumpărarea multora și se veselește tresăltînd cu duhul, că familia-i stă alături, cu o albeață neîntinată. Citești aceasta în Cîntarea Cîntărilor. Ea cheamă, veselă, pe Hristos, avînd pregătit un ospăț, care să se arate vrednic de o ospătare cerească. Și de aceea spune: «Coboară-se fratele meu în grădina sa și să ia roada pomilor săi» [115]. Care sînt acești pomi? — Te făcuseși lemn uscat, prin Adam; dar acum, prin harul lui Hristos, lăstăriți ca niște pomi aducători de roadă.

15. Cu drag o primește Domnul Iisus, și cu cerească bunăvoință răspunde Bisericii Sale: «Coborît-am — spune — în grădină, cules-am smirna cu miresmele mele; mîncat-am pîinea mea cu mierea mea și băut-am vinul meu cu laptele meu. Mîncați, frații mei și beți» [116].

16. «Cules-am smirna cu miresmele mele». Ce este acest cules? — Cunoașteți via și recunoașteți culesul viei. «Via — spune — ai adus-o din Egipt» [117], aceasta este poporul lui Dumnezeu. Voi sînteți via, voi sînteți culesul; răsădiți fiind, ca o vie, ați dat roadă, ca la culesul ei. «Cules-am smirna cu miresmele mele», adică în mireasmă pe care ați primit-o.

17. «Mîncat-am pîinea mea cu mierea mea». Vezi că în această pîine nu este nicio amăreală, ci este în întregime dulceață. «Băut-am vinul meu cu laptele meu». Vezi că bucuria este de așa fel că nu este întunecată de întinăciunile nici unui păcat. Căci de cîte ori bei, primești iertarea păcatelor, și bei și în duhul. De aceea și Apostolul spune: «Nu vă îmbătați de vin, ci vă umpleți de Duh Sfînt» [118]; căci cel care se îmbată de vin, se clatină și se împleticește; cel care se îmbată de Duhul, este înrădăcinat în Hristos. Și de aceea ce prețioasă (este) îmbătarea care lucrează cumpătarea minții! [119]

Acestea sînt cele pe care le-am expus, pe scurt, despre Sfintele Taine.

Capitolul IV

Tîlcuirea Rugăciunii Domnești

18. Ce ne mai rămîne acum decît rugăciunea? Și să nu socotiți că este de mică însemnătate să știți cum să vă rugați. Sfinții Apostoli spuneau Domnului Iisus: «Doamne, învață-ne să ne rugăm, așa cum și Ioan a învățat pe ucenicii săi» [120]. Atunci Domnul a rostit rugăciunea: «Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pămînt; pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi; și ne iartă nouă datoriile noastre, precum și noi iertăm datornicilor noștri; și nu ne lăsa să fim duși în ispită, ci ne izbăvește de cel viclean» [121]. Vezi cît de scurtă, dar plină de toate virtuțile, este rugăciunea, de cît har este (plină) rugăciunea cea dintîi!

---

in conspectu meo mensam adversum eos qui tribulant me. Mensa ista famis adquiritur pretio et poculum illud inebrians sobrietate caelestium sacramentorum siti quaeritur».

115. Cînt. Cînt. V, 1. 116. Cînt. Cînt. V. 2. 117. Ps. LXXIX. 9. 118. Efes. V, 18.

119. Ideea aceasta este dezvoltată mai pe larg la Sf. Ambrozie, *Despre Cain și Abel,* cart. I, cap. V, 19 (P. L., XIV, 344—345). 120. Luca XI, 1.

121. Redat după Matei V, 9—13. Cp. și Luca XI, 2—4. După disciplina veche a Bisericii, explicarea rugăciunii domnești se făcea numai neofiților. Vezi. de ex., Teodoret al Cirului, *Adunarea basmelor ereticești,* V, 28 (P. G., LXXXIII, 552): «Această rugăciune o predăm nu celor neinițiați, ci celor inițiați. Căci nici unul dintre cei neinițiați nu cutează să zică: *Tatăl nostru, Care ești în ceruri...,* ci numai cel ce a primit harul înfierii». Cp. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V (mys-*

19. Omule, tu nu cutezai (mai înainte) să ridici fața către cer, îți îndreptai privirile spre pămînt; dar, deodată ai primit harul lui Hristos și toate păcatele ți-au fost iertate. Dintr-o slugă rea ai devenit un fiu bun; de aceea, îndrăznești, nu pentru faptele tale, ci pentru harul lui Hristos. «Căci prin har ați fost mîntuiți», spune Apostolul [122]. Nu este, așadar, aici sumeție, ci credință; a spune ce ai primit nu este trufie, ci închinare. Ridică, așadar, ochii către Tatăl, Care te-a născut prin botez, către Tatăl, Care te-a răscumpărat prin Fiul, și spune: «Tatăl nostru!» [123]. Bună încumetare, dar să fie măsurată. Îl numești *tată*, ca și un fiu; dar să nu ceri în chip deosebit ceva pentru tine. Tată propriu-zis îi este doar lui Hristos, nouă ne este tată tuturor laolaltă; fiindcă numai pe El L-a născut, pe noi ne-a făcut. Așadar, spune și tu: «*Tatăl nostru!*» prin har, ca să te învrednicești să fii fiu. Încredințează-te pe tine însuți ocrotirii și supravegherii Bisericii.

20. «*Tatăl nostru, Care ești în ceruri*». Ce înseamnă «în ceruri»? — Ai auzit ce spune în Scriptură: «Înălțatu-s-a Domnul deasupra tuturor cerurilor» [124]. Și pretutindeni este scris că Domnul este deasupra cerurilor, ca și cum n-ar fi și îngerii în cer, ca și cum n-ar fi și Puterile în cer; dar în acele ceruri despre care s-a spus: «Cerurile vestesc slava lui Dumnezeu» [125]. Cerul este acolo unde a încetat vina (păcatul); cerul este acolo unde fărădelegile sînt pedepsite; cerul este acolo unde nu mai este nici o rană a morții.

21. «Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău!». Ce înseamnă *sfințească-se?* Ca și cum i-am dori să fie sfințit Acela care spune: «Fiți sfinți, fiindcă și Eu sînt sfînt» [126], ca și cum i s-ar adăuga ceva la sfințenie, din rugăciunea noastră? — Nu, ci ca să se sfințească în noi, ca să poată ajunge la noi sfințenia Lui.

22. «Tatăl nostru, Care este în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta!». Ca și cum împărăția lui Dumnezeu n-ar fi veșnică. Însuși Iisus spune: «Eu pentru aceasta M-am născut!» [127], iar tu spui Tatălui: «Vie împărăția Ta!», ca și cînd n-ar fi venit. Dar împărăția lui Dumnezeu a venit atunci cînd ați dobîndit harul Lui. Căci El însuși spune: «Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru» [128].

23. «Vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer și pe pămînt, pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi». Prin sîngele lui Hristos au fost împăcate toate, atît în cer, cît și pe pămînt; cerul s-a sfințit, diavolul a fost azvîrlit jos. Unde se află? — Unde se află și omul, pe care acela l-a amăgit. «Facă-se voia Ta», adică să fie pace pe pămînt, precum în cer.

24. «*Pîinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi!*». Aduceți-vă aminte de cuvîntarea mea, cînd vă vorbeam despre Taine. V-am spus că ceea ce se aduce ca jertfă înainte de rostirea cuvintelor lui Hristos, se numește *pîine;* dar după ce au fost rostite cuvintele lui Hristos, nu se mai numește *pîine,* ci se cheamă *trup* (al lui Hristos). Atunci de ce, în rugăciunea domnească, care urmează după aceasta, spune: «*Pîinea* noastră?» — Spune, într-adevăr, *pîine,* dar (adaugă) ἐπιούσιον, adică *mai presus de ființă* [129]. Nu este vorba de această pîine care se introduce în trup, ci

---

tagogică), 11 și Sf. Ambrozie, *De institutione virginis,* II, 10 (P. L., XVI, 322): «De asemenea, și rugăciunea domnească, pe care nu e nevoie să o facem cunoscută în public, le cuprinde pe toate».

122. Efes. II, 5.

123. Cp. Sf. Ciprian, *Despre rugăciunea domnească,* 9 (P. L., IV, 541 C): «Homo novus, renatus et Deo suo per ejus gratiam restitutus *pater* primo in loco dicit, quia filius esse jam coepit...».

124. Ps. CXII, 4. 125. Ps. XVIII, 2. 126. Lev. XIX, 2.

127. Ioan XVIII, 37. 128. Luca XVII, 21.

129. Autorul traduce pe ἐπιούσιον din textul original al rugăciunii *Tatăl nostru,* cu *su-*

de acea pîine a vieţii veşnice[130] care hrăneşte fiinţa sufletului nostru. De aceea se spune în greceşte ἐπιούσιος ; latinul însă numeşte pîinea aceasta «de toate zilele», iar grecii o numesc *cea care va să vie,* fiindcă ei numesc ziua următoare τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν[131]. Aşadar, ni se pare de folos şi cum se spune în latineşte şi cum se spune în greceşte. Limba greacă spune într-un singur cuvînt şi una şi alta, cea latină spune *cea de toate zilele.*

25. Dacă pîinea este de toate zilele, de ce o primeşti abia la un an odată, cum s-au deprins să facă grecii în răsărit?[132] Primeşte-o în fiecare zi, fiindcă îţi este de folos în fiecare zi. Aşa să trăieşti încît să fii vrednic să o primeşti în fiecare zi. Cine nu e vrednic să o primească în fiecare zi, nu va fi vrednic să o primească nici la un an odată. Aşa cum Iov cel sfînt aducea în fiecare zi jertfă pentru fiii săi, ca să nu fi păcătuit cumva, fie cu vorba, fie cu gîndul. Auzi deci că de cîte ori se aduce Jertfa, înseamnă moartea Domnului, învierea Domnului, înălţarea Domnului (pe cruce) şi iertarea păcatelor; şi nu iei pîinea aceasta a vieţii în toate zilele? Cine are rană, caută leacul; există rană, fiindcă sîntem sub păcat, iar leac este cerească şi înfricoşătoarea Taină.

26. «Pîinea noastră cea de toate zilele dăne-o nouă astăzi!». Dacă o iei în fiecare zi, în fiecare zi înseamnă pentru tine astăzi. Dacă Hristos este pentru tine astăzi, înviază în toate zilele pentru tine. Cum? — «Fiul meu eşti Tu, eu *astăzi* Te-am născut!»[133]. *Astăzi* este, aşadar, atunci cînd înviază Hristos. «Ieri şi azi, Acelaşi este», — spune apostolul Pavel[134]. Dar şi în altă parte spune: «Noaptea a trecut, iar ziua s-a apropiat»[135]; noaptea de ieri a trecut, ziua de azi s-a apropiat.

27. Urmează: «*Şi ne iartă nouă datoriile noastre, precum şi noi iertăm datornicilor noştri!*». Dar ce este datoria, decît păcatul? Aşadar, dacă nu primeai bani străini cu împrumut, nu erai lipsit de toate şi de aceea ţi se impută păcatul. Ai avut bani, cu care te-ai născut bogat. Erai bogat, făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; ai pierdut ce aveai, adică smerenia, în timp ce doreai să cucereşti mîndria; ai pierdut banii, te-ai făcut gol ca Adam; ai primit de la diavolul o datorie care nu îţi era de trebuinţă. Şi de aceea, tu, care erai liber în Hristos, ai ajuns datornic al diavolului. Vrăjmaşul păstra zapisul tău, dar Domnul l-a ţintuit pe cruce[136] şi la anulat cu sîngele Său; ţi-a iertat datoria, te-a făcut iarăşi slobod.

28. Aşadar, bine spune: «Şi ne iartă nouă datoriile noastre, precum şi noi iertăm datornicilor noştri!» Vezi ce spui: precum iert eu, aşa iartă-mi şi mie! Dacă tu ai iertat, bine faci, ca să ţi se ierte şi ţie; dacă nu ierţi, cum îi ceri ca să ţi se ierte?

---

persubstantialem, adică *mai presus de fiinţă,* explicînd, mai departe, că e vorba de *pîinea cea cerească,* adică de trupul lui Hristos. 130. Ioan VI, 35.

131. Precum se vede, Sf. Ambrozie nu leagă adjectivul (atributul) ἐπιούσιον (spre fiinţă) de ἄρτον (pîine), ca în interpretarea obişnuită a rugăciunii domneşti, ci de un presupus ἡμεραν înţelegînd: *pîinea noastră pentru ziua de mîine.* Pentru înţelesul exact al termenului ἐπιούσιο în textele biblice, vezi W. Foerster, Ἐπιούσιος, în «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament», hrg. v. G. Kittel, II, Stuttgart, 1935, 587—595.

132. Pledînd pentru împărtăşirea deasă (ziinică), Sf. Ambrozie combate practica opusă, a împărtăşirii doar o singură dată pe an, care se formase sporadic la greci încă din secolele IV—V (vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia V, 3 la Ep. I Timotei,* (P. G., LXII, 529—530), dar care nu era străină nici latinilor pe vremea aceea. Nu este exclus însă ca textul acesta din *De sacramentis,* cu vădit caracter polemic, să fie adăugat de un interpolator de mai tîrziu, adică în epoca în care practica împărtăşirii o dată pe an se răspîndise mai mult, atît în Răsărit cît şi în Apus (secolul al VII-lea—VIII-lea) şi cînd începuseră controversele dintre greci şi latini pe o astfel de temă. Cp. şi P. L., XVI, 471—472, nota 96. 133. Ps. II, 7. 134. Evr. XIII, 8.

135. Rom. XIII, 12. 136. Cp. Col. II, 14—15.

29. «Și nu ne lăsa să fim duși în ispită, ci ne izbăvește de cel rău!» Vezi ce spune: «Și nu ne lăsa să fim duși în ispită», pe care n-o putem îndura. Nu spune: «Nu ne duce în ispită!» [137], ci, ca și un luptător, vrea o astfel de ispită (încercare), la care firea omenească să poată face față și fiecare să fie izbăvit de cel rău, adică de vrăjmaș, de păcat.

30. Dar Domnul, Care a ridicat păcatul vostru și a iertat greșelile voastre, are putere să vă ocrotească și să vă păzească împotriva curselor diavolului celui vrăjmaș, ca să nu vă atace pe furiș vrăjmașul, care e făcut să zămislească păcatul. Dar cine se încredințează lui Dumnezeu, nu se teme de diavol: «Căci dacă Dumnezeu este cu noi, cine este împotriva noastră?» [138]. Așadar, Lui însuși laudă și slavă, din veci, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

CARTEA ȘASEA

Capitolul I

Sfînta Euharistie este trupul adevărat al lui Hristos

1. După cum Domnul nostru Iisus Hristos este Fiul adevărat al lui Dumnezeu, nu ca oamenii, prin har, ci ca un fiu din ființa Tatălui, tot așa trupul pe care îl primim este adevărat, după cum a spus El însuși, iar băutura Lui este adevărată [139].

2. Dar poate o să spui: cum (sînt) adevărate? (cum au spus în vremea aceea și ucenicii Lui, cînd L-au auzit zicînd: «De nu va mînca cineva trupul Meu și nu va bea sîngele Meu, nu va rămîne în Mine și nu va avea viață veșnică») [140]. Nu văd sînge adevărat, ci văd doar o asemănare (a sîngelui).

3. Ți-am vorbit, mai întîi de toate, despre cuvintele lui Hristos, care lucrează astfel, încît pot să schimbe și să prefacă genurile rînduite (stabilite) ale firii. Apoi, cînd ucenicii lui Hristos nu au înțeles cuvintele Lui, auzind că dădea trupul Său să-l mănînce și sîngele Său să-l bea, și se dădeau înapoi, singur Petru a spus, totuși: «Tu ai cuvintele vieții veșnice, și eu să mă duc de la Tine?» [141]. Așadar, pentru ca să nu spună mai mulți că le-ar fi oarecum groază de sînge, dar să rămînă harul răscumpărării, de aceea primești, într-adevăr, taina în asemănare, dar dobîndești cu adevărat harul și puterea firii.

4. «Eu sînt — spune (Domnul) — pîinea cea vie, care am coborît din cer» [142]. Dar trupul nu a coborît din cer, adică trupul l-a luat pe pămînt, din Fecioară. Așadar, cum a coborît pîinea din cer, și încă o pîine vie? — Fiindcă același Domn Iisus Hristos este părtaș și Dumnezeirii și trupului; iar tu, care primești trupul, prin acel aliment te împărtășești din firea Lui dumnezeiască.

---

137. În textul din Vulgata (Matei V, 13 și Luca XI, 4) = «Et ne nos inducas in tentationem». În *De sacramentis* = «Et ne patiaris induci nos in tentationem». La fel la Sf. Ciprian, *Despre rugăciunea domnească*, 25 (P. L., IV, 554). Cp. și Fer. Augustin, *Despre predica de pe munte*, II, 9. 30 (P. L., XXXIV, 1282): «Dar mulți, cînd se roagă, spun așa: *Nu ne lăsa să fim duși în ispită*, explicînd, desigur, ce înseamnă *Și nu ne duce...*». 138. Rom. VIII, 31.

139. Ioan VI, 56. 140. Ioan VI, 53. 141. Ioan VI, 69. 142. Ioan VI, 41.

Capitolul II

În fiecare taină operează (își face lucrarea) întreaga Sfînta Treime

5. Așadar, ai primit tainele, le-ai cunoscut prea deplin pe toate, fiindcă ai fost botezat în numele Treimii. În toate cele ce am făcut s-a păstrat taina Treimii. Pretutindeni este Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh: o singură lucrare, o singură sfințire, măcar că se par a fi oarecum deosebiți.

6. Cum? — Dumnezeu este Stăpînul Care te-a uns și te-a pecetluit și a pus Duhul Sfînt în inima ta. Ai primit, așadar, Duhul Sfînt în inima ta. Află și altceva, că și Hristos este în inima ta, precum este și Duhul Sfînt. Cum? — E scris aceasta în Cîntarea Cîntărilor, cînd Hristos spune către Biserică: «Pune-mă ca pe un sigiliu pe inima ta, ca o pecete pe brațele tale!» [143].

7. Așadar, Dumnezeu te-a uns, Hristos te-a pecetluit. Cum? — Fiindcă ai fost însemnat cu chipul crucii însăși, al patimilor Lui, ai primit pecete după asemănarea Lui, ca să reînviezi după chipul Lui însuși, să trăiești după pilda Lui însuși, Care a fost răstignit pentru păcat și trăiește pentru Dumnezeu; și omul vechi din tine, scufundat în apa botezului, a fost răstignit pentru păcat, dar a înviat pentru Dumnezeu.

8. Apoi ai în altă parte în chip deosebit, că Dumnezeu te-a chemat, dar în botez te răstignești, oarecum în chip deosebit, împreună cu Hristos. Apoi, cînd primești pecetea duhovnicească, oarecum în chip deosebit, vezi că există osebirea persoanelor (treimice), dar că taina Treimii este strîns unită întru totul.

9. Apoi, ce ți-a spus Apostolul, cînd s-a citit alaltăieri? — «Iară harurile sînt felurite, duhul este însă același. Slujbele sînt felurite, stăpînul este însă același. Lucrările sînt felurite, dar este același Dumnezeu, Care lucrează toate în toți» [144]. Pe toate — zice — le lucrează Dumnezeu. Dar s-a citit și despre Duhul lui Dumnezeu: «Unul și același Duh, Care dă fiecăruia în parte, după cum voiește» [145]. Ascultă Scriptura, care spune că Duhul împarte după voia Sa, nu la poruncă. Așadar, Duhul vă împarte harul, după cum voiește, nu după cum i se poruncește; și mai cu seamă că este Duhul lui Dumnezeu, este Duhul lui Hristos. Și țineți minte că este însuși Duhul lui Dumnezeu, însuși Duhul lui Hristos, însuși Duhul Paraclet (Mîngîietorul) [146].

10. Ucenicii lui Arie socotesc că s-ar aduce o ofensă Sfîntului Duh, dacă ar spune că El este Duhul Paraclet. Dar ce este «Paraclet», decît *Mîngîietorul?* Ca și cum nu s-a citit și despre Tatăl că este *Dumnezeul mîngîierii* [147]. Vezi deci cum socotesc ei că s-ar aduce ofensă Sfîntului Duh, tocmai prin aceea în care se propovăduiește, cu evlavioasă simțire, puterea Tatălui celui veșnic.

Capitolul III

Cum trebuie să ne rugăm

11. Acum, aflați cum trebuie să ne rugăm. Multe sînt puterile rugăciunii. Nu este de puțină însemnătate întrebarea: unde trebuie să ne rugăm? — Spune Apostolul: «Vreau însă ca bărbații să se roage în tot locul, ridicînd mîini curate, fără mînie și fără îndoire» [148]. Și Domnul spune în Evanghelie: «Tu însă cînd te rogi, intră în

143. Cînt. Cînt., VIII, 6. 144. I Cor., XII, 4—6. 145. I Cor., XII, 21.
146. Cp. Ioan XV, 26. 147. II Cor., I, 3. 148. I Tim., I, 8.

cămara ta, și, închizînd ușa, roagă-te Tatălui tău!» [149]. Nu ți se pare că este o contradicție cînd Apostolul spune: «În tot locul», iar Domnul spune: «Intră în cămara ta și roagă-te!»? — Dar nu este contradicție (nepotrivire). Să ducem deci aceasta la capăt; apoi, cum trebuie să începi rugăciunea și în ce ordine să te rogi, ce trebuie să spui în ea, ce să adaugi, cum să închei rugăciunea, apoi pentru ce să te rogi; să vorbim despre toate acestea.

12. Mai întîi, *unde* trebuie să te rogi. Una se pare că spune Pavel, și alta Domnul. Oare, a putut Pavel să dea învățătură potrivnică aceleia a lui Hristos? — De bună seamă că nu! Pentru care motiv? — Fiindcă el nu este un potrivnic, ci un propovăduitor al lui Hristos. «Călcați pe urmele mele, cum și eu calc pe ale lui Hristos!» [150]. Ce este, așadar? Poți să te rogi pretutindeni și poți să te rogi totdeauna și în cămara ta. Ai pretutindeni o cămară a ta. Măcar că te afli între neamuri, între iudei, totuși, ai pretutindeni cămara ta de taină. Cămara ta este gîndul tău. Măcar că te afli în mulțime, totuși să păstrezi în omul tău cel dinăuntru ungherul tău ascuns și cămara ta de taină.

13. «Tu însă cînd te rogi, intră în cămara ta!». Bine spune: «Intră!», ca să nu te rogi ca iudeul, căruia i se spune: «Poporul acesta Mă cinstește cu buzele, însă inima lui e departe de Mine» [151]. Așadar, rugăciunea ta să nu izvorască numai din buze. Pătrunde cu totul în suflet, intră în tainițele sufletului tău, pășește înăuntru cu totul. Să nu te vadă că ai făcut-o de mîntuială Acela căruia vrei să-i fii pe plac. Să vadă că te rogi din inimă, ca să binevoiască a te asculta ca pe unul care te rogi din inimă.

14. «Tu însă cînd te rogi, intră în cămara ta!». Ai (scris) aceasta și în altă parte: «Umblă, poporul meu și intră în cămările tale, închide ușa ta, ascunde-te puțin, pînă va trece mînia Domnului» [152]. Aceasta a grăit Domnul prin proorocul; iar în Evanghelie spune: «Tu însă cînd te rogi, intră în odăița ta și, închizînd ușa, roagă pe Tatăl tău!».

15. Ce înseamnă «Închizînd ușa»? — Auzi, că ai o ușă, pe care trebuie să o închizi, cînd te rogi. O, de-ar auzi femeile! Ai auzit, doar, că David cel Sfînt te-a învățat, spunînd: «Pune, Doamne, pază gurii mele și ușă de îngrădire buzelor mele!» [153]. Este în altă parte o ușă, despre care vorbește Apostolul Pavel, zicînd: «Să mi se deschidă ușa cuvîntului, ca să grăiesc taina lui Hristos» [154]. Adică: atunci cînd te rogi, să nu strigi cu cuvinte, să nu-ți împrăștii rugăciunea, nici nu te expune în fața mulțimilor. Roagă-te în ascunsul tău, fiind sigur (convins) că te poate auzi în ascuns Acela, Care pe toate le vede și le aude. Și roagă-te în taină Tatălui tău, care te aude pe tine, cel ce te rogi în taină.

Capitolul IV

Trebuie să ne rugăm mai curînd în taină decît cu glăsuire

16. Dar să ne întrebăm la ce este de folos și pentru care motiv trebuie să ne rugăm mai degrabă în ascuns decît cu strigăte? Ascultă, să luăm o pildă din viața obișnuită a oamenilor. Dacă rogi pe cineva care aude bine, n-o să crezi că este nevoie de strigăte; îl rogi binișor, cu glas potolit. Dacă rogi pe un surd, nu începi să țipi tare, ca să te poată auzi? Așadar, cel ce strigă socoate că Dumnezeu nu poate să-l

149. Matei VI, 6. 150. I Cor., XI, 1. 151. Isaia XXIX, 13. 152. Isaia XXVI, 20
153. Ps. CXL, 3. 154. Col. IV, 3.

audă altfel, decît dacă strigă, și cînd îl roagă (astfel), aduce o ofensă puterii Lui; însă cel ce se roagă în tăcere are credința și mărturisește că Dumnezeu cercetează inima și rărunchii [155] și că El aude rugăciunea ta înainte ca ea să fie rostită cu gura ta.

17. Să vedem, așadar: «Voiesc însă ca bărbații să se roage în tot locul» [156]. Pentru care motiv a spus: «bărbații»? Căci doar rugăciunea este comună și femeilor și bărbaților. Acest lucru nu-l pricep; numai de nu cumva Sfîntul Apostol tocmai de aceea a spus «bărbații», pentru ca femeile să nu folosească rău și să înțeleagă greșit «în tot locul», și ca nu cumva să înceapă să strige pretutindeni acelea pe care nu le putem stăpîni în biserică.

18. «Voiesc însă ca bărbații», — adică cei care pot să păzească învățătura — «să se roage în tot locul, ridicînd mîini curate». Ce înseamnă «ridicînd mîini curate»? Oare, trebuie să înfățișezi păgînilor crucea Domnului în rugăciunile tale? [157]. De bună seamă, aceasta este semn de tărie, nu de rușine. Totuși, este cu putință să te rogi fără să înfățișezi semnul crucii, ci să ridici faptele tale. Dacă vrei ca rugăciunea ta să-și facă efectul, ridică mîini curate prin nevinovăție. Ridică-le în fiecare zi; le-ai ridicat o dată, nu este nevoie să le ridici iarăși.

19. «Voiesc însă ca bărbații să se roage în tot locul, ridicînd mîini curate, fără mînie și fără îndoială» [158].

Nimic mai adevărat. «Mînia — spune — duce la pierzanie chiar pe înțelepți». De aceea trebuie ca creștinul să-și potolească în toată vremea mînia, pe cît este cu putință s-o facă, și mai ales cînd vine la rugăciune; atîtarea să nu-ți tulbure sufletul, pentru ca nu cumva vreo furie să nu-ți împiedice rugăciunea, ci mai bine apropie-te cu inimă împăcată. Căci de ce să te mînii? A greșit sluga? Tu vii să te rogi ca să ți se ierte greșelile și te superi pe altul! Aceasta înseamnă «fără mînie».

Capitolul V

Se continuă și se termină expunerea despre modul cum să ne rugăm

20. Acum să vedem ce înseamnă «fără îndoială». Foarte adesea vine să se roage un negustător sau un zgîrcit. Unul se gîndește la avere, altul la cîștig; unul la onoruri, altul la pofte și socotește că Dumnezeu l-ar putea asculta. Și de aceea, cînd te rogi, se cuvine să pui cele dumnezeiești mai presus de cele omenești.

21. «Vreau, de asemenea, ca femeile să se roage fără să se fălească cu podoabele, nici cu mărgăritarele», spune Apostolul Pavel [159]. Dar și Apostolul Petru spune că harul femeii are foarte multă putere ca să întoarcă spre ea dragostea bărbatului ei, prin buna purtare a soției sale, și ca necredinciosul să se întoarcă la harul lui Hristos [160]. Aceasta o poate face seriozitatea și sfiala femeii și buna ei purtare, ca să-l atragă pe bărbatul ei la credință și la supunerea către Dumnezeu, lucru pe care îl săvîrșește adesea și cuvîntul unui bărbat înțelept. Așadar, femeia — spune el — să nu-și aibă podoaba ei în găteala părului, în împletirea cosițelor, ci în rugăciunea

155. Ps. VII, 10. 156. I Tim. II, 8.

157. Vechii creștini, în timpul rugăciunii ridicau mîinile, în semn de invocare, formînd astfel cu trupul lor chipul crucii. Vezi, de ex., Tertulian, *De oratione*, 14 (P. L., I, 1272—1273), *Apologeticum* XXX, 4 (P. L., I, 503); Minucius Felix, *Octavius*, XXIX, 8 (P. L., III, 346); Origen, *Omilia III, 3 la Ieșire* și *Despre rugăciune*, XXXI, 2 (P. G., XII, 316 C—D și XI, col. 549—552); Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum LXII*, 13 (P. L., XXXVI, 755) și *Sermo XXXIV*, 1 (P. L., XXXIX, 1501).

158. I Tim., II, 8. 159. I Tim., II, 9. 160. I Petru, III, 1—2.

din inimă curată, unde este omul ascuns al inimii, care este întotdeauna bogat în fața lui Dumnezeu. Așadar, ai în ce să fii bogat. Bogățiile tale în Hristos sînt podoabele sfielii și neprihănirii, credința, devotamentul față de Dumnezeu și milostenia. Acestea sînt comorile dreptății, precum a spus Proorocul [161].

22. Apoi (să spunem) de unde trebuie să începi. Spune-mi, dacă ai vrea să rogi pe cineva și ai începe astfel: Dă-mi ce-ți cer, iată asta!, oare, nu s-ar părea că e o rugă semeață? Și de aceea rugăciunea trebuie să înceapă cu lauda lui Dumnezeu, ca să-L rogi pe Dumnezeu cel atotputernic, Căruia toate îi sînt cu putință, Care are și bunăvoința de a da. Urmează invocarea, precum ne-a învățat Apostolul, zicînd: «Vă rog stăruitor înainte de toate să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri» [162]. Așadar, întîia parte a rugăciunii trebuie să cuprindă lauda lui Dumnezeu, a doua invocarea, a treia cererea, a patra aducerea de mulțumiri. Nu trebuie să începi mai întîi cu hrana, ca înfometatul în fața mîncării, ci mai întîi cu laudele lui Dumnezeu.

23. De aceea, și acești cuvîntători înțelepți (advocații) au această rînduială ca să facă pe judecător să fie de partea lor: încep cu lauda lui, ca să și-l facă binevoitor pe cel ce judecă pricina. Apoi încep să-l roage treptat pe judecător, să binevoiască să-l asculte cu răbdare. Abia în al treilea rînd cutează să-și exprime cererea lor, să spună ce vor. În al patrulea rînd (rugăciunea) trebuie să sfîrșească cu lauda lui Dumnezeu, tot așa cum a și început.

24. Ai acest exemplu în rugăciunea domnească: «Tatăl nostru, Care ești în ceruri». Lauda lui Dumnezeu stă în aceea că e numit *tată;* în aceasta stă slava evlaviei. Lauda lui Dumnezeu fiindcă locuiește în ceruri, nu pe pămînt. «Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău», adică să sfințească pe robii Săi; căci numele Lui se sfințește în noi cînd îl rostesc (propovăduiesc) creștinii. Așadar: «Sfințească-se numele Tău! Vie împărăția Ta!» este dorința celui ce se roagă. Cererea (este) ca împărăția lui Dumnezeu să fie în noi. Dacă în noi stăpînește Dumnezeu, dușmanul nu poate să aibă și el loc. Nu stăpînește vina, nu stăpînește păcatul, ci stăpînește virtutea, stăpînește castitatea, stăpînește supunerea către Dumnezeu.

Apoi: «Facă-se voia Ta, precum în cer și pre pămînt. Pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi». Aceasta este cererea cea mai mare dintre cele care se fac.

«Și ne iartă nouă datoriile noastre — spune — precum și noi iertăm datornicilor noștri». De aceea fii îndurător în fiecare zi, ca să ceri în fiecare zi îngăduință pentru datoria ta. «Și nu ne lăsa să fim duși în ispită, ci ne izbăvește de cel rău!». Ce urmează? — Auzi ce spune preotul: «Prin Domnul nostru Iisus Hristos, în Care și cu Care îți este Ție cinstea, lauda, slava, mărirea, puterea, cu Sfîntul Duh, din veci, acum și pururea și în toți vecii vecilor. Amin».

25. Alta: Măcar că psalmii lui David alcătuiesc o singură carte, avînd aceste puteri ale rugăciunii, pe care le-am enumerat mai nainte, totuși, foarte adesea găsim într-un singur psalm toate aceste părți ale rugăciunii, cum găsim, de exemplu, în Psalmul VIII. Căci începe astfel: «Doamne Dumnezeul nostru, cît de lăudat este numele Tău în tot pămîntul!» [163]. Așadar, întîi lauda [164]. Apoi ruga: «Fiindcă voi vedea cerurile Tale, lucrarea mîinilor Tale», adică «voi vedea cerurile, luna și stelele, pe care le-ai întemeiat» [165]. Nu spune, de bună seamă: voi vedea *cerul,* ci: voi vedea *cerurile,* în care a început să strălucească harul și lumina cerească. Pe aceste ceruri

161. Cp. Isaia XXXII, 17. 162. I Tim., II, 1. 163. Ps. VIII, 1.
164. În text, greșit: *oratio* (rugăciunea). 165. Ps. VIII, 4.

le făgăduia atunci proorocul să fie date celor ce se vor învrednici de har ceresc de la Domnul. «Luna și stelele, pe care le-ai întemeiat»; pe Biserică o numește *lună*, pe sfinții strălucind de harul ceresc îi numește *stele*. Apoi, vezi cererea lui: «Ce este omul, că ți-ai adus aminte de el? Sau fiul omului că îl cercetezi pe El? Făcutu-l-ai puțin mai mic decît îngerii, cu slavă și cu cinste l-ai încununat și l-ai așezat pe el peste lucrările mîinilor Tale». Și alta e aducerea de mulțumire: «Pe toate le-ai pus sub picioarele lui, oile și toți boii, și peste fiarele cîmpului», și celelalte [166].

26. V-am învățat poate, după priceperea noastră, ce noi n-am învățat, și le-am expus pe cît am putut. Sfințenia voastră, formată prin orînduirile preoțești, să se străduiască să păstreze ceea ce a primit (învățat), pentru ca rugăciunea voastră să fie primită de către Dumnezeu și să fie aducerea ca și o jertfă neprihănită, și să recunoască totdeauna pecetea Sa în voi, ca și voi înșivă să puteți ajunge la har și la răsplățile virtuților, prin Domnul nostru Iisus Hristos, Căruia este slava, cinstea, lauda, veșnicia, din veci, acum și pururea și în toți vecii vecilor. Amin.

166. Ps. VIII, 6—8.

Doctorand Emil Corniţescu

CONCEPŢIA DESPRE PRIETENIE ÎN CĂRŢILE DIDACTICE ALE VECHIULUI TESTAMENT *

În rîndul valorilor spirituale ale omenirii se numără şi prietenia, care, din antichitate şi pînă astăzi, a fost, este şi va fi mult căutată, elogiată şi apreciată. Prietenia nu se află în afara firii umane ci în însăşi existenţa ei, datorită căreia omul simte necesitatea să intre în relaţii cu aproapele avînd nevoie de ajutorul lui [1]. În atmosfera unei adevărate şi sincere prietenii oamenii se solidarizează pe drumul vieţii, înlocuind individualismul cu viaţa în comun şi ajungînd prin aceasta la progres, bunăstare, pace. Deci prietenia nu este o idee abstractă ci un mod de viaţă, care se realizează în relaţiile sociale pe care le trăieşte omul. Ea nu desparte, ci apropie totdeauna pe cei care la temelia frumoaselor lor relaţii au sădit cele mai gingaşe flori ale dragostei din care prietenia a luat naştere. Faţă de prietenie oamenii n-au rămas nepăsători, ci în toate timpurile au căutat să cugete asupra ei, să o înfăţişeze cît mai clar şi în cuvinte cît mai alese, să o definească cît mai bine, oferind posterităţii opere de mare valoare, care şi astăzi sînt citite cu atenţie de oameni, deoarece în ele găsesc importante învăţături pentru viaţă [2].

În rîndul operelor de valoare ale antichităţii, se numără şi Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, care, prin autorii ei inspiraţi de Dumnezeu, a pus mare preţ pe prietenie, recomandînd-o cu insistenţă cititorilor. Este firesc ca scrierile inspirate ale Vechiului Testament să prezinte o concepţie superioară despre prietenie în comparaţie cu scrierile profane, care nu s-au bucurat de înrîurirea dumnezeiască, ci sînt produsul minţii omeneşti şi al experienţei sociale. Ele n-au fost raportate la credinţa în Dumnezeu şi nici nu au avut un temei religios [3], de aceea şi concepţia lor despre prietenie nu s-a ridicat la un nivel atît de înalt.

În Vechiul Testament nu vom întîlni un termen specific pentru noţiunea de prietenie sau prieten. Vom întîlni însă următorii termeni care se referă la relaţiile dintre persoane, relaţii care presupun existenţa prieteniei:

a) *oheb* (אֹהֵב) participiul kal de la ahab = a iubi), dar care se referă la iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni (Osea XI, 1) şi la iubirea dintre două persoane (Fac. XXIX, 18); b) *ach* (אָח) care înseamnă frate, rudenie

---

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

1. O. Bucevschi, *Pace şi prietenie,* în «Studii Teologice», VI, (1953), nr. 7—8, p. 450.
2. Gh. Bejgu, *Prietenia după Sfînta Scriptură,* în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 1—2, p. 68.
3. O. Bucevschi, *op. cit.,* p. 451.

apropiată, dar și prieten (II Sam. I, 26; Iov. VI, 15); c) *aluf* (אַלּוּף) folosit cu sensul de prieten sau confident, pentru că prietenia presupune împărtășirea ideilor, informarea reciprocă (Ps. LV, 14); d) *iadid* (יָדִיד) adică cel pe care-l cunoaștem bine (Ier. XI, 15; Ps. LX, 7; CVIII, 7); e) *karob* (קָרוֹב) de la karab (a se apropia) arată pe cel care se apropie de cineva, adică pe aproapele (Ieș. XII, 4; Ps. CXIX, 151); f) *rea* (רֵעַ) aproapele, folosit în Vechiul Testament și cu sensul de prieten (Deut. XIII, 7; Prov. XVII, 17; Osea III, 1), sau prietenă (Ps. XLV, 15).

Prin urmare în Vechiul Testament sînt folosite mai multe cuvinte pentru noțiunea de prieten, uneori cu sensuri diferite [4], prin care sînt lămurite mai bine raporturile de apropiere dintre oameni. Termenii care exprimă cel mai bine noțiunea de prieten și, prin extensiune și cea de prietenie, sînt: *oheb*, cel care iubește, și *rea*, aproapele.

Relația de prietenie este redată în Vechiul Testament și prin unele expresii, care scot în evidență calitățile ei superioare și caracterul ei de curăție și statornicie. Astfel, pentru a reda relația de prietenie se folosește expresia: «Șalom veemet» (שָׁלוֹם וֶאֱמֶת) sau numai «șalom». Cuvintele «șalom veemet» (Isaia XXXIX, 8) scot în evidență relația sinceră dintre oameni, impunînd celor care s-au angajat în acest fel de viață să fie pașnici, să ducă o viață în plină armonie, fiindcă numai așa vor împlini cuvîntul lui Dumnezeu și între ei se vor închega relații sociale drepte și normale de bună înțelegere. Substantivul «șalom» [5] (derivat de la verbul șalam (שָׁלַם) = a fi terminat, a fi intact, a fi întreg) arată o stare de plenitudine, în care oamenii trăiesc în deplină egalitate și frățietate. Singur substantivul «șalom» (Ier. XXXIII, 6) indică relația de prietenie dintre două sau mai multe persoane, relație care se bazează pe dragoste și încredere. La temelia relațiilor dintre oameni trebuie să stea pacea spre care să tindă fiecare din cei care doresc ca în aproapele lor să aibă un bun tovarăș al vieții. Termenul «emet» înseamnă adevăr, siguranță, încredere, de aceea în atmosfera de pace se cuvine ca prietenii să fie iubitori de adevăr și împlinitori ai binelui.

Noțiunea de prietenie este redată și prin «derec emet» (דֶּרֶךְ אֱמֶת) (Fac. XXIV, 48), sau «Calea cea dreaptă pe care trebuie să meargă adevărații prieteni. În Septuaginta [6] noțiunea de prietenie este redată prin «pace și dreptate» (εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη), cuvinte care nu se îndepărtează de sensul originalului ebraic. La fel a fost redată și relația de prietenie prin (ὁδὸς ἀληθείας), drum al «adevărului». În Vulgata sensul prieteniei a fost păstrat în cuvintele «pax et veritas» sau «rectus iter».

După concepția Vechiului Testament Dumnezeu a sădit în natura omului, încă de la creație, sentimentul prieteniei, prin care a fost chemat

4. F. Vigouraux, art. *Amie*, în «Dictionnaire de la Bible», t. I, col. 479—480.
5. La hofal are înțeles de a fi prieten, a fi în relații de pace (Iov V, 23).
6. În Septuaginta termenul de prieten e redat prin aproapele (Lev. XIX, 18).

să trăiască în bune relații cu semenii săi, căci numai în felul acesta viața are rostul ei adevărat.

Prietenia nu se poate realiza în prezența unei singure persoane, ci numai atunci cînd două sau mai multe persoane se asociază într-o conviețuire sinceră și armonioasă. Adam fiind singur la început nu se putea bucura de darul prieteniei de aceea Dumnezeu a creat femeia cu care să lege raporturi sincere de dragoste și prietenie în vederea realizării unei vieți liniștite și rodnice. Din istorisirea biblică despre creație aflăm că omul a fost creat după «chipul și asemănarea lui Dumnezeu» (Fac. I, 26); deci sentimentul prieteniei nu-și are izvorul în însăși firea umană, ci în Dumnezeire.

Din nefericire primii oameni, prin păcatul săvîrșit, au alterat această nobilă însușire pe care au înlocuit-o cu invidia, ura și tot felul de păcate, care nu mai au nici o legătură cu fericirea paradisiacă și nici cu prietenia.

După căderea în păcat prietenia a rămas numai ca o sclipire a iubirii curate și către ea tind numai acei oameni, care, în mod dezinteresat, doresc să aibă relații apropiate cu semenii lor și să se angajeze pe un drum de încredere reciprocă. Păstrată în firea oamenilor, prietenia totuși nu a mai putut atinge frumusețea inițială, de aceea era necesar ca Dumnezeu să lumineze pe oameni ca s-o înțeleagă corect și s-o urmeze întocmai, pentru că prin ea se realizează solidaritatea și se rezolvă orice neînțelegere dintre ei [7].

Prietenia nu este numai un subiect de domeniul cugetării, ci trebuie să fie un mod de viață, care se cere realizat între oameni, așa cum au reușit multe personaje din Vechiul Testament și care rămîn și astăzi drept frumoase și demne exemple de urmat. Relațiile de prietenie pe care le relevă cărțile Vechiului Testament s-au realizat între frați, între rude apropiate, între cei de aceeași semințe, sau între cei din seminții sau neamuri deosebite. Modelul unei prietenii frățești este înfățișat încă în prima carte a Pentateuhului, atunci cînd Iosif, unul dintre cei mai mici fii ai patriarhului Iacob salvează de la foamete pe cei unsprezece frați și pe tatăl lor (Fac. XLII—XLVI). Exemplu de prietenie între rudele apropiate este patriarhul Avraam, care, din dragoste și prietenie, eliberează pe nepotul său Lot din robie (Fac. XIV, 10—16).

Un exemplu clasic de prietenie între cei din aceeași semințe îl constituie prietenia dintre Ionatan și David. La început cei doi nu se cunoșteau, dar după ce David biruiește pe uriașul Goliat, Ionatan s-a apropiat așa de mult de biruitor încît îl iubea ca pe sine însuși (I Sam. XVIII, 1). Cît de puternică și statornică a fost prietenia lui Ionatan se vede de acolo că n-a voit să țină în ascuns, ci a descoperit lui David toate planurile viclene ale tatălui său Saul, care intenționa să ucidă pe prietenul său (I Sam. XIX, 2). Prietenia dintre David și Ionatan este socotită una din cele mai frumoase și dezinteresate prietenii din cîte se cunosc pentru că existența ei n-a fost tulburată de neînțelegeri sau ambiții personale [8].

7. O. Bucevschi, *op. cit.*, p. 449.

8. M. Zăgreanu, *Un model de prietenie în Vechiul Testament — David și Ionatan*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 5—6, p. 302—303.

Un alt exemplu îl constituie prietenia profetului Daniil cu cei trei tineri din seminția lui Iuda. Prietenia lor a fost întemeiată pe credința puternică și vie, că nu s-au supus poruncilor regelui Nabucodonosor, care ordonase tuturor locuitorilor din imperiu să se închine numai zeilor babilonieni, ci cu riscul vieții au continuat să se roage Dumnezeului celui adevărat (Dan. I și III). Ca exemplu de prietenie statornică între cei de alt neam poate fi luată Rut moabiteanca, care, devenind nora evreicei Naomi, după moartea soțului, nu și-a mai părăsit soacra, făgăduindu-i că nu se va despărți de ea niciodată căci «unde te vei duce tu, acolo voi merge și eu, și unde vei trăi tu, acolo voi trăi și eu; poporul tău va fi și poporul meu și Dumnezeul tău va fi și Dumnezeul meu..., numai moartea mă va despărți de tine» (Rut. I, 16—17). A fost o prietenie în care se întîlnește perfecta identitate de credință și de viață.

Izvorul, sensul și extinderea prieteniei după cărțile didactice ale Vechiului Testament. — În cărțile didactice Dumnezeu este socotit ca *izvor al prieteniei*, concepție care confirmă învățătura biblică exprimată în cuvintele: «Omul este creat după chipul lui Dumnezeu». Prietenia a fost dată de Dumnezeu oamenilor ca o comoară nesfîrșită, care îi face să devină atît de apropiați de El, încît să fie socotiți ca adevărați prieteni ai Lui, căci «Domnul este prieten cu cei fără de prihană» (Prov. III, 32). Însăși istorisirea biblică despre crearea omului aruncă o rază de lumină în legătură cu această problemă. Cuvintele lui Dumnezeu: «Creșteți și vă înmulțiți și stăpîniți pămîntul» (Fac. I, 28) prin care este subliniată în parte menirea omului pe pămînt — stăpînirea lui asupra creaturii — nu pot fi împlinite dacă raporturile dintre oameni nu se bazează pe prietenia sădită de Dumnezeu în natura omului. Această comoară, dăruită de Dumnezeu în vederea scopului arătat, nu poate fi păstrată de sufletele stăpînite de răutate, pentru că prietenia există și se menține numai acolo unde temerea de Domnul, va fi prezentă în cugetele oamenilor: «Temerea de Dumnezeu este începutul înțelepciunii» spun Proverbele lui Solomon (I, 7), iar din Înțelepciunea lui Iisus fiul lui Sirah aflăm că «cel ce se teme de Domnul bine va ține prietenia sa, căci ține la aproapele lui ca la sine» (VI, 17).

După concepția cărților didactice, înțelepciunea are darul de a face prieteni ai săi pe toți care o îmbrățișează [9]. Dumnezeu iubește prietenia, izvorîtă din înțelepciune, pentru că cuvintele prietenoase sînt curate și plăcute înaintea Domnului (Prov. XV, 26). Subiectul prieteniei este însă omul, care se străduiește ca prin acest măreț sentiment să se apropie de semenul său, să intre cu el în relații fundamentate pe încredere, armonie și ajutor reciproc. «Mai fericiți sînt doi laolaltă decît unul, fiindcă au o bună răsplată pentru munca lor. Căci dacă unul cade îl scoate prietenul său... și dacă unul este luat fără de veste, cel de al doilea sare pentru el, căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă» (Ecl. IV, 9—12).

Așadar, izvorul principal al prieteniei după concepția biblică, rămîne Dumnezeu, Care dorește ca toți oamenii să fie egali între ei și să fie prieteni ai Lui prin respectarea și împlinirea poruncilor Sale.

9. Gh. Beșgu, *op. cit.*, p. 71.

Sensul prieteniei. Cuvîntul «prietenie» este simplu, dar cuprinzător, de aceea din conținutul lui se pot desprinde mai multe sensuri care orientează în semnificația lui adevărată și în aspectele pe care le poate îmbrăca prietenia [10].

Primul sens al prieteniei se referă la raportul dintre om și Dumnezeu. În cartea Proverbelor se arată limpede că «Domnul este prieten cu cei fără de prihană» (III, 32), deci condiția esențială pe care Dumnezeu o pretinde de la oameni, care vor să fie prieteni ai Lui, este ca în general ei să ducă o viață curată și neprihănită. Numai în felul acesta omul se învrednicește de prețuirea lui Dumnezeu și se poate ridica la rangul de prieten al Său căci «prietenia Domnului este pentru cei ce se tem de El, și Legămîntul făcut cu El le dă învățătură (Ps. XXIV, 13). Cînd omul are ca prieten pe Dumnezeu, de la care primește sfaturile cele bune și înțelepte, devine împreună-colaborator, iar Dumnezeu îl apără de cei răi. «Domnul păzește pe toți cei care-L iubesc, zice psalmistul, și nimicește pe toți cei răi» (Ps. CXLIV, 21) și prin blîndețea pe care o recomandă omului, îl face să se împărtășească de anumite bunuri «căci numai cei blînzi vor moșteni pămîntul și se vor bucura de pacea statornică (Ps. XXXVI, 11). Din partea lui Dumnezeu omul se învrednicește de iubire (Ps. XXIX, 4) și de aceea în relațiile cu semenii săi nu-i îngăduie lingușirea și nici asocierea cu cei fărădelege: «nu fi prieten cu cei nelegiuiți» (Prov. IV, 14). Ideea este reluată și repetată și în Psalmi (XI, 3; LXIII, 2). Cel care împlinește cu sfințenie poruncile Domnului și întreține cu semenii săi o adevărată prietenie, bazată pe dragoste, se bucură din partea lui Dumnezeu de un ajutor special, prin care dușmanul este transformat în prieten: «Cînd căile omului sînt plăcute înaintea Domnului, chiar și pe vrăjmașii lui îi silește la pace» (Prov. XVI, 7).

Al doilea sens al prieteniei se referă la raportul dintre semeni, prietenia dintre om și om, cuprinzînd toate formele de manifestare din relațiile sociale. O astfel de prietenie, ca și cea dintre om și Dumnezeu se bazează pe dragoste, dreptate și încredere, fiind asemănată cu o mireasmă care răspîndește un miros plăcut ce înveselește inima omului (Prov. XXVIII, 9; XI, 13) [11].

Cele două aspecte ale prieteniei sînt așa de strîns legate între ele, încît o prietenie adevărată nu se poate realiza decît sub ambele forme; nu putem iubi pe Dumnezeu și să urîm pe aproapele și nici să iubim pe aproapele, uitînd de Dumnezeu.

Extinderea prieteniei. De la început se poate spune că prietenia este universală, deoarece o întîlnim în toate compartimentele vieții, fiind gata să unească cugetele oamenilor în armonia deplină a frățietății. Ea luminează toate colțurile vieții, îl însoțește pe om dacă s-a adunat cu alții să se roage, îl îndeamnă să imite pe cei mai buni și să intre în rîndul celor care au o purtare morală exemplară și tot ea unește strădaniile oamenilor formînd o entitate puternică în care familia și neamul merg pe făgașul unei

10. *Ibidem*, p. 68.

11. Pr. Prof. M. Chialda, *Învățături moral-sociale în Cartea Proverbelor lui Solomon*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 1—2, p. 19.

vieți de pace, bunăstare și progres. Psalmistul subliniază că prietenia nu poate exista între două persoane, care nu iubesc Legea Domnului (I, 2). Temerea de Domnul, care este socotită ca izvor de viață (Prov. XIV, 27), nu mai are nici o valoare în fața celor care asupresc pe sărac și nu-și dau seama că prin aceasta își bat joc de Domnul, căci «cel care apasă pe cel sărman, defaimă pe Ziditorul lui» (Prov. XIV, 31). Un prieten adevărat se roagă pentru aproapele său, în virtutea prieteniei, așa după cum și Iov s-a rugat pentru prietenii lui (XLIV, 8—10). Prietenia deci face ca răul să fie ocolit în numele credinței în Dumnezeu care continuu își arată iubirea Sa față de oameni: «Domnul mi-a venit în ajutor; și m-a scos la loc larg, și m-a mîntuit căci m-a iubit» (Ps. XVII, 20—21).

În viața morală prietenia trebuie mult apreciată și cultivată, fiindcă prin ea se răspîndesc obiceiurile frumoase și se formează personalitatea morală. O adevărată prietenie nu poate exista între oameni plini de mînie sau mîndrie. Îndemnul celui înțelept este: «Nu te împrieteni cu omul mînios și nu te însoți cu omul iute la mînie ca nu cumva să te deprinzi pe cărările lui» (Prov. XXII, 24—25) [12], deoarece «prin mîndrie se ațîță numai certuri...» (Prov. XIII, 10). O prietenie curată poate exista numai între cei călăuziți de dragoste, fiindcă «cine acoperă o greșeală caută dragostea, dar cine o pomenește mereu în vorbirile lui dezbină pe prieteni» (Prov. XVII, 9). Prietenul adevărat «cercetează cu de-amănuntul pe prietenul său» și caută totdeauna să-l ferească de calea nelegiurii, deoarece «calea celor nelegiuiți duce la rătăcire» (Prov. XII, 26) [13].

Există și prietenii între oameni răi, dar acestea se desfac ușor, nu sînt durabile și statornice, pentru că se bazează pe lucruri trecătoare și nu pun preț pe valoarea interioară a persoanelor [14]. După învățătura Sfintei Scripturi prietenia adevărată face ca aproapele nostru să devină prieten adevărat și apropiat ca un frate, pentru că în virtutea prieteniei el știe cum să se poarte cu semenii săi, știe să le împărtășească lucruri frumoase și chiar se sacrifică pentru ei în caz de primejdie. «Prietenul adevărat iubește în orice vreme, iar în nenorocire el este ca un frate» (Prov. XVII, 17). Dar niciodată nu trebuie să căutăm la numărul mare al prietenilor, pentru că nu folosește la nimic în prietenia adevărată. Este cunoscut cazul lui Iov, care în momentul nenorocirii a fost părăsit de prietenii săi. În prietenie contează calitatea și nu cantitatea prietenilor, sfat pe care-l întîlnim în cartea Proverbelor, exprimat prin cuvintele: «cine își face prieteni mulți, îi face spre nenorocirea lui, dar un prieten care ține la tine este mai mult decît un frate» (XVIII, 24). Mai de preț este un prieten apropiat, bun și sincer, care este gata să-ți vină oricînd în ajutor, decît o rudă care fiind departe, nu poate să te ajute. Un astfel de prieten este mai aproape sufletește, decît fratele îndepărtat de care te leagă numai legătura sîngelui; de aceea autorul Proverbelor îndeamnă: «Pe prietenul tău și pe prietenul

12. J. A. Petit, *La Sainte Bible*, Arras, 1892, tom. VI, part. I, p. 47.
13. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après Vulgate*, Paris, 1924, tom. IV, p. 468.
14. O. Bucevschi, *op. cit.*, p. 450.

tatălui tău nu-i părăsi... și mai bine un vecin aproape, decît un frate departe» (XXVII, 10) [15].

Prietenia nu este exclusă nici de la temelia unei căsnicii fericite, ci dimpotrivă ea este aceea, care face din două suflete unul singur care trăiește în două trupuri. În această prietenie tinerii trebuie să țină seama de persoana cu care leagă gînduri serioase de viitor, să prețuiască mai mult înțelepciunea și moralitatea acesteia, decît bogăția, fiindcă «o femeie înțeleaptă este un dar de la Dumnezeu» (Prov. XIX, 14).

Din punct de vedere social prietenia nu ține seama de starea materială a persoanelor. Un adevărat prieten își pleacă urechea la cel sărac, conștient fiind că «cine dă săracului, nu duce lipsă; iar cine închide ochii este încărcat cu blestem» (Prov. XVIII, 27; Sirah IV, 8). El nu caută să urmeze pe cei care vor să lege prietenii cu cei bogați pentru ca să aibă un profit material de la ei, ci caută prietenia celor sărmani, fiindcă știe că «săracul este disprețuit chiar și de prietenul lui (necredincios), pe cînd prietenii celui bogat sînt fără de număr» (Prov. XIV, 20). Într-o adevărată prietenie pe oameni îi interesează prea puțin lucrurile materiale, căci acestea sînt de mai mică valoare, ci-i preocupă să dea totdeauna prietenilor lor sfaturi și idei frumoase, pentru că, după cum «untdelemnul și miresmele înveselesc inima, tot așa de dulci sînt sfaturile unui prieten care pornesc din suflet» (Prov. XXVII, 9; Sirah VI, 5). Prin urmare în toate formele de viață prietenia este prezentă și ea dă rezultate frumoase dacă nu o îngrădim prin tot felul de păcate care o înjosesc și o înlătură.

Calitățile și foloasele prieteniei după cărțile didactice ale Vechiului Testament. — Ca și celelalte valori spirituale și prietenia înmănunchează frumoase calități, care trebuie respectate și realizate de cei care o îmbrățișează. Calitățile prieteniei fiind multiple, vom expune numai pe cele mai principale, care vor contura mai clar conținutul și valoarea ei.

a) *Statornicia.* Prietenia este tratată de multe ori cu ușurință, și nu e prețuită la adevărata valoare, tocmai pentru faptul că este încălcată una din calitățile ei esențiale, statornicia. Atunci cînd cineva s-a decis să lege prietenie cu o persoană demnă de această relație, grija lui principală trebuie să fie ca să rămînă statornic. Statornicia în prietenie arată pe adevărații prieteni. În această privință cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah dă următorul sfat: «Și în loc de prieten nu te face vrăjmaș, că numele rău rușine și ocară va moșteni...» (VI, 1). În virtutea statorniciei prietenia adevărată nu îngăduie nici o umbră de dușmănie, prietenii între ei caută să-și îndrepte orice greșeală în duhul dragostei (Prov. XII, 12), căci «cuvintele prietenoase sînt ca un fagure de miere, dulci pentru suflet și sănătoase pentru trup» (Prov. XVI, 24). Un prieten statornic este o comoară de mare preț, care nu se poate cumpăra cu alte bunătăți (Sirah VI, 15).

Statornicia în prietenie se arată și atunci cînd cineva sare în ajutorul prietenului său și-l ajută cînd se află în lipsuri (Prov. III, 28) [16]. Mijloc

15. A. Rohling, *Solomonische Spruchbuch*, Meinz, 1879, p. 311.

16. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 78, unde citează pe Ovidiu, care zice: «donec eni felix numerabis amicos».

potrivit pentru a păstra un prieten devotat este să-i arătăm totdeauna calea cea bună (Prov. XII, 26), deoarece este oricînd binevenită o vorbă bună spusă la vreme potrivită (Prov. XV, 23).

În virtutea statorniciei trebuie să preferăm totdeauna prietenia veche față de cea nouă. «Nu părăsi prietenul tău cel vechi, că cel nou nu este asemenea lui. Vin nou este prietenul nou, de se va învechi cu veselie îl vei bea» (Sirah IX, 12—13). De aceea statornicia rămîne una dintre cele mai frumoase calități ale prieteniei, care înviorează și pecetluiește bunele relații dintre oameni.

b) *Credincioșia.* Un prieten adevărat trebuie să fie credincios și devotat, pentru că numai atunci este pentru noi un «acoperămînt tare», comoară prețioasă, și «leac al vieții» (Sirah VI, 14—16; Prov. XI, 13). Este de admirat o astfel de prietenie, de aceea Sfînta Scriptură ne îndeamnă să iubim pe prieten, și să avem încredere în el, căci «un suflet credincios ține tot ce i s-a încredințat» (Prov. XI, 13). Credincioșia înlătură orice vorbe rele dintre prieteni. «Nu vorbi în chip ușuratic împotriva aproapelui tău» (Prov. XXIV, 28). Prietenului trebuie să-i credem ceea ce mărturisește, să avem încredere în el și să-i dăm cele mai potrivite sfaturi, fiindcă «un cuvînt spus la vreme potrivită este ca niște mere de aur puse într-un coșuleț de argint» (Prov. XXV, 11).

Omul necredincios se deosebește radical de cel ce dovedește credincioșie în prietenie, pentru că urmărește să strecoare neînțelegere între prieteni cu gîndul să-i despartă» (Prov. XVI, 28) [17]. Prietenia închegată pe temelia încrederii reciproce prezintă mare însemnătate, fiindcă numai așa se poate birui lașitatea și pofta după profit. Divulgarea tainei încredințate de prieten este considerată un păcat împotriva încrederii, «pentru că cine trădează taina, umblă ca un defăimător, de aceea nu te întovărăși cu cel care are mereu buzele deschise» (Prov. XX, 19).

c) *Sinceritatea.* Dacă avem încredere în prieteni trebuie să fim și sinceri față de ei și să le împărtășim tot ceea ce ne frămîntă. Față de prieteni nu poți să-ți ascunzi lipsurile pe care ei le pot observa și nu trebuie să te jignească faptul că ei vor încerca, în duhul dragostei, să-ți dea povețe cum să le înlături, fiindcă «mai mult prețuiește o dojană pe față, decît o dragoste ascunsă» (Prov. XXVII, 5).

Omul este o ființă nedesăvîrșită și nu poate spune că este perfect, de aceea prin intermediul prieteniei are un bun prilej de a se corecta și forma, mai ales că în virtutea sincerității, cînd prietenii îl mustră nu fac aceasta din răutate, ci cu scopul îndreptării lui. Cartea Proverbelor mărturisește acest adevăr prin cuvintele: «De bună credință sînt rănile pricinuite de un prieten, iar sărutările celui care te urăște sînt viclene» (Prov. XXVII, 6) [18]. Prietenul cu gînduri serioase va arăta totdeauna semenului său calea cea bună, iar dacă-l ceartă uneori înseamnă că-i dorește binele, deoarece certarea sinceră nu izvorăște din răutate, ci are rostul să-i descopere greșelile de care să se ferească în viitor, fiindcă «cine iubește certarea, iubește știința, iar cine urăște mustrarea este un nebun» (XII, 1). Un om lipsit de prieteni

17. *Ibidem*, p. 486. 18. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 525.

nu poate avea totdeauna certitudinea că a lucrat corect și nu se poate bucura de îndreptarea pe care o poate primi de la un bun prieten. Cînd se asociază cu alții lucrurile se schimbă, prietenii se ajută reciproc și astfel posibilitățile materiale și spirituale pentru progresul și satisfacerea cerințelor lui cresc [19].

Deci, în prietenia adevărată nu trebuie să lipsească nici sinceritatea pentru că la temelia ei stă totdeauna dragostea, care este obiectivă și nu face loc lingușirii, după adevărul subliniat în cuvintele: «Mulți sînt cei ce lingușesc pe un om darnic și toți sînt prieteni ai celui ce dă daruri» (Prov. IX, 6).

d) *Răbdarea.* Calitățile enumărate mai sus nu vor putea fi realizate dacă nu avem răbdare în prietenie. Realizările cele mai mari într-o frumoasă prietenie se dobîndesc cu răbdare, pentru că prin ea se învinge toate greutățile, care intervin în relațiile noastre. Se întîmplă uneori ca aproapele nostru să fie nedrept, dar cu răbdare vom reuși să-l îndreptăm, nu să ne mîniem pe el. Autorul cărții Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah îndeamnă ca «pentru toată nedreptatea să nu ne mîniem pe aproapele și nimic să nu facem cu fapte de semeție» (X, 6). Este o bună metodă pedagogică a te comporta față de prieteni cu răbdare, fiindcă totdeauna, determinați de ea dăm un răspuns blînd și înțelept la întrebările lui, care va domoli în loc să atîțe mînia (Prov. XV, 1). Răbdarea în prietenie se aseamănă mult cu răbdarea pe care trebuie s-o aibă părinții în educația copiilor, fiindcă numai prin ea vor putea să facă din copiii lor oameni bine pregătiți pentru societate. Copiii trebuie supraveghiați cu răbdare, iar învățătura părinților să-i înconjure ca niște giuvaeruri pentru ca să nu fie furați de gînduri deșarte și îndemnați să asculte de învățăturile primite de la părinți (Prov. VI, 20).

Așadar, răbdarea este tot atît de importantă în relațiile de prietenie pe cît este ea în activitatea educativă a copiilor.

Foloasele prieteniei. Am arătat că prietenia are deosebite calități, dar în același timp practicarea ei aduce oamenilor foloase de mare valoare pentru viața lor socială.

În primul rînd, oamenii prețuiesc prietenia și o caută neîncetat pentru că numai în colaborare se întîlnește progresul și realizarea sporită a bunurilor materiale și spirituale, căci zice Ecleziastul: «Mai bine doi, decît unul, căci iau o plată cu atît mai bună pentru munca lor» (IV, 9).

Un alt folos al prieteniei este ajutorul dezinteresat [20]. Într-o prietenie adevărată oamenii se ajută reciproc în toate domeniile de activitate zilnică, dar mai ales ei se ajută unul pe altul cînd sînt în primejdie (Ecl. IV, 10). Prietenia este mijlocul cel mai potrivit pentru îmbogățirea spirituală. Sufletul se îmbogățește și se desăvîrșește numai în relație cu alte suflete. Cunoștințele unuia, sfaturile înțelepte ale altora și toate sentimentele împărtășite devin, în felul acesta, un bun comun și un mijloc de comuniune. Prietenia face viața oamenilor mai plăcută și mai frumoasă, îmbogățind-o cu dragostea și cu înalte idealuri.

19. O. Bucevschi, *op. cit.*, p. 450. 20. Gh. Bejgu, *op. cit.*, p. 71.

Un alt folos pe care-l dobîndim din prietenie este armonia vieții. «Cît de bine și cît e de frumos să locuiască frații în unire »— zice psalmistul — deoarece «unde-i unire Domnul trimite viață și binecuvîntări nesfîrșite» (Ps. CXXXII, 1—3). Armonia într-o prietenie e un lucru sfînt și ea izvorăște din dragoste, spre care tind toți oamenii cu inimile curate. Însoțită de dragoste și de dreptate, armonia aduce progres în viață, înlătură dintre oameni și invidia [21].

Dacă în muzică și în arhitectură armonia atrage mult pe oameni, cu atît mai mult trebuie ca să se evidențieze în prietenie, unde sufletele sînt acelea care se desăvîrșesc pe baza relațiilor dintre ele. Unde se stabilește armonia apare și progresul [22], și pentru realizarea lui nu trebuie să nesocotim observațiile pe care ni le fac prietenii mai înțelepți și nici să nu le considerăm drept o umilire ci, dimpotrivă, să le primim ca ajutoare prețioase care ne salvează de la eventuale neplăceri, fiindcă «cine iubește cercetarea, iubește știința; iar cel ce urăște certarea, este fără de minte» (Prov. XII, 1), iar cine iubește știința iubește progresul. Progres în prietenie nu pot obține oamenii care părăsesc Legea pentru că aceștia sînt înclinați spre cele rele și nu mai au clară noțiunea de dreptate, încît ajung să laude pe cei răi, nu pe cei buni și să nu înțeleagă nimic din ceea ce este drept (Prov. XXVIII, 4—5).

Un folos de neprețuit pe care îl aduce prietenia este și înfrățirea dintre oameni. Prin intermediul prieteniei oamenii ajung să se apropie așa de mult încît să nutrească unul față de altul adevărate sentimente de frățietate. Realitățile vieții în care sîntem angajați cu toții ne fac să nu trăim izolați, ci să apelăm la ajutorul aproapelui nostru. După cum ne încredințează Cartea Proverbelor în foarte multe împrejurări ale vieții sîntem nevoiți să considerăm pe un vecin, care ne ajută, mai apropiat de noi decît un frate depărtat (XXVII, 10) [23]. În felul acesta oamenii se înfrățesc întreolaltă pentru a înfrunta greutățile vieții, pentru a-și face o viață mai plăcută și mai rodnică. Întocmai ca și părinții, prietenii adevărați nu te lasă la vreme de restriște. Sprijinul lor vine mai sigur ca al fraților răi, care prin fire sînt datori să ne ajute, ca să nu apelăm la străini, implorîndu-le ajutorul [24]. De aceea prin realizarea înfrățirii, oamenii se apropie între ei, duc o viață în comunitate, în vederea unei conviețuiri pașnice.

Valoarea prieteniei după cărțile didactice ale Vechiului Testament. — Faptul că prietenia este menționată în aceste scrieri de mai multe ori decît în restul cărților Vechiului Testament, îndreptățește concluzia că în fața autorilor inspirați ea se bucură de o deosebită valoare educativă. Pentru a oferi o idee cît mai clară despre valoarea intrisecă a prieteniei, aghiografii sînt nevoiți să recurgă la asemănări și comparații. Astfel, cuvintele prietenoase sînt asemănate cu «un fagure de miere» și cu dulceața mierii care însănătoșează trupul și înveselește sufletul (Prov. XVI, 24). Adevărata valoare a sfatului prietenesc este arătată în Proverbe (XXV, 12) unde se precizează că «inel de aur și podoabă de mult preț este povățuitorul înțelept

21. J. A. Petit, *op. cit.*, t. VII, p. 33. 22. Pr. Prof. M. Chialda, *op. cit.*, p. 16.
23. J. A. Petit, *op. cit.*, p. 603. 24. *Ibidem*, p. 604.

la ureche ascultătoare». Prietenia pe care a sădit-o Dumnezeu în firea omului este peste tot apreciată ca o adevărată comoară (Sirah VI, 14).

Adevărata valoare a prieteniei nu se poate aprecia prin cuvinte, ci prin trăirea ei intensă. Prietenia comportă în sine prin trăirea ei o valoare incalculabilă, pentru că reușește să restabilească între oameni acea armonie pe care au cunoscut-o protopărinții noștri și care izvora din neîntrerupta legătură cu Dumnezeu (Prov. III, 29, 32).

Prietenia ne face să fim moștenitori ai binelui, ai progresului, ai păcii și ai fericirii (Ps. CXXII, 7—8; Sirah XII, 5).

Păcatele contra prieteniei după cărțile didactice ale Vechiului Testament. — Frumusețea valorilor spirituale, care trebuie să împodobească pe om, se alterează și se întunecă și se pierde dacă în sufletul lui se înrădăcinează păcatul. În această situație se află și prietenia. În cărțile didactice ale Vechiului Testament sînt enumărate felurite păcate care pot săpa la rădăcina prieteniei și s-o distrugă. Din îndemnurile aflate în aceste cărți rezultă că o adevărată prietenie nu se poate realiza dacă oamenii sînt stăpîniți de mîndrie. Acest păcat luciferic nu aduce frățietate pentru cel căzut în mrejele lui, cel mîndru nu recunoaște calitățile altei persoane, mîndria îl îndeamnă la lucruri nedemne și la prilej de ceartă (Prov. XIII, 10). Egoismul, de care e cuprins omul mîndru, nu-l împiedică să blameze și să defăimeze pe aproapele său pentru că îi lipsește dragostea. La cei mîndri simțul umanității dispare, îngîmfarea îi amuțește. Ei socotesc drept o compromitere să dea ajutor unuia care s-ar afla în strîmtorare (Ps. XXXV, 11—14; Prov. XXI, 24). Astfel de oameni nu numai că nu dau ajutor semenului lor, dar uită că atitudinea de dispreț este socotită un păcat pe care-l săvîrșesc față de Creator (Prov. XIV, 21). De aceea oamenii mîndri nu sînt binevăzuți nici de semenii lor și nici de Dumnezeu, pentru că prin mîndria lor săvîrșesc păcate contra dreptății, după cum confirmă cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah în cuvintele: «Urîtă este înaintea Domnului și înaintea oamenilor trufia, căci față de amîndoi ea este păcatul nedreptății» (X, 7). Avertismentul pe care Sfînta Scriptură îl adresează celor mîndri este: «Mai bine fii smerit cu cei smeriți, decît să împarți prada cu cei mîndri» (Prov. XVI, 19). Pentru o prietenie adevărată nu sînt periculoși numai cei mîndri ci și cei invidioși. Păcatul invidiei face ca inimile să se închidă, afecțiunea să dispară și astfel totul se reduce la solipsism (Prov. XVIII, 19)[25]. Din cauza invidiei prietenii nu se împacă, ci se dușmănesc și ajung la certuri și defăimări (Sirah VI, 9; Prov. XXX, 9).

Un alt păcat care primejduiește prietenia este și mînia. Se întîmplă uneori ca un prieten din imprudență să comită anumite greșeli față de noi. În cazul acesta nu trebuie să dăm frîu liber mîniei, adresîndu-i cuvinte nepotrivite, pentru că prin aceasta îl vom îndepărta de noi. Cartea Proverbelor recomandă în aceste împrejurări vorbe blînde care potolesc mînia (XV, 1). Mînia nu se înlătură ușor ci numai cu răbdare. Fără răbdare mînia pune stăpînire pe om și patima îl face să se asemene unui animal turbat (Sirah VI, 2). De oamenii mînioși putem să ne ferim pentru că aceștia nu

25. E. Bertheau, *Die Sprüche Solomons*, Leipzig, 1874, p. 88.

pot să-și ascundă defectul față de noi, dar mai greu este să fugim de cursa lingușitorilor. Pînă ce descoperim pe lingușitor ni se pare că acesta ne adresează cuvinte plăcute, că este alături de noi, ca în cele din urmă să constatăm că el ne întinde curse spre căderea noastră în vederea unui profit (Prov. XXIX, 5). Lingușitorul nu este credincios în prietenie, el urmărește avantajul propriu. În general oamenii lingușitori încheie o prietenie mai ales cu cei care sînt darnici și bogați. «Omul darnic are mulți lingușitori și toți sînt prieteni ai celui ce dă daruri» (Prov. XIX, 6), de aceea trebuie să fim foarte prudenți la alegerea unui prieten, căci în aparență toți sînt devotați, dar în realitate puțini sînt plini de dragoste (Sirah XXVII, 11). Dacă într-o prietenie se strecoară unul din păcatele menționate, urmările sînt neplăcute, prietenii nu vor mai vedea în conviețuirea lor un ideal măreț și nu vor mai oferi exemple frumoase pe care să le urmeze și alții. Într-o atmosferă viciată de păcat duhul prieteniei nu mai animă sufletele oamenilor spre frumos, progres, libertate, ci spre răutatea care distruge tot ce este bun. De cursa păcatelor amintite omul poate să se ferească în ambianța prieteniei, dacă ascultă de glasul poruncilor divine.

*

În Vechiul Testament prietenia a fost susținută și apreciată în mod deosebit, dar nu a depășit prea mult nivelul prieteniei antice determinată de reciprocitate și utilitate (Ecl. IV, 9—10) [26]. Limitată la cei din același neam, ea nu s-a ridicat la înălțimea prieteniei din Noul Testament bazată pe iubire jertfelnică. Aici prietenia este dezvoltată și desăvîrșită prin har și dragoste, făcînd din creștini exemple grăitoare de conviețuire în prietenie. Ca și în Vechiul Testament, la temelia ei a fost așezată dragostea, dar conținutul ei a fost îmbogățit și sfera ei de acțiune a fost lărgită de Domnul Hristos pînă la infinit [27].

Cel mai frumos exemplu de prietenie este însuși Domnul Hristos, Care, în mod văzut, ne-a arătat prietenia Sa în cel mai mare grad prin jertfa de sînge de pe Golgota (Ioan XIV). În tot timpul activității Sale, Mîntuitorul și-a dovedit apropierea față de oameni prin fapte și cuvinte ca acestea: «Dragoste mai mare decît aceea ca cineva să-și pună sufletul său pentru prietenul său, nimeni nu are» (Ioan XV, 13).

Încă din primele secole prietenia a fost realizată de creștini, care s-au unit într-o singură familie, Biserica (Fapte II, 41). Uniți în credință și dragoste, primii creștini au pus toate averile lor spre ajutorul reciproc, încît ceea ce făceau era bine-văzut de popor (Fapte II, 44—47). Acești prieteni formau un singur trup, cu o singură inimă și un singur suflet «încît nici unul nu zicea că averile sînt ale lui, ci aveau totul de obște» (Fapte IV, 32).

Pentru ca și noi să realizăm o prietenie adevărată avem suficiente exemple de urmat în Noul Testament și la mulți Sfinți Părinți care, luminați de Duhul Sfînt, au trăit-o și au recomandat-o prin exemple și prin

26. J. A. Petit, *op. cit.*, t. VIII, p. 494.

27. S. Cosma, *Prietenia și morala creștină*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1964), nr. 5—6, p. 498.

cuvîntul lor. După concepția Sfîntului Grigorie de Nazianz, prietenia este o școală de educație a noastră, unde învățăm și înțelegem mai clar diferite probleme ale vieții. Tot el spune că omul singur chiar dacă înțelege unele lucruri, nu are certitudinea cunoașterii, de aceea aleargă la cineva să-l asigure că-i așa [28]. Sfîntul Ioan Gură de Aur face din prietenie un prilej potrivit de a veghea asupra aproapelui făcîndu-ne răspunzători față de sufletul lui, așa cum sîntem răspunzători de sufletul nostru [29]. În creștinism prietenia este deci o formă înaltă de trăire, căci după concepția Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți prietenia nu este eficace dacă nu se manifestă și prin fapte. Prietenia nu poate rămîne o teorie rigidă și sterilă în spatele căreia s-ar putea ascunde unele păcate ca viclenia. Ea are o mare valoare socială, datorită faptului că prin intermediul ei oamenii realizează înfrățirea și egalitatea între ei. Mîntuitorul Hristos a subliniat acest lucru în porunca: «Să vă iubiți unul pe altul cum v-am iubit Eu... Voi prietenii Mei sînteți dacă faceți ceea ce vă poruncesc. De acum... v-am numit prieteni, pentru că toate cîte am auzit de la Tatăl, am arătat vouă» (Ioan XV, 12, 14—15).

Prietenia devine puternică și roditoare în timp de pace. După concepția Sfintei Scripturi cele două noțiuni — pace și prietenie — trebuie să cuprindă toată lumea (Luca II, 14). Pacea și prietenia contribuie în largă măsură la dezvoltarea vieții sub toate aspectele ei. Prin pace și prietenie, bunuri cu un conținut universal umane, se pot înlătura tulburările păcatului, care distrug echilibrul vieții, atît pentru individ cît și pentru colectivitate. Starea de pace și prietenie trebuie să constituie dorința și idealul fiecărui om de bună credință, care trebuie să înțeleagă că a fi bun creștin, înseamnă să nu te îndepărtezi de la învățătura Bisericii, din care nu lipsesc cele două elemente. Un bun creștin trebuie să fie deci și un bun sol al păcii și al prieteniei [30].

Pacea și prietenia sînt nedespărțite și nu trebuie să rămînă un simplu ideal al omenirii, ci să fie traduse în viață, fiindcă prin *pace* și *prietenie* Biserica își va împlini misiunea care i-a fost încredințată de Mîntuitorul.

28. *Viața Sfîntului Părintelui nostru Grigorie Teologul, episcop de Nazianz*, alcătuită de Preotul Grigore, P. G., XXXV, 1, 2625 B. la M. Braniște, *Elogiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 7—8, p. 456.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la I Tesaloniceni*, la J. Bareille, *Oeuvre completes de Sainte Jean Chrysostom*, vol. XIX, Paris, 1873, col. 199.

30. O. Bucevschi, *op. cit.*, p. 447.

Doctorand Viorel Mehedinţu

APOSTOLICITATEA SFINTEI TRADIŢII *

Autenticitatea și integritatea tezaurului doctrinar revelat nu poate fi asigurată fără Tradiție, de aceea atitudinea celor trei mari confesiuni creștine față de Tradiție determină însăși măsura în care fiecare din ele păstrează Adevărul revelat. Astfel, specificul fiecăreia transpare și din concepția pe care o are despre Tradiție.

S-ar putea spune în același timp că pasul cel mai sigur pentru restabilirea unității creștine s-ar înfăptui dacă s-ar ajunge la unicul sens adevărat al Tradiției, așa cum a fost înțeles și trăit în perioada apostolică a Bisericii, adică restaurarea unității creștine presupune și o unitate de înțelegere și de trăire a Sfintei Tradiții, căci prin aceasta se înțelege și se trăiește autentic Adevărul revelat.

În Tradiția adevărată se păstrează integral și autentic Adevărul descoperit. De aceea, ca să cunoaștem această Tradiție va trebui să mergem pînă la originea ei, căci adevărata Tradiție este cea apostolică. Apostolicitatea face imposibilă nesocotirea ei ca izvor revelațional. În aceasta constă în același timp și autoritatea Sfintei Tradiții.

1. *Revelație și Tradiție.* — Apostolicitatea este un atribut care definește într-un fel atît esența Bisericii, cît și a Tradiției. E o calitate care dă Tradiției autoritatea urmașilor direcți ai Mîntuitorului. Dar prin aceasta am ajuns la originea puterii lor, care este Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Persoana Mîntuitorului Hristos este centrul spre care conduc toate adevărurile descoperite. Originea ultimă a Tradiției este deci Revelația lui Dumnezeu săvîrșită în Iisus Hristos.

Tradiția începe deodată cu Revelația și este păstrarea în timp a acesteia. Începutul lor e simultan, fiindcă ceea ce s-a descoperit a fost în același timp predat. Tradiția nu e altceva decît Revelația comunicată, existența uneia o reclamă pe cealaltă. Legătura atît de strînsă dintre ele o exprimă însuși Mîntuitorul cînd zice: «Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat, Le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat, că de la Tine am ieșit, și au crezut acum că Tu M-ai trimis» (Ioan XVII, 8). Totodată, din aceste cuvinte ale Mîntuitorului, se deduce și originea și conținutul dumnezeiesc al Tradiției, adică, ea cuprinde toate adevărurile descoperite de Mîntuitorul Iisus Hristos și propovăduite de Sfinții Apostoli. Toate acestea au fost predate de Mîntuitorul ucenicilor Săi spre a fi transmise credincioșilor, iar mijlocul prin care au fost descoperite Apostolilor și prin care aceștia le-au transmis prima dată a fost exprimarea orală. De

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a și dat avizul pentru publicare.

aceea, conținutul Tradiției în sensul larg al ei se acoperă cu cuprinsul Revelației. Revelația indică un «ce», iar Tradiția un «cum», cuprinzînd ca modalitate de comunicare același lucru; de aici legătura dintre noțiunile de Revelație, Biserică și Tradiție [1].

Săvîrșind un act revelațional, Mîntuitorul îndeplinea ipso facto o lucrare de transmitere, fiindcă Revelația se realizează ca atare numai cînd omul ajunge să cunoască planul de mîntuire a lui Dumnezeu [2]. Pentru aceea începutul Sfintei Tradiții se află în opera revelatoare a lui Iisus Hristos. N-a existat o vreme cînd ele să nu fi fost deodată. Deși sînt două noțiuni cu sens distinct, totuși nu pot exista independent una de alta. Pentru acest motiv Sfînta Tradiție e tot atît de veche ca și Revelația, Sfînta Tradiție fiind mijlocul de însușire și de cunoaștere a celor descoperite. Dar ea este nu numai modul în care adevărurile mîntuitoare se concretizează în forme de expresie transmisibile, ci este în același timp atmosfera sau lumina prin care se înțeleg și se contemplă cele revelate. «Cînd îmi deschid sufletul Tradiției, pătrund în lumina Revelației: prin ea Revelația devine un bun personal, în ea și prin ea evenimentul cel mai hotărîtor și cel mai minunat al istoriei, descoperirea lui Dumnezeu cel absolut liber, mă atinge direct, ca întîlnirea cea mai emoționantă și cea mai personală» [3]. Datorită acestei indisolubilități dintre Revelație și Tradiție, cea din urmă oferă posibilitatea de a fi contemporani perioadei revelaționale a creștinismului fără a ieși din timpul prezent.

Fără Tradiție, mîntuirea obiectivă cuprinsă în Revelație n-ar fi devenit un bun pentru toate generațiile de oameni [4], fiindcă noțiunea Tradiției este încărcată și cu un sens de obiectivitate, potrivit căreia Revelația devine eficientă nu în conștiința individuală izolată, ci în torentul de viață al atîtor generații care comunică prin Tradiție.

Însuși Mîntuitorul S-a folosit de această formă pentru a-și face cunoscută opera răscumpărătoare, iar de la El nu avem nimic scris. Modul de manifestare a funcțiunii Sale învățătorești a fost cel prin tradiție. Din moment ce El a folosit această cale și a îndemnat și pe ucenicii săi să pornească la propovăduire, înseamnă că aceasta a fost considerată de Domnul mijlocul cel mai potrivit pentru răspîndirea învățăturilor Sale. De aceea Tradiția orală este forma primordială în care s-a cuprins Revelația. S-ar putea spune chiar că sensului Revelației îi este implicat cel al Tradiției. Între Revelație și Tradiție există un raport de simultaneitate în timp [5]. Toată Revelația săvîrșită în Hristos e una cu Tradiția primordială a creștinismului. Tot conținutul doctrinar nu numai că a dobîndit forma de comunicare cea prin Tradiție, dar a devenit în același timp însuși conținutul Tradiției. Apostolii sînt însăși garanția autenticității și a integrității celor

1. Yves Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz, 1965, p. 42.

2. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfînta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 72.

3. Ioseph Ranft, *La Tradition vivante; Unité et developpement*, în vol. «L'Église est une. Hommage à Moehler», 1939, p. 102. 4. *Ibidem*, p 105.

5. A. Vedernicov, *Problema Tradiției în teologia ortodoxă*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1961, nr. 9, p. 44.

ce le-a fost descoperit. Certitudinea acestui lucru o dă chiar numărul lor, care exclude posibilitatea că toți ar fi putut uită același lucru, fără să fie socotit faptul că fiind călăuziți de Duhul Sfînt n-a fost posibilă nici o omisiune. În plus, în acea vreme cuvîntul avea o mare însemnătate și putea fi păstrat de generații întregi într-o formă neschimbată [6]. Prezența Mîntuitorului în mijlocul lor, timp de aproape 3 ani, le-a dat putința să fie introduși în spiritul noii învățături, avînd timp să-și însușească temeinic învățătura mărturisirilor viitoare [7]. Însuși conținutul Tradiției și modul transmiterii celor descoperite își află originea în cele rînduite de Domnul. Înaintea apostolicității Tradiției, se poate vorbi despre caracterul hristologic al acesteia, întrucît Mîntuitorul Hristos îndeplinește ceea ce s-ar putea numi un act de tradiție înaintea Apostolilor.

Pentru a întregi cuprinsul noțiunii de Tradiție în sens larg, trebuie adăugată precizarea că în Tradiția apostolică intră nu numai fondul revelațional cunoscut prin întruparea lui Hristos, ci toată lucrarea revelațională care s-a încheiat cu moartea ultimului Apostol [8]. Apostolii înșiși au fost organe ale Revelației divine, și deși nu s-au descoperit alte adevăruri, totuși înțelegerea și aprofundarea celor primite de la Hristos au fost rezultatul unor descoperiri de sus. Cu aceasta, sfera de Revelație s-a extins iar odată cu aceasta s-a îmbogățit și conținutul Tradiției. Totuși nu trebuie să se înțeleagă că Tradiția este Revelația continuă a Duhului Sfînt în Biserică, ca și cînd procesul revelațional nu s-a închis cu dispariția ultimului Apostol, cum reiese din următoarea definiție dată Tradiției ca «mărturie a Duhului Sfînt, Revelația neîncetată a Lui și propovăduirea bunei vestiri...» [9].

În cuprinsul Tradiției intră nu numai ceea ce Apostolii au primit de la Hristos, ci și îndemnurile pe care ei le-au dat inspirați de sus, felul cum au înțeles și cum au tradus în viață cele descoperite. «Apostolii au fost organe ale Revelației nu numai în sensul că au cunoscut cei dintîi conținutul vieții divine și adevărul despre modul în care se poate omul împărtăși de ea ca să se mîntuiască, ci și aceia care au dat primii și cea mai potrivită expresie umană acestui conținut și acestui mod» [10].

Toată învățătura și comportarea lor constituie Revelația pe cale de trecere în Tradiție. Ei sînt în permanență sub asistența și călăuzirea Duhului Sfînt. Cincizecimea are o importanță hotărîtoare pentru activitatea Apostolilor. Aceștia «se îmbracă cu putere de sus» (Luca XXIV, 49) pentru a înțelege exact cele descoperite. Pogorîrea Duhului Sfînt peste Apostoli are darul să completeze cu o altă dimensiune sfera noțiunii Tradiției. Ea nu înseamnă «numai a aminti ceva, ci o adîncire spirituală (geistige Vertiefung)... Ea nu înseamnă numai fidelitate în gîndire (Treue im Gedenken) ci de asemenea o credincioșie în sensul unui asentiment viu (lebendigen Zustimmung)» [11]. Cincizecimea face ca Tradiția să pătrundă și în sens vertical conținutul Revelației. Acum cele primite de Apostoli din partea Dom-

6. Yves Congar, *op. cit.*, p. 19. 7. *Ibidem*, p. 30.
8. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, București, 1958, p. 178.
9. G. Florovsky, *The Church of God*, London, 1934, p. 64, apud. Nicolas Zernov, *Ortodox Encounter*, London, 1961, p. 96. 10. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 100.
11. Yves Congar, *op. cit.*, p. 30.

nului Hristos prind rădăcini puternice în sufletul lor și devin ei înșiși agenții Tradiției. Pe calea pe care li s-a mijlocit Revelația pe aceea merg și ei, «...deci ce am văzut și am auzit aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți părtășie cu noi...» (I Ioan I, 3). Prin urmare atît forma cît și conținutul Tradiției, Apostolii le-au moștenit de la Domnul. Ei au conștiința că Hristos e prezent în ei și de aceea urmarea Lui și-o impun întru totul.

Așadar, Apostolii ca martori oculari ai activității Mîntuitorului, nu numai că au reținut tot ceea ce au văzut și au auzit de la Domnul, dar au înțeles și spiritul în care trebuie privită moștenirea încredințată. De aceea în Tradiția apostolică trebuie să se cuprindă și tot ceea ce au făcut ei pentru însușirea adevărului revelat în diferite situații [12], fiindcă toată lucrarea lor s-a făcut în duhul celor primite și ca unii prin care lucra harul revelațional. Astfel, se poate spune că Tradiția este alcătuită din tot ceea ce a învățat și a făcut Mîntuitorul Hristos și din ceea ce au învățat și săvîrșit Apostolii.

Este recunoscut faptul că forma transmiterii orale a precedat pe aceea a consemnării în scris. Apostolii au primit și au predat învățătura nouă pe calea transmiterii orale. Nu toți Apostolii au scris, de aceea nu se poate spune că numai cei ce au scris au avut ceva de spus, iar ceilalți sînt excluși ca organe revelaționale și ca urmași ai Mîntuitorului, deoarece trimiterea la propovăduire e generală, cu obligații și drepturi absolut egale. Dacă «numai mărturia reunită a tuturor Apostolilor este aceea care constituie Tradiția creștină în care Domnul însuși este în lucrare», și dacă Apostolii «au nevoie unul de celălalt» [13], cum se mai poate crede că numai ceea ce există scris de la unii dintre Apostoli este toată Tradiția? De unde luăm cunoștință de predica Apostolilor care n-au scris? [14].

Pe de altă parte, mai trebuie avut în vedere faptul că scrierile unora dintre Apostoli au un caracter sporadic și ocazional [15], legate de necesitățile locale ale destinatarilor. Scrisul a rezultat din neputința de a fi în mijlocul anumitor comunități, și desigur că este imposibil de crezut că a existat o uniformitate de situații, de trebuințe religioase și de împrejurări în toate comunitățile, încît Apostolii să nu aibă de dat decît aceleași răspunsuri, cele consemnate în scris. Firește că au existat și alte probleme decît cele cunoscute din scrisul unor Apostoli, de aceea Tradiția apostolică este și ceea ce au învățat și făcut ceilalți Apostoli care nu ne-au lăsat scrieri. De asemenea, nici Apostolii care au scris n-au epuizat tot fondul cunoștințelor lor, așa încît nu se poate spune că scrierile cutărui Apostol au epuizat toate problemele cunoscute de el.

---

12. Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 378.

13. Oscar Cullmann, *La Tradition*, în «Cahiers theologiques», 33, Paris-Neuchâtel, 1953, p. 20, apud Pr. Prof. Isidor Todoran, *Atitudini protestante contemporane față de Tradiție* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 296; Prof. N. Chițescu recenzie la lucrarea Oscar Cullmann, *La Tradition*. Delachaux et Niéstle, Neuchâtel-Paris, 1953, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 263; «Nu totul e descoperit fiecărui apostol; de aceea trebuie să transmită mărturia celuilalt (Gal. I, 18; I Cor. XV, 11) și numai tradiția tuturor formează Tradiția Domnului».

14. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 396.

15. Prof. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 370; Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 64. «Cărțile Noului Testament s-au scris ca răspuns anumitor nevoi ale unor comunități locale. Nici una nu pretinde să exprime toată Tradiția apostolică, ci fiecare întărea mărturia unor părți din Tradiția apostolică».

Nu mai puțin însemnat este și faptul că Apostolii au comentat și explicat învățătura lui Iisus Hristos. Pogorîrea Duhului Sfînt peste ei le-a luminat tot sensul învățăturii primite, fiindcă deși în preajma Mîntuitorului ei înșiși altădată, n-au putut pricepe momentan anumite lucruri. Conștienți de aceasta, s-au străduit să facă inteligibile unele probleme mai complicate, înțelegînd de acum lucrurile într-o perspectivă generală, dar totodată avînd o viziune și o perspectivă finală asupra lor [16]. Tot fondul revelat primit, pe care aveau să-l transmită, trebuia prezentat într-un context cît mai comprehensibil. Nu toate aceste explicații și comentarii pe care le-au făcut ei le avem în Noul Testament, dar nu mai încape nici o îndoială că și acestea fac parte din Tradiția Apostolică.

Tradiția înseamnă nu numai primire și predare, ci și simțirea, trăirea și experiența umană a conținutului ei. Apostolii cei dintîi au făcut anumite experiențe religioase, au simțit și trăit într-un fel mai puternic realitățile revelate și nu au pregetat să le comunice contemporanilor lor, ca aceștia să aibă un criteriu pentru viața lor. Aceasta înseamnă că există un aspect de trăire al Tradiției apostolice. Învățătura Mîntuitorului trăită și simțită de Apostoli, Hristos însuși trăit în viața lor este o altă latură a Predaniei apostolice [17].

În general Noul Testament nu cuprinde toată învățătura Mîntuitorului [18] și are mai mult un caracter de istorisire, uneori foarte succintă a faptelor și învățăturilor Domnului, intenția autorilor fiind să facă o prezentare biografică, fără să intre prea mult în explicații și amănunte. Nu numai ceea ce cunoaștem noi din cele scrise au cunoscut Apostolii însoțindu-l pe Hristos.

Dacă, așa cum pe bună dreptate spune un teolog contemporan, Tradiția apostolică n-a fost epuizată prin fixarea ei în scris, fiindcă «tradiția orală anterioară primelor scrieri este desigur cantitativ mai bogată decît tradiția scrisă» [19], și dacă Scriptura însăși este din Tradiție și o parte din ea [20], nu înseamnă, care, că sînt și alte elemente ale Tradiției apostolice în afara celor cunoscute din scris? Numai privind Predania apostolică în sensul ei larg, ca o cuprindere a plenitudinii Revelației în Hristos (Col. II, 9), se va înțelege conținutul ei atît de bogat. Cauzele și scopurile pentru care au fost scrise cărțile Noului Testament n-au făcut-o să fie cuprinsă în întregime în ele. Și dacă «Tradiția apostolică originară cuprindea ca într-un tot organic și multiplu ceea ce s-a fixat ulterior în Scriptură și ceea ce a rămas practicat și de aceea nescris, ca Tradiție în sens restrîns...» [21], înseamnă că Scriptura și Tradiția, în sensul ei restrîns, au aceeași autoritate și sînt deplin egale, întrucît sînt alcătuite și una și alta din adevăruri cuprinse în Predania originară a Sfinților Apostoli.

16. Yves Congar, *op. cit.*, p. 33.

17. Mitropolit Atenagora al Eleii, *Tradiție și tradiții*, trad. de Pr. Prof. Ene Branișteș în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 160.

18. Ioan XX, 30; «Făcut-a Iisus și alte multe semne înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta».

19. Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 42; apud. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*

20. Pr. Prof. D. Stăniloae. *op. cit.*, p. 88; Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 396.

21. Pr. Prof. D Stăniloae, *op. cit.*, p. 88.

Un aspect sau o formă de manifestare religioasă a comunităților întemeiate de Apostoli cărora le comunicau prin viu grai Revelația primită de la Hristos și cea săvîrșită prin ei înșiși era cultul, manifestare în care rînduielile și dispozițiile apostolice sînt mult mai bogate decît cele care ne-au parvenit în scris. În viața liturgică orînduită de Sfinții Apostoli s-au păstrat o mulțime de elemente dispuse sau chiar săvîrșite de ei pe care nu le cunoaștem din Scriptură. Iată ce spune referitor la aceasta Sfîntul Vasile cel Mare: «Unele din dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă, pe altele însă, transmise în taină, le-am primit din Tradiția Apostolilor...» [22]. Astfel din bogatul conținut al acesteia fac parte rugăciunile, Tainele, liturghiile, actele sfințitoare ca forme concretizate ale adevărului revelat și care toate formează curentul vieții liturgice prin care se împărtășește harul sfințitor și mîntuitor.

Tot din perioada apostolică provin acele scurte mărturisiri de credință, *Regula fidei,* în care Apostolii au concentrat esențialul credinței creștine. Alături de forma mai dezvoltată, mai bogată în explicații și comentarii, Apostolii au predat învățătura și sub forma unor crezuri scurte ca acestea să poată fi mai ușor reținute și transmise [23]. Întrucît aceste elemente fac parte din Tradiția apostolică nu tot conținutul predicii lor orale a intrat în textul scris al Scripturii, o altă dovadă pentru aceasta o constituie acele cuvinte ale Mîntuitorului păstrate în scrierile unor «Bărbați apostolici», dar necuprinse în textul Evangheliilor, denumite cu un nume generic, *agrafa* [24]. Pe de altă parte, formînd canonul Scripturii, Biserica a făcut distincție între cărțile care conțineau Tradiția apostolică adevărată și alte scrieri în care nu putea fi vorba de aceasta. De aci se constată că există și o «tradiție» cu elemente care nu proveneau din sursa apostolică, pe care Biserica nu le-a primit. Cazul și procedeul acesta trebuie aplicat Tradiției pînă în zilele noastre.

Se poate conchide că conținutul Revelației corespunde cu acela al Tradiției și predicii apostolice. Predica Apostolilor constituie și materialul Predaniei lor. Toată învățătura lor se găsește în aceasta [25]. «Noi știm că sfera problemelor care au fost înglobate în predica Domnului Hristos și a Apostolilor este foarte mare. Hristos a descoperit ucenicilor Săi Taina că El este Fiul lui Dumnezeu și taina legăturilor Sale primordiale cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. El le-a luminat mintea pentru înțelegerea Scripturilor, i-a învățat pe ei să înțeleagă sensul vieții Sale pămîntești, moartea pe cruce, învierea din morți și înălțarea la cer. El le-a dat lor o nouă poruncă a iubirii, i-a învățat să se roage și le-a încredințat și săvîrșirea Tainelor. Transmițînd cuvintele Mîntuitorului, Apostolii s-au făcut martori ai vieții și faptelor Lui și a sensului lor și toate acestea au intrat în structura Tradiției apostolice» [26]. Acesta este orizontul și acestea sînt dimensiunile Tradiției al cărei hristocentrism și apostolicitate îi asigură o structură organică inte-

22. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfinta Tradiție în lumina Sfinților Părinți,* în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 164. 23. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 67.

24. *Ibidem,* p. 72—73.

25. C. Constantinov, *Sfînta Scriptură a Noului Testament. Despre Tradiția Apostolică,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», 1957, nr. 9, p. 47. 26. A. Vedernicov, *op. cit.,* p. 46.

rioară și o unitate exterioară. «Astfel, Revelația apare nu numai ca începutul extern al unității Tradiției sub aspectul proveniență ei, ci, de asemenea, și ca principiul unității sale de obiect interior. Tocmai ideea Revelației prin întruparea lui Hristos, reprezintă adevărul central și prim al predicii apostolice care îmbrățișează și unifică tot conținutul său variat» [27]. Dar Tradiția apostolică este nu numai unitară ci este și deplină încît plenitudinea Revelației este și plenitudinea Tradiției.

2. *Noul Testament despre Tradiția apostolică.* — O parte din Tradiția apostolică s-a fixat în scrierile Noului Testament. Avînd ca izvor tradiția orală a apostolilor [28], care are la bază cele descoperite și predate lor de Domnul și ceea ce li s-a descoperit lor de Duhul Sfînt (I Cor. II, 10), Noul Testament este un izvor al Revelației dumnezeiești, în absolută egalitate cu Sfînta Tradiție [29]. De aceea mărturiile pe care acesta le cuprinde cu privire la Predania apostolică constituie argumente prețioase despre existența Tradiției din care și el face parte.

În scrierile Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan [30] se găsește esențialul conținutului «mărturiei-tradiției» [31] lui, dar tot el zice că «sînt încă și alte multe cîte a făcut Iisus, care de s-ar fi scris cu de-amănuntul, mi se pare că nici în lumea aceasta n-ar fi încăput cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan XXI, 25). Altădată scrie că «am multe să vă spun dar nu voiesc să vi le scriu pe hîrtie și cu cerneală, ci cu nădejdea să vin la voi și să vorbim gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină» (II Ioan I, 12). Revelația și Tradiția formează pentru el o unitate. «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și ce am pipăit cu mîinile noastre cu privire la Cuvîntul vieții, pentru că viața a fost arătată și noi am văzut-o și mărturisim despre ea și vă vestim viața veșnică care era la Tatăl și care ne-a fost arătată...» (I Ioan I, 1—3).

Sfîntul Luca la rîndul său, chiar la începutul Evangheliei sale, spune că scopul scrierii lui este să amintească învățăturile primite oral (I, 4). Același autor consemnează în Faptele Apostolilor II, 42 că cei ce primiseră botezul «erau neobosiți în ascultarea învățăturii Apostolilor, în împărtășire, în frîngerea pîinii și în rugăciuni». Elementele de care se vorbește aici nu erau altceva decît însuși conținutul Tradiției apostolice, nu însuși acțiunea transmiterii ei. Acestea contribuiau la formarea și menținerea unei «comuniuni de credință» (Glaubensgemeinschaft) cu Apostolii [32], care asigura calitatea autentică apostolică a Tradiției primare. Tradiția, cum reiese de aici, consta din primirea unor adevăruri, dar și dintr-o angajare umană, dintr-un răspuns [33] la aceasta, pe care Apostolii îl rînduiseră ca el să corespundă duhului învățăturilor primite, dînd ei înșiși o «expresie umană acestui conținut» [34] prin felul cum se făcea frîngerea pîinii, rugăciunea, împărtășirea etc.

Sfîntul Apostol Pavel, supranumit teologul Tradiției [35], scrie în Epistola II Tesaloniceni II, 15: «Așadar, fraților, rămîneți statornici și țineți

27. *Ibidem*, p. 46—47. 28. *Ibidem*, p. 47. 29. Yves Congar, *op. cit.*, p. 19.
30. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 67. 31. Yves Congar, *op. cit.*, p. 31.
32. *Ibidem*. 33. *Ibidem*, p. 29. 34. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 80.
35. *Ibidem*, p. 100.

predaniile pe care le-ați primit prin cuvîntul sau prin cartea noastră». E vorba aici de cele două forme ale tradiției: cea scrisă și Tradiția în sens restrîns, care a rămas nescrisă, dar pe care Apostolul le socotește perfect egale, întrucît ambele forme constituie Tradiția apostolică în sens larg. În alte texte ale epistolelor sale, se află referiri speciale fie la conținutul Tradiției, fie la procesul transmiterii ei. În aceste «predanii» nu e vorba numai de istorisirea vieții lui Hristos, ci și de considerațiile pe care le făceau Apostolii, de aprofundarea spirituală a adevărurilor mîntuitoare. Dar toate acestea erau inspirate și deci făceau parte din tradiția lor. Apostolii propovăduiau nu numai ceea ce au primit de la Hristos, ci și ceea ce au înțeles ei despre El.

Procesul transmiterii reiese și din îndemnul pe care Sfîntul Apostol Pavel îl dă ucenicului său Timotei: «și cele ce ai auzit de la mine în fața multor martori, trece-le la oameni credincioși care să fie destoinici să învețe și pe alții» (II Tim. II, 2). Dintr-un alt punct de vedere, Apostolul Pavel, conștient de faptul că apostolicitatea este garanția și cea care validează calitatea și autenticitatea adevăratei Predanii, ține să asigure pe ascultătorii și pe adresanții epistolelor sale de veracitatea și deplinătatea misiunii lui apostolești: «Pavel, ales Apostol nu de oameni sau prin oameni, ci de Iisus Hristos și de Dumnezeu Tatăl...» (Gal. I, 1). Ca să întărească și mai mult această egalitate cu ceilalți apostoli spune: «Dar vă înștiințez fraților că Evanghelia ce s-a vestit de mine nu este omenească, căci nici eu n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la vreun om, ci din descoperirea lui Iisus Hristos» (Gal. I, 11—12). El vrea să demonstreze că învățătura și tradiția sa fac parte din Predania generală apostolică, ceea ce înseamnă că apostolicitatea este garanția și atributul care asigură dumnezeirea Tradiției. Tot cu acest gînd Apostolul Pavel își verifică conținutul propovăduirii sale cu al celorlalți Apostoli (Gal. II, 2).

Avînd această conștiință a învestirii ca apostol de însuși Mîntuitorul, Sfîntul Pavel afirmă indirect că și ceea ce rînduiește și spune el este Revelație inspirată: «celorlalți le grăiesc eu, nu Domnul...» (I Cor. VII, 12), sau: «în ce privește pe fiecare n-am poruncă de la Domnul. Vă dau însă sfatul meu, ca unul care miluit am fost de Domnul să fiu vrednic de crezare» (I Cor. VII, 25). Și el face aceasta fiindcă, după propria lui mărturisire, «socot că și eu am Duhul lui Dumnezeu» (I Cor. VII, 40) [36]. Fără îndoială că în felul acesta vor fi procedat și ceilalți Apostoli și nu sînt puține ocaziile cînd ei relatează despre propriile lor acțiuni [37]. De aici nu trebuie să se concludă că și ceea ce au afirmat, au comentat și au făcut ceilalți oameni era Revelație, ci numai ceea ce provine de la Apostoli, întrucît ei erau inspirați. Apostolicitatea Tradiției trebuie înțeleasă în sensul strict al cuvîntului. Mai tîrziu, cînd apare pericolul învățăturilor greșite, Sfîntul Apostol Pavel atrage atenția ca să fie deosebite învățăturile omenești de cele dumnezeiești (Col. II, 8). Astfel, apare «o nouă idee în Predania apostolică» [38], odată cu apariția învățăturilor greșite ale ereticilor. Față de pericolul dezbinărilor

36. Yves Congar, *op. cit.*, p. 22.
37. Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 370.
38. Yves Congar, *op. cit.*, p. 34.

și al ereziilor a trebuit să se găsească un criteriu după care să se deosebească cele adevărate de cele false. În Epistola către Galateni este indicat un asemenea semn care învederează minciuna de adevăr. Aceasta constă în «decăderea și lipsirea de Tradiția apostolică de odinioară» [39]. «Mă mir că vă lăsați așa repede de cel ce va chemat prin harul lui Hristos și treceți la altă evanghelie..., dar chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar propovădui ceva peste cele ce v-am propovăduit, anatema să fie» (Gal. I, 6—8). Fidelitatea față de Predania apostolică era și este un principiu formulat direct de Apostolul Pavel. Tot ceea ce era necorespunzător și nu provenea din Tradiția apostolică era socotit erezie.

Tot în acest context și cu referire specială la Tradiția apostolică întîlnim în epistolele pastorale ale Apostolului o expresie foarte semnificativă care revine ca un îndemn persistent adresat ucenicilor săi Tit și Timotei: «Ține-te de dreptarul învățăturilor sănătoase pe care le-ai auzit de la mine, cu credința și cu iubirea ce este în Hristos» (II Tim. I, 13—14). Pe Tit îl îndeamnă să păstreze învățătura cea adevărată ca să poată îndemna și pe alții la «învățătura cea sănătoasă» (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσι).

3. *Sfinții Părinți și Tradiția Apostolică.* — Sfinții Părinți s-au referit în scrierile lor la Sfînta Tradiție, mai ales în disputele cu ereticii, demonstrînd că Scriptura trebuie interpretată și înțeleasă în consensul Tradiției.

Printre cei dintîi care au afirmat originea apostolică a Sfintei Tradiții este Sfîntul Irineu, episcopul Lionului [40], care fusese într-o legătură neîntreruptă cu veacul apostolic, și în special cu Apostolul Ioan, prin Sfîntul Policarp, al cărui ucenic a fost. Dovada în acest sens o fac numeroasele sale referiri la «Traditio quae est ab Apostolis» [41], afirmînd prin aceasta că Tradiția Bisericii din timpul său provine de la Apostoli. Mijlocul prin care aceasta se păstrează în Biserică și prin care ajunge neschimbată în fiecare generație este succesiunea ierarhică neîntreruptă de la Apostoli. Tradiția, zice el, «est ab Apostolis, quae per succesiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur» [42]. Prin succesiunea ierarhică, Tradiția apostolică se găsește în toate bisericile unde aceasta există. Apostolicitatea Tradiției păstrată prin succesiunea ierarhică este o învățătură de bază a sa: «Tradiția aceia pe care o are (Biserica) de la Apostoli și credința vestită de ei oamenilor, o fac cunoscută prin succesiunea episcopilor pînă la noi» [43].

Cu privire la raportul dintre Biserică și Tradiție, Sfîntul Irineu scrie: «Biserica primind, cum am spus, această predică și această credință, deși ea este răspîndită în toată lumea, le păstrează totuși cu grijă, ca și cum ar locui o singură casă. De asemenea, ea crede Apostolilor și ucenicilor lor ca și cum ar avea un singur suflet și aceiași inimă. Ea predică acestea în armonie cu Apostolii, învață și transmite ca și cum ar avea o singură gură. Deși, în lume limbile sînt diferite, puterea Tradiției este una și aceiași» [44]. Pe aceste coordonate de unitate și universalitate a Bisericii se vădește deopotrivă vechimea și unanimitatea Tradiției [45]. Tradiția este inima și sufletul

39. *Ibidem*, p. 35. 40. C. Constantinov, *op. cit.*, p. 48. 41. Yves Congar, *op. cit.*, p. 40.
42. *Adversus Haereses*, III, V, 1, apud Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 383.
43. *Adversus Haereses*, VII, 847. 44. *Ibidem*, col. 848.
45. *Ibidem*, col. 552; apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 172.

Bisericii, și prin unitatea și identitatea credinței cu cea apostolică, păstrează unitatea Bisericii. Cînd spune că «puterea Tradiției este una și aceiași, deși în lume limbile sînt diferite», Sfîntul Irineu vrea să arate că ea le armonizează pe toate acestea prin puterea unicității ei apostolice. Puterea ei n-ar mai fi una și aceiași dacă sursa ei apostolică ar fi slăbită și cu atît mai mult dacă ar fi întreruptă. Trebuie păstrată legătura cu izvorul revelațional și cu tulpina apostolică a Tradiției.

De sensul Tradiției la Irineu e legată și expresia «norma adevărului» fiindcă ea este și păstrătoarea adevăratei credințe. Aceasta constă din învățătura pe care Hristos o încredințase Apostolilor sau într-o exprimare mai scurtă, dar generală, regula credinței (regula fidei). Pentru prima dată această formulare o găsim la Sfîntul Irineu [46], care spune că: «Norma pietății și a adevărului nu este autoritatea purtătorului funcțiunilor, ci este ceea ce a fost transmis și ceea ce este păstrat. Ele au fost primite de la Apostoli și sînt păstrate în Biserică prin succesiunea presbiterilor» [47]. Regula fidei conține ca într-un nucleu învățătura Apostolilor, Tradiția în esența ei dogmatică. «Adevărata cunoaștere este doctrina Apostolilor și vechiul așezămînt al Bisericii (antiquus Ecclesiae status) pentru toată lumea» [48]. În Tradiția Apostolilor, continuă el, se găsesc Scripturile, fără nici-o contrafacere sau primejdie, «fără disimulare, neprimind nici adăugire sau suprimare... cu grijă, fără pericol și fără blasfemie» [49]. Tradiția interpretează și expune Scriptura «sine falsatione» și într-o «expozitio legitima». Interpretarea cea mai autorizată a Scripturii este în gîndirea lui Irineu, Tradiția. În aceasta el vede interpretul cel mai fidel și mai competent al Scripturii.

Deși Sfîntul Irineu nu prezintă un tratat sistematic și special consacrat Sfintei Tradiții, totuși în lucrarea sa *Contra haereses* el face considerații interesante despre apostolicitatea care constituie natura și specificul Tradiției.

O concepție despre Tradiție asemănătoare cu cea a Sfîntului Irineu se găsește în lucrarea lui Tertulian, *De praescriptione hereticorum*. În disputa lui Tertulian cu ereticii el recurge la argumentul Tradiției, demonstrînd originea apostolică a învățăturilor de credință pe care le susține Biserica. Tertulian susține că numai acea învățătură trebuie primită care vine de la bisericile întemeiate de Apostoli și care concordă cu ceea ce au crezut ele, fiindcă însăși Apostolii le-au vestit învățătura, mai întîi prin cuvînt și după aceia prin epistole (tam viva, quod aiunt voce, quam per epistolas postea) [50]. El afirmă atît adevărul primordialității Tradiției orale, cît și originea apostolică a învățăturilor propovăduite de Biserică. Dreapta învățătură trebuie să poarte pecetea apostolicității. După el, adevărul în materie de credință se măsoară cu etalonul apostolicității. «E limpede, scrie Tertulian, că orice învățătură care este în armonie cu aceea a bisericilor mame și izvoare ale credinței trebuie să fie socotită ca adevărată, întrucît ea cuprinde în mod vădit ceea ce Bisericile au primit de la Apostoli, Apostolii de la Hristos, Hristos de la Dumnezeu... Sîntem în comuniune cu Bise-

46. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 172. 47. Yves Congar, *op. cit.*, p. 43.
48. *Ibidem*, p. 45. 49. *Adversus Haereses...*, col. 1077 50. *Ibidem.*

ricile apostolice pentru că învățătura noastră nu se deosebește într-un nimic de a lor. Aceasta este dovada adevărului» [51].

În acest text Sfînta Tradiție are mai multe sensuri: Tradiția cu «bunuri încredințate», depositum (I Tim. VI, 20), exprimată prin identitatea învățăturii cu a Bisericii-mamă apostolică, apoi Tradiția în sens de transmitere a acestora, avînd origine prin Apostoli de la Hristos, și mai ales ideia unanimității mărturisirii de credință a Bisericilor prezente cu cele întemeiate de Apostoli. Unanimitatea care rezultă din identitatea cu predania apostolică caracterizează ca o altă notă ideea originii de la Apostoli a învățăturii și a vieții creștine cuprinsă în Tradiție. Acesta este coloritul specific pe care îl ia noțiunea de Tradiție la Tertulian. Pentru el acesta unește bisericile postapostolice cu cele apostolice [52]. Necesitatea ca cele prezente să fie odrăslite din Bisericile apostolice, să fie în comuniune cu ele și să păstreze identitatea credinței, constă tocmai în faptul că Tradiția celor dintîi era apostolică. Față de acuzațiile ereticilor că Apostolii sau nu au cunoscut totul sau au cunoscut și nu l-au împărtășit, Tertulian răspunde că așa ceva e de necrezut, fiindcă Apostolii au fost rînduiți învățători și au fost nedespărțiți de Hristos [53]. Tradiția lor e deplină și transmiterea ei e integrală. Ceea ce au predat ei a avut un caracter unitar și neschimbat și de aceea Bisericile care provin din predica lor nu au nici-o învățătură deosebită [54]. Ereticii care pretindeau că biserica lor provine de la Apostoli, ca să arate totodată că și Tradiția vine tot de la ei, să-și desfășoare, cere Tertulian, ordinea episcopilor ca descinzînd de acolo, încît primul episcop să fi avut ca înaintaș un apostol sau vreunul din «bărbații apostolici». Ereticii n-aveau cum să facă această dovadă. Prin aceasta el vrea să demonstreze, ca și Sfîntul Irineu «că apostolicitatea Tradiției e realizată prin succesiunea ierarhiei. Ereticii n-aveau această succesiune și deci nici învățătura cea adevărată, fiindcă părăsiseră Tradiția Apostolică. Tradiția lor nu mai era din cea apostolică și nici nu mai semăna cu aceea. Nu e suficientă altă tradiție, ci numai cea apostolică. De aceea proscrie el tradiția lor. Aceștia nu-și mai puteau revendica vîrsta apostolică a tradiției lor. În concepția ambilor autori patristici erezia apare ca o dispensare sau înstrăinare de Tradiție. Din acest moment intervine fantezia care tîlcuiește adevărurile greșit și inventează altele în afara ei. Ieșirea din Traditie înseamnă slăbirea credinței în Iisus Hristos și în evenimentele de la începutul creștinismului cuprinse în Tradiția apostolică, care este Tradiția unor martori oculari ai acestor evenimente. «În adevăr, zice Apostolul Petru, v-am făcut cunoscut puterea și venirea Domnului Iisus Hristos nu întemeindu-ne pe niște basme meșteșugit-alcătuite (οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις) ci ca unii care am văzut noi înșine cu ochii noștri mărirea lui» (I Petru I, 16).

Tradiția apostolică este o autoritate normativă fiindcă ea este dumnezeiască, însușire care subzistă în caracterul revelat și inspirat al ei, adică ea redă în alt mod Revelația prin care se realizează planul de mîntuire conceput și înfăptuit de Dumnezeu. «Apostolii, zice Clement Romanul, dînd

51. *Liber de Praescriptionibus*, P. L., II, 38.
52. Apud Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 384.
53. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 167. 54. *Liber de Praescriptionibus...*, col. 39.

expresie ideii de Tradiție, ne-au fost trimiși nouă ca vestitori ai soliei primare de la Domnul. Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu, deci Hristos vine de la Dumnezeu și Apostolii vin de la Hristos. Aceste două lucruri se arată a fi orînduite de voința lui Dumnezeu» [55].

Caracterul ei de normă a credinței și a adevărului rezultă implicit din apostolicitatea ei. Clement Alexandrinul folosește chiar expresia de «norma Tradiției» [56], iar Sfîntul Grigore de Nisa prezintă sintetic toată semnificația ei cînd zice: «noi avem garant mai mult decît suficient al adevărului învățăturii noastre, Tradiția, adică adevărul venit pînă la noi de la Apostoli, prin succesiune, ca o moștenire» [57].

Vorbind despre Tradiția «cea mai inițială» și înțelegînd-o ca fiind «credința pe care ne-a transmis-o Domnul, au propovăduit-o Apostolii și au respectat-o Părinții», Sfîntul Atanasie cel Mare consideră de fapt însuși cuvîntul Domnului ajuns la noi prin predica Apostolilor [58]. Pornind de la Dumnezeu se permanentizează istoric ajungînd la cunoștința tuturor generațiilor din mărturia apostolică inițială. Ea are două centre de origine, unul în Dumnezeu și altul în planul uman și de aici denumirea ei de dumnezeiască și apostolească.

4. *Tradiția apostolică și tradiția bisericească.* — Tradiția apostolică constă din adevărurile revelate ucenicilor Săi de Hristos și din înțelegerea acestora de către ei sub călăuza Duhului Sfînt. «Mai am multe să vă spun, dar nu le puteți înțelege acum «iar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, la tot adevărul vă va povățui, căci nu de la sine va grăi, ci ceea ce va auzi va grăi și vă va vesti cele viitoare» (Ioan XVI, 12—13). Mîntuitorul le-a promis ucenicilor Săi că vor ajunge la cunoștința adevărului. Aceasta avea să se facă prin acțiunea Duhului Sfînt care le va lumina tot sensul celor propovăduite, făcîndu-i să pătrundă adîncul tainic al operei lui Hristos. «Nouă, zice Apostolul Pavel, Dumnezeu ne-a descoperit acestea prin Duhul Său, căci Duhul toate le pătrunde, pînă și adîncurile lui Dumnezeu» (I Cor. II, 10). Astfel «Tradiția este în totdeauna atît istorică, cît și pnevmatică sau harismatică. Istorică în privința originii și conținutului, pnevmatică prin puterea cu care acționează, puterea cunoașterii și puterea de a se păstra fidelă și de a mărturisi viu. Tradiția Apostolilor este imuabilă și totodată este prezența actuală (aktuelle Gegenwart); ea este amintirea unor evenimente care au trecut și totodată sensul lor în curs de desfășurare; ea este conformitatea cu ceea ce s-a întîmplat odată pentru totdeauna, dar totodată este prezentul dinamic și mereu actual a ceea ce s-a întîmplat odată pentru totdeauna» [59]. Toate aceste virtuți ale Tradiției care sînt opera Duhului Sfînt, nu duc la înțelegerea proprie catolicismului pentru care o mulțime de alte inovații și dezvoltări apărute în decursul timpului formează și acestea Tradiție. Trebuie să se revină mereu la perioada apostolică a Tradiției și să se gîndească aspectul ei pnevmatologic în sensul în care însuși Mîntuitorul a zis: «Pentru că va lua din ce este al Meu și vă va vesti vouă» (Ioan XVI, 15).

---

55. *Ibidem*, col. 38. 56. Apud Yves Congar, *op. cit.*, p. 42. 57. *Ibidem*, p. 44.
58. Apud Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 382. 59. A. Vedernicov, *op. cit.*, p. 46.

Aspectul istoric al Tradiției, cu sensul că ea se bazează pe întruparea Cuvîntului și pe cele descoperite, ca și sensul că mereu trebuie să se revină la Tradiția de atunci, trebuie văzut împreună cu cel pnevmatologic. Duhul Sfînt nu ne poate duce la o altă Tradiție decît cea apostolică și nu adaugă mereu la conținutul ei alte adevăruri. Duhul Sfînt care s-a împărtășit Apostolilor la Cincizecime a continuat să se transmită credincioșilor, devenind o forță vie care unește pe toți și care se scurge prin toți. «Această forță vie spirituală transmisă în mod permanent în Biserică este Tradiția» [60]. Este acest flux de energie spirituală, care aduce cu sine tot conținutul Tradiției Apostolice în Biserica adevărată a tuturor veacurilor. Duhul Sfînt ca forță interioară a Tradiției reamintește în continuare cele cunoscute. El desăvîrșește opera lui Hristos reactualizînd și adîncind pentru fiecare credincios în parte ceea ce a spus Hristos. Sfîntul Duh nu învață altceva decît Hristos, fiindcă Tradiția n-ar mai fi unitară și organică. Ceea ce altfel se cuprindea în moștenirea apostolică, aceea Duhul Sfînt îi ajută Bisericii credincioase să înțeleagă.

Dacă Duhul înseamnă viața, conservarea și dezvoltarea sînt deopotrivă opera Lui. Biserica primară s-a întemeiat pe predica directă a Apostolilor, dar aceștia aveau să dispară ca persoane fizice din viața ei.

Nu același lucru se poate spune despre Duhul Sfînt pe care aceștia l-au transmis ucenicilor lor. Prin Duhul Sfînt, Tradiția apostolică pătrunde și devine Tradiția Bisericii, care este o continuare «in eodem sensu, eademque sententia» a celei dintîi, după expresia lui Vincențiu de Lerini. Între Tradiția apostolică și cea postapostolică nu se poate face o delimitare tranșantă de sens și valoare, o închidere în sine a perioadei apostolice, cum face teologul protestant Oscar Cullmann [61]. Primează parcă în această teorie o considerație mai mult a valorii istorice, decît a conținutului și a semnificației dogmatice a Tradiției. Termenii apostolic și postapostolic sînt raportați la existența lor succesivă în timp, făcîndu-se de aici distincția prea categorică între Tradiția apostolică și tradiția bisericească. El pornește de la faptul că apostolatul constituie o realitate unică și specifică în Biserică și că această funcție nu este transmisibilă. Într-adevăr, scrie Oscar Cullmann, apostolatul este prin definiție o funcție unică și care nu poate să fie prelungită. Apostolul... nu poate să transmită altuia misiunea sa cu totul unică. După ce și-a îndeplinit-o, el o restituie aceluia care i-a încredințat-o; lui Hristos» [62].

Această afirmație, ca și aceea că Biserica însăși a fixat canonul Scripturii în veacul al II-lea voind să separe Tradiția apostolică de cea bisericească, vor să demonstreze că valoare absolută și normativă are numai Tradiția apostolică, dar că aceasta nu se prelungește în cea bisericească. Între ele este o deosebire esențială. Fără să-i nege orice valoare Tradiției postapostolice, îi slăbește caracterul apostolic, dar nu chiar i-l desființează.

60. Yves Congar, *op. cit.*, p. 35. 61. Apud Joseph Ranft, *op. cit.*, p. 108.

62. Vezi teoria aceasta expusă în următoarele scrieri; Prof. N. Chițescu, recenzia cit..., p. 261—270; Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 52—54; Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 391—396.

Ar veni după el că Hristos n-a intrat în timp, în sensul total al noțiunii, ci într-un fragment de timp, într-o secvență care-și păstrează un privilegiu netrasmițîndu-l întregului în toată intensitatea lui. După alte consecințe ale acestei teorii ar urma că Hristos și Duhul Sfînt nu mai sînt actual în Biserică, urmînd să-i regăsim numai în Tradiția Apostolică de care să ne împărtășim depășind exigența istorică a atîtor veacuri. Desigur că perioada apostolică nu se mai repetă, dar ea ajunge pînă la noi prin Biserică, prin Tradiția acesteia. Cine o păstrează și cine ne-o transmite? «Tradiția bisericească e cea apostolică pentru că aceasta n-a fost dată ca să înceteze odată cu moartea Apostolilor, ci s-a continuat în însuși cadrul adevărului descoperit, înlăuntrul misterului lui Hristos, a cărui viață întrupată o continuă pe pămînt Biserica, ajutată de Sfîntul Duh în distingerea, în tîlcuirea și în transmiterea adevărului» (Ioan XVI, 26) [63].

Dacă Apostolii au murit, aceasta nu înseamnă că misiunea apostolică a încetat. În Simbolul Credinței, Biserica este denumită «apostolică» și pentru că se întemeiază pe originea ei de la Apostoli, dar în sensul să continuă misiunea lor apostolică fără să se considere însă identică și egală apostolia ei cu misiunea apostolică a ucenicilor lui Hristos. Cine ar putea să spună că a încetat și nu mai este necesară propovăduirea cuvîntului dumnezeiesc? [64]. «Moartea Apostolilor a pus într-adevăr sfîrșit la «calea» lor, la lucrarea lor personală, dar nu la însușirea și la funcția (vrednicia) lor și la apostolia pe care urmașii lor au preluat-o ca să o continue» [65]. E foarte adevărat că Apostolii au avut o misiune specială în Biserică și că aceasta nu s-a mai continuat. Urmașii lor au preluat conținutul predicii lor dar ei nu mai pot fi exact ceea ce au fost aceia. Biserica preluînd Tradiția apostolică și-a asumat totodată rolul de a o păstra și transmite, ca și cînd această lucrare ar fi făcut-o Apostolii înșiși. Tocmai de aceea și-au rînduit ei urmași ca să-i învețe să le ducă mai departe lucrarea începută. Apostolii au fost temelia, urmașii lor trebuie să se clădească numai pe această temelie: «Ziditi fiind pe temelia Apostolilor...» (Efes. II, 20).

În tradiția bisericească se însușește tot fondul Tradiției apostolice, pe care îl vor comenta și-l vor explica în propriu-i sens Sfinții Părinți în perioada ecumenică a Bisericii din primele opt veacuri. În acest timp, Tradiția apostolică a fost formulată și precizată [66], în sensul unei dezvoltări formale a aceluiași conținut, a adîncirii și a explicitării cuprinsului ei, proces pe care Vincențiu de Lerin l-a exprimat prin termenii; «Profectus in semet ipsum». Tradiția apostolică este începutul tradiției bisericești, dar un început în care tot conținutul e dat «principialiter». Tradiția bisericească e ca explicitul cuprins în implicit. Ca o consecință firească a acestui fapt, apostolicitatea Tradiției se regăsește în tradiția bisericească, iar aceasta nu are nimic esențial deosebit de aceea. Predica Apostolilor în toată deplinătatea ei a fost formulată de Sfinții Părinți ai Bisericii. Ea s-a răspîndit în

63. Apud Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 393.
64. Mitropolit Atenagora al Eleii, *Tradiție și tradiții...*, p. 165—166.
65. *Ibidem*, p. 166. 66. *Ibidem*, p. 168.

toată Biserica creștină, așa încît Sfîntul Irineu o compară cu soarele care deși este unul își întinde razele și luminează peste tot.

Așa cum în succesiunea ierarhică se păstrează harul de la Apostoli și puterea Duhului Sfînt, tot astfel în Tradiția bisericească, sub supravegherea aceleiași ierarhii în mod vizibil, iar în mod invizibil prin Sfîntul Duh se păstrează autentică predica apostolică. Căci «succesiunea nu este pur și simplu o problemă externă de administrație sau de orînduire rituală, tot așa nici unanimitatea nu este pur și simplu un consimțămînt extern, cum ar fi consimțămîntul majorității parlamentare. Diferența de timp, diferența dintre oameni, țări și limbi, cu toate contradicțiile lor se depășește numai prin acțiunea unui principiu mai presus de timp și lume, adică prin Duhul Sfînt (II Tim. I, 14) [67].

Încorporarea tradiției apostolice în cea bisericească, respectarea și păstrarea aceleia în aceasta se datorește tocmai acestui fapt expus mai sus, dar și aceluia că învățătura a format un corp comun cu viața, s-a păstrat prin puterea duhului de trăire identică. Tradiția înseamnă păstrarea învățăturii și înnoirea ei cu viața rodită de har. Era necesar ca Tradiția apostolică să se continue și să se dezvolte în cea bisericească printr-o pătrundere și aplicare a ei, fiindcă însăși noțiunea de Tradiție, ca o viață însuflețită de Duhul e contrară nemișcării și încremenirii. E una din proprietățile Tradiției, aceea de a fi activă din moment ce Duhul Sfînt e forța vivificatoare care o face în permanență viabilă. În virtutea acestui fapt pot găsi «forme de expresie mai clare și mai exacte, fără ca prin aceasta să înceteze să existe același duh. Și astfel din germenele adevărului relevat se desfășoară o activitate totdeauna cuceritoare, pentru a găsi o formă din ce în ce mai dezvoltată potrivit virtualităților de care el este interior încărcat» [68].

Prin Tradiția dinamică, Biserica găsește posibilitatea să se adapteze mereu la alte cerințe și situații, ceea ce nu înseamnă o dezvoltare pînă la denaturare prin ea a Tradiției apostolice. Tradiția bisericească trebuie să tindă mereu către Tradiția apostolică și să se mențină în cadrele aceleia. Ea năzuiește pe de o parte să actualizeze Tradiția apostolică, iar pe altă parte trebuie să facă aceasta printr-un recurs la aceea. Ea face în același timp o dublă mișcare: pe de o parte actualizează Tradiția apostolică, iar pe de altă parte se întoarce mereu la aceasta. Ea e mereu conștientă de originea ei, de importanța aceleia, care se prezintă ca izvor și principiu al ei.

Tradiția bisericească trebuie să devină vocea lui Hristos și a Apostolilor care se adresează credincioșilor, dar într-un fel potrivit cu situația fiecărui timp. De aceea Tradiția a trebuit să-și găsească noi forme de exprimare, explicînd și aprofundînd același fond apostolic al ei. Aceasta nu înseamnă denaturare sau înstrăinare. Tradiția bisericească păstrează Tradiția apostolică, o are în ea și în duhul ei. Sfinții Părinți ai Bisericii sînt tîlcuitorii cei mai autentici și autorizați ai Tradiției apostolice [69].

67. *Teologia Dogmatică...*, p. 184. 68. Yves Congar, *op. cit.*, p. 56.
69. Ioseph Ranft, *op. cit.*, p. 113—114.

Pe această cale a explicării și formulării Tradiției apostolice de Sfinții Părinți, Biserica Ortodoxă se află pe linia neîntreruptă și neabătută de la principiile acesteia, oferind pînă în zilele noastre autenticitatea predicii apostolice în propria-i tradiție. În decursul timpurilor, în Bisericile creștine s-au format numeroase și variate tradiții proprii, păstrînd mai mult sau mai puțin fondul comun originar [70].

Privită din acest punct de vedere, Tradiția Bisericii Ortodoxe nu este o tradiție oarecare, care ar fi ieșit din matca Tradiției Sfinților Apostoli, fie minimalizînd conținutul acesteia, fie dezvoltîndu-se fără temei în predica apostolică, ci Tradiția ei se identifică cu cea apostolică patristică.

Păstrînd cu fidelitate esența propoveduirii primordiale a adevărului revelat creștin, Biserica Ortodoxă și-a asigurat prin aceasta deplinătatea apostolicității Tradiției ei, dimpreună cu plenitudinea Revelației, transmisă întregii Biserici de Sfinții Apostoli.

70. Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție...*, p. 391.

Pr. Doctorand Gheorghe Nicolae

ÎNVĂŢĂTURA DESPRE ÎNVIEREA MORŢILOR ÎN «CATEHEZELE» SFÎNTULUI CHIRIL AL IERUSALIMULUI *

Învăţătură de importanţă fundamentală în dogmatica ortodoxă [1], învierea morţilor a făcut obiectul unor tratate valoroase din partea unor părinţi bisericeşti de seamă. Părinţii apostolici, deşi în afirmaţii generale, arătă limpede învierea morţilor care se va întîmpla la sfîrşitul lumii. Aşa face, de pildă, autorul *Didahiei*. Dintre apologeţi, Aristide pomeneşte de credinţa statornică a creştinilor în învierea morţilor şi în viaţa viitoare [2]. Sfîntul Justin sprijină credinţa în învierea morţilor pe argumentul dezvoltării omului dintr-o sămînţă infimă [3]. Taţian Asirianul explică posibilitatea realcătuirii omului în ciuda dispersării la moarte a elementelor din care e alcătuit [4], iar Teofil al Antiohiei [5] şi Atenagora Atenianul [6] apreciază acest adevăr de credinţă ca un corolar al atotputerniciei lui Dumnezeu şi cu un rol hotărîtor în viaţa morală a creştinilor. Toţi demonstrează posibilitatea realcătuirii fiinţei umane la înviere.

Învăţătura despre învierea morţilor capătă un contur mai larg, o expunere mai adîncită şi un profil de controversă la părinţii următori. La Sfîntul Irineu, de pildă, ea formează o temă principală [7], iar Tertulian îi rezervă un capitol în *Apologeticum* şi îi dedică un tratat special [8], apărînd-o împotriva ereticilor gnostici. Ipolit demonstrează posibilitatea învierii morţilor atît cu argumente scripturistice [9], cît şi raţionale [10]. Inclusă de la început în Mărturisirea de credinţă rostită de cei ce veneau la botez [11], a fost, de asemenea, lămurită pe larg de exegeţii Simbolului de credinţă. Între aceştia din urmă, Sfîntul Chiril al Ierusalimului, ocupă un loc aparte, fapt pentru care ne propunem să înfăţişăm, folosindu-ne de *Catehezele* sale, concepţia sa asupra acestui capitol al eshatologiei creştine.

Problemele pe care le atinge Sfîntul Chiril în legătură cu învierea morţilor şi asupra cărora el a insistat mai mult sînt: dovedirea faţă de pă-

---

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

1. I Cor. XV, 12—26. 2. *Apologia*, P. G., XCVI, 1121.
3. *Apologia I*, cap. XVIII—XIX, P. G., VI, 356—357.
4. *Cuvînt împotriva Grecilor*, VI, P. G., VI, 817—820; XIII, 833.
5. *Către Autolic*, cartea I, cap. VII, P. G., VI, 1036; cap. XIII, col. 1041, passim.
6. *Despre învierea morţilor*, I—X, P. G., VI, 977—989, passim.
7. *Împotriva ereziilor*, cartea I, cap. X, n. I, P. G., VII, 549.
8. *Despre învierea trupului*, P. L., II.
9. *Despre Antichrist*, LXV—LXVI, P. G., X, 785—783.
10. *Împotriva grecilor*, fragm. II, P. G., X, 800.
11. Hr. Andrutos, *Simbolica*, traducere de Prof. Justin Moisescu, Bucureşti, 1935, p. 24.

gîni a posibilității învierii morților, temeiurile scripturistice despre învierea morților, în general; dovezile scripturistice care susțin învierea morților, îndreptate împotriva samaritenilor, temeiurile din natură și din ordinea morală aduse în sprijinul dogmei despre învierea morților; despre natura trupurilor înviate și, în sfîrșit, despre înrîurirea credinței în înviere asupra întregii vieți creștine.

Bun psiholog și pedagog, Sfîntul Chiril dovedește posibilitatea învierii morților cu argumente potrivite fiecăreia din cele trei categorii de ascultători: *păgîni, samariteni și creștini,* cărora are de propus primirea acestui adevăr de credință.

1. *Dovezi raționale formulate pentru a demonstra păgînilor posibilitatea învierii morților.* — Față de elini (păgîni) sînt folosite dovezi raționale: «Pentru că ei (elinii) nu primesc Scripturile — zice Sfîntul Chiril —, luptă împotriva lor cu alte arme decît cele scripturistice; cu argumente luate din rațiune. Într-adevăr, ei nu știu nici cine este Moise, nici cine este Isaia, nici ce sînt Evangheliile, nici cine este Pavel» [12].

Argumentul atotputerniciei lui Dumnezeu. Păgînii, ca și samaritenii de altfel, contestau posibilitatea învierii trupurilor omenești invocînd dispersarea la infinit a materiei după moarte, datorită mai ales relațiilor trofice. «Omul care a murit, zic ei, s-a descompus în întregime în viermi, iar viermii la rîndul lor, au murit și ei. O astfel de putrezire și pierdere a pus stăpînire pe trup. Cum mai poate învia? Peștii au mîncat pe oamenii înecați în mare, iar peștii au fost și ei mîncați. Urșii și leii au mistuit, sfărîmînd pînă și oasele celor care se luptă cu fiarele. Vulturii și corbii au mîncat trupurile morților aruncați pe pămînt și apoi au zburat în lumea largă. De unde are să se adune trupurile lor? Se poate ca păsările care au mîncat trupurile să-și găsească sfîrșitul, una în India, alta în Persia, alta în Goția. Alți oameni au fost arși de foc, iar cenușa lor a împrăștiat-o ploaia sau vîntul. De unde are să se adune trupurile lor?» [13].

O asemenea obiecțiune este considerată de Sfîntul Chiril drept acuzare de neputință a lui Dumnezeu[14]. Acuzarea este însă lipsită de orice temei, pentru că Cel care ne-a făcut din nimic, ne poate și învia și încă cu mult mai ușor. «Dacă facem comparație, zice Sfîntul Chiril, între oboseala ce depunem noi pentru săvîrșirea unor lucruri: ce este mai greu să se facă o statuie din nou, sau să se aducă la starea de mai înainte o statuie sfărîmată? Dumnezeu, care ne-a făcut din nimic, oare, este neputincios să învieze din nou pe cei care au existat și au căzut? [15].

Distanțele la care se pot găsi la un moment dat unele de altele părticelele trupului descompus sînt uriașe numai pentru om, nu și pentru Dumnezeu: «Pentru tine, un om foarte mic și neputincios, este într-adevăr departe India de Goția și Spania de Persia, dar pentru Dumnezeu, Care ține tot pămîntul în palmă (Isaia XL, 12) toate îi sînt aproape. Apoi, soarele,

12 *Cateheza XVIII,* 1, P. G., XXXIII, 1028 D — 1029. Vezi: și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele,* traducere de Pr. D. Fecioru, partea a II-a, București, 1943, p. 513—514. (În continuare vom indica mai întîi cateheza și coloana, din P. G., XXXIII, și apoi pagina din traducerea românească amintită). 13. *Cateheza XVIII,* 2. col. 1020 A.; p. 506—507.

14. *Ibidem,* 3, col. 1020 B; p. 507. 15. *Ibidem,* col. 1024 A; p. 509.

care este o operă mică a lui Dumnezeu, printr-o aruncătură a razelor sale încălzește lumea, iar aerul, pe care Dumnezeu l-a făcut, înconjoară pe toate cele din lume, iar Dumnezeu, Creatorul și al soarelui, este departe, oare, de lume?» [16].

De asemenea, nici faptul că părticelele alcătuitoare ale trupului putrezit s-au amestecat cu alte elemente nu constituie o piedică pentru înviere. Ca să dovedească acest lucru, după obiceiul său de a proceda cît mai intuitiv, Sfîntul Chiril se folosește de următoarea comparație: «Închipuiește-ți diferite semințe de plante amestecate unele cu altele.... Închipuiește-ți că ții aceste diferite semințe de plante în palma ta. Este, oare, lucru greu sau ușor, pentru tine om, ca cele ce sînt în palma ta să le deosebești, să le alegi pe fiecare dintre semințe, după natura lor și să le restabilești după genul lor? Apoi dacă tu poți să deosebești pe cele ce sînt în mîna ta, oare, Dumnezeu nu poate să deosebească pe cele ce le ține în palma Lui» [17].

Învierea trupurilor e postulată și garantată, așadar, de atotputernicia lui Dumnezeu, atribut al Divinității; de aceea Sfîntul Chiril îndeamnă pe ascultătorii săi să reflecteze cît mai îndelung și profund la atotputernicia dumnezeiască: «Uită-te mai bine la puterea Lui» [18].

Argumente luate din observarea naturii. În sprijinul adevărului despre înviere, adică despre forța și invincibilitatea vieții, Sfîntul Chiril s-a îndreptat cu interes și îndemînare spre natură, unde ea se afirmă din plin și din care a cules interesante dovezi și argumente.

Astfel, el atrage atenția ascultătorilor că un copac tăiat înfrunzește din nou, că o mlădiță tăiată din butuc și pusă în pămînt capătă viață și rodește [19], de asemenea, că atunci cînd se seamănă grîu sau un alt soi de sămînță, sămînța cade în pămînt, moare, putrezește și nu mai este bună de mîncare, dar ceea ce a putrezit răsare plin de viață: «A căzut în pămînt un bob mic și se scoală înmulțit și minunat» [20] (Ioan XII, 24; I Cor. XV, 36). Ideea germenului sau a seminței, formulată inițial în Sfînta Scriptură (I Cor. XII, 38, 42—43) a fost larg folosită și în epocile următoare. Astfel o găsim în *Epistola I-a către Corinteni* a lui Clement Romanul (XXIV, 1—5).

Vitalitatea arborilor și a plantelor pledează într-un îndoit chip și pentru învierea noastră. Mai întîi, legea care le readuce la viață fiind generală, trebuie să guverneze și destinul omului, asigurîndu-i astfel învierea [21].

În al doilea rînd, dacă înviază cele făcute spre slujba omului, cu atît mai mult trebuie să învieze omul însuși, oricum, spune Sfîntul Chiril: «Grîul a fost făcut pentru noi, căci pentru folosul nostru au fost făcute atît grîul cît și celelalte semințe și nu pentru ele însele. Apoi, dacă cele ce au fost făcute pentru folosul nostru capătă viață, după ce au murit, oare, noi pentru care au fost făcute acelea, nu vom învia după ce am murit?» [22].

16. *Ibidem*, 3, col. 1020 B; p. 507.
17. *Ibidem*, 3, col. 1020 C; 1021 A; p. 507.
18. *Ibidem*, 3, col. 1020 B; p. 507.
19. *Ibidem*, 6, col. 1021 C; 1024 A; p. 509.
20. *Ibidem*, 6, col. 1024 B; p. 510.
21. *Ibidem*, 6, col. 1021 C; 1024 A; p. 509.
22. *Ibidem*, 6, col. 1024 B; p. 510.

Dar Sfîntul Chiril nu se oprește aici. El păşeşte la o viziune mai amplă, aducînd în faţa ascultătorilor imaginea întregii naturi, moartă în timpul iernii, dar reînviată primăvara, situaţie care sugerează învierea omului: «După cum vezi, e iarnă. Pomii stau ca morţi. Unde sînt frunzele smochinilor? Unde sînt strugurii viei? Cu toate că acestea sînt moarte iarna, totuşi primăvara înverzesc. Cînd vine timpul li se dă viaţă tuturor, ca şi cum ar învia din morţi» [23]. Folosind cu mult meşteşug faptul reîntoarcerii în fiecare an a primăverii, el o numeşte «înviere» produsă anual în ordinea materială, tocmai pentru a învedera învierea noastră: «(Dumnezeu) săvîrşeşte o înviere anuală în ordinea acestor (lucruri) văzute, zice Sfîntul Chiril, pentru ca văzînd cele ce se întîmplă în lumea celor neînsufleţiţi, să crezi (că acelaşi lucru se întîmplă) şi la fiinţele raţionale» [24].

Argumente bazate pe observaţii şi date din domeniul ştiinţelor naturii. Sfera cerească i-a oferit, de asemenea, Sfîntului Chiril, analogii pentru dovedirea adevărului că morţii vor învia. Cunoştinţele astronomice la care ajunsese ştiinţa în vremea sa, mişcarea stelelor şi planetelor, îndeosebi revoluţia lunii în jurul pămîntului, fazele ei şi mai ales ieşirea acesteia din invizibilitatea în care se găseşte în momentul conjuncţiei sale cu soarele (depăşirea fazei numită lună nouă), precum şi ieşirea ei din întunericul eclipselor, au fost de asemenea folosite de Sfîntul Chiril ca premise ale concluziei că morţii vor învia [25].

Dar Sfîntul Chiril ia exemple nu numai din lumea anorganică, ci şi din domeniul fiinţelor vii. În rîndul necuvîntătoarelor se întîmplă unele fapte similare învierii din morţi, observă pe bună dreptate Sfîntul Chiril [26]. În rîndul acestora el numără, potrivit credinţei generale din vremea aceea, pasărea fabuloasă Phöenix, înfăţişînd amănunţit modul cum ea ar renaşte din propria-i cenuşă, precum şi toate celelalte amănunte şi fapte care o ridicau, în conştiinţa lumii de atunci, la rangul de simbol prin excelenţă al reînnoirii veşnice [27]. Legenda cu pasărea Phöenix este o reluare după Clement Romanul (Epistola I-a, cap. XXV) [28].

Asemenea constatări sînt însoţite de exprimarea încredinţării că Cel care dă viaţă mai presus de fire celor iraţionale şi de puţină valoare, desigur că va dărui viaţă şi celor pentru care El a făcut aceste fiinţe [29].

Argumente scoase din observarea vieţii omului. În sprijinul învierii omului se aduce apoi însăşi starea noastră dinainte de a ne naşte, precum şi formarea noastră din substanţe «slabe». «Unde eram noi toţi, atît noi care vorbim, cît şi voi care ascultaţi, acum o sută sau două sute de ani? Nu cunoaştem noi, oare, pricina fiinţării trupurilor noastre? Nu ştiţi că ne-am născut din substanţe slabe, fără formă şi simple? Şi totuşi, se alcătuieşte om viu din substanţe simple şi slabe. Substanţa cea slabă capătă trup, se preface în tăria nervilor, capătă strălucirea ochilor, mirosul nasului, auzul urechilor, puterea de vorbire a limbii, pulsul inimii,

23. *Ibidem*, 7, col. 1024 C; p. 510. 24. *Ibidem*, 7, col. 1024 C; 1025 A; cf. p. 510.
25. *Ibidem*, 8, col. 1028 C; p. 513. 26. *Ibidem*, 7, 8, col. 1025 A; p. 510—511.
27. *Ibidem*, 8, col. 1025 A—1028 A; p. 511—512.
28. Vezi pe larg: A. Michel, *Résurection*, în «Dict. de Theol. Cath.», t. III, 2 col. 252.
29. *Cateheza XVIII*, 7, P. G., XXXIII, 1025 A; p. 511.

lucrarea mîinilor, mersul picioarelor și tot felul de mădulare. Substanța aceea plăpîndă ajunge navigator, constructor, arhitect, meșter în orice artă, ostaș, conducător de popoare, legiuitor, împărat» [30]. Aceste fapte îi dau din nou prilej autorului să conchidă sub formă interogativă: «Oare, Dumnezeu, Care ne-a făcut din niște substanțe nedesăvîrșite, nu poate să ne învieze după ce am murit? Nu poate să scoale iarăși trupul căzut Cel care a făcut trupul dintr-o substanță atît de neînsemnată? Cel Care a plăsmuit din nimic ceea ce există, oare nu poate să învieze ceea ce a existat dar a căzut» [31].

Argumentul dezvoltării trupului omenesc dintr-o sămînță mică și plăpîndă, a fost folosit de timpuriu de către Sfîntul Justin (*Apologia* I, cap. XVIII—XIX).

Respectul pentru morminte, inspirat de credința în înviere. Credința despre înviere este adînc săditâ în conștiința oamenilor. Anumite manifestări, atitudini, obiceiuri, convenințe sociale, dovedesc generalizarea și profunzimea acestei credințe. Dintre acestea, Sfîntul Chiril amintește de respectul acordat mormintelor și de reprimarea cu energie a actelor de profanare a lor: «Dacă după părerea ta — se adresează el unui presupus adversar al acestui punct de credință — nu există (este) învierea morților, pentru ce osîndești pe jefuitorii de morminte? Dacă s-a pierdut trupul și nu mai este nădejde de înviere, pentru ce mai suferă pedepse jefuitorul de morminte?» Întrebare la care răspunde: «Vezi, dar, că chiar dacă buzele tale tăgăduiesc învierea, totuși rămîne nezdruncinată în conștiința ta, credința în înviere» [32].

2. *Dovezi despre înviere adresate samaritenilor.* — Samaritenii nu primeau decît Legea (Pentateuhul) și respingeau profeții, de aceea, pentru ei, Sfîntul Chiril caută argumente scripturistice în cuprinsul părții din Scriptură pe care o admiteau.

În sprijinul învierii el evocă astfel cuvîntul Domnului către Moise: «Eu sînt Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov» (Ieș. III, 6), cuvinte care implică învierea. «Evident că aceștia trăiesc și există. Cînd a spus vreun împărat că este împărat, al unor ostași pe care nu-i are? Cînd a arătat cineva bogăție pe care n-a stăpînit-o? Prin urmare și Avraam și Isaac și Iacov trebuie să existe, pentru ca Dumnezeu să fie Dumnezeul celor ce există. N-a spus «am fost» Dumnezeul lor, ci «sînt» Dumnezeul lor» [33].

Samaritenii trebuie să accepte, pe lîngă nemurirea sufletului și învierea trupului. Dar samaritenii, constrînși de texte ca cel deja citat, recunosc adevărul numai pe jumătate, zicînd că este, într-adevăr, cu putință să dăinuiască sufletele lui Avraam, Isaac și Iacov, dar nu e posibil să învieze trupurile [34].

Sfîntul Chiril răstoarnă însă această obiecțiune, amintind fapte relatate în Lege și care atestă posibilitatea învierii. Astfel, el stăruie asupra

30. *Ibidem*, 9, col. 1208 B; p. 512—513. 31. *Ibidem*, 9, col. 1028 C; p. 513.
32. *Ibidem*, 5, col. 1021 C; p. 509. 33. *Ibidem*, 11, col. 1029 A—B; p. 511.
34. *Ibidem*, 12, col. 1029 B; p. 515.

minunii întîmplată cu toiagul lui Aaron, care, deși uscat, totuși a lăstărit ramuri și frunze, ceea ce-l îndreptățește să întrebe, în replică: «Dacă toiagul lui Aaron a înviat ca din morți, oare, Aaron nu învia?» [35].

Învierea din morți a omului în raport cu «legile firii» și cu atotputernicia lui Dumnezeu. Obiecția ridicată de samariteni că învierea ar contrazice legile firii, Sfîntul Chiril o anulează, dînd citate din Pentateuh, în care Dumnezeu apare schimbînd și în alte cazuri legile firii. Așa, bunăoară, El preface toiagul lui Moise în șarpe (Ieș. IV, 3); pe femeia lui Lot o preface într-un stîlp de sare (Fac. XIX, 26); mîna lui Moise o face albă ca zăpada (Ieș. IV, 6—7). De la aceste manifestări ale puterii lui Dumnezeu, atestate de textele acceptate de samariteni, Sfîntul Chiril trage următoarele concluzii, care derivă una din alta: Dumnezeu a suspendat, în perioada Vechiului Testament, cîteodată, legile firii; această putere Dumnezeu o exercită și acum și în timpurile viitoare, ori de cîte ori va voi și va fi nevoie; aceeași putere va suspenda, în consecință și legea firească a dezintegrării absolute a trupului omenesc, readucîndu-l la o nouă viață [36].

Sfîntul Chiril reproșează samaritenilor că, respingînd învierea trupurilor, fac dovadă că nici măcar cuprinsul Pentateuhului nu-l respectă, deși îl socotesc totuși autentic și revelat. Căci acolo se vorbește de facerea omului din țărînă (Fac. II, 7), ceea ce înseamnă că trupul căzut, prin moarte, în pămînt — redevenit adică țărînă — poate fi reconstituit. Tot în Lege se vorbește, apoi, despre alte lucruri (cerurile, pămîntul și mările) și ființe (păsările și înotătoarele) aduse de la neexistență la existență, ceea ce indică și putința învierii omului, în fond lucru mai ușor de împlinit, aici fiind vorba doar de o reconstituire [37].

Argumentul atotputerniciei lui Dumnezeu, pus la baza învățăturii despre înviere, a fost folosit frecvent și înainte și după Sfîntul Chiril. Sfîntul Ioan Gură de Aur în tratatul: *Despre învierea morților* [38], de asemenea, în *Omilia XVI la Epistola I către Corinteni* [39], folosește pe larg acest argument.

3. *Dovezi despre posibilitatea învierii, adresate creștinilor.* — O stăruință deosebită depune episcopul Ierusalimului pentru instruirea creștinilor, cea mai însemnată parte a ascultătorilor săi, în credința în înviere. El înlătură pentru aceasta nedumeririle pe care le deșteaptă unele versete scripturistice.

Texte eronat utilizate împotriva credinței despre înviere. În primul rînd Sfîntul Chiril se oprește asupra unor texte din cărțile profetice, precum: «Nu vor învia necredincioșii la judecată» (Ps. I, 5); «Căci dacă se va pogorî omul în iad, nu se va mai sui» (Iov. VII, 9); «Căci nu cei morți te vor lăuda pe Tine, Doamne» (Ps. CXIII, 17). După ce precizează în prealabil că «aceste texte sînt bine scrise, dar sînt rău înțelese» [40], el pro-

35. *Ibidem,* col. 1029 C; p. 515. 36. *Ibidem,* 12, col. 1029 B—C; p. 515—516.
37. *Ibidem,* 13, col. 1032 A—B; p. 516.
38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre învierea morților,* 7, P. G., L, 429.
39. Idem, *Omilia XVI la Epistola către Corinteni,* P. G., LXI, 142—143.
40. *Cateheza XVIII,* 14, col. 1032 C; p. 517.

cedează la exegeza corectă a lor, dovedind că, prin ele însele, nu tăgăduiesc putința învierii. Ceva mai mult, sînt alte texte care le completează și le luminează înțelesul [41], care nu e deloc potrivnic învățăturii învierii.

Pornind de la viziunea învierii trupurilor, descrisă de Iezechiil (cap. XXXVII), folosită de autor ca cea mai ilustrativă dovadă a posibilității învierii morților, Sfîntul Chiril procedează la invocarea celor mai elocvente pasagii din Sfînta Scriptură, în sprijinul tezei sale, precum sînt: «Căci dacă va muri omul, va trăi» (Iov XIII, 14); «Voi aștepta pînă ce iarăși voi fi» (Iov XIV, 14); «Morții vor învia și se vor scula cei din morminte» (Is. XXVI, 19); «Iată eu deschid mormintele voastre și vă voi scoate din mormintele voastre» (Iez. XXXVII, 12); «Mulți din cei ce dorm în țărîna pămîntului vor învia: unii spre viața veșnică și alții spre rușinea veșnică» (Dan. XII, 2) [42].

Un rol deosebit în fundamentarea scripturistică a adevărului învierii, îl au textele respective din Epistolele către Corinteni (I Cor. XV, 16, 35, 36—58) și către Tesaloniceni (I Tes. IV, 13, 16), pe care le citează în întregime, subliniindu-le temeinicia și autoritatea [43]. După Sfîntul Chiril, Sfîntul Apostol Pavel a învățat așa de limpede și cu atîta forță intuitivă adevărul învierii și l-a adus atît de aproape de mintea și înțelegerea ascultătorilor, încît parcă l-ar arăta cu degetul [44].

Învieri din morți relatate de Sfînta Scriptură. Predilecția sa pentru exemplificare și creditul deosebit pe care Sfînta Scriptură îl prezintă în fața ascultătorilor săi l-a împins pe Sfîntul Chiril să înfățișeze cazurile biblice de învieri din morți.

Astfel, din Vechiul Testament amintește de fiul văduvei din Sarepta Sidonului, înviat de proorocul Ilie (III Regi XVII, 17—23), precum și de cei doi morți înviați de Elisei, unul pe cînd profetul era în viață (IV Regi IV, 20—35), iar altul după moartea lui (IV Regi XIII, 21) [45].

Din Noul Testament amintește învierile săvîrșite de Mîntuitorul asupra altora: asupra fiului văduvei din Nain (Luca VII, 12—15); asupra fiicei mai-marelui sinagogii (Matei IX, 23—25); asupra lui Lazăr, cel ridicat din morți a patra zi după adormirea sa (Luca XI 38—44) [46]. În sprijinul adevărului învierii aduce și faptul că în timpul răstignirii Domnului «s-au despicat pietrele și deschizîndu-se mormintele, au înviat multe trupuri ale sfinților răposați» (Matei XXVII, 51—52).

Trecînd la învierea Domnului, Sfîntul Chiril analizează caracterul ei realist, întrucît avea în față ascultători care cunoșteau din Tradiția sigură și autentică marea minune. El insistă asupra rolului deosebit al învierii Domnului în fundamentarea credinței noastre în învierea morților, invocînd cele mai reprezentative texte evanghelice și pauline (îndeosebi I Cor. XV) și îndeamnă pe ascultători să mediteze îndelung asupra acesteia [47].

Nu lipsesc din rîndul exemplelor aduse de Sfîntul Chiril învierile săvîrșite de Sfinții Apostoli (Fapte IX, 36—42; XX, 7—12 ș.a.) [48].

41. *Ibidem*, 14, col. 1032 C — 15, 1033 B; p. 517—519.
42. *Ibidem*, 15, col. 1036 A; p. 519.
43. *Ibidem*, 17, col. 1037 C — 18, col. 1040 A; p. 522—523.
44. *Ibidem*, 18, col. 1040 A; p. 522.
45. *Ibidem* 17, col. 1036 B—1037 A; p. 520.
46. *Ibidem*, 16, col. 1036 B; p. 520.
47. *Ibidem*.
48. *Ibidem*, 17, col. 1037 B; p. 521.

4. *Folosirea argumentelor general-umane după dreptate, în sprijinirea adevărului învierii.* — În sprijinul credinței în înviere, un loc însemnat îl ocupă argumentul moral, care, întemeiază învierea pe nevoia satisfacerii complete și fără greș a dreptății, imperativ irealizabil în lumea aceasta.

Învierea postulată de dreptate. «Te fac atent și asupra nevoii de dreptate — zice Sfîntul Chiril. Ai în casa ta mai multe slugi; unele sînt bune, altele rele. Pe cele bune le cinstești, iar pe cele rele le bați. Dacă ești judecător, lauzi pe cei buni și pedepsești pe nelegiuiți. Apoi, dacă la tine, care ești om muritor, se salvează dreptatea, oare, la Dumnezeu, Care este Împăratul tuturor și nu are urmaș al stăpînirii Sale, nu este răsplătită dreptatea? Prin urmare, tăgada învierii trupurilor este lipsită de credință. Gîndește-te bine la cele ce-ți spun! Mulți ucigași au murit nepedepsiți, în patul lor. Unde este deci dreptatea lui Dumnezeu? Adeseori un ucigaș a omorît cincizeci de oameni și i-au tăiat capul o singură dată. Unde i se va da pedeapsa pentru cele patruzeci și nouă de omoruri? Dacă nu va exista judecată și dreptate în afară de lumea aceasta, trebuie să auzi pe Dumnezeu că este nedrept» [49].

În legătură cu presupusa întrebare asupra întîrzierii dreptei și completei răsplătiri a faptelor pînă la acest soroc, Sfîntul Chiril precizează: «Să nu te miri că întîrzie judecata. Orice luptător, după ce a trecut lupta, sau se încununează, sau este batjocorit. Nici un arbitru de lupte nu încununează îndată pe luptători, ci așteaptă ca să termine toți de luptat, să judece chipul în care au luptat și apoi să împartă premiile și să-i încununeze. Tot așa și Dumnezeu, atîta vreme cît mai este încă luptă în lumea aceasta, ajută deocamdată în parte pe cei drepți și mai tîrziu îi răsplătește complet» [50].

Strînsa legătură dintre trup și suflet implică învierea trupului. Tot la încheierea că dreptatea cere și învierea trupului se ajunge și din constatarea că trupul constituie instrumentul nobil de exprimare a sufletului. Amîndouă sînt neseparate în săvîrșirea oricărei fapte: «Nici o faptă n-am săvîrșit fără de trup» [51]. «Hulim cu gura, dar tot cu gura ne rugăm; păcătuim cu trupul, dar tot cu trupul trăim în castitate; răpim cu mîna, dar tot cu mîna facem milostenie; și tot așa și pe celelalte fapte. Așadar pentru că în toate faptele ne-am slujit de trup, urmează că în viața de dincolo el va avea parte, împreună cu sufletul, de răsplata celor săvîrșite aici» [52], de aceea Apostolul Pavel vestește pedeapsă mare și veșnică celor ce vor strica trupul (I Cor. III, 17), socotit ca templu al Duhului Sfînt (I Cor. VI, 19).

Această subliniere a interdependeței trupului și sufletului arată limpede convingerea Sfîntului Chiril despre valoarea și menirea trupului și își găsește o expresie în exegeza pe care o face asupra învierii unui om atins de trupul mort al proorocului Elisei: «...Elisei a înviat doi oameni, pe unul pe cînd trăia (IV Regi IV, 20—35), iar pe altul după moartea lui (IV

49. *Ibidem*, 4, col. 1021 A—B; p. 508.
50. *Ibidem*.
51. *Ibidem*, 19, col. 1040, C; p. 524.
52. *Ibidem*

Regi XIII, 21). Pe cînd era viu a săvîrșit învierea prin sufletul său. Dar ca să se arate că trebuie să fie cinstite sufletele drepților și ca să se creadă că există o putere și în trupurile acestora, mortul, aruncat în mormîntul lui Elisei, a înviat cînd s-a atins de trupul mort al profetului. Trupul mort al profetului a săvîrșit ceea ce săvîrșise și sufletul lui. Trupul cel mort, care zăcea în mormînt, a dat viață mortului și, deși a dat viață, a rămas totuși mort. Pentru ce? Pentru ca nu cumva să i se atribuie numai sufletului minunea, dacă ar fi înviat Elisei. Acest fapt dovedește că în trupul sfinților, chiar dacă în el nu mai este sufletul, se află o putere datorită faptului că sufletul lor drept a locuit atîția ani în trup și trupul a fost vreme îndelungată slujitor al sufletului» [53].

5. *Starea făpturii omenești la înviere.* — *Starea drepților.* Trupurile înviate ale drepților, deși identice cu cele de pe pămînt, calitativ vor fi deosebite de acelea, devenind nestricăcioase și veșnice, glorificate și lipsite de cerințe și trebuințe, cum ar fi hrana și alte nevoi materiale. Sfîntul Chiril încearcă să descrie chiar mai amănunțit și intuitiv starea sufletelor drepților la înviere, folosindu-se de unele comparații. Sufletele se vor preface în felul în care fierul unit cu focul se preface în foc [54] și vor fi ușoare, strălucitoare, înduhovnicite și de ușoară agilitate. Trupurile înviate vor fi transformate și, într-un anumit sens, spiritualizate, vor învia aceleași trupuri (αὐτὸ τοῦτο σῶμα), dar nu vor fi în mod absolut cum erau (τοῦτο οὐ τοιοῦτο), căci trupurile drepților vor dobîndi proprietăți supranaturale. El recunoaște, totuși, că nu se poate reda în cuvinte omenești și prin analogii, starea drepților la înviere. Știe numai că se va întîmpla ceva minunat cu ei [55]; că «vor străluci ca soarele și luna și ca strălucirea tăriei» (Matei XII, 43; Dan. XII, 3), «dar precis cum va fi numai Domnul, Care îi învia, știe» [56].

Această învățătură despre starea celor înviați era unanim acceptată, ea găsindu-se deja formulată în *Expunerea credinței* cu care se termină tratatul *Împotriva arienilor* al lui Epifaniu [57].

Starea păcătoșilor la înviere. Învierea va fi generală. Vor învia deci și trupurile păcătoșilor, devenind și ele veșnice, dar nu spre fericire. «Dacă

53. *Ibidem,* 16, col. 1036 B—1037 A; p. 520—521. Iar Sfîntul Ioan Damaschin, subliniind prezența și după moarte a harului dumnezeiesc în rămășițele pămîntești ale sfinților, scrie: «Stăpînul Hristos ne-a dat ca izvoare mîntuitoare moaștele sfinților, care izvorăsc în multe chipuri faceri de bine și dau la iveală mir cu bun miros. Nimeni să nu fie necredincios! Dacă prin voința lui Dumnezeu a izvorît din piatră tare apă în pustiu, mai este de necrezut ca să izvorască mir binemirositor din moaștele mucenicilor? Cu nici un chip pentru cei care cunosc puterea lui Dumnezeu și cinstea pe care o au sfinții de la Dumnezeu. Prin aceasta (moaștele sfinților) demonii sînt puși pe fugă, bolile sînt alungate, bolnavii se vindecă, orbii văd, leproșii se curăță, ispitele și supărările se risipesc și se pogoară toată darea cea bună de la Părintele luminilor peste cei care cer prin ei cu credință neîndoielnică acestea» (*Dogmatica,* IV, 15; trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 278).

La întrebarea pe care Sfîntul Damaschin o pune privitoare la sfintele moaște: «Cum poate să facă minuni un corp mort?», sau: «Cum se păstrează ele și cum pot continua lucrarea taumaturgică a sfîntului?», el răspunde că harul dumnezeiesc poate lucra prin sfîntul trăitor în viață, cît și prin moaștele și icoana lui, precizînd că nu substanțial, ci prin harul și lucrarea dumnezeiască (*Cultul Sfintelor icoane,* București, 1937, p. 21). 54. *Cateheza XVIII,* 18, col. 1040 A; p. 523.

55. *Ibidem,* col. 1040 A; p. 523. 56. *Ibidem,* 18, col. 1040 A; p. 523.

57. P. G., XLII, 81, passim, apud A. Michel, *art. cit.,* col. 2536.

cineva este drept, primește un trup ceresc spre a putea să fie cu vrednicie ca îngerii. Dacă cineva este păcătos primește un trup veșnic, spre a putea suferi osînda păcatelor sale, ca să nu se mistuie niciodată, arzînd veșnic în foc» [58]. Învierea trupurilor celor păcătoși e postulată — așa cum s-a mai amintit — de nevoia judecării omului în integritatea ființei sale [59].

6. *Argumentul consecințelor fericite ale credinței în înviere asupra vieții practico-morale a oamenilor. — Grija de curăția trupului.* Învederînd părtășia trupului la răspunderea pentru faptele săvîrșite de om în viața pămîntească, Sfîntul Chiril subliniază indirect valoarea trupului și rolul său în împlinirea menirii ființei umane. Sublinierea aceasta e însoțită de sfaturi practico-morale sugestive, de vie și permanentă actualitate, care dau catehezei sale prospețime și utilitate. Iată cîteva din ele: «Să avem grijă deci, fraților, de trupuri și să nu abuzăm de ele ca de niște trupuri străine nouă. Să nu spunem ca ereticii că haina trupului e ceva străin, ci să avem grijă de el, ca de bunul nostru propriu. Trebuie să dăm socoteală Domnului de toate cele săvîrșite în trup. Să nu spui: nu mă vede nimeni. Nici să nu te gîndești că nu este vreun martor al faptelor tale. Adeseori nu este martor omul; Ziditorul însă, martor ce nu poate fi înșelat, rămîne în cer și vede faptele, iar în trup rămîn petele păcatelor. Și după cum o rană care a făcut ravagii în trup, chiar dacă se vindecă, totuși lasă urmă, tot așa și păcatul rănește sufletul și trupul și rămîn semnele urmelor și în unul și în altul» [60]. Așadar, «să ne întărim toți îndeobște pe noi înșine, spre a păstra curată această haină a trupului» [61].

Urmările fericite ale credinței în înviere asupra vieții morale a creștinilor. Valoarea reală și urmarea practică a credinței în înviere sînt covîrșitoare pentru viața aceasta: «Nădejdea în înviere — zice Sfîntul Chiril — este rădăcina oricărei fapte bune». «Așteptarea răsplății întărește sufletul spre fapta bună. Orice luptător este gata să rabde osteneala, dacă va vedea că înaintea lui va sta plata ostenelilor. Pentru cei care se ostenesc însă fără plată, sufletul cade descurajat împreună cu trupul. Soldatul care așteaptă premii este gata de luptă. Nici un ostaș aflător în slujba unui împărat nechibzuit, care nu oferă răsplătiri pentru osteneli, nu-i gata să moară pentru el. Tot astfel orice suflet care crede în înviere se păzește negreșit pe sine însuși, pe cînd cel care nu crede în înviere se dă pierzării. Cel care crede că-i rămîne trupul la înviere își păzește haina sufletului și n-o pîngărește prin desfrînări; cel care nu crede însă se dă pe sine însuși desfrînării, folosindu-se de propriul său trup, ca de unul străin».

Sfîntul Chiril conchide astfel: «Credința în învierea morților este deci o mare poruncă și învățătură a sfintei sobornicești, Biserici, mare și foarte necesară» [62].

Din scurta expunere făcută aici asupra învățăturii despre învierea morților, reies o serie de aspecte sub care Sfîntul Chiril a tratat această problemă.

58. *Ibidem*, 19, col. 1040 B; 523, cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, 2 édition, t. III, Paris, 1903, p. 267. 59. *Ibidem*, 19, col. 1041 A; p. 523—524. 60. *Ibidem*, 20, col. 1041, A; p. 524. 61. *Ibidem*, 20, col. 1041 B; p. 524—525. 62. *Ibidem*, 1, col. 1017 A—B; p. 505—506.

Credința în învierea morților era, în vremea sa, cristalizată și formulată de către Biserică, încît de o contribuție pur dogmatică din parte-i nu poate fi vorba. Totuși, originalitatea desprinderii pregnante, formării logice și utilizării abile a argumentelor din natură și din viață l-a impus ca profund cugetător. De asemenea, el a creat comparații și analogii interesante și adecvate, încercînd să aducă dogma învierii cît mai aproape de înțelesul ascultătorilor săi.

Totodată, manifestările, fenomenele și întîmplările din natură, el le-a apreciat și folosit pentru demonstrarea adevărului învierii trupului. Nu i-au fost străine nici datele științei — la nivelul la care se găseau pe atunci — ale astronomiei și cosmografiei, pe care le-a folosit ca argumente ale demonstrației sale.

Remarcabil este faptul că Sfîntul Chiril a adaptat cateheza la puterea de înțelegere a catehumenilor ținînd seama de fondul aperceptiv al feluritelor categorii de catehumeni, în fața cărora folosește genul de argumente cel mai indicat și preferat. Astfel, celor ce încă nu erau credincioși le prezintă învierea ca fiind postulată de rațiune, pentru samariteni o găsește demonstrată de textele biblice ale părții din Scriptură pe care o primeau (Legea), iar creștinilor le enumeră, însoțite de o exegeză luminoasă, numeroasele texte din Noul Testament, care se referă la acest eveniment eshatologic, relatînd și comentînd toate cazurile de învieri din morți, consemnate în Sfînta Scriptură.

Sfîntul Chiril dovedește putința învierii trupului analizînd raportul acestuia față de suflet, strînsa lor legătură în integritatea ființei umane, răspundere comună pentru faptele săvîrșite în viață și deci imperioasa trebuință ca ambele elemente constitutive ale ființei umane, trup și suflet, să fie părtașe la răsplătire. Urmărind această țintă, Sfîntul Chiril îmbrățișează cu cercetarea și prețuirea sa pe om în întregimea ființei lui, accentuînd valoarea și menirea trupului. Cu aceasta el arată încă o dată interesul viu pentru terenul practic al vieții acesteia, în care trupul e chemat să-și ducă, împreună cu sufletul, existența sa.

Sfîntul Chiril stăruie asupra înrîuririi fericite pe care nădejdea în înviere o exercită asupra vieții morale a creștinilor. Astfel, condiționînd starea fericită la înviere exclusiv de lucrarea moral-pozitivă din această viață, Sfîntul Chiril a dovedit o concepție integrală corectă a vieții, reușind să facă din adevărurile de credință energii care generează o viață creștină prosperă.

Deși învățătura despre învierea morților s-a formulat la Sinodul al II-lea Ecumenic, deci ulterior rostirii *Catehezelor*, Sfîntul Chiril, utilizînd pe lîngă Sfînta Scriptură, rațiunea călăuzită de spiritul căutării pioase a adevărului, a făcut o prezentare sistematică și o interpretare ortodoxă a acestui adevăr de credință.

Doctorand Ioan Ciutacu

APLICAREA ACTUALĂ A CELOR 39 DE ARTICOLE DE CREDINȚĂ ÎN BISERICA ANGLICANĂ *

La Conferința Comisiei teologice interortodoxe care a avut loc la Belgrad între 1 și 15 septembrie 1966, pentru alcătuirea catalogului temelor de discutat în dialogul cu anglicanii, s-a stabilit ca dintre temele din categoria a IV-a «Chestiuni care trebuie să se studieze în primul rînd odată cu începerea dialogului cu anglicanii, să facă parte și subiectul «Autoritatea celor 39 de Articole de credință în Comuniunea Bisericilor Anglicane» [1].

Astfel, în dialogul anglicano-ortodox, problema valorii doctrinare a celor 39 de Articole urmează să ocupe un loc deosebit. De altfel, însăși conducerea Bisericii Anglicane se preocupă în prezent de aspectul doctrinar al celor 39 de Articole. Comisia permanentă pentru studierea doctrinei în anglicanism, înființată de arhiepiscopii de Canterbury și York, va avea ca primă sarcină să «considere locul celor 39 de Articole în tradiția anglicană și chestiunea adeziunii și acordului cu ele» [2].

Desigur că în aprecierea celor 39 de Articole — document de seamă al Bisericii Anglicane —, cercetarea modului în care teologii anglicani consideră aceste articole este lucrul cel mai important care trebuie cunoscut.

1. *Scurt istoric al celor 39 de Articole.* — Cele 39 de Articole de credință, ca document istoric al Bisericii Anglicane din epoca Reformei, în forma lor de astăzi datează din anul 1571. Ele sînt un rezultat al exigențelor din perioada Reformei și din epocile care au urmat, în încercarea Bisericii Anglicane de a-și preciza pozițiile sale dogmatice față de controversele secolului al XVI-lea [3]. Ele au avut ca scop să precizeze poziția Bisericii Anglicane față de Biserica Romei și față de Bisericile Protestante, din punct de vedere dogmatic.

Această formă a articolelor din 1571 a fost precedată de o întreagă serie de expuneri asemănătoare, din care se constată evoluția doctrinară a Bisericii Anglicane, determinată de factorii amintiți, pînă la forma ei definitivă. Astfel, în 1536 au apărut primele zece articole de credință, prin care autoritatea papală a fost înlocuită cu aceea a regelui [4]. În 1537 apare *Cartea episcopului*, iar în 1538 Cranmer a compus 13 articole din care se

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Petru Rezuș, care a și dat avizul să fie publicată.

1. *Lucrările Comisiilor teologice interortodoxe de la Belgrad, pentru pregătirea dialogului cu anglicanii și vechii-catolici, 1—15 septembrie 1966*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 913. 2. *Church Times*, march 23, 1967, p. 1.

3. *The Thirty-Nive Articles*, în «Oxford Dictionary of the Christian Church», Oxford, 1958, p. 1319.

4. J. W. C. Wand, *Anglicanism in history and today*, London, 1963, p. 21.

constată o influenţă luterană. Urmează apoi în 1539 cele 6 articole, iar în 1543 *Cartea regelui.* O primă formă a celor 39 de Articole o constituie cele 45 de Articole compuse de Cranmer în 1549, la care trebuia să subscrie toţi predicatorii şi conferenţiarii [5]. În urma revizuirii lor de către Curtea imperială şi sinodul din 1552, Cranmer le-a redus la 42 şi au apărut astfel în ediţia din 1553, vădind o influenţă calvină [6]. Numărul de 39 a rămas de la revizuirea lor la Convocarea din 1563. Ultima revizuire din 1571 a modificat numai articolul 39. Ele apar în forma aceasta cu 12 ani mai tîrziu, după ce *The Book of Common Prayer* (Cartea de rugăciuni) a fost publicată şi autorizată.

2. *Ce zice Biserica Anglicană despre cele 39 de Articole.* — Cele 39 de Articole de credinţă sînt rezultatul colaborării dintre Biserică şi Statul din Anglia, în urma căreia a luat fiinţă Biserica Anglicană naţională. Ele sînt într-un fel expresia individualizării Bisericii Anglicane din punct de vedere doctrinar în epoca Reformei. Biserica Anglicană a început să se pronunţe în mod oficial asupra valorii doctrinare a celor 39 de Articole abia în secolul al XIX-lea, în perspectiva apropierii şi unirii cu Biserica Ortodoxă.

Majoritatea teologilor anglicani leagă importanţa reală a celor 39 de Articole exclusiv de epoca Reformei. Astfel, pentru Biserica Anglicană din secolul al XVI-lea ele constituie un document de o valoare extraordinară, providenţială chiar, care faţă de expunerile doctrinare protestante din aceiaşi epocă se impun prin moderaţie stabilind un echilibru între diferitele părţi care compuneau Biserica din Anglia în acea perioadă de criză [7]. Tonul lor nu este exagerat nici cînd condamnă lipsurile Bisericii romane, făcînd distincţia necesară şi nici atunci cînd se apropie de luteranism sau calvinism, a căror doctrină este acceptată mai mult verbal [8].

De asemenea, teologii anglicani recunosc astăzi că prin cele 39 de Articole s-a instaurat pacea şi înţelegerea reciprocă între Biserică şi Stat, şi că acest lucru nu se putea realiza prin aceste articole, decît în forma în care au ajuns pînă astăzi. Prin urmare «ele au fost compuse nu ca o definiţie exactă sau ca o mărturisire de credinţă, ci ca un act pacificator, cu scopul de a potoli furtuna disputelor care prezentau un mare pericol atunci, aplanînd chestiuni centrale prin dispoziţiuni generale» [9]. Articolele nu sînt un crez şi nici un catehism. Multe aspecte importante şi chiar fundamentale ale Revelaţiei creştine nu sînt menţionate în ele [10].

Pe de altă parte, în declaraţiile şi în scrierile lor, ierarhi şi teologi anglicani recunosc doar o importanţă secundară sau chiar minimă a celor 39 de Articole, pentru vremea noastră, în raport cu adevărata mărturisire de credinţă a Bisericii Anglicane, care este cuprinsă în Cartea de rugăciuni din uzul actual (The Book of Common Prayer). Astfel, la 1889, în răspun-

5. *Ibidem*, p. 21. 6. *Ibidem.*

7. E. J. Bicknell, *A theological introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, Third Edition revised by H. J. Carpenter, Glasgow, 1957, p. 17.

8. Moberly, *Problems and Principles*, p. 386—387, după E, J. Bicknell, *op. cit.*, p. 17.

9. L. Voronov, *La question de la hiérarchie anglicane à la lumière de theologie orthodoxe russe*, în «Messager de l'Exarhat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 54—55/1966, p. 117.

10. G. W. H. Lampe..., *The Articles of the Church of England*, London, 1964, p. 95—96.

sul său către delegatul Patriarhiei de Constantinopol pentru relațiile cu Biserica Anglicană, în care precizează care este Mărturisirea de credință anglicană și autoritatea ei, episcopul Wordsworth a declarat: «Credința Bisericii din Anglia se află în cele trei crezuri: niceean, apostolic și atanasian, în *Cartea de rugăciuni*, care este expresia oficială și autoritativă a credinței Bisericii din Anglia și în cele 39 de Articole, față de care nu li se cere laicilor și nici clericilor, din comunitățile stabilite peste hotare, consimțămîntul în mod obligatoriu. Acestea sînt de acord cu Sfînta Scriptură pe care noi o cinstim ca pe un criteriu și dovadă a adevărului divin, prin prisma căreia trebuie examinată în mod necesar fiecare formă de doctrină, dacă derivă din tradiția primară sau dintr-o definiție teologică [11]. Episcopul Wordsworth mai afirmă că articolele nu constituie baza învățăturii doctrinare anglicane, ci ele sînt mai curînd articole de religie, care aveau ca scop să asigure pacea în Biserica Anglicană prin înlăturarea unor erori[12].

Acest lucru s-a afirmat și în convorbirile neoficiale, dar reprezentative pentru poziția anglicană, care au avut loc la Londra în 1918, între Meletie Metaxakis, arhiepiscopul Atenei, și teologi anglicani. S-a spus atunci că cele 39 de Articole sînt mai curînd o mărturisire de credință statală și că doctrina oficială anglicană se află în *Cartea de rugăciuni* [13]. Tot cu această ocazie, episcopul anglican Headlon a arătat că articolele trebuia să realizeze unitatea în Biserica Anglicană, dar că ele nu sînt obligatorii pentru nimeni [14]. Declarații importante cu privire la valoarea doctrinară a celor 39 de Articole s-au făcut și la conferința de la Lambeth, în 1920. Astfel, președintele comisiei anglicane a spus: «Dacă doriți să aflați spiritul Bisericii din Anglia, studiați *Cartea de rugăciuni* și nu cele 39 de Articole» [15].

De asemenea, referindu-se la diferența de valoare dintre cele două documente doctrinare ale Bisericii Anglicane, episcopul de Gloucester, Dr. Gibbson, a declarat că, spre deosebire de cele 39 de Articole, *Cartea de rugăciuni* se bucură de cea mai deplină autoritate, întrucît aceasta a fost acceptată în 1562 de către Convențiile Canterbury și York, ea constituind pentru anglicani învățătura lor oficială și autoritativă, baza principiului «lex orandi» «lex credendi» și ei fac continuu uz de ea ca de o normă de credință [16]. Tot atunci s-a pus și problema unei eventuale revizuiri a celor 39 de Articole [17].

În 1912, Comitetul Bisericii Anglicane pentru unire a trimis patriarhului ecumenic Meletie o expunere în care se afirma că Biserica Anglicană recunoaște și acceptă faptul că cele 39 de Articole au o importanță secundară, valoarea unui document referitor la controversele locale din secolul al XVI-lea, care trebuie interpretat în acord cu credința Bisericii universale, din care Biserica Anglicană este doar o parte [18].

Cu ocazia discuțiilor dintre ierarhii ortodocși și anglicani în timpul *Conferinței de la Lambeth 1930*, s-a lăsat a se înțelege că «doctrina Bise-

11. V. T. Istavridis, *Ortodoxy and Anglicanism*, trad. de Colin Davey, London, 1966, p. 16—17.
12. *Ibidem*, p. 84. 13. *Ibidem*, p. 34. 14. *Ibidem*, p. 85.
15. G. K. A., *Documents on Christian Unity*. First Seriei, 1920—1924, London, 1924, p. 66, apud
16. V. T. Istravidis, *op. cit.*, p. 83. V. T. Istravidis, *op. cit.*, p. 85. 17. *Ibidem*, p. 92.
18. *Ibidem*, p. 90—92.

ricii Anglicane este exprimată autoritativ în *Cartea de rugăciuni* şi că sensul celor 39 de Articole trebuie să fie interpretat în legătură cu aceasta»[19]. Acelaşi lucru au afirmat anglicanii şi la *Conferinţa de la Bucureşti din 1935*[20]. Mai pregnant însă apreciază teologii anglicani valoarea celor 39 de Articole în raport cu simbolurile de credinţă în general şi cu Cartea de rugăciuni, în special.

În raport cu Simbolurile de credinţă, ei arată mai întîi că Articolele se numesc «Articole de religie», ceea ce înseamnă că principiile lor religioase şi de conduită au o valoare limitată la un anumit timp şi un anumit loc[21]. Ele reflectă, adică, atmosfera tulbure a timpului cînd s-au compus[22]. Ele sînt rodul unei crize a Bisericii, o nefericită consecinţă a eşecului ei spiritual[23]. Faţă de Simbolurile de credinţă articolele nu au autoritatea Bisericii Universale, ci pe aceea a unei Biserici particulare. Ele sînt produsul unui grup de oameni sau chiar a unuia singur şi nu al experienţei universale a Bisericii; de aceea au numai o valoare temporară[24].

Spre deosebire de Simbolurile de credinţă, articolele se exprimă şi negativ şi pot, de asemenea, fi schimbate sau abolite fără pericolul întreruperii succesiunii sau a catolicităţii Bisericii[25]. În plus faţă de Simbolurile de credinţă, ele oglindesc situaţia specială a Bisericii din Anglia în secolul al XVI-lea, ca raportul dintre Biserică şi Stat[26]. De asemenea în ceea ce priveşte utilitatea practică, spre deosebire de Simbolurile de credinţă, Articolele nu au nici o legătură cu viaţa creştină zilnică[27]. Astfel, cele 39 de Articole nu îndeplinesc condiţiile unei mărturisiri de credinţă şi în acest sens ele se deosebesc esenţial de *Cartea de rugăciuni*, pe care anglicanii o recunosc ca «manualul de doctrină al Bisericii lor»[28]. Ea conţine articole de credinţă din Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie pe care trebuie să le respecte fiecare credincios[29].

Cele 39 de Articole se ocupă cu probleme de ordin exterior, cu amănunte cu privire la cultul public, formule şi ceremonii, cu problema readaptării articolelor de credinţă la cerinţele specifice ale Bisericii Anglicane. De aceea autoritatea lor se extinde numai la timpul şi locul în care au apărut[30]. Ele au legătură cu Cartea de rugăciuni numai prin punctele comune de doctrină. Orice afirmaţie doctrinară din cele 39 de Articole trebuie verificată cu Cartea de rugăciuni[31], deoarece ele n-au putut să capete valoarea unui crez pentru Comuniunea Anglicană. Teologia angli-

19. *Report of the Lambeth Conference*, 1930, p. 139 şi Edwin James Palmer, *The destiny of the Anglican Churches*, The Lambeth Series, London, 1931, p. 32—33, după Prof. I. Bria, *Actuala configuraţie geografică şi confesională a Comuniunii Anglicane*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 136.

20. V. T. Istavridis, *op. cit.*, p. 58; Macdonald, *The Holy Scriptures, the Holy Tradition, The Book of Common Prayer and The Thirty-Nine Articles*, în «Actele Conferinţei dintre Comisia Bisericii Ortodoxe Române şi Delegaţia Bisericii Anglicane, Bucureşti, 1—3 iunie 1935», Arhiva Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Dosar nr. 389*, p. 412. A se vedea şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Anglicană privite sub aspectul dogmatic*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 212. 21. Macdonald, *op. cit.*, p. 411. 22. E. J. Bicknell, *op. cit.*, p. 17.

23. *Ibidem*, p. 18. 24. *Ibidem*, p. 19. 25. *Ibidem*. 26. *Ibidem*, p. 20.

27. *Ibidem*. 28. Macdonald, *op. cit.*, p. 410. 29. *Ibidem*.

30. W. R. Matthews, *The Thirty-Nine Articles. A Plea for a New Statements of the Christian Faith as understood by The Church of England*, London, 1961, p. 44, 47; Macdonald, *op. cit.*, p. 412.

31. Macdonald, *op. cit.*, p. 412.

cană de azi le dă o importanță relativă și mai mult istorică. Întrucît exprimă credința Bisericii dintr-o anumită epocă istorică față de unele controverse, ele nu au o autoritate absolută și pentru toate timpurile. Ele cuprind credința anglicană în general și nu trebuie înțelese ad litteram [32]. Biserica Anglicană le consideră ca o anexă a Cărții de rugăciuni și a căror validitate se micșorează din ce în ce mai mult, pe măsură ce se depărtează de controversele din epoca Reformei [33].

3. *Aplicarea celor 39 de Articole de credință.* — Biserica Angliei a considerat că cele 39 de Articole, ca urmare a condițiilor speciale în care au fost formulate, nu pot fi impuse unei alte Biserici din Comuniunea Anglicană [34]. Ea cere chiar clericilor săi numai o adeziune în scris, în sensul unei aprobări generale și nu de amănunt [35]. Totuși fiecare candidat la hirotonie subscrie cele 39 de Articole cu această formulă:

— «În mod solemn declar următoarele: sînt de acord cu cele 39 de Articole de religie și cu *Cartea de rugăciuni comune*, a hirotoniei episcopilor, preoților și diaconilor. Cred în doctrina Bisericii din Anglia expusă acolo spre a fi de acord cu Sfînta Scriptură (to be agreable to the Word of God) și în rugăciunile comune și administrarea tainelor. Doresc să folosesc forma prescrisă în cartea amintită și nici o alta afară de cele ce vor fi rînduite de autoritatea legală [36].

Obligația clerului de a subscrie a fost hotărîtă prin canonul 15 din 1604, care a pretins și laicilor să le respecte [37]. La atît se limitează pretenția Bisericii Anglicane cu privire la subscrierea celor 39 de Articole. Totuși, chiar în această situație, a unei aderări formale la cele 39 de Articole, subscrierea provoacă uneori greutăți în Biserica Anglicană, pentru faptul că ele nu mai sînt actuale și nu corespund cerințelor Bisericii de astăzi. S-a semnalat faptul că din cauza implicațiilor de conștiință, cu privire la subscriere, mulți candidați la hirotonie s-au retras [38].

Unii comentatori afirmă că expresia «spre a fi de acord cu Sfînta Scriptură» trebuie înțeleasă astăzi nu în sensul că articolele ar fi întru totul de acord cu Sfînta Scriptură, ci în sensul că cei chemați la hirotonie sînt obligați să accepte sensul lor general și nu de amănunt. Este o expresie introdusă în mod special pentru liniștirea conștiințelor scrupuloase [39].

Astăzi Biserica Anglicană recunoaște rigiditatea sistemului doctrinar al celor 39 de Articole, precum și faptul că nu sînt obligatorii pentru credința și viața credincioșilor ei [40]. Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Michael Ramsey, a accentuat faptul că, atunci cînd s-a emis actul subscrierii de către cler în 1865, nu s-a cerut «semnarea articolelor, ci numai o înțelegere consimțită a lor» [41]. Citînd pe Gore, cel mai bun comentator al articolelor,

32. *Report of the Lambeth Conference 1930*, p. 139 și Edwin James Palmer, *The destiny of the Anglican Churches. The Lambeth Series*, London, 1931, p. 32—33, după Prof. I. Bria, *op. cit.*, p. 412.
33. Macdonald, *op. cit.*, p. 412. 34. E. J. Bicknell, *op. cit.*, p. 19.
35. Macdonald, *op. cit.*, p. 411; W. R. Matthews, *op. cit.*, p. 47.
36. E. J. Bicknell, *op cit.*, p. 21. 37. *Ibidem.* 38. W. R. Matthews, *op. cit.*, p. 34.
39. E. J. Bickneli, *op. cit.*, p. 21.
40. David L. Edwards, *This Church of England*, London and Liverpool, 1962, p. 167.
41. Ramsey Michael, *Canterbury Essays and Addresses*, London, 1964, p. 167.

Graţia Sa a spus: «Cele 39 de Articole sînt ca un drapel care a încetat de a mai purta vreo obligaţie serioasă sau vreo lămurire teologică [42]. De asemenea, Arhiepiscopul de Canterbury a declarat cu privire la importanţa şi aplicarea actuală a celor 39 de Articole de credinţă în Biserica Anglicană următoarele: «Eu mărturisesc că cele 39 de Articole nu ocupă acelaşi loc în întreagă Comuniune Anglicană. Ele au un loc legal în Anglia prin legătura dintre Biserică şi Parlament. În unele dintre provincii cele 39 de Articole nu au nici o importanţă» [43].

Încheiem acest capitol în care am expus cîteva păreri teologice despre aplicarea celor 39 de Articole în anglicanism, cu afirmaţia arhiepiscopului William Temple, preşedintele Comisiei care s-a ocupat cu studierea doctrinei în Biserica Angliei. El scrie în introducere la *Raportul* acestei Comisii: «Unii vor fi surprinşi că noi nu am dat o mai mare proeminenţă formulărilor anglicane şi în special celor 39 de Articole. Ele n-au avut cel puţin de la începutul secolului al XVII-lea încoace, în sistemul nostru locul ocupat în sistemul luteran de Confesiunea de la Augsburg. Ele sînt într-adevăr prea scurte pentru un astfel de scop. Ele nu sînt o confesiune de credinţă completă, ci o declaraţie a poziţiei adoptate de Biserica Angliei într-un moment critic, în legătură cu controversele principale din acel moment. Clericul care doreşte să înveţe credinţa creştină pe credincioşii parohiei sale, sau pe candidaţii la confirmare, arareori are ocazia să se refere la cele 39 de Articole; el este călăuzit de catehism şi de celelalte părţi ale Cărţii de rugăciune» [44].

4. *Problema celor 39 de Articole în actualitate.* — Problema aceasta a fost abordată şi în timpul convorbirilor care au avut loc între Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române şi Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Michael Ramsey, cu ocazia vizitei în Anglia a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, din iunie 1966. În legătură cu aceasta, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a arătat că există unele obiecţiuni care se fac din partea unor Biserici Ortodoxe cu privire la cele 39 de Articole ale Bisericii Angliei. Dar Biserica Ortodoxă Română ar vrea să ştie în primul rînd ce valoare doctrinară şi ce aplicare au în prezent în Biserica Anglicană cele 39 de Articole. Prea Fericirea Sa a spus în continuare că «Chiar dacă cele 39 de Articole de credinţă au fost votate în trecut în Parlament, fără ca ele să fie modificate după aceea, pe Noi ne interesează ce zice Biserica Angliei acum, ce recunoaşte, ce trăieşte» [45].

---

42. Gore, *The reconstruction of Belief*, apud M. Ramsey, *op. cit.*, p. 168.

43. *Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a vizitat Biserica Angliei, între 21—28 iunie 1966 şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor, la Geneva, între 28—30 iunie 1966*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 650. Cu aceeaşi ocazie şi referitor la aceiaşi problemă, Episcopul Winchester Falkner Allison, preşedintele Consiliului pentru relaţiile externe, care a luat parte la discuţii, a spus: «Numai în două din cele 19 provincii ale Bisericii Anglicane au aplicabilitate cele 39 de Articole».

44. *Doctrine of the Church of England.* The Raport of the Comision in Christian doctrine, sppointed by the Archbisops of Canterbury and York in 1922. S. P. C. K., London, 1938, p. 9,

45. *Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a vizitat Biserica Angliei, între 21—28 iunie 1966...*, p. 659.

Pe linia declarațiilor anterioare și recente Biserica Anglicană se pronunță astăzi tot mai mult în favoarea unei revizuiri sau înlocuiri a celor 39 de Articole. Cu ani în urmă se recunoșteau dificultățile ce ar fi de întîmpinat dacă, după propunerile făcute, s-ar scoate cele 39 de Articole din învățămîntul anglican doctrinar practicat în Colegii și s-ar considera ca simplu document istoric. Greutatea ar consta din faptul că nu toate diecezele ar primi această propunere [46]. E. J. Bicknell s-a pronunțat atunci pentru revizuirea Articolelor și reactualizarea acestora care în forma lor veche nu prezintă interes pentru gîndirea modernă [47].

Astăzi, în Anglia, în afară de evangheliștii conservatori, care se pronunță pentru păstrarea celor 39 de Articole în forma lor actuală, liberalii și moderniștii se pronunță în favoarea revizuirii lor [48]. Într-o lucrare recentă a modernistului W. R. Matthews [49], fost decan de St. Paul, se face expunere foarte clară și temeinică în favoarea formulării noi, radicale a doctrinei anglicane [50]. Cartea constituie o bună apreciere asupra credinței actuale a Bisericii din Anglia, în legătură cu cele 39 de Articole. Autorul analizează aici pe larg și cu temei valoarea și aplicarea actuală a celor 39 de Articole, cum și posibilitatea înlocuirii lor. «Una dintre cele mai urgente necesități a Bisericii Anglicane — scrie autorul acestei lucrări — este o reconsiderare și, dacă e posibil, o revizuire a celor 39 de Articole sau, ceea ce ar fi probabil în cele din urmă mai ușor și mai folositor, substituirea lor cu o nouă mărturisire de credință, așa cum cere Biserica noastră [51].

Autorul constată pe de o parte că astăzi ideea revizuirii este îmbrățișată de un mare număr de clerici și laici din Anglia, iar pe de altă parte, că unii membri ai comunității se tem să se atingă de acest document. El este conștient de importanța problemei, cele 39 de Articole constituind elementul pe care s-a întemeiat și care a dat contur Bisericii Anglicane naționale în secolul al XVI-lea. Dar în aspectul lor protestant ele se prezintă în conflict cu practica actuală a Bisericii Anglicane. Imputarea pe care le-o face autorul este că aceste articole nu reprezintă părerea actuală a Bisericii, valoarea lor fiind legată numai de epoca Reformei, astăzi avînd doar numai o valoare istorică [52]. Referitor la conținutul lor doctrinar, autorul ține să precizeze că ele nu sînt calviniste și că pretinsa lor moderație este nu în expunerea doctrinară, ci în cea verbală [53]. Însă ele nu reprezintă părerea Bisericii Anglicane de astăzi. «Ar fi foarte greu — scrie W. R. Matthews — să găsești vreun cleric inteligent care să accepte articolele în deplina lor semnificație, ca o expunere a felului cum înțeleg ei religia lui Hristos» [54].

---

46. E. J. Bicknell, *op. cit.*, p. VIII. 47. *Ibidem.*

48. Stephen Neill, *L'anglicanism et la Communion Anglicane,* Cronică la articolul: *Le visage d'anglicanisme,* de Marcel Simon, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», nr. 2, Paris, 1963, p. 182. 49. A se vedea *nota 30.* 50. Stephen Neill, *op. cit.*, p. 182.

51. W. R. Matthews, *op. cit.*, p. 6.

52. *Ibidem,* p. 11; Macdonald, *op. cit.*, p. 412; Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 242; E. J. Bicknell, *op. cit.*, Ed. III, London 1959, p. 21, după Prof. I. Bria, *Actuala configurație...*, p. 136; Doctorand Petru I. David. *Curente noi în teologia anglicană,* în «Ortodoxia», XV (1966), nr. 3, p. 375.

53. W. R. Matthews, *op. cit.*, p. 13. 54. *Ibidem,* p. 17.

Cît priveşte subscrierea la articole, Matthews se pronunţă pentru un consimţămînt nu la sensul lor general, ci la articole ca document istoric, care exprimă poziţia doctrinară a Bisericii din Anglia, într-o perioadă creatoare a existenţei sale şi care defineşte punctul ei de vedere cu privire la controversele timpului. Autorul găseşte greşala principală a Articolelor, din punct de vedere doctrinar, în concepţia lor despre alegere şi predestinaţie *(Articolul al XVII-lea)*. Acest articol şi altele formează — după părerea autorului — principala piatră de poticnire pentru credincioşi.

În concluzie, Articolele sînt nu numai nesatisfăcătoare în ceea ce afirmă, dar ele nu răspund la problemele vitale pentru creştini şi, prin urmare, nu corespund exigenţelor actuale ale Bisericii Anglicane [55].

5. *Posibilitatea revizuirii celor 39 de Articole.* — În perspectiva apropierii dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Anglicană, astăzi, aceasta din urmă pune mai direct şi caută să rezolve problema deosebirii dintre cele *39 de Articole* şi *Cartea de rugăciuni,* care conţine adevărata ei doctrină. W. R. Matthews, în lucrarea amintită, propune şi analizează trei moduri de rezolvare a problemei Articolelor [56].

Prima posibilitate ar fi *abolirea* lor. «Noi ne-am scuti singuri de multă tulburare prin simpla înlăturare a Articolelor — zice autorul — şi ne-am putea mulţumi, în ceea ce priveşte acordul teologic făcut prin ele, cu o promisiune de a folosi Cartea de rugăciuni... şi ar fi cu mult mai bine să nu avem articole, decît să continuăm cu acestea pe care le avem» [57]. Greutatea care s-ar putea ivi însă printr-o eventuală abolire a lor, ar fi aceea că s-ar crea un raport nedorit cu Statul, care vede în cele 39 de Articole garanţia unei Biserici engleze naţionale [58]. Şi totuşi, «noi avem nevoie de o expunere doctrinară indiferent dacă este sau nu constituită» [59]. «Noi avem nevoie, de asemenea, de o expunere de credinţă autoritativă a poziţiei teologice anglicane, ca bază a discuţiilor cu celelalte Biserici, cu un punct de vedere spre o înţelegere reciprocă, ba chiar mai mult, avem nevoie de un rezumat clar şi inteligibil a ceea ce credem noi, pentru instruirea publicului în general» [60].

A doua posibilitate de rezolvare a problemei Articolelor ar fi *revizuirea* lor şi încercarea de a se da răspunsuri noi la majoritatea problemelor pe care le tratează ele. Dar întrucît articolele nu răspund la problemele vitale care sînt în centru credinţei şi a experienţei religioase moderne, autorul consideră că o simplă revizuire nu este de ajuns [61]. Astfel, chestiunile cu privire la cunoştinţele teologice, la morala creştină din epoca modernă, la atitudinea omului creştin faţă de civilizaţia modernă şi progresul ştiinţific sînt numai o parte din problemele la care articolele nu dau răspuns [62].

În fine, a treia cale, considerată a fi cea mai bună este aceea *a formulării unui rezumat cu totul nou al doctrinei anglicane* [63]. Analizînd însă

55. *Ibidem,* p. 19.

56. Problema revizuirii celor 39 de Articole este tratată pe larg şi de G. W. H. Lampe, în *The Articles of the Church of England,* London, 1964, p. 91—113.

58. *Ibidem.* 57. W. R. Matthews, *op. cit.,* p. 24—25. 59. *Ibidem,* p. 25.

60. *Ibidem,* p. 26. 61. *Ibidem.* 62. *Ibidem,* p. 27—28. 63. *Ibidem,* p. 28.

starea actuală a Bisericii Anglicane, autorul consideră că această cale este și cea mai dificilă și mai periculoasă și se îndoiește de posibilitatea ei, deși e convins că este necesar un nou document autoritativ care să înlocuiască cele 39 de Articole [64]. Dificultatea ar proveni de acolo că o expunere de credință nereușită de la început, ar putea da naștere la controverse care ar duce la desmembrarea și chiar desființarea Bisericii actuale [65]. Oricum, aceasta ar însemna un risc, «dar — adaugă autorul — în Providența divină se întîmplă adesea că există în cele din urmă un pericol cu mult mai mare în refuzarea riscului, cînd Duhul lui Dumnezeu ne conduce înainte decît într-o acțiune curajoasă» [66]. Riscul este presupus numai în cazul unei expuneri nereușite ce ar duce la dispute între partide care și-ar apăra, fără să cedeze, propriile lor poziții. Totuși, autorul crede în posibilitatea elaborării unui proiect care să exprime dorința generală a Bisericii întregi pentru înțelegere reciprocă, fapt care ar scoate în evidență unitatea spirituală profundă care le unește [67]. În orice caz această încercare ar duce la o unitate bazată pe un adevăr comun și în acest sens chiar un insucces ar fi mai acceptabil decît situația actuală a Bisericii Anglicane [68]. Autorul speră că unitatea în duh a Bisericilor anglicane se va maturiza, transformîndu-se în unitate de doctrină [69].

Dezavantajul cel mare este că lipsa unei revizuiri face ca Biserica Anglicană să nu poată da o mărturie a ei ca «întreg» [70]. Autorul constată însă cu satisfacție că Biserica Anglicană a început să devină astăzi o Biserică așa cum o prevăd teologii anglicani, cînd mentalitatea defetistă care împiedica orice schimbare în bine, a făcut loc speranței și credinței [71]. De asemenea, constată că cele 39 de Articole, moștenire incomodă lăsată de strămoși, constituie astăzi un obstacol autentic în calea interesului pentru credință care se reînnoiește astăzi [72]. «Noi trebuie să facem acum — zice Matthews — ceea ce au evitat să facă predecesorii noștri. Dacă evităm și noi, atunci îmi rămîne puțină speranță în evanghelizarea Angliei» [73].

În concluzie, autorul declară: «Sînt convins că formularea unor noi articole de religie, care trebuie să exprime credința noastră reală și să fie de înțeles pentru acei pe care noi sperăm să-i cîștigăm este o măsură pregătitoare absolut necesară unui efort promițător de a evanghelizа poporul nostru» [74].

*

Din cele spuse pînă aci, cu privire la importanța celor 39 de Articole de credință și aplicarea lor actuală în Biserica Anglicană, rezultă următoarele:

1. Cele 39 de Articole nu reprezintă standardul învățăturii anglicane. Acesta este exprimat în *Cartea de rugăciuni* din uzul actual. Autoritatea celor 39 de Articole, expresia unor împrejurări istorice specifice Bisericii

64. *Ibidem*, p. 29. 65. *Ibidem*, p. 30. 66. *Ibidem*. 67. *Ibidem*.
68. *Ibidem*, p. 31. 69. *Ibidem*, p. 35. 70. *Ibidem*. 71. *Ibidem*.
72. *Ibidem*, p. 37. 73. *Ibidem*, p. 38. 74. *Ibidem*, p. 39.

și națiunii engleze, a scăzut pe măsură ce Biserica Anglicană s-a depărtat de controversele Reformei.

2. Teologii anglicani, cu excepția evangheliștilor conservatori, nu atribuie celor 39 de Articole valoarea unor articole de credință sau de carte simbolică, ci numai simplu caracter de articole ale religiei în care, de fapt, se expune nu o învățătură pozitivă, ci mai curînd una negativă. Este adevărat că pînă astăzi nu s-a ajuns la abolirea celor 39 de Articole, dar de fapt și în practica de toate zilele a clerului Bisericii Anglicane ele au rămas pe plan secundar și trebuie interpretate prin Cartea de rugăciuni.

3. Cu privire la poziția de astăzi a celor 39 de Articole în Biserica Anglicană, ele sînt autoritative numai într-o minoritate a provinciilor din Comuniunea Anglicană deoarece, așa cum s-a amintit, autoritatea lor s-a limitat numai la exigențele particulare ale epocii în care au fost formulate reflectînd controversele teologice din secolul al XVI-lea, într-o perioadă de grea încercare pentru Biserica Angliei.

4. Cele 39 de Articole sînt considerate astăzi numai ca o exprimare secundară a doctrinei anglicane. Așadar, ele nu reprezintă un document dogmatic, ci unul istoric, în care și-a găsit expresia compromisul dintre curentul catolic și cel calvin în timpul Reformei.

Tendința luterană și calvină a unor articole se explică prin atitudinea conciliatoare a Bisericii engleze din epoca Reformei, față de ideile protestante. Dacă astăzi abrogarea lor nu se face formal, se explică numai prin rațiuni de natură diplomatică în legătură cu unitatea și pacea internă a Bisericii. Obligativitatea lor însă, în amănunt, a încetat să mai fie absolută chiar și pentru candidații la preoție, iar comunităților din afara Angliei, statutul celor 39 de Articole nu le este impus. Mai mult, așa cum s-a văzut în cuprinsul expunerii, în marea majoritate a provinciilor ele nu au nici o importanță și, prin urmare, nu se aplică.

5. Deși numai în două (York și Winchester) din cele 19 provincii ale Bisericii Anglicane au aplicabilitate cele 39 de Articole, totuși ele continuă să rămînă formal în Biserica Anglicană și, deocamdată, nu sînt expuse să cadă în desuetudine, întrucît ele ocupă o poziție legală în Anglia datorită legăturii dintre Biserică și Parlament.

6. Așa cum se prezintă situația actuală a celor 39 de Articole în Biserica Anglicană, nu se poate ajunge la o concluzie sigură cu privire la perspectiva lor. Datorită raportului dintre Biserică și Parlament, care are ultimul cuvînt în problema celor 39 de Articole, e greu de anticipat posibilitatea realizării ipotezelor expuse de W. R. Matthews și cu atît mai mult perspectiva unei abrogări a acestei constituții religioase, pe baza căreia se află așezată existența Bisericii Anglicane.

Al. Bărcăcilă

„PROTAGONIŞTII ELIBERĂRII BULGARIEI DE SUB DOMINAŢIA BYZANTINĂ" (SFÎRŞITUL SECOLULUI AL XII-lea)

În ultimele două decenii ale veacului al XII-lea, valahii și bulgarii au pornit lupta pentru eliberarea de sub jugul bizantin a Moesiei dintre Balcani și Dunăre — Bulgaria de azi —, sub conducerea fraților valahi Petru și Asan. Evenimentele la care a dat naștere această luptă, precum și problemele legate de personalitatea acestor doi frați valahi au constituit îndelungă vreme preocuparea cercetătorilor [1].

De aceea este de folos ca problema despre protagoniștii luptei pentru eliberarea Bulgariei, să fie urmărită și în opera cronicarilor contemporani cu evenimentele.

Singurul cronicar de temei pentru aceste evenimente este contemporanul lor, Nichita Acominatul Honiatul, secretar imperial de la 1180—1203 și însoțitorul lui Isac Angelos (1185—1195) ia parte la expedițiile de reprimare a acestor răscoale.

Acest cronicar are așa de îmbelșugate și precise date, confirmate și în ce privește originea protagoniștilor răscoalei, între alții de clericul austriac Ansbertus, însoțitorul lui Frederic Barbarosa în trecerea lui prin Peninsula Balcanică în 1189 și care arată cum: «*Calopetru, domn al vlahilor*», oferă împăratului un ajutor de 40.000 de ostași.

G. Murnu — care a realizat o fidelă și frumoasă traducere din Nichita Acominatul, anume a părților referitoare la aceste răscoale din Balcani [2] — găsește că «traducerea latină a acestui cronicar este o defectuoasă parafrazare»; că «tălmăcirea lui adeseori e un chin, din pricina stilului încîlcit, manierat, cu arhaisme duse pînă la exces, cu obscurități duse pînă la enigmatic» [3].

Reproducem doar o mică parte din aceste pasaje.

Nichita Acominatul expune, cu totul obiectiv, împrejurările care au ațițat această răscoală: *Isac Angelos* are nevoie de bani pentru proiectata lui căsătorie cu fiica de 10 ani a regelui Bela și spre a și-i procura «*pe sub*

---

1. Încă cu peste trei decenii în urmă cunoscutul medievalist occidental Louis Halphen (în *l'Essort de l'Europe (XI—XIII-e siècle)*, Paris, 1932, p. 267, afirma că lupta pentru eliberarea Bulgariei a fost condusă «*de doi frați, Petru și Asan, de care nu se știe prea bine dacă erau valahi sau bulgari*», caracterizînd pe valahii din Balcani ca «popor aspru de munteni, înrudiți cu valahii nordici care după un veac și jumătate se vor găsi așezați în cîmpiile Valahiei și Moldovei».

2. G. Murnu, *Din Nichita Acominatus Honiatul: Traducere a părților privitoare la istoria Asanizilor* —, «Analele Acad. Române», T. XXVIII, Mem. Secț. ist. 1906.

3. *Ibidem*, p. 10 din extras (În continuare se va cita numai extrasul).

mînă jefuiește, între altele, și orașele din părțile despre Anchialos, făcînd dușmani pe acei barbari ce locuiesc peste tot în cuprinsul muntelui Emos, care... acum vlahi se cheamă... care și altădată s-au încumetat a se împotrivi romeilor...; dar acum dîndu-li-se prilej cu răpirea turmelor și bîntuirea lor, au făcut răscoală înfricoșată. Cei ce au iscodit răul și au vînzolit întreg neamul erau Petru și Asan, doi frați din aceeași semințe, care se înfățișează la împărat...; dar cererea lor fu respinsă...; și cînd din nou stăruiau... cu cuvinte de răzvrătire..., Asan pentru neobrăzare a fost pălmuit din porunca lui Isac... Plini de ocară, s-au întors înapoi» [4].

Ar fi de ajuns acest citat; totuși, pentru importanța lor și nefiind suficient cunoscute, mai ales în apus, stăruim asupra celor mai de seamă părți din nararea acestor evenimente, care au dus la reînființarea țaratului bulgar.

Cum «Vlahii se fereau să pornească răscoala, ...Petru și Asan... vrînd să-și scoată din frică neamul, au zidit o biserică cu hramul Sfîntul Mucenic Dimitrie», vestind că «Sfîntul Mucenic Dimitrie a părăsit Tessalonicul, cetatea-i de seamă... și sălășluirea lui printre romei, și a venit la dînșii să le fie părtaș la luptă». Prin însuflarea acestei credințe «fiind cîștigat neamul întreg, cu toții se repeziră la arme. Și cum mișcarea le fu cu izbîndă și socotind că e puțin lucru dobîndirea libertății și neatîrnării lor, se lățesc și spre tîrgurile și cătunele mai depărtate de Emos. Iară unul din frați, *Petru, își puse pe cap o coroniță de aur și în picioare încălțăminte roșie*» [5].

«Și lovind *Preslava* — cetate era aceasta străveche, toată zidită din cărămidă și avea un foarte mare cuprins sub muntele Emos — și văzînd că împresurarea ei nu era fără de primejdie, au părăsit-o.

Apoi, coborîndu-se din Emos... spre alte orășele ale romeilor, mulți oameni, mulți boi și dobitoace de povară și mulțime mare de vite răpesc»[6].

A pornit dar atunci Isac cu oștirea asupra lor.

Ei însă apucînd de isnoavă locurile înguste și grele, multă vreme stătură împotrivă.

Dar o ceață deasă acoperind munții... pe furiș le-au ieșit în față romeii și i-au înprăștiat și înspăimîntat» [7].

«Petru și Asan și tovarășii lor s-au repezit spre Dunăre și luntrărind-o, s-au dus la vecinii lor, cumanii» [8].

---

4. *Ibidem*, p. 21, 22. 5. *Ibidem*, p. 23, 24. 6. *Ibidem*, p. 24. 7. *Ibidem*, p. 24, 25.

8. Trebuie precizat pe unde au putut trece Dunărea la vecinii cumani (numiți «Schythai» de Nichita Acominatul) și care era realitatea populației «cumane» în pragul veacului al XIII-lea. Este exclus ca Petru și Asan să fi luat calea lungă și primejdioasă spre nordul Dobrogei, sub amenințarea garnizoanelor bizantine de la țărmul pontic, de teama cărora părăsise împresurarea Preslavei, prea apropiată de Odessus (Varna). Cea mai ușoară și apropiată era aceeași cale pe care au luat-o bulgarii lui Asparuch, siliți să-și caute alte așezări la sud de Dunăre —, anume prin regiunea anticului Durostorum (azi Silistra), cum îi da Cosminski pe harta de la p. 306, în *Istoria Evului Mediu* (București, 1955, Litografia Învățămîntului). În aceeași hartă la nord de Dunăre, se indică pentru veacurile al VII-lea al X-lea «*Valachia*» cu «valachii». În masa acestora, în pragul veacului al XIII-lea, cumanii se aflau către încheierea procesului de contopire în masa vlahilor, așa cum la sud de Dunăre bulgarii lui Asparuch se contopiseră în masa slavă (*Ibidem*).

«Împăratul, măcar că putea... să cutreiere Moesia toată și să așeze armie de strajă în toate cetățile de acolo... multe de-a lungul Emului...; mai toate clădite pe rîpe stîncoase și pe culmi acoperite de nouri..., dînd foc secerișului strîns în snopi și ademenit de vorbele înșelătoare ale vlahilor care i s-au înfățișat, se grăbi să se întoarcă, fără ca deplin să vindece ranele... Deci a făcut ca barbarii să se trufească și să se îmbărbăteze tot mai tare împotriva romeilor. Și sosind împăratul în capitală, se arătă fălos de isprăvile lui...» [9].

«Iar barbarii ce întovărășeau pe Asan se întîlniră cu cumanii și strînseră mare mulțime de soți de armi și se întoarseră în patria lui, Moesia... aducînd gloatele cumanilor, ca pe niște cete de duhuri.

Nu mai erau mulțumiți să păstreze ce era al lor... Mysia, fiind hotărîți să aducă împărăției romeilor cea mai puternică lovitură și să împreune domnia vlahilor și a bulgarilor, precum a fost odinioară» [10].

«Împăratul a încredințat comanda oștilor unchiului său după tată, Ioan Sevastocratorul, care însă, — după ce nu puțin rău făcuse dușmanilor împreunați într-o singură armie și coborîți pe șesuri bune de călărime — fu îndepărtat din capul oștirii, bănuit că rîvnește la împărăție... Îl înlocuiește cu generalul *Chesarul Ioan Cantacuzino,* cumnat de soră al împăratului, *care... de astă dată n-a fost norocos în războiul cu vlahii.* Drept care în locul lui orînduit a fost Alexie Vrana» [11].

«Împăratul purcede a doua oară asupra vlahilor... cu puțină oaste... Auzise că vlahii... năimind oaste de a cumanilor... potopiseră părțile către *Agathopolis...*

Sosind la *Taurocomos*, sat nu departe de *Adrianopol,* așteaptă împreunarea tuturor oștilor...» [12].

Din «Taurocomos s-a repezit către dușmani... Cercetașii vesteau... că vrăjmașii se înturnau din părțile despre *Lardea,* încărcați cu belșug de pradă... Împăratul ajuns la drumul ce duce drept către *Veroe...*» și aflînd «că pe aproape protivnicii se întorceau mai mult pe îndelete... cu mulțime nenumărată de prăzi... apucă drumul pe care se zicea că merge dușmanul. *Cînd pe urmă noi pe dînșii i-am văzut și ei pe noi ne văzură — căci și eu am urmat atunci pe împărat, slujindu-i ca secretar,* cumanii și vlahii și-au încredințat planurile unora din cetele lor... să aleagă cele mai scurte căi, pînă ce vor apuca munții... Iară ceilalți se războiau după datina lor străbună... [13]. Și văzîndu-se mai tari decît romeii, își conteniră învîrtejirile și smulgînd săbiile și dînd strigăt înspăimîntător, foarte se aruncau... secerînd pe oricine prindeau...».

«Și poate în ziua aceea am fi fost pradă batjocurii unui norod nebun, cumanii izbîndă mare făcînd... dacă împăratul n-ar fi alergat în ajutor,

9. *Ibidem,* p. 25.

10. *Ibidem,* p. 26. Expresia cronicarului «să împreune domnia vlahilor și a bulgarilor precum a fost odinioară», echivalează cu «*să refacă Bulgaria lui Simeon* (893—927) *în cele mai estinse ale ei granițe*» (vezi Cosminski, *op. cit.*).

11. *Ibidem,* p. 26. Evenimentele de pînă aci se petrec în anul 1186. Urmează evenimentele din anii 1187, 1188. 12. *Ibidem,* p. 27, 28.

13. *Ibidem,* p. 28, 29. Cronicarul dă aici toate amănuntele strategiei dușmanilor peste care noi trecem, observînd că era aceeași pe care mongolii o vor folosi în tot veacul al XIII-lea.

teafără avîndu-și încă gloata din preajma lui; și vuietul cumplit al trîmbițelor și răsunetul din gura clopotelor de aramă, precum și ivirea chipurilor de balauri ce atîrnau de sulițe, clătinate în vînt, au umplut de spaimă pe dușmani și l-au făcut să creadă că oastea noastră era mai multă decît aevea» [14].

«Atunci împăratul, cu puțină parte din pleanuri răpită din gura fiarelor, a năzuit spre *Adrianopol*...

Dar dușmanii, măcar că se temeau de romei..., tot năvăleau pe furiș gata de hîrțuieli și... mereu se alegeau cu cîte o izbîndă... Cînd împăratul alerga spre *Agathopolis* ca să-i oprească din goană, dînșii stricau satele cele mai apropiate de *Filipopol*, și pe cînd el se grăbea să ajute părțile bîntuite, barbarii porneau fuga spre locul de unde pleca împăratul» [15].

«Acestea le făcea unul din frați, anume *Asan, cu deosebire de isteț la minte și foarte destoinic*... Deci hotărî împăratul să intre în *Zagora* (în Moesia)... să supună pe vlahi. Plecînd din *Filipopol*, se duse la *Triaditza*, căci auzise că de acolo drumul spre Emos nu era atît de greu... Dar cum se apropia iarna și cum apele începuseră să înghețe... și fața pămîntului era acoperită cu troiene de zăpadă... împăratul și-a zăbovit războiul pînă în primăvară... Deci el lăsîndu-și oastea să ierneze în acest ținut, se întoarse slobod la *Constantinopol* unde petrecea la alergările de cai și se desfăta cu priveliștile frumoase» [16].

«Cînd a venit primăvara... s-a oștit iarăși împotriva vlahilor. Iar după ce *trei luni s-a războit și tare s-a ostenit întru luarea cetății care-i zice Levitos*, lăsatu-și-a lucrul iară fără ispravă, și iară s-a întors la scaunul său; căci mîndrețea Propontidei și petrecerile desfătătoare de aici, și vînătorile și călăriile, înlănțuiau oarecum pe împărații din zilele noastre, nu-i lăsau să stea multă vreme afară ci, ca pe niște lepădători de arme, îi înduplecau să fugă spre ele (spre desfătări).

Cu prilejul acesta împăratul a robit și pe femeia lui Asan și a luat ostatic pe fratele lui al doilea, pe Ioan; dar nici cu acestea nu s-a putut opri înmulțirea răului» [17].

Urmează a patra expediție a lui Isac, din anul 1190.

«Cum vlahii și cumanii năvăleau adeseori în țara romeilor, jefuind și pustiind, iară se sculă împăratul împotriva lor. Și *cotind Achialos a intrat în Emos*. Dar nefiind în stare să puie la cale nimic vrednic de fața unui împărat, și-a tărăgănat oștile vreme de două luni, căci *găsi cetățile și orășelele de acolo cu mult mai bine întărite decît înainte, fiind împrejmuite cu ziduri și cu turnuri nouă*, iară cei ce le apărau din afară umblau ca niște cerbi și se acățau prin prăpăstii... Apoi și teama împăratului de năvălirea cumanilor... l-a silit să plece cît mai degrabă de acolo.

Dară... căutînd o altă cale mai scurtă prin văi, să se coboare la *Veroe*, și-a pierdut cea mai mare parte din oaste și... ar fi pierit și el; căci... s-a vîrît cu oastea... prin văgăunile munților...

Într-asta barbarii de amîndouă laturile acelei strîmtori ivindu-se..., numai oastea ce mergea înainte a trecut nelovită... Vor fi socotit poate că

14. *Ibidem*, p. 29, 30. 15. *Ibidem*, p. 30. 16. *Ibidem*, p. 30, 31. 17. *Ibidem*, p. 31.

e mai bine... să tabere asupra oastei de la mijloc, unde era împăratul cu însoțitorii lui, și cu toți boierii mari ce erau cu dînsul... Împăratul ca într-o cursă încăput... și-a pierdut și coiful... În preajma lui... cei mai aleși în vitejie..., necruțînd nici pe oștenii romei, care înghesuindu-se împiedicau trecerea lui, i-au înlesnit ieșirea din strîmtoare; și astfel unul singur a scăpat cu pieirea multora» [18].

Din evenimentele anului 1195—1203 redăm sumar cele ce urmează.

Asan, avînd și ajutorul cumanilor, «cu multă semeție a pornit asupra părților despre *Strymon* și *Amphipolis*. Auzind Sevastocratul Isac de năvălirea lor la *Serres* a și purces împotriva lor... și aruncîndu-se... de parcă ar fi mers la vînat, bate drum de treizeci de stadii... slăbind călărimea... obosind pedestrimea... L-au lovit cetele pînditoare și prins ca în cursă a pierdut mulțime de oameni și el însuși a căzut în robia cumanilor... Cei care au scăpat de robie... în goana cailor s-au dus și s-au oploșit în orașul *Serres*. Cumanul care robise pe Sevastocratorul Isac, nu știa cum să-l ascundă mai bine..., cu nădejdea că adus acasă la el grozavă răsplată va căpăta de la împărat; dar... el se descoperă și se înfățișează lui Asan» [19].

«Și pe cînd se întîmplau acestea, *unul din preoții robiți, pe cînd era dus ca rob în Emos, se roagă lui Asan, grăindu-i în limba lui, știutor fiind de limba vlahilor, să aibă milă de el și să-l sloboadă*. Dar Asan l-a respins... Preotul ar fi întîmpinat că nici de el nu va avea milă Dumnezeu, că nu e departe nici sfîrșitul vieții lui, sfîrșit nu de moarte firească... *Peste puțină vreme Asan întorcîndu-se e omorît de unul din ai lui*... Ivancu». Acesta «în mare strînsoare fiind la *Tîrnova*... pe ascuns plecînd de acolo vine la împăratul [20]. Și într-acest chip *se alege de isnoavă domnia curată a lui Petru peste poporul Mysilor. Dar nici acesta n-a murit de moarte firească, ci peste puțin pierit-a în chip ticălos*, străpuns fiind cu sabia de unul din neamul lui. Și *astfel domnia vlahilor a ajuns pe mîna lui Ioan, al treilea frate*» [21].

În următorul pasaj cronicarul prezintă pe vlahii de la nord de Dunăre, invadînd în imperiu în tovărășia cumanilor, desigur numai ca aliați ai capilor răscoalei. Evenimentul se petrece în anul 1195, sub Alexe Anghel, fratele lui Isac, detronat și orbit de el:

«Împăratul, deși netămăduit de boală, gătind toate pentru război... se duce la *Kypsala*. Aflîndu-se aci încă suferind, *cumanii cu o gloată de vlahi trecînd Dunărea* și năvălind în țară, prădau în ziua de Sfîntul Gheorghe orașele Traciei de pe lîngă *Mesene* și *Tzurulos* și toate cîte erau în ținutul acestora» [22].

Fără a depăși țelul acestei expuneri, nu putem lăsa nesubliniat următorul pasaj:

---

18. *Ibidem*, p. 32—34. 19. *Ibidem*, p. 44, 45.

20. *Ibidem*, p. 45, 46. Asan a fost ucis în 1196; că «Ivancu, fugit la împărat și cu dragă inimă primit, fu de mare folos romeilor» (*Ibidem*, p. 50). «Împăratul l-a trecut în numărul prea puternicilor sale rude...» Cronicarul îi face portretul, fiind desigur bine cunoscut de el (*Ibidem*, p. 56, 57).

21. *Ibidem*, p. 49. 22. *Ibidem*.

«Ioan (Ivanițiu), domnul Mysiei, cu *oaste foarte multă și leită în zale...*, înconjurînd Constanția, vestită cetate în părțile Rhodopei, a luat-o fără nici o greutate și, după ce o surpă, pornește și tabără la *Varna* și o împresoară a patra zi a patimilor lui Hristos. Dar împotrivindu-li-se în tot chipul *oștenii din cetate fiind cei mai mulți oameni foarte tari și din neamul latin*, Ioan făcu o mașină cu patru laturi și s-au slujit de ea și ca pod peste șanț și ca schelă de urcat în cetate... Peste trei zile au luat Varna... La urmă dărîmă zidurile și se întoarse în Mysia» [23].

Cine erau acei «oșteni foarte tari și de neam latin», care alcătuiau majoritatea garnizoanei din Varna? Erau, fără pic de îndoială, o părticică din urmașii autohtonilor din Peninsula Balcanică, romanizați în mare măsură pe toată lunga durată a stăpînirii ei de către republica și imperiul roman. Acum, în pragul veacului al XIII-lea, ei erau cunoscuți mai ales sub numele de «vlahi». De-a lungul veacurilor au subzistat din romanitatea sau «latinitatea» romanică atîtea «vlahii» cunoscute și studiate, cu particularitățile lor dialectale, între Marea Neagră, Marea Egee și Adriatică, pînă la românii din Istria.

Desigur că protagoniștii răscoalei împotriva apăsătorului jug bizantin au luptat nu numai cu oșteni valahi și cumani, ci alături de vlahi, au fost fără îndoială oșteni bulgari, pe acea vreme desăvîrșit slavizați.

Ca încheiere repetăm mărturisirea lui Murnu, că dacă «marele păcat care face greoaie și antipatică opera lui Nichita» [24], «nimic nu poate clinti temeinicia spuselor lui asupra marii mișcări începute de Petru și Asan» [25].

23. *Ibidem*, p. 70—71. 24. *Ibidem*, p. 10. 25. *Ibidem*, p. 9.

Prot. A. Radu

OPERA OMILETICĂ A LUI PETRU MAIOR

Rolul proeminent pe care Petru Maior l-a avut în cadrul școlii ardelene, s-a datorat și faptului că, în viață fiind, a reușit să-și publice cele mai însemnate opere ale sale și prin aceasta să-și impună crezul său ideologic. Aceasta l-a făcut pe N. Iorga să numească sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea «epoca lui Petru Maior». Cercetătorii mai noi încă recunosc învățatului ardelean un rol predominant în renașterea transilvăneană, considerîndu-l «personalitatea cea mai complexă, care a avut cea mai mare influență asupra contemporanilor și asupra posterității» [1]. Firește că marea lui faimă de istoric și filolog, au putut să estompeze, meritele lui ca teolog, dar nu le-au putut desființa.

În adevăr, Petru Maior prin pregătirea și ocupația sa principală, ca și prin primele lui lucrări publicate, s-a dovedit și un însemnat teolog român. În comparație cu opera teologică a lui Samuil Micu — care însumează 60 de titluri —, cea a lui Petru Maior e mai redusă. În schimb, Petru Maior, încă în viață fiind, a reușit să-și publice opera sa teologică aproape în întregime, iar după moarte i s-a publicat și *Procanonul*, pe cînd vasta operă teologică a lui Samuil Micu încă n-a văzut lumina tiparului. Ca teolog Petru Maior a publicat: *Istoria Bisericii Românilor, Procanonul, Protopapadichia* și cărțile sale de predici. Ceea ce l-a făcut pe teologul Petru Maior îndeosebi «celebru», a fost lucrarea sa din tinerețe, *Procanonul*. Popular însă l-au făcut *Propovedaniile, Didahiile* și *Predicile*.

Lucrările istorico-canonice și în special *Procanonul* [2] au fost studiate mai mult, pe cînd opera sa omiletică deși cunoscută și mult apreciată, nu s-a bucurat pînă acum de o cercetare mai temeinică.

Opera omiletică a lui Petru Maior. — Aproape un sfert de veac cît a fost paroh în «Sas-Reghin și protopop al Gurghiului», Petru Maior a desfășurat o bogată activitate predicatorială. O spune el însuși într-un stil retoric în «Propovedania» 32-a, care de fapt zugrăvește propria sa activitate, cînd scrie: «așa părintele nostru protopop (N) necurmat era pururea, și fără osteneală întru propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu nu numai la biserica poporului său, ci prin toate bisericile protopopiatului său. Că cercetînd bisericile ținutului său, nu făcu pe acolo zăboviri de-

1. **D. Macrea**, *Lingviști și filologi români*, București, 1959, p. 47; cf. și Dr. Popovici, *La Littérature roumaine a l'epoque des lumières*, Sibiu, 1945, p. 259.

2. **Prot. Dr. Gr. T. Marcu**, *Procanonul lui P. Maior*, ed. 2, Sibiu, 1948; Gh. Bogdan-Duică: *Petru Maior și Iustinus Febronius sau P. Maior ca vrăjmaș al Papii*, Cluj 1933; Ar. C. Munteanu, *Opera canonică a lui P. Maior*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960) nr. 7—8, p. 791—816; **M. Protase**, *Semnificația socială-politică a Procanonului lui P. Maior*, Cluj, 1963, Series Philologia, fasc. 2; **L. Blaga**, *Gîndirea românească în Transilvania în sec. XVIII*, Editura științifică, București, 1966, p. 188—199.

șarte, nici cerca ospețe, ci petrecerea lui era pururea și de obște, și de osebi întru propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu..., ci nici întregile lui propovădanii nici de cum nu se pot număra». Nu putem să ne îndoim de adevărul acestor afirmații mai ales că el le va mai repeta după 5 ani într-o apărare ce a trebuit să și-o facă împotriva unor calomniatori ai lui [3].

Dar Petru Maior ne-a lăsat și o însemnată operă predicatorială scrisă. «Că de nu ar fi cuvîntat altele — spune Maior mai departe în aceeași propovedanie — numai cele ce au rămas de dînsul scrise propovedanii, și învățături, încă sînt cu covîrșire». În adevăr rîvna sfîntă a propovăduirii l-a făcut pe acest neobosit și luminat bărbat, ca îndată ce a ajuns la Buda «crăesc revizor», să tipărească și să trimită în «Marele Principat al Ardealului», primul rod al ostenelilor lui: *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți.* Acest prim volum apărut în 1809 cuprinde un «Cuvînt înainte», în afară de text, 40 «propovedanii» și 11 «iertăciuni». E scris cu litere chirilice, n-are tabla cuprinsului la sfîrșit și are 304 pagini.

În același an mai publică un al doilea volum de predici funebre ca o completare la primul, intitulat *Didahii, adică învățături pentru creșterea fiilor. La îngropăciunea pruncilor morți.* Volumul e mai mic și cuprinde un scurt «Cuvînt înainte» în afară de text, după care urmează 15 cuvîntări. Are 145 de pagini. E scris cu litere chirilice și la sfîrșit n-are cuprinsul. De obicei aceste volume sînt legate împreună.

În anul următor, 1810, dă la lumină partea întîia și a doua din *Prediche sau Învățături la sărbătorile anului,* avînd 92 de pagini. Și aceste volume sînt tipărite cu caractere chirilice și n-au tabla de materii la sfîrșit [4].

Prin urmare Petru Maior a lăsat o operă omiletică destul de voluminoasă, cuprinzînd 129 cuvîntări bisericești, respectiv 130, dacă includem în ele și «Cuvînt înainte» de la *Propovedanii,* care în realitate e tot o predică adresată îndeosebi preoților.

Cum a fost privită pînă acum opera omiletică a lui Petru Maior. — Cărțile de predici ale fruntașului ardelean, încă de la apariție au fost salutate cu mult entuziasm, fiindcă aduceau ceva nou și umpleau un mare gol în literatura predicii la români în acea vreme.

Cel dintîi care a salutat cu simpatie apariția predicilor lui Petru Maior, a fost preotul ortodox din Pesta, Teodorovici-Nica, care în prefața cărții sale *Moralnice sentențîi,* după ce deplînge inactivitatea multor bărbați români, scrie: «Singur un bătrîn, prea cinstitutul Domn P. Maior, Protopopul Gurghiului din Ardeal... încă cu lucrul nu au încetat. De patru ani, de cînd sînt eu aici în Pesta Paroh, mult au lucrat pentru neam. Întîi au făcut frumoase și folositoare *Propovedanii la îngropăciunea morților;* a doua: asemenea folositoare *Didahii pentru creșterea fiilor;* a treia: *Prediche la toate duminecile și sărbătorile anului»* [5].

---

3. Cf. *«Răspuns la critica care s-a dat asupra persoanei lui P. Maior»* (Buda, 1814) reprodus în «Revista Critică-Literară», an. II, p. 123 ș.u.

4. I. Bianu, V. Hodoș, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche,* tom. III, p. 6.

5. *Ibidem,* p. 83.

În 1847, S. Pap, autor el însuși a două volume de predici, semnalează raritatea predicilor «nemuritorului preot P. Maior» [6]. Prof. V. Mitrofanovici se mulțumește să noteze că Petru Maior «a scris foarte bune predici la înmormîntarea morților» [7]. Ceva mai mult scrie Dr. Iz. Marcu în *Omiletica* sa: «Între cultivatorii literaturii homiletice din această perioadă (sec. al XIX-lea), locul prim îl ocupă P. Maior». Și după ce-i înșiră cărțile de predici, omiletul blăjan, face următoarele aprecieri pozitive: «Cuvîntările sînt sistematic lucrate, tratarea materiei e făcută cu cunoștință de cauză și aplicarea potrivită a S. Scripturi, stilul e simplu și clar, iară limba destul de corectă și mlădioasă. Cuvîntările lui și în zilele noastre prestau mare ajutoriu preoților din cura animarum» [8].

Deși prima ediție a predicilor lui Petru Maior, a fost în general bine primită de cei care erau în măsură să-și dea seama de valoarea lor, totuși desfacerea lor a întîmpinat unele greutăți. Știm acest lucru din corespondența purtată de episcopul Vasile Moga și Petru Maior. În adevăr Vasile Moga s-a angajat să difuzeze cărțile lui Maior la preoții ortodocși, dar a întîmpinat rezistență mai ales la cei din părțile Brașovului, care spuneau «că ele poartă titlu de autor de legea frăției tale, zicînd și aceea că unii ca dînșii că întunerec a face în șatră la tîrg, nu trebuia pus în predică și altele cîte-care cu toate ale lor nu le aprobăluesc» scrie Vasile Moga. De fapt episcopul «neunit» a depus multă rîvnă în răspîndirea cărților de predici ale lui Maior, obligînd pe preoții tineri «să-și ia cîte una și acasă să se înțeleagă cu poporenii să plătească de obște», pentru care lucru a fost reclamat la guvernator. Cu amărăciune comunică Vasile Moga că uneori numai «îmbulzite» au putut fi desfăcute cărțile de predici ale lui Petru Maior [9].

În ciuda unor astfel de greutăți, ediția primă a pătruns în toate bisericile «unite» și «neunite» din Ardeal. Din *Testamentul* lui Petru Maior aflăm că Vasile Moga a primit pentru desfacere 1244 exemplare. Dacă la acestea adăugăm pe cele plasate în bisericile «unite», ne dăm seama cît de răspîndite au fost [10]. Cît de mult au pătruns predicile lui Petru Maior în bisericile ortodoxe din Ardeal se vede și din două mărturii pe care le avem din două localități așa de îndepărtate și anume: un incident petrecut în biserica din Cîmpeni, în legătură cu predicile cu Petru Maior asupra căruia vom reveni — și în al doilea rînd în 1844, G. Barițiu aflîndu-se la băi, la Vălcele lîngă Sfîntu-Gheorghe, a ascultat în biserica ortodoxă citindu-se în loc de cazanie, din predicile lui Petru Maior [11]. Fiindcă prima ediție se epuizase de mult, în 1906, prot. El. Dăianu de la Cluj, ia inițiativa publicării unei noi ediții. Noua ediție se deosebește de prima prin următoarele: a) e tipărită cu litere latine; b) predicile de la duminici for-

6. Dr. Gh. Comșa, *Istoria Predicii la Români*, București, 1921, p. 155.
7. V. Mitrofanovici, *Omiletica Bisericii Dreptcredincioase răsăritene*, Cernăuți, 1875, p. 118—119.
8. Dr. Isidor Marcu, *Teologia pastorală*, Blaj, 1902, p. 350—351.
9. T. Cipariu, *Arhivu*, nr. XXII și XXVI/1869/518—519.
10. At. Marinescu, *Viața și opera lui P. Maior*, București, 1883, p. 30.
11. *Viața și ideile lui G. Barițiu* — Studiu și antologie de Radu Pantazi, Editura științifică, București, 1964, p. 167.

mează volumul întîi, cele de la sărbători volumul al doilea, iar cele funebre, volumul al treilea, adică invers decît la prima ediție; c) în ediția Dăianu volumele 1 și 2 au la sfîrșit cuprinsul și un indice alfabetic al materiei, iar volumul 3 are numai cuprinsul la sfîrșit; d) și în fine ediția aceasta nu cuprinde și *Didahiile*.

Cu noua ediție, opera omiletică a lui Petru Maior intră într-o nouă fază. Aria ei de răspîndire e mai mare. Editorul fiind și redactor al revistei clujene «Răvașul», a avut posibilitatea să-i facă o susținută publicitate, reproducînd în coloanele revistei fragmente din predici. În «Cuvîntul editorului» se spune că a voit să scoată «din pulberea uitării aceste mărgăritare de gîndire creștinească și de simțire românească, care strălucesc întru totul farmecul limbei noastre românești, așa cum s-a sfințit ea în slujba sfintei biserici».

Noua publicare a predicilor lui Petru Maior a avut un puternic ecou în întreaga Biserică Română, după cum mărturisesc periodicele bisericești ale vremii. Astfel «Unirea» de la Blaj (nr. 6) 1906 salută cu căldură reapariția *Predicilor* lui P. Maior, iar conducerea bisericească îndeamnă pe preoți să și le procure, iar costul lor să se acopere din «lada bisericii». La rîndul lui «Telegraful Român», oficiosul Mitropoliei ortodoxe din Ardeal (nr. 18) 1906, publică în «Foișoară» o recenzie foarte elogioasă semnată de Il. Pușcariu, în care se spune între altele: «Predicile lui P. Maior sînt foarte frumoase. El a luminat nu numai o anumită clasă — să zicem cea preoțească — sau oameni de o anumită vîrstă dintre poporenii săi, ci după vorba poetului, bătrîni, bărbați, juni, tineri». Publicistul Gh. Tulbure face prezentări frumoase în «Revista Teologică» din Sibiu (nr. 1/1907, p. 41—42) și în «Luceafărul» de la Budapesta (nr. 8/1907, p. 182). «Gazeta Transilvaniei» (nr. 4/1906), de asemenea își manifestă bucuria pentru reeditarea predicilor lui Petru Maior. N. Iorga, în «Sămănătorul» din 1906, laudă inițiativa ardeleană și povățuiește pe fiecare preot din România, ca înainte de a păși la propovăduire, să stea mai întîi la «bun sfat» cu «predicile lui P. Maior». De altfel N. Iorga și în lucrările lui de istorie apreciază în mod just valoarea predicilor învățatului ardelean, cînd scrie: «Cum se vede, Maior aducea servicii din cele mai mari predicatorilor, dîndu-le în mînă cuvîntări alcătuite într-o așa de curgătoare limbă» [12]. Și încă un fapt interesant: V. Loichiță de la Mînăstirea Dragomirna-Bucovina, scrie editorului din Cluj, că a aflat acele «comori» ale lui Petru Maior, la un preot din acele părți.

În urma succesului pe care El. Dăianu l-a avut cu «difuzarea» predicilor, el ține să mai noteze următoarele în «Răvașul»: «Aceste opere fără pereche în literatura noastră bisericească sînt superioare chiar și predicilor lui Samuil Clain».

În comparație cu felul cum a fost primită prima ediție a predicilor, cînd în unele locuri au trebuit să fie «îmbulzite», noua ediție a fost primită cu mult entuziasm, fiind solicitată chiar și peste granițele Transilvaniei.

După această primire așa de caldă, era de așteptat ca opera omiletică a lui Petru Maior să se bucure de studii mai bogate din partea omileților

12. N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. II—1909, p. 212.

În 1847, S. Pap, autor el însuși a două volume de predici, semnalează raritatea predicilor «nemuritorului preot P. Maior» [6]. Prof. V. Mitrofanovici se mulțumește să noteze că Petru Maior «a scris foarte bune predici la înmormîntarea morților» [7]. Ceva mai mult scrie Dr. Iz. Marcu în *Omiletica* sa: «Între cultivatorii literaturii homiletice din această perioadă (sec. al XIX-lea), locul prim îl ocupă P. Maior». Și după ce-i înșiră cărțile de predici, omiletul blăjan, face următoarele aprecieri pozitive: «Cuvîntările sînt sistematic lucrate, tratarea materiei e făcută cu cunoștință de cauză și aplicarea potrivită a S. Scripturi, stilul e simplu și clar, iară limba destul de corectă și mlădioasă. Cuvîntările lui și în zilele noastre prestau mare ajutoriu preoților din cura animarum» [8].

Deși prima ediție a predicilor lui Petru Maior, a fost în general bine primită de cei care erau în măsură să-și dea seama de valoarea lor, totuși desfacerea lor a întîmpinat unele greutăți. Știm acest lucru din corespondența purtată de episcopul Vasile Moga și Petru Maior. În adevăr Vasile Moga s-a angajat să difuzeze cărțile lui Maior la preoții ortodocși, dar a întîmpinat rezistență mai ales la cei din părțile Brașovului, care spuneau «că ele poartă titlu de autor de legea frăției tale, zicînd și aceea că unii ca dînșii că întunerec a face în șatră la tîrg, nu trebuia pus în predică și altele cîte-care cu toate ale lor nu le aprobăluesc» scrie Vasile Moga. De fapt episcopul «neunit» a depus multă rîvnă în răspîndirea cărților de predici ale lui Maior, obligînd pe preoții tineri «să-și ia cîte una și acasă să se înțeleagă cu poporenii să plătească de obște», pentru care lucru a fost reclamat la guvernator. Cu amărăciune comunică Vasile Moga că uneori numai «îmbulzite» au putut fi desfăcute cărțile de predici ale lui Petru Maior [9].

În ciuda unor astfel de greutăți, ediția primă a pătruns în toate bisericile «unite» și «neunite» din Ardeal. Din *Testamentul* lui Petru Maior aflăm că Vasile Moga a primit pentru desfacere 1244 exemplare. Dacă la acestea adăugăm pe cele plasate în bisericile «unite», ne dăm seama cît de răspîndite au fost [10]. Cît de mult au pătruns predicile lui Petru Maior în bisericile ortodoxe din Ardeal se vede și din două mărturii pe care le avem din două localități așa de îndepărtate și anume: un incident petrecut în biserica din Cîmpeni, în legătură cu predicile cu Petru Maior asupra căruia vom reveni — și în al doilea rînd în 1844, G. Barițiu aflîndu-se la băi, la Vălcele lîngă Sfîntu-Gheorghe, a ascultat în biserica ortodoxă citindu-se în loc de cazanie, din predicile lui Petru Maior [11]. Fiindcă prima ediție se epuizase de mult, în 1906, prot. El. Dăianu de la Cluj, ia inițiativa publicării unei noi ediții. Noua ediție se deosebește de prima prin următoarele: a) e tipărită cu litere latine; b) predicile de la duminici for-

6. Dr. Gh. Comșa, *Istoria Predicii la Români*, București, 1921, p. 155.
7. V. Mitrofanovici, *Omiletica Bisericii Dreptcredincioase răsăritene*, Cernăuți, 1875, p. 118—119.
8. Dr. Isidor Marcu, *Teologia pastorală*, Blaj, 1902, p. 350—351.
9. T. Ciparîu, *Arhivu*, nr. XXII și XXVI/1869/518—519.
10. At. Marinescu, *Viața și opera lui P. Maior*, București, 1883, p. 30.
11. *Viața și ideile lui G. Barițiu* — Studiu și antologie de Radu Pantazi, Editura științifică, București, 1964, p. 167.

mează volumul întîi, cele de la sărbători volumul al doilea, iar cele funebre, volumul al treilea, adică invers decît la prima ediție; c) în ediția Dăianu volumele 1 și 2 au la sfîrșit cuprinsul și un indice alfabetic al materiei, iar volumul 3 are numai cuprinsul la sfîrșit; d) și în fine ediția aceasta nu cuprinde și *Didahiile*..

Cu noua ediție, opera omiletică a lui Petru Maior intră într-o nouă fază. Aria ei de răspîndire e mai mare. Editorul fiind și redactor al revistei clujene «Răvașul», a avut posibilitatea să-i facă o susținută publicitate, reproducînd în coloanele revistei fragmente din predici. În «Cuvîntul editorului» se spune că a voit să scoată «din pulberea uitării aceste mărgăritare de gîndire creștinească și de simțire românească, care strălucesc întru totul farmecul limbei noastre românești, așa cum s-a sfințit ea în slujba sfintei biserici».

Noua publicare a predicilor lui Petru Maior a avut un puternic ecou în întreaga Biserică Română, după cum mărturisesc periodicele bisericești ale vremii. Astfel «Unirea» de la Blaj (nr. 6) 1906 salută cu căldură reapariția *Predicilor* lui P. Maior, iar conducerea bisericească îndeamnă pe preoți să și le procure, iar costul lor să se acopere din «lada bisericii». La rîndul lui «Telegraful Român», oficiosul Mitropoliei ortodoxe din Ardeal (nr. 18) 1906, publică în «Foișoară» o recenzie foarte elogioasă semnată de Il. Pușcariu, în care se spune între altele: «Predicile lui P. Maior sînt foarte frumoase. El a luminat nu numai o anumită clasă — să zicem cea preoțească — sau oameni de o anumită vîrstă dintre poporenii săi, ci după vorba poetului, bătrîni, bărbați, juni, tineri». Publicistul Gh. Tulbure face prezentări frumoase în «Revista Teologică» din Sibiu (nr. 1/1907, p. 41—42) și în «Luceafărul» de la Budapesta (nr. 8/1907, p. 182). «Gazeta Transilvaniei» (nr. 4/1906), de asemenea își manifestă bucuria pentru reeditarea predicilor lui Petru Maior. N. Iorga, în «Sămănătorul» din 1906, laudă inițiativa ardeleană și povățuiește pe fiecare preot din România, ca înainte de a păși la propovăduire, să stea mai întîi la «bun sfat» cu «predicile lui P. Maior». De altfel N. Iorga și în lucrările lui de istorie apreciază în mod just valoarea predicilor învățatului ardelean, cînd scrie: «Cum se vede, Maior aducea servicii din cele mai mari predicatorilor, dîndu-le în mînă cuvîntări alcătuite într-o așa de curgătoare limbă» [12]. Și încă un fapt interesant: V. Loichiță de la Mînăstirea Dragomirna-Bucovina, scrie editorului din Cluj, că a aflat acele «comori» ale lui Petru Maior, la un preot din acele părți.

În urma succesului pe care El. Dăianu l-a avut cu «difuzarea» predicilor, el ține să mai noteze următoarele în «Răvașul»: «Aceste opere fără pereche în literatura noastră bisericească sînt superioare chiar și predicilor lui Samuil Clain».

În comparație cu felul cum a fost primită prima ediție a predicilor, cînd în unele locuri au trebuit să fie «îmbulzite», noua ediție a fost primită cu mult entuziasm, fiind solicitată chiar și peste granițele Transilvaniei.

După această primire așa de caldă, era de așteptat ca opera omiletică a lui Petru Maior să se bucure de studii mai bogate din partea omileților

12. N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, vol. II—1909, p. 212.

români, ceea ce nu s-a întîmplat. În adevăr toți cei ce s-au ocupat pînă acum de predicile lui Petru Maior, s-au menținut numai la generalități și la limbă. Astfel dr. Gh. Comșa în lucrarea sa monografică: *Istoria predicii la români*, deși consacră lui Petru Maior 4 pagini, totuși nu spune ceva nou cînd scrie: «El este poate cel dintîi autor de predici la români, care face educațiune cu ajutorul predicilor». Și mai departe spune: «Literatura predicii la români se îmbogățește în veacul al XIX-lea cu predicile marelui învățat și român P. Maior... Acest corifeu al istoriografiei ardelene a fost mare și ca predicator și ca autor de predici» [13]. Omileții: Il. Teodorescu [14] și Gh. Aramă [15], în manualele lor se mulțumesc doar să facă mențiune de cărțile de predici ale lui Petru Maior. Mai mult interes arată N. Brînzeu, care în manualul lui scrie: «Curînd ia ființă și literatura omiletică în Ardeal, unde pînă aici — ca și în Principate de altfel — nu apăruseră decît compilații după străini, ori traduceri. Prima carte de predici originale în românește este *Propovedanii sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți*, de Samuil Clain apărută în 1784. Urmează *Predicile* lui P. Maior, la 1809, apoi de același autor *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, și *Didahii...*» Aici N. Brînzeu greșește inversînd datele la care au apărut cărțile lui Maior. În continuare el mai subliniază două note caracteristice la predicile lui Maior și anume: popularitatea stilului și naționalismul, înlocuind cuvîntul străin «cazanie» cu cel de «predică» [16]. În ultimii ani s-a observat un interes sporit față de predicile învățatului ardelean prin studiul interesant al Pr. Prof. Dr. I. Lupaș [17] ca și prin observațiile judicioase pe care le fac N. Albu [18], D. Macrea [19], Al. Piru [20] și L. Blaga [21] asupra lor.

Preluînd în mod critic tot ce s-a scris pînă acum despre predicile lui Petru Maior, rezultă deosebita lor valoare nu numai din punct de vedere literar, dar și din punct de vedere național-bisericesc și didactic.

*

Înainte de a ne ocupa de valoarea predicilor lui Petru Maior e necesar să fixăm locul ce revine acestei opere în istoria predicii la români.

Predicile lui Petru Maior reprezintă în Ardeal, împreună cu *Propovedaniile* lui S. Micu, faza de trecere de la «cazania» citită, la predica liber rostită. Pînă în secolul al XIX-lea, «cazania cea bătrînă» s-a bucurat în

13. Dr. Gh. Comșa, *op. cit.*, p. 161.

14. Il. Teodorescu, *Îndrumări omiletice*, București, 1923, p. 58.

15. Gh. Aramă, *Elemente de omiletică specială*, București, 1930, p. 32.

16. N. Brînzeu, *Sămănătorul*, tom. 2 (Omiletica modernă), Lugoj, 1944, p. 94—95.

17. Dr. I. Lupaș, *Îndrumări de ordin omiletic în prefețele «Propovedaniilor» și «Predicilor» lui P. Maior. Contribuții la istoria omileticii române*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 5—6/1957, p. 490—503.

18. N. Albu, *Petru Maior* (Date noi privitoare la viața și activitatea sa), în «Mitropolia Ardealului», nr. 6—8/1964, p. 429—443.

19. D. Macrea, *op. cit.*, p. 49, unde observă că: «Despre P. Maior ca scriitor religios s-a vorbit puțin în istoria noastră literară, deși el a fost unul dintre marii noștri oratori bisericești, iar predicile lui au o remarcabilă valoare literară. Prin vigoarea stilului și puterea sugestivă a imaginilor, ele constituie și astăzi o lectură atrăgătoare».

20. Al. Piru, *Literatura română premodernă*, ESPL, București, 1964, p. 64.

21. L. Blaga, *Gîndirea românească...*, p. 188—199.

ochii credincioșilor și a preoților, de un mare prestigiu, de autoritatea unei cărți sfinte. Acest fenomen s-a petrecut nu numai în Biserica Românească, ci și în Biserica Apuseană într-o anumită perioadă a istoriei, cu așa-numitele *Homiliaria* și *Postillaria*. Deci a fost nevoie de timp și de o adevărată luptă, pînă ce a fost învinsă prejudecata cu sfințenia cazaniei, în sînul clerului și a poporului din Ardeal. Această stare de spirit e ilustrată de următorul caz petrecut pe vremea păstoririi episcopului Vasile Moga. În biserica din Cîmpeni slujeau doi preoți: Motora și I. Patița. Acesta din urmă a început să predice liber, folosindu-se doar de scurte notițe. Din această cauză între cei doi slujitori s-a iscat un conflict care în cele din urmă a ajuns la episcopie. Motora îl declară pe Patița de «eretic» și îl reclamă că «însuși din gîndul lui propovăduiește», fără să citească din cazanie. Credincioșii însă iau apărarea «predicatorului» și scriu episcopului între altele: «Dar parohul nostru acest tînăr, au mijlocit de s-au cumpărat în biserica noastră predicile lui Petru Maior din care cu mare rîvnă au început a ceti poporenilor, ba și de-arostu după stările împrejur a face predicație și la ascultarea aceștia pe toți i-au supus, cît pînă cînd ne învăța nici o mișcare nu era între oameni» [22]. Cazul de la Cîmpeni e adînc grăitor în mai multe privințe: a) cît de legată mai era lumea de cazanie; b) dar și cît de răspîndite erau și cărțile de predici ale lui Maior; c) și în fine că opera lui Petru Maior a fost de un real folos și un puternic stimulent pentru clerul din Ardeal.

De sigur că și «cazaniile» și-au avut rostul lor în o anumită vreme, dar prin caracterul lor general și stereotip, nu mai corespundeau vremurilor noi. Petru Maior și-a dat seama de aceasta și după ce laudă cazaniile «care se află prin bisericile noastre», pentru că «multe frumoase cuvinte se cuprind în sînul lor», constată totuși că nu mai corespund cerințelor noilor vremuri, fiind insuficiente «să poată îndupleca cerbicia multor creștini de acum, întru cari nu numai s-au răcit dragostea, ci cu totul e înghețată și inima lor ca stîlpul întru carele se prefăcu muierea lui Lot». De aceea el înlocuiește nu numai cuvîntul «cazanie» cu cel de «predică», ci și dă modele de predici și îndrumări adecvate de cum trebuie să fie rostite liber. Firește că insistența lui Petru Maior pentru predica liberă, nu trebuie considerată ca o imitație a lui P. Segneri — care încă inaugurase în Italia rostirea liberă a predicii — ci ca o necesitate impusă de evoluția firească a lucrurilor.

Cît de anevoie s-a impus predica față de cazanie, se vede și din felul cum ele erau plătite. În 1507 pentru un *Tetraevanghel* s-a plătit cu «muntele Prislopul a treia parte», apoi a fost un timp cînd și pentru un exemplar din *Cazania lui Varlaam*, s-a dat «zece oi și șapte miei». În 1825 I. Pălăcean din Sava-Someș a dat pentru un manuscris al *Cazaniei lui Varlaam*, șapte zloți [23]. Cărțile de predici ale lui Petru Maior deși cu mult mai ieftine decît cazaniile, totuși în prima lor ediție n-au putut fi desfăcute în unele locuri decît «înbulzite», dovadă evidentă cît de rezistentă era prejudecata cu sfințenia cazaniei. În cele din urmă predicile lui Petru Maior și-au făcut drum

22. Seb. Stanca, *O luptă între predică și cazanie*, în «Revista Teologică», Sibiu, 1933, p. 35—48.
23. Fl. Mureșan, *Cazania lui Varlaam 1643—1943*. Prezentare în imagini, Cluj, 1944, p. 186.

și au înlocuit cazaniile, ajungînd ele însile un fel de cazanii pentru bisericile din Ardeal. Această realitate l-a îndreptățit pe canonicul N. Brînzeu să spună de cărțile de predici ale lui Petru Maior că «au adus o înviorare predicii românești; au devenit cazaniile cele mai căutate, atît la uniți, cît și la ortodocși» [24].

Dacă se compară predicile lui Petru Maior cu *Didahiile* lui Antim Ivireanul se observă însemnate deosebiri. În primul rînd *Didahiile* marelui ierarh, fiind rostite cu un veac înainte ca Petru Maior să-și fi tipărit predicile sale, se disting prin originalitate — fiind primele predici originale românești, și prin un deosebit farmec al limbii, ceea ce a făcut pe N. Iorga să spună că: «Abia tîrziu școala ardeleană a pus în circulație, a popularizat propovedanii și didahii, «cuvinte», care au o bună formă românească, fiind opera fruntașilor culturii noastre, dar n-au energia și farmecul discursurilor lui Antim Ivireanul» [25].

Din nefericire *Didahiile* lui Antim Ivireanul s-au tipărit numai la 170 ani după moartea lui, în 1886, și de aceea influența lor în Biserica Românească a fost redusă. E adevărat că de atunci didahiile s-au publicat în 8 ediții, pe cînd cărțile lui Maior s-au învrednicit numai de două ediții [26]. În schimb cărțile lui Petru Maior cu un număr de 129 predici, s-au tipărit cu trei sferturi de veac înainte de tipărirea *Didahiilor* lui Antim Ivireanul, și influența lor a fost considerabilă.

Presupunerea lui Al. Piru, după care Petru Maior în elaborarea predicilor sale s-ar fi inspirat dintr-un manuscris al *Didahiilor* lui Antim Ivireanul nu rezistă unei cercetări atente [27]. Afirmația aceluiași cercetător că Petru Maior în predicile sale s-ar fi servit de *Predicile* lui Ilie Miniat, de asemenea, nu poate fi acceptată, fiindcă nici o apropiere nu se poate stabili între unele și altele, așa de deosebite ca fond și formă.

Dacă îl comparăm pe Petru Maior ca predicator cu celălalt fruntaș ardelean, Samuil Micu, meritele primului sînt incontestabil mai mari. E adevărat că Samuil Micu, prin publicarea *Propovedaniilor la morți*, în 1784, se înscrie printre precursorii predicii originale românești. Dar acest prim volum, cuprinzînd numai 9 predici funebre — din care numai 7 originale — nu se poate compara ca întindere și conținut cu *Propovedaniile* lui Petru Maior. E adevărat că *Propovedaniile* lui Samuil Micu au cunoscut un mare succes, ajungînd la trei ediții, pe cînd ale lui Petru Maior numai la două. Trebuie să observăm că edițiile a 3-a și a 4-a scoase de ortodocși — sînt mai bogate cu 6 predici (IX—XV) și anume 5 pentru clerici, iar una pentru prunci. Cercetătorii mai noi ai operei lui Samuil Micu le-au considerat ca fiind tot ale lui, după cum rezultă din afirmația că: «Editorul nu ne spune de unde le-a luat, dacă au mai fost tipărite sau le-a găsit în vreun manuscris» [28]. Sîntem în măsură să răspundem la această nedumerire în sensul că cele 6 predici nu sînt ale lui Samuil Micu, ci ale lui Petru Maior (cf. ed.

24. N. Brînzeu, *op. cit.*, p. 94.

25. N. Iorga, *Istoria literaturu române în sec. XVIII-lea*, p. 433.

26. Cf. «Biserica Ortodoxă Română» LXXIV (1956), nr. 8—9; Antim Ivireanul, *Predici*, ed. critică... de Strempel, 1962. 27. Al. Piru, *op. cit.*, p 70.

28. N. Mladin, S. Vlad și Al. Moisiu, *Samuil Micu Clain teologul*, Sibiu, 1957, p. 7.

Dăianu, *Propovedaniile* nr. 30—32 și 34—36). Acest fapt incontestabil îndreptățește concluzia că unele predici funebre ale lui Petru Maior au ajuns la 4 ediții, dovadă elocventă de buna apreciere de care ele s-au bucurat. În schimb Samuil Micu n-a reușit să-și tipărească «cuvîntările sale bisericești» sau «conțiunile» cum le numea el și nici urmașii nu s-au putut decide să le publice. După mărturisirea lui predicile erau originale și de o valoare deosebită. «Conțiile, — ca să mă laud singur, dacă n-o face altul —, cred că sînt astfel pentru noi, încît nici pe latinește nu poți ceti ușor ca ele, — cum se vede prin sine» [29]. Păcat că nu s-au publicat decît cîteva [30]. Cu toate presupusele calități ale predicilor lui Samuil Micu, cele ale lui Petru Maior s-au dovedit mai valoroase, pentru că fiind publicate la timp ele au împlinit o însemnată funcțiune de apărare și de conservare a unității religioase a românilor din Ardeal.

Importanța operei omiletice a lui Petru Maior. — În adevăr Petru Maior prin opera sa a urmărit două obiective principale: să vină în ajutorul preoților; instruindu-i, și în ajutorul poporului; luminîndu-l.

a) În primul rînd Petru Maior a urmărit să deprindă pe frații săi preoți cu o așa de modestă pregătire în arta de a predica. În acest scop, el a dat în prefețe o serie de îndrumări omiletice foarte prețioase și practice. Se știe că în secolul al XVIII-lea în Ardeal n-au existat școli anume pentru pregătirea preoților ortodocși. De obicei preoții în biserici citeau din cazanii. E adevărat că în 1798, a apărut *Retorica* lui Ioan Piuariu-Molnar, pe care Petru Maior a utilizat-o probabil [31]. Prin aceasta îndrumările lui n-au fost de mai puțin folos pentru preoți. Astfel Petru Maior insistînd asupra obligației preoților de a rosti predici la înmormîntări, subliniază principiul intuiției în educație, cînd spune că «cele ce se văd, mai tare deșteaptă și pleacă simțirea decît cele ce nu mai se văd». Asemenea dă îndrumări cu privire la dicțiune, adică cum propovăduitorul trebuie să știe «să-și tocmească glasul». O mare importanță dă Petru Maior postulatului după care predicatorul e dator să se acomodeze la gradul de înțelegere al ascultătorilor. «Cu curgere mai de jos» se va vorbi credincioșilor de la sate, pe cînd orășenilor «se cade a grăi înfrumusețat», cu «rîul cel ritoricesc», «după ritoricească măiestrie». Mult stăruie el și asupra datoriei pe care o au preoții de a vorbi liber, «de rost». El nici nu admite ca să se afle vreun preot «cu minte așa plumbuită, cît de va ceti aceste *Propovedanii* cu nevoință, să nu se îndemne a propovădui de rost». De altfel aceasta a și fost ținta urmărită de el cum singur mărturisește: «Și ca să spun adevărul, acesta a fost scopul nevoinții mele întru culegerea Propovedaniilor acestora, ca fiește care preot cu ajutorul lor spre aceea să se procopsească, cît să fie destoinic de rost a face învățătură poporului său».

Ingenios ne apare Petru Maior și în strădania sa de a obișnui pe preoți cu cetirea Sfintei Scripturi, cu studierea și adîncirea predicilor pe care aveau

29. *Ibidem*, p. 73—74.

30. În «Păstorul sufletesc», Periodic de predică, an. IV, Șimleul Silvaniei, 1909, s-au publicat 2 predici din *Conciones Valachicae* ale lui Samuil Micu.

31. Dr. D. Belu, *Cea dintîi omiletică în limba română («Retorica de la 1798)* în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), p. 709—737.

să le rostească sau citească. Pentru aceasta, el omite intenționat să pună la sfîrșitul cărților de predici, scara sau tabla cuprinsului, pentru ca cei leneși să fie siliți să citească întreaga carte cum se spune în Ardeal «din doască-n doască». Asemenea sfătuiește pe preoți, ca din lecturile ce le fac, ceea ce găsesc mai important «însuși în osebit al său catastih să însemneze», adică să-și întocmească ceea ce în omiletică se numește «Sylva rerum». În fine și «iertăciunile» de la sfîrșitul propovedaniilor sînt fundamentate biblic temeinic, pentru ca să nu se șteargă fără roade «împreună cu lacrimile», încă au fost de un real folos preoțimii [32].

Predicile lui Petru Maior au fost într-adevăr pentru preoțimea ardeleană «un fel de școală de stilistică și retorică», după fericita expresie a lui Bogdan-Duică [33]. Că ele au fost ca un ghid omiletic pentru preoțime reiese nu numai din cazul de la Cîmpeni, deja citat, ci și din mărturisirea preotului Marga de la Dej, care înainte cu o jumătate de veac scria revistei «Răvașul» din Cluj: «Predicile lui P. Maior sînt manualul predilect din care, eu mă prepar pe dumineci și sărbători».

b) În al doilea rînd Petru Maior a urmărit prin cărțile sale de predici nu numai ajutorarea preoților, ci și luminarea poporului. Mult a dorit el ca îndeosebi *Predicile duminicale* și *Didahiile* să fie citite și de popor. «De aceea sfătuiesc pe fieșt care stăpîn de casă, carele știe ceti, ca să aibă în casa sa carte de predici, dintru care în fieșt care dumineacă și sărbătoare, în loc de a slobozi pe caznicii săi ori fii, ori slujitorii la obicnuitele deșertăciuni, pururea predica zilei aceea să o cetească în auzul tuturor celor de casă», scrie el în «Cuvînt înainte» la *Predicile duminicale*. Iar în «Cuvînt înainte» la *Didahii*, de asemenea, spune: «Pe urmă aceste Didahii și părinților tuturor carii știu ceti, le încredințăm spre cetire și spre rumegată socotire dară mai vîrtos preoților celor de prin popoară». Există și cîteva mărturii că într-adevăr în unele părți predicile lui au ajuns și în mîna poporului [34].

*

Dar importanța și valoarea predicilor lui Petru Maior rezultă mai ales din conținutul lor bogat, din ideile sociale, morale și religioase pentru care luptă el, idei destul de înaintate pentru vremea lui. În cele ce urmează vom stărui asupra cîtorva aspecte din *mesagiul predicatorial al lui Petru Maior*.

Aspecte sociale în opera omiletică a lui Petru Maior. Cu toate că el își începe activitatea sa de protopop la Reghin, în septembrie 1785, deci după un an de la Răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan, totuși în cărțile lui de predici nu surprindem nici un ecou al acestei răscoale. Faptul nu-i de mirare, căci «ele au fost scrise — cum a observat just L. Blaga — într-un timp, cînd Petru Maior, îndurînd atmosfera epocii de restricții, trebuia să uite

32. Cf. I. Lupaș, *op. cit.*, p. 490—503.

33. Gh. Bogdan-Duică, *Petru Maior*, un studiu biografic, Cernăuți, 1903, p. 21.

34. P. C. Pr. Prof. I. Lupaș ne-a informat că, țăranul I. Răcuciu din Săliște obișnuia să citească vecinilor în duminici și sărbători din predicile lui Petru Maior. Acest obicei l-am întîlnit și în comuna Avrig și Racovița din raionul Sibiu.

multe din răzvrătirile sale de odinioară. El devenise preot, protopop și cenzor de cărți, iar în această calitate el s-a simțit obligat să-și învețe credincioșii să suporte «creștinește» recrudescența feudalismului»[35]. De altfel el, ca și ceilalți fruntași ai Școlii ardelene nu era pentru revoluție. Ei erau niște reformiști, care sperau că împăratul ca «un bun părinte» prin mici reforme și prin «știința de carte» va asigura și românilor accesul la drepturi naționale și sociale. E incontestabil că conducătorii Școlii ardelene aveau o profundă compasiune pentru situația grea a iobagilor. Dar dincolo de demofilie nu trece nici I. B. Deleanu, cel care ocupa poziția cea mai înaintată sub acest raport. În poemul *Trei viteji* el condamnă hotărît iobăgia: «Au nu-s iobagii oameni ca și voi, pentru ce dară îi vindeți ca pe boi?». Acesta e răspunsul lui Crăciun «român plouat», pe care îl dă nemeșului maghiar Becicherec Ișstoc.

După Samuil Micu, capii revoluției de la 1784 erau niște oameni blăstămați, «Care voiau să strice nemeșugul». Aceeași neînțelegere o are și Petru Maior, care nu-i de acord cu Kopitar, cînd acesta face unele apropieri între: Huniade, Matei Corvin, Vlad Dracul și răsculații de la 1784[36]. Dar dacă Petru Maior nu era pentru lupta revoluționară, în schimb nu e indiferent față de cei săraci și exploatați de cei bogați. Firește că în predicile lui se reflectă concepția dominantă atunci, despre caracterul sacrosant al proprietății particulare. De aceea el ca duhovnic sfătuiește credincioșii în scaunul de mărturisire: «ca să nu meargă cu vitele prin bucatele oamenilor și prin ierburi de cosit»[37]. Totuși Petru Maior are o concepție mai liberală despre proprietate, deosebită de a teologilor catolici». Eu știu că această învățătură nu se aude bucuros. Pentru aceea s-au aflat teologi de aceia, care s-au ostenit să o mai domolească», vizînd aici pe teologii scolastici, cărora el le opune învățătura Sfinților Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare, după care adevăratul proprietar e Dumnezeu, iar oamenii sînt simpli administratori. El și declară un adevărat război «bogaților sgîrciți», cînd spune: «Scumpul, pe care oare cine i-a zis a fi «asin încărcat cu aur», care poartă aurul pe seama altora, eară el se paște cu paie, scumpul, pe care oare cine i-a zis porc gras. Că, pe cum porcul cel gras pînă trăiește pe nimeni nu folosește, eară după moarte lasă slănină grasă: așa scumpul, pînă trăiește, nimenea de la dînsul nu se folosește, eară după moarte lasă moștenire grasă»[38]. Aflăm în aceste predici un rechizitoriu atît de aspru făcut bogaților, încît el ne amintește de cuvintele de foc ale Sfîntului Ioan Gură de Aur, ca de exemplu «Ce faceți dară voi, cari sînteți dați spre beție, spre ouecie de ospețe, și de podoabe, cari țineți averea voastră în cercei, în inele, în mărgăritaruri, de unde nici voi nu aveți nici un cîștig, țineți averea voastră în vesminte scumpe, pentru ca să le mănînce moliile, țineți grîul vostru, pentru ca să-l mănînce gărgărițele, țineți cărnurile, slăninele, pentru ca să le mănînce viermii mai bine, decît săracii, cari sînt frații voștri?» Vorbind despre bogatul nemilostiv, predicatorul exclama cu indignare: «O ce cuvînt blăstămat este acela «luișI»? A sorbi toate pentru sine, a înghiți toate. Ce

35. L. Blaga, *op. cit.*, p. 205.
36. R. Munteanu, *Contribuția Școlii Ardelene la culturalizarea maselor*, Craiova, 1962, p. 22.
37. P. Maior, *Predici* (Ed. Dăianu), vol. I, p. 85. 38. *Ibidem.*

nesaţiu este acesta! Ce lăcomie! Ce păgubire săracilor celor părăsiţi!» [39]. El înfierează cu toată energia exploatarea săracilor de către bogaţi: «Şi cu adevărat sînt unii bogaţi, care se îmbogăţesc din sudoarea săracilor. Ii fac să lucreze, şi apoi nu le plătesc. Şi nu numai nu le plătesc, ci încă strigă asupra lor, îi ocăresc, îi spăimîntă» [40]. În predica «Pentru defăimarea iubirii de argint», vorbind de lupta de clasă dintre bogaţi şi săraci, arată că primii sînt marii vinovaţi: «Că măcar că de obşte aşa se crede, că săracii fură pe bogaţi, totuşi eu aflu că cu mult mai mult fură cei bogaţi de la cei săraci. Zice Duhul Sfînt (la Sirah cap. XIII, stih. 2) «cu cel mai tare decît tine şi mai bogat nu te însoţi. Ce se împreună oala cu căldarea, că se va isbi şi se va sparge». Iarăşi (la stih. 2) «Vînatul leilor sînt colunii în pustie: aşa păşunea celor bogaţi sînt săracii». Aşijderea (la stih. 4) zice: «Cel bogat a făcut strîmbătate, şi încă el s-a mîniat. Celui sărac s-a făcut strîmbătate, şi el se roagă de iertăciune». Şi (la stih. 8 şi 9). «De eşti lui de lipsă, te va înşela, şi zîmbindu-ţi a rîde, îţi va da nădejde. Şi mai pe urmă va rîde de tine... De unde chiar se vede, că cei bogaţi mai mult fură de la cei săraci, decît săracii de la bogaţi» [41].

Nu mai puţin demască predicatorul făţărnicia şi specula pe care negustorii o fac săracilor: «De această viţă sînt şi negustorii aceia, cari vînd marfa în credinţă la săraci, cărora pentru că nu au bani o dau mai scumpă decît la alţii; zicînd că au pagubă, pentru că le stau banii acolo, de nu pot cîştiga cu dînşii, măcar oarea mai mult cîştig este decît pagubă, de vreme ce altminterea le-ar sta marfa în loc, nu o ar putea vinde. Ba încă oarea poftesc şi chezăşie, ca la vremea să să plătească preţul, ba încă iau şi zălog, şi totuşi le dau marfa cu mult mai scumpă decum s-ar cădea. Şi apoi se laudă şi zic că ei sînt patroni săracilor, şi cum că de nu ar fi ei ar muri săracii de foame... A neguţători şi a nu păgubi pe altul greu lucru este. Anevoe va scăpa neguţătorul de greşală şi crîşmarul nu va fi fără păcat (Sirah cap. XXII). Cumpărătorul caută cîştiguri nedrepte, cumpărînd mai eftin decum e preţul. Vînzătorul cearcă să ascundă smînta şi scăderea negoţului, şi pentru aceea în adins caută boltă întunecoasă, unde să nu se vadă sminteala marfei» [42].

Minunat zugrăveşte Maior şi legea de fier a acumulării capitaliste, cînd spune: «Ci totuşi de voiu socoti cu amănuntul, nu e aceea pricina de pururea vi se pare că voi sînteţi lipsiţi, pentru că doară aveţi lipsă, ca să vă ţineţi pe voi în satul vostru în carele sînteţi, cu cinste: ci e aceea, că vreţi să ieşiţi din satul vostru: carele are doi boi şi s-ar putea hrăni cu aceia, se nevoieşte să aibă patru, care are patru, se nevoieşte, să aibă şase. Care poate negoţ de o mie de florinţi, îşi bate capul să ridice de două mii; care poate de două mii, lăcomeşte să ridice de trei mii şi mai mult, şi aşa de celelalte» [43]. Frumos îşi încheie Maior, predica: «Pentru milostenie»: «Dumnezeu să binecuvînteze toate ale voastre, boii voştri, ţarinile voastre, boltele voastre, negoaţele voastre. Numai cît acestea să nu vă nevoiţi a le creşte, şi a le

39. *Ibidem*, p. 316. 40. *Ibidem*, p. 317. 41. *Ibidem*, p. 318. 42. *Ibidem*, p. 324.
43. *Ibidem*, p. 505.

înmulți cu lipsa și cu foamea altora. Că nu se poate afla tirănie mai mare pe lume, precum este aceluia carele vrea să se îngrașe cu pîinea celor săraci».

După cum se vede, Petru Maior își îndreaptă criticile sale împotriva acelei tinere burghezii rurale, destul de lacomă și egoistă ce se ridicase în sînul țărănimii române, și care alături de nobilimea feudală exploata așa de crunt țărănimea sărăcită.

Combaterea superstițiilor a fost o preocupare principală și caracteristică a iluminismului transilvănean. E semnificativă în privința aceasta prelucrarea operei lui H. Helmuth, *Volks Naturlehre*, de către Gh. Șincai. Din nefericire această lucrare interesantă nu și-a putut împlini rostul, fiindcă n-a ajuns să fie citită de «plugarii români», adunați «subt nescai copaci la umbră pe iarbă verde», cum dorise traducătorul, ci a rămas în manuscris pînă în 1964 cînd s-a tipărit [44]. În schimb prin predicile lui Petru Maior rostite și tipărite, s-au combătut superstițiile, dacă nu atît de sistematic ca în opera lui Gh. Șincai, apoi totuși cu eficiență timp de un veac și jumătate. Petru Maior combate diferitele «boscoane» și «farmece» frecvente în lumea rurală din Transilvania. În deosebi e combătută superstiția care în Ardeal poartă numele generic de «păscălie». La ispovedanie, penitentul e întrebat: «Oare n-ai crezut la descîntători, la vrăjitori, căutat-ai cu bobii, cu ceară, cu cositor, cu noduri, făcut-ai cuiva de dragoste sau de măritat și altele ca acestea. Sau alergata-i la descîntători, la vrăjitori și la păscălari, cînd ai avut vreo boală tu sau pruncul tău sau vita ta sau cînd ai avut vreo pagubă. Sau crezut-ai la visuri și la alte nimicuri, cum e, să nu dai lunea ceva de dulce din casă, pentru că pier oile, sau să nu dai foc, sare din casă, pentru că capătă neputință vacile și altele ca acestea» [45]. Petru Maior cunoștea foarte bine superstițiile ce stăpîneau pe țăranul român. De aceea și ridiculizează pe babele ce pretindeau că pot lungi viața omului: «Dar cum poți tu crede, o babă bătrînă, învechită în zile rele, sbîrcită, slabă, neputincioasă, slăbănoagă, gîrbovă, ponivoasă, un stîrv, cu două trei șopote, cu trei patru căscări să-ți poată da sănătate, să-ți poată lungi anii vieții? Singur Dumnezeu curmă și adaugă anii vieții, Dumnezeu la carele cu palma e măsurată viața ta. Și cum poți tu crede unui cărturar și fariseu viclean, carele cetește minciuni în păscălie, și-ți spune ghicituri ca țiganele, îți spune după o vicleană iscodire, cele ce ai pățit, și îți spune anii, și celelalte viitoare, care singur Dumnezeu le știe, iar nu altul». Și după ce citează din Fapte I, 7, continuă: «Domnul Hristos nu dete apostolilor săi, prietenilor săi celor mai aproape, și căpeteniilor bisericii sale, ca să știe anii, ca să știe cele viitoare. Și apoi un fățarnic, un bețiv, un lacom, carele umblă cu păscălia să adune bani, un Iuda, acela să-ți știe ție spune cele viitoare? Și apoi tu să crezi viclenelor și încurcatelor lui vorbe?» [46]. Vorbind de împăratul Ezechia grav bolnav, predicatorul întreabă: «Va fi trimis la păscălari? Va fi la babe descîntătoare, ca să-i descînte de pocitură, la păscălari, zisei, și la babe descîntătoare, care însală și se însală, care își pierd și sufletul

44. Gh. Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, București, 1964.
45. P. Maior, *Predici*, vol. I, p. 83. 46. *Ibidem*, op. cit., p. 275.

său, și a tuturor celor ce ajung la dînșii?» [47]. Bolnavii să se ducă la doftori, că și «doftoriile Dumnezeu le-a lăsat».

Petru Maior combate și unele obiceiuri rele împrumutate de la conlocuitorii săși. E vorba de petrecerile din carnaval și mai ales la lăsatul secului, cînd «stăpînesc nesațiul bucatelor, beția, întru care este curvia, dănțurile cele de noapte, mascherile, adecă schimbarea hainelor, cît împotriva firei, bărbații se îmbracă în haine muerești și muierile în haine bărbătești schimbîndu-și fața ca să nu se cunoască. Unii fac tocmai porcie că astupă ferestrele, ca nebăgîndu-se lumina zilei, să poată pînă a doua zi «să facă «privegherea diavolului» [48].

Contribuția lui Petru Maior la culturalizarea maselor, activitatea lui pedagogică, ca și ideile lui despre educație etc., așa cum rezultă din cărțile lui de predici, au fost înfățișate de o serie de cercetători, încît nu găsesc necesar să mai stăruiesc asupra lor [49].

Petru Maior a avut o *înaltă ideie despre preoție*. — El vorbește adesea despre înalta misiune a preotului, dar mai ales în predicile sale la înmormîntarea fețelor bisericești. După Petru Maior preoții sînt «credinceri lui Dumnezeu» pentru sufletele credincioșilor, iar slujba preoțească «și umerilor îngerești încă e sarcină înfricoșată» [50]. În propovedania XXXI-a, se arată vrednicia preoției în genere, așa cum se desprinde din vechimea și universalitatea ei și din concepția creștină. După ce citează pe Sfîntul Grigorie, spune că Mîntuitorul spălînd picioarele ucenicilor, și ștergîndu-le «cu fota, cu care era încins, a arătat cinstea ce se cade a da preoției». În continuare arată că «preoția e veșnică», întrecînd puterea împăraților, a lui Iosua Navi, pentru că are puterea să ierte păcatele, de a săvîrși jertfa liturgică, încît Fericitul Augustin a putut spune: «Se minunează ceriul pentru puterea aceasta, se spăimîntă iadul, se cutremură diavolul». În propovedania XXXV-a, pornind de la cuvintele: «Nimic nu este pe pămînt asemenea lui făcut» (Iov XLI, 23), Petru Maior tratează despre vocația preoției, arătînd de ce Hristos, pe cel ce se îmbie ucenic, îl respinge, iar tînărului care cere puțină amînare, nu-i împlinește cererea. Aici e vorba de chemare adevărată sau închipuită. Se aduce exemplul Sfîntului Vasile cel Mare, a Sfîntului Grigorie Teologul, care încă înainte de a fi fost sfințit preot, a fost preot prin purtare, și a Sfîntului Marcu Pustnicul care și-a tăiat unul din degetele mari, pentru ca să nu fie hirotonit preot, socotindu-se nevrednic. Petru Maior aduce și pilda lui Alexandru cel Mare, care a respins pe unul care voia să prefacă tot Muntele Atos, în chipul lui Alexandru: «Dară nu fu primită cinstea, pentru că zise Alexandru, nu e cu cuviință, ca un om așa mic, precum sînt eu, să fiu închipuit de un munte așa mare». De aici concluzia pe care o scoatem ca fiecare să se ispitească și văzînd nepotrivirea între «micșorătatea statului» său, cu «mărimea dumnezeiești preoții», să nu primească nici într-un chip darul.

47. *Ibidem*, p. 273.

48. *Ibidem*, p. 39. Arhim. Iustinian Dalea, în *Scrieri omiletice împotriva superstițiilor în Biserica Ortodoxă Română*, în «Studii Teologice» XV (1963) nr. 7—8, p. 461—476, nu face nici o mențiune de opera omiletică a lui Petru Maior.

49. R. Munteanu, *op. cit.* N. Albu, *op. cit.* și *Din istoria gîndirii pedagogiei universale*, antologie, vol. I, București, 1959. 50. P. Maior, *Predici*, Cluj, vol. I, p. 7.

În propovedania XXXIV-a, se pune în lumină datoria sfîntă ce revine preotului de a vesti adevărul, precum și obligația ce o au poporenii de a da preotului «simbrioara», «Voi pravoslavnici creștini celor ce pasc boii voștri, oile voastre, caii voștri, pînă și celor ce pasc porcii voștri știți cu toată credința a le da simbria lor, pentru ca cu nevoință să pască, și să grijească dobitoacele voastre, și nu grijindu-se ei de cele de lipsă spre hrana vieții lor, vitele voastre sau să rătăcească, sau rău singure să se pască, cu cît mai vîrtos se cade aceasta cu păstorii sufletelor voastre celor nemuritoare să faceți...».

Petru Maior insistă îndeosebi asupra datoriei preotului de a predica. «Peste dumineci și peste sărbători vei ține buzele tale închise?, întreabă el. «Apere Dumnezeu preote, să nu fie aceasta; ci cu nevoință îți învață poporenii tăi, ca să crească și să întărească. Ci bună va fi învățătura, cînd mai mult cu pilda cea bună, decît cu gura vei învăța; că Mîntuitorul a făcut întîi, apoi a învățat» [51]. În nici un chip preotul nu trebuie să slăbească zelul de a predica, «că doară puțină roadă vezi a Căzaniilor tale întru poporenii tăi..., și cu o sută de Căzănii de ai dobîndi numai un suflet, au nu ar fi mult, de vreme ce un suflet atîta plătește, cît sîngele lui Hristos cel vărsat pentru dînsul...» [52]. Preoții care n-au curajul să se împotrivească celor puternici cînd le cer lucruri neîngăduite: «Adevărat unora ca aceștia nu este destul a li se scrie în frunte aceea urîtă titulă de năimiți» [53].

Cea mai însemnată îndatorire a preotului e cea de a predica «în toate zilele, dară mai vîrtos în sărbători strînsă datorie au a face învățătură poporenilor săi». Ea trebuie să fie stăruitoare «pînă ce nu vor înceta obiceiurile cele rele din poporul vostru, pînă ce nu se vor desrădăcina pisma, vrăjmășiile dintre poporenii voștri, pînă ce nu se vor stinge necurățiile dintre poporenii voștri...» [54].

Cîtă pondere a pus Petru Maior pe predică se vede nu numai din insistențele ce le face în profeție, ci și din faptul că a întocmit trei cuvîntări despre «propoveduirea cuvîntului lui Dumnezeu» [55]. O importanță deosebită dă el necrologurilor «de vreme ce cele ce se văd mai tare deșteaptă și pleacă simțirea, decît cele ce numai se aud». În legătură cu *Didahiile*, el atrage atenția că deși sînt destinate pentru «îngropăciunea pruncilor celor mici», totuși ele pot fi ținute și la «îngropăciunea junilor, și a fecioarelor, încă mai cu cuviință, după peristasurile ce vor fi, se pot, și se cade a se zice».

Firește că misiunea păstorului de suflete e una din cele mai înalte, dacă păstorul se menține la înălțimea ei sublimă și nu alunecă în arghirofilie, care-l compromite iremediabil: «Nu spre grămădirea averilor, și spre adunarea banilor să fie grija preoților — zice Petru Maior — că nu vînători de bani, ci vînători de oameni a făcut pe ei Hristos. De trei ori întreabă Hristos pe Petru, iubești-mă și de tustrele ori întru dovedire, că iubește pe Hristos, pofti Hristos de la dînsul, să pască oile sale: Paște oile mele, nici odată n-a zis: «mulge oile mele, tunde oile mele. Deci întru atîta se cade

51. P. Maior, *Predici*, Cluj, vol. III, 277. 52. *Ibidem*, p. 278. 53. *Ibidem*, p. 281.
54. P. Maior, *Predici*, Cluj, vol. I, p. 7.
55. Cf. P. Maior, *Predici*, vol. I, p. 202—211, 250—260, 458—463.

să te tînguiești preote, că puțină simbrie capeți de la creștini, cît că tu nu ai grije de cele ce sînt a lui Hristos» [56].

O importanță deosebită prezintă propovedania XXXII-a, pentru caracterul ei autobiografic. În adevăr, Petru Maior plecînd de la cuvintele Domnului: «Cel ce va face și va învăța acela mare se va chema întru împărăția lui Dumnezeu» (Matei V, 19), zugrăvește viața și activitatea unui presupus protopop decedat. Mîntuitorul asemănînd pe ucenici cu sarea pămîntului și lumina lumii, a voit să arate că sarea închipuie «pilda cea bună» de viață a păstorului, iar prin «lumină», se înțelege învățătura pe care e chemat s-o vestească. «Cu dreptul dară se numește sarea pămîntului, și lumina lumii ori care cele ce învață, le și face...» Predica e axată pe două idei: a) Cele ce a învățat; și b) Cele ce a făcut. Înfățișînd activitatea predicatorială a presupusului protopop decedat spune că «întregile lui propovedanii nici de cum nu se pot număra», căci s-a ostenit «întru propoveduirea cuvîntului lui Dumnezeu nu numai la biserica poporului său, ci prin toate bisericile protopopiatului său». Iar mai departe spune: «Că de nu ar fi cuvîntat altele, numai cele ce au rămas la dînsul scrise propovedanii, și învățături, încă sînt cu covîrșire». Din această afirmație ne dăm seama că ne aflăm în fața unui autoportret, pe care protopopul Petru Maior și-l face cu mulți ani înainte de a muri. De aceasta ne încredințăm deplin dacă comparăm activitatea desfășurată de presupusul protopop pentru luminarea poporului — din partea doua a predicii — cu cea depusă de Petru Maior și pe care a consemnat-o într-o apărare numită: *Răspuns la cîrtirea care s-a dat asupra persoanei lui P. Maior* [57]. E interesant că în autozugrăvirea pe care Petru Maior și-o face, nu uită nici de dușmanii și clevetitorii lui. «Fostui-a lui a se lupta și cu Goliat, și cu înțeleaptă răbdare l-a biruit pe el». E greu de identificat «Goliatul» pe care el l-a învins. «Iară pe Saul, cînd duh rău îl cuprindea pe el, făcîndu-i muzică din cuvintele Sf. Scripturi, cu îndelungă răbdare acest nou David îl dumirea». Se pare că prin Saul trebuie să înțelegem pe episcopul Bob. Ceea ce spune în predică desigur că e adevărat, de vreme ce aceleași lucruri le va repeta după 5 ani în *Răspuns*... În activitatea sa culturală la Reghin. Petru Maior a depus mult suflet. încît pe bună dreptate N. Iorga a putut spune că: «Își simția o mai largă chemare de dascăl, își vedea ucenicii firești în toți copiii credincioșilor încredințați îngrijirilor sale spirituale» [58].

Așa cum *Elegia* lui Gh. Șincai este o autobiografie versificată, oferind numeroase și uneori unice informații cu privire la viața sa, tot astfel și Petru Maior în propovedania XXXII-a ne dă prețioase informații din viața și activitatea sa.

Ortodoxia în predicile lui Petru Maior. — Ceea ce e mai important și conferă o valoare unică și excepțională predicilor lui Petru Maior este: ortodoxia lor.

---

56. P. Maior, *Predici*, vol. III, p. 279.

57. Cr. N. Albu, *op. cit.*, p. 430—433, unde sînt reproduse părțile corespunzătoare atît din «*Răspuns*», cît și din *Propovedanie*.

58. Citat de R. Munteanu, *op. cit.*, p. 86.

Opera omiletică a lui Petru Maior, strict vorbind nu este o operă originală, ci mai mult o «culegere» și mai ales o prelucrare și adaptare din predicile lui Paul Segneri, mare predicator «iezuit» italian, la realitățile vieții religioase a românilor din Ardeal, de la începutul secolului al XIX-lea. Prin aceasta însă, valoarea lor, ca și meritul lui Petru Maior nu scad de loc, ci dimpotrivă sporesc în mod deosebit, dacă ținem seama de împrejurările în care a trăit și lucrat, la greutățile cu care a fost confruntat, și mai ales dacă avem în vedere scopul pe care l-a urmărit. În această privință, L. Blaga a intuit just valoarea predicilor lui Petru Maior, cînd a scris că: «Oricîtă materie călătoare ar cuprinde aceste predici, toate au o unitate de stil, de ton, de organizare, în care simți prezența modelatoare a unuia singur, a lui P. Maior» [59].

Dacă amintim aici de «izvorul» lor, o facem tocmai fiindcă ne ocupăm de caracterul lor ortodox și pentru a sublinia și mai mult valoarea lui.

Era firesc ca P. Segneri, în predicile sale, să dea expresie întregii credințe catolice cu tot specificul ei confesional: primatul papal, purgatoriul, indulgențele etc. Petru Maior a «cules» și a reținut din opera predicatorului italian, ceea ce corespundea cu convingerile sale și cu doctrina și tradițiile Bisericii Ortodoxe de Răsărit. Marele merit al lui Petru Maior rezultă tocmai din faptul că deși a utilizat ca «sursă» principală a predicilor sale opera unui mare predicator romano-catolic, totuși ne-a dat 129 predici, care în substanță sînt de cea mai autentică și curată ortodoxie.

De la început observăm că Petru Maior, în predicile sale ignorează complet actul istoric al «Sfintei Uniri». Trecuse mai bine de un secol de cînd se consumase actul «unirii» cu Roma, și el nu-l menționează niciodată în predicile sale; în schimb Atanasie Rednic «în toată Dumineca la ecsortații atîta laudă școlarilor unirea, pînă ce unii își pierdeau gustul de a-l mai auzi», cum ne informează Samuil Micu, și cum vor face mai tîrziu cu ditirambele lor catolicizanții iperzeloși ca Augustin Bunea, etc. Petru Maior în cele 3 volume de predici nu se ocupă de «primatul papal», sau de «Filioque», sau «Purgator», sau de «asimă» etc. El nu folosește «spirit și nici «îndură-te», ci «duh» și «milă», ca și ortodocșii.

Din Părinții Bisericii, Petru Maior citează mai ales pe Sfinții: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Ioan Damaschin, Ioan Scărarul etc., iar din apuseni numai pe Fericitul Augustin, Fericitul Ieronim și Sfîntul Ambrozie. Nici măcar din greșeală Petru Maior nu citează pe oracolul teologiei catolice, Toma de Aquino, acel «doctor angelicus», nici pe Bernard de Clairvaux, «doctor melifluus», nici pe Petre Lombardul «magister sententiarum», nici pe Albert cel Mare «doctor universalis», nici pe Bonaventura «doctor seraficus» și pe R. Bacon «doctor mirabilis», deși P. Segneri îi citează la tot pasul. De asemenea P. Segneri citează adesea Conciliul catolic de la Trident, pe cînd Petru Maior nu-l amintește niciodată, fiindcă nu-l recunoaște. E semnificativ exemplul următor, din multele ce s-ar putea aduce: în predica despre jurămînt, Petru Maior îl urmează pe P. Segneri pînă cînd acesta invocă autoritatea papii, atunci el sare peste pasagiul respectiv,

59. L. Blaga, *op. cit.*, p. 205.

La fel procedează și cu alt prilej cînd într-o predică P. Segneri aduce o istorioară morală legată de papă. Petru Maior înlocuiește termenul «papă», cu acel de «patriarh».

Așadar Petru Maior în predicile sale, nu numai «culege», cum mărturisește singur, ci și «alege». E interesant din acest punct de vedere, dacă se compară panegiricul lui Antim Ivireanul, în cinstea Sfinților Apostoli Petru și Pavel cu cel al lui Petru Maior. Antim Ivireanul aseamănă pe Petru cu «soarele», iar pe Pavel cu «luna» și e foarte darnic în epitetele pe care le dă lui Petru — desigur în sens retoric, cum se face de altfel și în cărțile noastre de cult — pe cînd Petru Maior e cu mult mai sobru și mai realist, înfățișînd pe Apostolul Petru nu numai cu luminile, ci și cu umbrele lui. Față de tendința catolicilor de a exagera meritele Apostolului Petru, Petru Maior dimpotrivă, cînd i se dă prilejul, nu cruță de loc greșelile acestuia, cum face de exemplu și în didahia XV-a la sfîrșit. În această didahie, el tratează despre «smintele». Iată încheierea ei: «Auziți bunilor părinți, cît rău, cîtă supărare, cîtă pustiire pricinuesc soțiile cele rele și scandalizatoare. De unde vine vedeți că de nu veți feri pe fiii voștri, și pe fiicele voastre, cu care asudați a crește, precum se cuvine, pre născuții voștri. Deci grija cea mai mare întru creșterea fiilor voștri, se cade să fie acea, ca să-i păziți, să nu se tovărășească cu soțiile rele. Eu cred, că nici unul nu iaste între părinți așa năuc, așa orb, așa necredincios și tiran, care să nu se teamă a lăsa pre fiul său a se însoți cu satana. Ci soțiea cea rea și scandalizatoare iaste satana. Tocma Domnul Hristos adeveri aceasta atuncea, cînd începînd a arăta ucenicilor săi, că să cade sfinției sale a merge în Ierusalim, și multe a păți de la bătrîni și de la arhierei, și de la cărturari și a-se omorî, iară sfîntul Petru îl certa zicînd: «fi milostiv ție Doamne, să nu fie aceasta» (Matei cap. XVI, 22). Ce răspunde Domnul Hristos lui Petru? «Mergi după mine satano», îi zice, creștinilor! Domnul Hristos pururea era cu cumpăt întru defăimarea greșealelor. Iuda măcar că întru adevăr era vrăjmaș lui Hristos, totuși îl numi prieten: «Prietene pentru ce ai venit (Matei XXVI, 50). Irod carele era tiran, pre curvariu, fără omenie, ucigaș, fu titulat de Hristos nu mai mult fără vulpe: «Spune-i vulpii aceia» (Luca XIII, 32). Și fiind că trufia fariseilor era vrednică a se smeri și la arătarea obștei, fură porecliți de Domnul Hristos: «Șerpi, pui de năpîrcă» (Matei XXIII, 32). Și la cel mai mult ajunse odinioară a le zice că sînt fii diavolului: «Voi de la tatăl vostru diavolul sînteți» (Ioan VIII, 44). De vreme ce diavolului se asemănau cu obiceiurile, precum fiul seamănă cu tatăl său la năravi. Iară aici către Petru nu ține cumpătul acesta, ba îl numește nu numai diavol, ci cel mai mare de cît toți diavolii, care e satana: «Mergi după mine, satano». Și arată pricina pentru care se sloboade la un tunet de graiu așa cumplit întru defăimarea lui, și pricina iaste scandăla, sminteala: «Sminteală-mi ești mie». Măcar bunul apostol cuvintele acelea nu le zisese cu cuget rău, nici cu cuget ca să sfătuiască ceva rău, ci numai ca din nepricepere să sfătuiască aceea, ce i se părea că s-ar cuveni dumnezeiestei fețe a Mîntuitorului. Cu carea nu avea altă vină, fără că arăta a gîndi mai mult de lucrurile oamenilor de cît de ale lui Dumnezeu: «Nu gîndești ceale ce sînt ale lui Dumnezeu, ci ceale ce sînt ale oamenilor». Și totuși Domnul

Hristos necăutînd nemica la aceştia, îi dă lui Petru fără păstrare nume de satana cu aceeaşi gură cu care puţin mai nainte îl propovăduieşte fericit: «Fericit eşti Simone Bar Iona» (Matei XVI, 17). Şi pentru aceasta umbră de sminteală ce vede într-însul, întru acela chip îl leapădă de la sine Domnul, precum lepădase pre luceafărul în pustie: «Du-te după mine, satano» (Matei IV, 10). Cu cît dară mai vîrtos e vrednic de titulă de satana acela, carele intră creştini cu o sminteală adevărată, vrută, chioară, nu din nepricepere, ci din răotate, nu din neştiinţă, ci din viclenie: nu cu cuget bun, ci cu sfîrşit diavolesc, se nevoiesc cît poate a abate pre alţii de la bine, ba a sfătui lor toate relele? Aceştia sînt creştinilor! soţiile cele rele, de cari, vă îndemn eu, vă dojenesc, şi vă rog pre voi, cît ca de satana să păziţi pre fiii voştri...».

Din cele expuse s-a putut vedea că Petru Maior s-a situat în mod consecvent pe linia tradiţionalistă a Bisericii Ortodoxe de Răsărit şi în opera sa omiletică: *Predicile*, ca şi în cea canonică, *Procanonul*, ca şi în cea istorică: *Istoria Bisericii românilor*. Adevărul ortodoxiei Petru Maior l-a aflat în filele istoriei, în cuprinsul canoanelor şi în paginile Scripturii şi de aceea nu putea să nu-l exprime şi în predicile sale căci după propria lui mărturisire «cu anevoie iaste a nu grăi adevărul».

Însemnătatea predicilor lui a fost covîrşitoare pentru păstrarea unităţii religioase a românilor ardeleni împotriva curentului catolicizant de mai tîrziu, care a căutat să introducă cît mai multe inovaţii catolice în cultul ortodox. Faptul că mai bine de un veac şi jumătate, în cele două Biserici Româneşti din Transilvania s-a oficiat aceeaşi liturghie, s-au ţinut aceleaşi sărbători şi posturi şi s-au împărtăşit aceleaşi învăţături din predicile lui Petru Maior, a fost factorul hotărîtor care a împiedicat ca «fisura» pe care papa şi habsburgii au făcut-o în unitatea religioasă a românilor din Ardeal, la 1700, să nu se transforme într-o «prăpastie» între fiii aceluiaşi neam.

Însăşi ediţia a doua a *Predicilor* lui Petru Maior, datorită doctorului El. Dăianu, e semnificativă din acest punct de vedere căci şi acest teolog blăjan de prestigiu s-a situat în Biserica unită pe o linie tradiţionalistă, asemănătoare cu cea a fruntaşilor Şcolii ardelene. El a mărturisit nu o dată adevărul că: «Greco-catolicii sînt ortodocşi uniţi cu Roma».

Opera omiletică a lui Petru Maior confirmă, o dată mai mult, adevărurile pe care marele învăţat le-a afirmat şi susţinut viaţa întreagă că «Biserica românilor cîndva a fost de legea latinească» [60]. Şi în al doilea rînd, că urmă de unde măcar cît de mică gîcitură să se poată stoarce că doară Biserica românilor cîndva a fost legea latinească» [60]. Şi în al doilea rînd, că şi după «unirea» cu Roma papală, legea ortodoxă şi chiar şi «uniţii, întreagă întregită» au ţinut-o.

60. P. Maior, *Istoria Bisericii românilor*, Buda, 1813, p. 24—25.

Pr. Constantin Galeriu

SENSUL CREŞTIN AL POCĂINŢEI

Pocăinţa reprezintă o cale de însănătoşire şi de desăvîrşire a sufletului. Pentru creştin valoarea ei se întemeiază pe Sfînta Scriptură şi pe Sfînta Tradiţie. Sfîntul Ioan Botezătorul, Mîntuitorul, Apostolul Petru în ziua cincizecimii încep activitatea predicînd pocăinţa. Sfinţii Părinţi o numesc: al doilea har, a doua renaştere (Isaac Sirul), sau reînnoirea botezului şi curăţirea conştiinţei (Ioan Scărarul).

Pocăinţa nu este numai o virtute dovedită în anumite momente, ci o atitudine permanentă, un curent continuu de viaţă spirituală. Un neîncetat flux şi reflux, apus şi răsărit, început nou şi bun. Noi vorbim mult despre ea, fără a epuiza întreg conţinutul ei de semnificaţii, îndeosebi acele semnificaţii revelate în Hristos.

S-a subliniat şi cu drept cuvînt că pocăinţa ca virtute, ca atitudine spirituală este prezentă în toate religiile, în timp ce pocăinţa ca Taină, ca mijlocitoare a harului regenerator, e specifică creştinismului. Există deci o deosebire între aceste două moduri de a concepe şi interpreta. Aceasta ne şi propunem să cercetăm: specificul creştin al pocăinţei.

*

Are şi sufletul lumea şi legile lui. Sfătuirea cu sine şi căinţa pentru rătăcirile de la ţelul vieţii, nevoia de a te îndrepta şi purifica, de a-ţi descoperi rănile şi problemele unui om al lui Dumnezeu, starea aceea unică pe care o încerci cînd auzi «te iert şi te dezleg de toate păcatele», şi te simţi din nou împăcat, restabilit în armonia ta lăuntrică, constituie o experienţă comună tuturor celor ce afirmăm conştiinţa unui adevăr divin fundamental şi a lunecării din el, a unei legi morale şi a călcării ei.

Dintre toate, căinţa îndeosebi, reprezintă fondul şi momentul comun tuturor religiilor, tuturor sufletelor după cădere. Ea e prima parte şi valorează cît jumătate din pocăinţă. Ea concentrează ca într-un focar, conştiinţa şi viaţa, nu numai trecutul şi prezentul ci şi viitorul [1]. Şi se poate spune că «nimeni nu suportă privirea trecutului său fără să sufere», căci cine e fără greşeală? Şi iarăşi, nimeni «nu-şi priveşte trecutul decît pentru că vrea ca viitorul să fie altul» [2]. Şi fiecare, mai ales atunci începe să se judece pe sine cînd în greşeala lui se loveşte de conştiinţa celorlalţi şi se trezeşte

---

1. Pentru Max Scheller, «aici e marele paradox al căinţei: că ea îndreaptă spre trecut o privire scăldată în lacrimi şi totodată prinde cu bucurie şi puternic viitorul, asigură reînnoirea sufletului, îl izbăveşte de moartea morală» în *Le sens de la Souffrance*, cap. «Repentir et rennaissance», p. 117. Traduit de L'Allemand par Pierre Klossowski. Fernand Aubier, Paris.

2. Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*. Présences, Plon Paris, 1940, p. 127.

în el un simțămînt de vină, un regret și un adevărat sens al faptelor și vieții sale, pe care în păcat nu-l află.

Există deci în căință o forță de trezire, de luminare în har «Păcatul cedează harului care pătrunde sufletul așa cum întunericul cedează luminii», observă Scheeben. E o forță de cunoaștere și de judecată a răului, care rănește persoana în relațiile ei cu Dumnezeu și aproapele. «Căci nimeni nu trăiește lui-și», de-am face fie binele, fie răul. În orice faptă noi vedem o angajare treimică: Dumnezeu, aproapele, sinele. Între mine și aproapele meu stă ca mijlocitor, ca punte de legătură, Dumnezeu, adevărul divin. Și căința nu s-ar trezi în noi dacă, violînd această unitate treimică, lovind legea lui și aproapele meu, nu m-aș simți eu mai ales ca cu un bumerang și lovit și vinovat. Cineva spunea unui prieten nesincer: «Răul pe care mi l-ai făcut tu mie pot să ți-l iert eu. Dar cum te-aș putea ierta de răul care ți l-ai făcut ție însuți». Și lovitura altuia te poate atinge sau nu; cea de la tine însă doare totdeauna și descopere rana care s-a deschis înăuntrul tău. «Întoarce-se-va răutatea lui, la capul lui», zice psalmistul (VII, 12).

De aceea în căință e pusă în joc esența noastră intimă și în ea experimentăm noi nemijlocit răul. Suferința lucrează ca un semnal de alarmă, ca un înger de pază și vestitor. Cînd se produce un dezechilibru în ordinea noastră fizică, durerea ne dă de veste și noi luăm măsuri pentru restaurare. Cînd ruptura e mai profundă, în ordinea noastră lăuntrică, morală și spirituală, și suferința e mai intensă. Ea dă de știre că răul pune în primejdie însuși echilibrul ființei.

De altfel, răul nici nu poate fi evaluat, judecat ca rău, ca ruptură și dezechilibru, decît în fața unității și ordinii profunde a ființei, pe care el tinde s-o zdruncine. Răul e rău în fața binelui și totodată, chiar fără să vrea răul e un martor al binelui. De aceea cînd el pătrunde și ne vatămă, spontan își atrage replica, judecata și osînda. Conștiința acuză, mai puternic sau mai slab. Sufletul se simte «rănit», «căzut între tîlhari» (Luca X, 30). Acesta e și sensul lacrimilor, «căci lacrimile sînt ca sîngele care curge din rănile sufletului» (Sfîntul Grigorie de Nisa).

Astfel, căința atinge adîncimile ființei și desteaptă de acolo binele, scoate la iveală, ridică «fitilul care pîlpîie încă» (Matei XII, 20) în fiecare din noi, licărirea de adevăr, care însuflețește orice regret și orice trezire.

E nu numai o trezire pasivă, ci o trezire vie la nevoință și luptă cu răul, la condamnarea și lepădarea lui, și aci se descoperă și mai viu aspectul pozitiv al căinței; în capacitatea de a înfrunta răul și a nu-i ceda, sau a nu-i mai ceda în caz de cădere.

E o confruntare între două lumi, care cheamă la luminare a minții și dreaptă socoteală, la stare de veghe și voință tare. «Omul care a încercat ispita, fără să-i cedeze, cunoaște mai bine păcatul decît păcătosul însuși» (M. Blondel), în timp ce pentru păcătos, lumea păcatului devine o «altă natură».

Căința e o sondă aruncată la mari adîncimi, o incizie în sufletul bolnav, care pătrunde «mai adînc decît păcatul» (Sf. Isaac Sirul), pînă la fondul sănătos din noi. Și prin această pătrundere ea descopere că «sursa răului constă în dedublarea inimii», încît binele și răul sînt puse alături; desco-

peră că inima nu mai rămîne locașul unic al adevărului, al lui Dumnezeu (Ioan XIV, 23), ci a devenit și generator, laborator al răului: «din inimă ies gîndurile rele...» (Matei XV, 19). A devenit, după expresia sugestivă a Sfîntului Macarie, «lăcaș și de dreptate și de nedreptate». «Satan ne-a fărîmițat» ziceau Origen și Chiril al Alexandriei.

Căința pune în lumină deodată și dedublarea inimii, care acum generează și binele și răul, dar și neputința răului de a înăbuși binele. Răul poate înstrăina, răni, perverti, dar nu poate nimici. Binele e mai profund decît răul; el este esența noastră. Binele e harul divin indestructibil, pe care se reazemă ființa, principiul existenței. «Creaturile se sprijină pe cuvîntul creator al lui Dumnezeu, ca pe o punte de diamant», spunea Mitropolitul Filaret al Moscovei. Binele ne-a născut pe noi, nu răul; răul nu este decît un parazit al binelui, un mod de voință deviată a creaturii, nu e ființă originară ca-n vechiul dualism parsist, nu e ontologic. De aceea, binele îl poate domina, birui; îi poate chiar modifica structura, îi poate schimba direcția. «Dumnezeu a schimbat răul vostru în bine», zicea Iosif către frații lui (Fac. L, 20). Și, «unde s-a înmulțit păcatul, acolo a prisosit harul» (Rom. V, 20), iar aceasta numai pentru că binele e fundamental, e ontologic și originar în noi prin creație, cuprins în buchetul de valori care constituie fondul nostru prim — chipul divin din noi și exprimat în: iubire, rațiune, încredere, nădejde, dreptate, bucurie, libertate, pace, sete de adevăr, de cunoaștere, de creație și naștere din nou.

Dar, în această «țarină», după cuvîntul Mîntuitorului, «vrăjmașul» a semănat neghina: dezbinare, neîncredere, deznădejde, trufie, tristețe, trîndăvie, ignoranță, nedreptăți, inegalități, opresiuni, război, mizerie, și a creat acest dublu, această dește profundă în ființă, sursă de conflicte lăuntrice și complexe, nemulțumiri și neliniște, boli și suferinți, analizate și descrise de sfinți și teologi, filozofi și artiști de geniu, între care citățm, în afară de Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Augustin, Ioan Scărarul sau Isaac Sirul, și pe un Shakespeare, Dostoievski sau Ibsen.

«Pentru Ortodoxie, profunzimea răului pusă în lumină de lupta înversunată a asceților, nu poate șterge strălucirea chipului, căci adevărul omului este anterior dedublării sale și el — adevărul — e dominant. Viziunea prin cele de jos trebuie corectată și viziunea prin cele de sus, singura autentică, ne învață că păcatul este secundar, ca și orice negație» [3].

Fundamentală în noi e acea «afirmație originară» (Nabert, Lacroix) din care se naște orice făptură și care la rîndul ei «se hrănește din încredere în lume și deci, în principiul lumii — Binele suprem —, speranță firească pe care cea mai gravă zguduire ne-o poate zdrobi complet» [4].

Mai concret: iubirea e originară în noi, nu dezbinarea; din iubire ne-am născut. În mod firesc, pînă nu se iubesc două ființe, nu se naște alta. De asemeni, originară e nevinovăția, puritatea și nu stricăciunea, desfrîul. Tot astfel, încrederea nu neîncrederea. Copilul, bunăoară, întinde mîini nevinovate oricui. Speranța e suportul existenței, nu disperarea. Dreptatea și

3. Prof. Paul Evdokimov, *De la nature et de la grâce dans la Théologie de l'Orient*, în «L'Eglise et les Eglises», Collection Irénikon, Chevetogne, 1954, p. 192.

4. J. Lacroix, *L'Echec*, în «Collection Initiation philosophique au P.U.F., 1964».

nu nedreptatea. Munca creatoare e firea noastră cea mai adîncă, și nu inactivitatea, parazitismul, inerția. Echilibrul, armonia, pacea și nu războiul. «Dacă istoria universului ar fi început cu războaiele, nici un om n-ar mai fi în viață astăzi, zicea Gandhi. Faptul că, sînt încă atîți oameni vii în lume, dovedește că lumea nu este bazată pe forța armelor, ci pe forța adevărului, sau a iubirii [5]. Și, a crede în acest adevăr, înseamnă a afirma neclintit în tine ceea ce nu poate fi distrus «ceea ce e indestructibil» (Kafka). În această credință rezidă fondul optimismului creștin. Dacă răul e egal cu binele, atunci e de nebiruit; urcă pînă la rădăcinile ființei și nu urmează decît pesimism iremediabil și fatalism. Dar eu îl numesc rău tocmai fiindcă îl reneg și vreau să-l birui. Iar Revelația ne spune că Dumnezeu a pus heruvimi cu săbii de lumină ca să păzească drumul care duce la pomul vieții (Fac. III, 24), pentru ca răul să nu poată pătrunde pînă la rădăcina haric-divină din noi. Și, repetăm, acesta e rolul pozitiv al căinței, că ea pătrunzînd pînă la hotarele profunde dintre bine și rău, denunță primejdia și caducitatea păcatului, trezește forța vie, credința și speranța, și «tinde să repare dezordinea, să restabilească armonia în compoziția valorilor noastre» [6].

•

Aceasta e căința în experiența creștină. Au cunoscut «căință» și celelalte religii, căci ea e un act profund și universal uman. Au cunoscut-o și experimentat-o și brahmanismul și budismul, și elenismul filozofic și religiile misterelor și vechea religie iraniană, în lupta ei atît de acută dintre bine și rău, care se afirmă acolo, cu tot dualismul ontologic al acestei religii. Dar, deosebirea esențială nu stă în recunoașterea răului și denunțarea lui, care e universală, ci în modul de concepere și de înfrîngere a răului; în depășirea lui, în căile și direcția trecerii dincolo de rău.

Ce înseamnă, bunăoară, căința și mîntuirea în budism, sau în idealismul platonic, în sisteme de gîndire atît de reprezentative pentru lumea antică, durabile și azi în unele conștiințe?

Să considerăm, de pildă, budismul. În cuvîntările lui Buda neîncetat întîlnim această expresie frapantă: «eliberarea inimii». Și așa cum observa Max Scheller, semnificația acestei eliberări, izbăviri, nu constă în «adaosul vreunei valori pozitive, fie ea Dumnezeu, aproapele sau frumusețea și viața în sînul naturii, ci constă exclusiv în detașarea de sine, deci într-o negare a ființei sau realității. Această negație, prin suprimarea progresivă a insului, conceput exclusiv sub forma trupului rîvnitor, — plin de dorințe, efectuează și în lumea ambiantă același proces de stingere a realității» [7]. Astfel, pocăința în budism, cel puțin în budismul clasic, duce nu numai la stingerea răului, ci și a vieții, a persoanei însăși și generează astfel pesimismul și izolarea. Ne întîmpină în budism, la tot pasul, o vie aspirație la mîntuire, dar mîntuirea înseamnă întoarcerea înapoi în paradisul inițial, din-

5. *Mahatma Gandhi la lucru.* Din istoria vieții sale. Traducere din englezește după ediția lui C. F. Andrews, Ed. Ram. Aninoasa-Gorj, p. 236—237.

6. Georges Gusdorf, *Mémoire et Personne*, Strassbourg, 1952, tom. I, p. 362.

7. M. Scheller, *op. cit.*, p. 147.

peră că inima nu mai rămîne locașul unic al adevărului, al lui Dumnezeu (Ioan XIV, 23), ci a devenit și generator, laborator al răului: «din inimă ies gîndurile rele...» (Matei XV, 19). A devenit, după expresia sugestivă a Sfîntului Macarie, «lăcaș și de dreptate și de nedreptate». «Satan ne-a fărîmițat» ziceau Origen și Chiril al Alexandriei.

Căința pune în lumină deodată și dedublarea inimii, care acum generează și binele și răul, dar și neputința răului de a înăbuși binele. Răul poate înstrăina, răni, perverti, dar nu poate nimici. Binele e mai profund decît răul; el este esența noastră. Binele e harul divin indestructibil, pe care se reazemă ființa, principiul existenței. «Creaturile se sprijină pe cuvîntul creator al lui Dumnezeu, ca pe o punte de diamant», spunea Mitropolitul Filaret al Moscovei. Binele ne-a născut pe noi, nu răul; răul nu este decît un parazit al binelui, un mod de voință deviată a creaturii, nu e ființă originară ca-n vechiul dualism parsist, nu e ontologic. De aceea, binele îl poate domina, birui; îi poate chiar modifica structura, îi poate schimba direcția. «Dumnezeu a schimbat răul vostru în bine», zicea Iosif către frații lui (Fac. L, 20). Și, «unde s-a înmulțit păcatul, acolo a prisosit harul» (Rom. V, 20), iar aceasta numai pentru că binele e fundamental, e ontologic și originar în noi prin creație, cuprins în buchetul de valori care constituie fondul nostru prim — chipul divin din noi și exprimat în: iubire, rațiune, încredere, nădejde, dreptate, bucurie, libertate, pace, sete de adevăr, de cunoaștere, de creație și naștere din nou.

Dar, în această «țarină», după cuvîntul Mîntuitorului, «vrăjmașul» a semănat neghina: dezbinare, neîncredere, deznădejde, trufie, tristețe, trîndăvie, ignoranță, nedreptăți, inegalități, opresiuni, război, mizerie, și a creat acest dublu, această dește profundă în ființă, sursă de conflicte lăuntrice și complexe, nemulțumiri și neliniște, boli și suferinți, analizate și descrise de sfinți și teologi, filozofi și artiști de geniu, între care citățm, în afară de Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Augustin, Ioan Scărarul sau Isaac Sirul, și pe un Shakespeare, Dostoievski sau Ibsen.

«Pentru Ortodoxie, profunzimea răului pusă în lumină de lupta înverșunată a asceților, nu poate șterge strălucirea chipului, căci adevărul omului este anterior dedublării sale și el — adevărul — e dominant. Viziunea prin cele de jos trebuie corectată și viziunea prin cele de sus, singura autentică, ne învață că păcatul este secundar, ca și orice negație» [3].

Fundamentală în noi e acea «afirmație originară» (Nabert, Lacroix) din care se naște orice făptură și care la rîndul ei «se hrănește din încredere în lume și deci, în principiul lumii — Binele suprem —, speranță firească pe care cea mai gravă zguduire ne-o poate zdrobi complet» [4].

Mai concret: iubirea e originară în noi, nu dezbinarea; din iubire ne-am născut. În mod firesc, pînă nu se iubesc două ființe, nu se naște alta. De asemeni, originară e nevinovăția, puritatea și nu stricăciunea, desfrîul. Tot astfel, încrederea nu neîncrederea. Copilul, bunăoară, întinde mîini nevinovate oricui. Speranța e suportul existenței, nu disperarea. Dreptatea și

3. Prof. Paul Evdokimov, *De la nature et de la grâce dans la Théologie de l'Orient*, în «L'Eglise et les Eglises», Collection Irénikon, Chevetogne, 1954, p. 192.

4. J. Lacroix, *L'Echec*, în «Collection Initiation philosophique au P.U.F., 1964».

nu nedreptatea. Munca creatoare e firea noastră cea mai adîncă, și nu inactivitatea, parazitismul, inerția. Echilibrul, armonia, pacea și nu războiul. «Dacă istoria universului ar fi început cu războaiele, nici un om n-ar mai fi în viață astăzi, zicea Gandhi. Faptul că, sînt încă atîți oameni vii în lume, dovedește că lumea nu este bazată pe forța armelor, ci pe forța adevărului, sau a iubirii [5]. Și, a crede în acest adevăr, înseamnă a afirma neclintit în tine ceea ce nu poate fi distrus «ceea ce e indestructibil» (Kafka). În această credință rezidă fondul optimismului creștin. Dacă răul e egal cu binele, atunci e de nebiruit; urcă pînă la rădăcinile ființei și nu urmează decît pesimism iremediabil și fatalism. Dar eu îl numesc rău tocmai fiindcă îl reneg și vreau să-l birui. Iar Revelația ne spune că Dumnezeu a pus heruvimi cu săbii de lumină ca să păzească drumul care duce la pomul vieții (Fac. III, 24), pentru ca răul să nu poată pătrunde pînă la rădăcina haric-divină din noi. Și, repetăm, acesta e rolul pozitiv al căinței, că ea pătrunzînd pînă la hotarele profunde dintre bine și rău, denunță primejdia și caducitatea păcatului, trezește forța vie, credința și speranța, și «tinde să repare dezordinea, să restabilească armonia în compoziția valorilor noastre» [6].

•

Aceasta e căința în experiența creștină. Au cunoscut «căință» și celelalte religii, căci ea e un act profund și universal uman. Au cunoscut-o și experimentat-o și brahmanismul și budismul, și elenismul filozofic și religiile misterelor și vechea religie iraniană, în lupta ei atît de acută dintre bine și rău, care se afirmă acolo, cu tot dualismul ontologic al acestei religii. Dar, deosebirea esențială nu stă în recunoașterea răului și denunțarea lui, care e universală, ci în modul de concepere și de înfrîngere a răului; în depășirea lui, în căile și direcția trecerii dincolo de rău.

Ce înseamnă, bunăoară, căința și mîntuirea în budism, sau în idealismul platonic, în sisteme de gîndire atît de reprezentative pentru lumea antică, durabile și azi în unele conștiințe?

Să considerăm, de pildă, budismul. În cuvîntările lui Buda neîncetat întîlnim această expresie frapantă: «eliberarea inimii». Și așa cum observa Max Scheller, semnificația acestei eliberări, izbăviri, nu constă în «adaosul vreunei valori pozitive, fie ea Dumnezeu, aproapele sau frumusețea și viața în sînul naturii, ci constă exclusiv în detașarea de sine, deci într-o negare a ființei sau realității. Această negație, prin suprimarea progresivă a insului, conceput exclusiv sub forma trupului rîvnitor, — plin de dorințe, efectuează și în lumea ambiantă același proces de stingere a realității» [7]. Astfel, pocăința în budism, cel puțin în budismul clasic, duce nu numai la stingerea răului, ci și a vieții, a persoanei însăși și generează astfel pesimismul și izolarea. Ne întîmpină în budism, la tot pasul, o vie aspirație la mîntuire, dar mîntuirea înseamnă întoarcerea înapoi în paradisul inițial, din-

5. *Mahatma Gandhi la lucru.* Din istoria vieții sale. Traducere din englezește după ediția lui C. F. Andrews, Ed. Ram. Aninoasa-Gorj, p. 236—237.

6. Georges Gusdorf, *Mémoire et Personne*, Strassbourg, 1952, tom. I, p. 362.

7. M. Scheller, *op. cit.*, p. 147.

colo de pomul cunoștinței, la pomul vieții, adică reîntoarcerea și topirea în viața primordială. Dar noi în Hristos aflăm, uniți la un loc, și pomul vieții și pomul cunoștinței și paradisul înnoit.

Există ceva asemănător și în idealismul platonic, anume în concepția despre răul trupului. Mîntuirea, după Platon, e tot un fel de «eliberare» a sufletului din trup și reîntoarcerea lui în împărăția iudeilor, a esențelor pure (ὄντως ὄν). E și aici o negare a vieții. Lumea sensibilă e acel μὴ ὄν al aparenței; în ea sufletul petrece ca într-o temniță — cavernă — și privește doar umbrele realităților. El poartă în sine însă mereu «reminiscența acelui loc ceresc», care a preexistat și neîncetat tinde să revină la «viziunea ideilor pure». Putem apropia, ca element pozitiv, «reminiscența» platonică a acelui «loc ceresc», pe care sufletul o poartă în sine permanent, de «binele originar» din noi, pe care îl afirmam mai sus, adică chipul divin indestructibil. Dar în rest, viziunea platonică e atît de statică, de «retrospectivă și nu prospectivă» (M. Scheller). Prin ideile platonice nu se creează, nu se întrupează, ci se întemnițează; mîntuirea e numai o întoarcere înapoi, o revenire, nu și un pas înainte, un plus de lumină. Despre Orfeu se spune că a pierdut pe Euridice pentru că el a căutat-o înapoi. Dar Euridice era înaintea lui, nu înapoi.

Subliniem aceste trăsături caracteristice din sistemele de gîndire menționate. Puteau fi evocate și altele pentru a pune într-o lumină și mai clară faptul că s-au strecurat și au supraviețuit în creștinism idei, opinii și practici inspirate din ele, ca și din alte concepții filozofico-religioase vechi, pe care, pentru economia studiului de față, numai le amintim.

— Viziunea unei lumi statice, deodată și gata făcută pentru totdeauna, cu care ne obișnuim și noi uneori, e inspirată din teoriile ciclice eleno-hinduiste, din mitul lui «l'éternel retour» și nu se poate concilia cu concepția biblică a unei lumi de creație treptată și continuă, de naștere din nou și mers înainte, ireversibil, «schimbîndu-se mereu în ceva din ce în ce mai bun, trecînd din slavă în slavă, neajungînd vreodată la capătul desăvîrșirii»[8].

— Fuga de lume, pe motivul răului din ea, e de inspirație platono-maniheică și budistă și în contradicție fundamentală cu învățătura creștină despre om, creat ca «împărat peste toată făptura» și pe care Domnul Dumnezeu l-a așezat în grădina raiului s-o lucreze și s-o păzească (Fac. II, 15); să-și sfințească și propria ființă și locul unde-i este dat să trăiască.

— Identificarea lui Dumnezeu cu forțele naturii, sau «necunoscutul» din natură, idee a cărei obîrșie o aflăm în politeismul antic[9], care zeifica forțele naturii, le înălța altare și ridica un asemenea altar «Dumnezeului necunoscut». Această concepție e cu totul străină de spiritul Bibliei, care ne poruncește: «căutați și veți afla». Dogma bisericii nu l-a confundat

8. Sf. Grigorie de Nisa, *Fii desăvîrșit*, trad. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1935, p. 58.

9. «Ideea de zei necunoscuți, anterioară creștinismului, afirmă Prof. Justin Moisescu, face parte din patrimoniul religiilor politeiste, iar cultul lor are la bază teama de puterile necunoscute ale divinității, superstițiile populare», în *Activitatea Sfîntului Apostol Pavel în Atena*, Iași, 1946, p. 142. Precizăm totodată că politeismul își are sursa în panteism.

niciodată pe Dumnezeu cu lumea, ci L-a preamărit ca mai presus de lume prin esență și prezent în ea prin har [10].

— Monarhismul papist și cezaropapismul unor împărați bizantini e o moștenire de la împărații romani care cumulau deodată cele două puteri de cezar și pontifex maximus, și nu are nimic comun cu învățătura și viața Mîntuitorului, care «a venit nu să I se slujească, ci El să slujească și să-și pună sufletul Său răscumpărare pentru mulți».

— Intoleranța religioasă, de asemeni, de care s-a făcut vinovat în istoria sa și creștinismul, nu-și are nici un temei în Noul Testament. În numele Mîntuitorului Hristos nu poți sacrifica pe nimeni, ci numai pe tine însuți. Veacurile creștine primare așa au înțeles pe Hristos. Dar creștinismul devenind religie recunoscută și apoi religie de stat, relațiile cu lumea păgînă se schimbă, se inversează. Convertirile se fac adesea din ordin de sus, în masă și superficial» [11].

Se mai pot cita și alte influențe străine de creștinism, care însă nu fac obiectul cercetării de față [12]. Noi avem misiunea să păzim adevărul curat

10. Din referatul: *Responsabilitatea creștinilor în lumea tehnicii înaintate*, prezentat de Prof. H. Koks, «la A doua adunare generală creștină pentru pace», în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 12/1964, p. 45.

11. Putem ilustra aceasta cu un fapt între altele din istoria misiunilor: Saxonii, un trib războinic din apusul Europei, au fost pur și simplu siliți de Carol cel Mare să devină creștini. Ei au consimțit în cele din urmă cu o singură condiție. Această condiție avea să fie adusă la cunoștință doar în clipa botezului. Cînd acești războinici au fost afundați în apă, ca semn că viața lor cea veche a murit, ei s-au afundat în întregime... cu excepția brațului lor luptător. Pe acesta nu l-au botezat, nu l-au încreștinat». Cf. E. Stanley Jones, *The Christ of The Indian Road* (Hristos pe căile Indiei), ed. XXIV, London, 1928, p. 21.

12. E interesantă în acest sens remarca lui Laberthonnière: «Cel ce iubește cu adevărat pe fratele său, nu pentru sine, egoist, cu o iubire concupiscentă, exploatîndu-l într-un chip sau altul în profitul lui, ci pentru el (pentru aproapele) generos, cu o iubire ce se dăruie, slujindu-l în ceea ce trebuie să se afirme ființa lui, acela iubește pe Dumnezeu, chiar dacă nu știe să-I spună pe nume, și mai mult — meme s'il le nie des lèvres, parce qu'alors en le niant des lèvres il le confesse du coeur et que ce qu'il nie ce n'est qu'une fantôme imaginée par son ignorance ou qu'une idole qu'il voit dressée en face de lui pour être le principe et la légitiation des erreures et des injustices contre lesquelles s'ensurge sa conscience.

Importantă de asemeni e și distincția pe care o face în continuare acest filozof. Pentru fariseii din timpul Mîntuitorului și cei cărora li se zicea în sec. XVII (în Franța) «devôts» — și sub diferite chipuri, totdeauna vor fi farisei și devoți (zeloși, habotnici), Dumnezeu... după modul lor de a-l concepe ajunge a nu mai fi decît Dumnezeul a ceea ce sînt ei, Dumnezeul individualității lor de carne și sînge, socotindu-se pe ei drept niște privilegiați ai lui și dîndu-i un cult ca de curteni cu scopul de a-i obține favorurile, consfințind prin El orgoliul lor, ambiția lor, pizmuirile lor, într-un cuvînt reducîndu-L la ei înșiși (à eux) pentru a se sluji de El și sub protecția Lui să se instaleze pios în mulțumire de ei înșiși și în situația dobîndită de ei sau în situația pe care ambiționează s-o dobîndească.

Dar pentru acei ce se cuvine să-i numim oameni religioși, care adoră pe Dumnezeu în duh și adevăr, dimpotrivă, Dumnezeu după modul lor de a-L concepe, nu este ceea ce sînt ei, după individualitatea lor de carne și de sînge, ci Dumnezeul a ceea ce trebuie să fie ei; și această obligație zorește mereu în ei, neîngăduindu-le nici să se instaleze în mulțumire de ei înșiși, nici să se complacă într-o formă de viață încremenită... pentru că dreptatea împărăției lui Dumnezeu e mereu deasupra (mai presus — au dessus), în așa fel încît în loc să-L reducă pe Dumnezeu la ei înșiși, să-L coboare la măsura lor pentru a se consacra pe ei, dimpotrivă, printr-un efort fără încetare reînnoit de renunțare la ei înșiși, ei se îndreaptă, se înalță către El, ca astfel conlucrînd cu El, să crească și să se dezvolte în adevărul și în bunătatea sa. În primul caz religia este idolatră... În al doilea, religia e adorare în duh și adevăr, adică adevărata religie... în *Oeuvres de Laberthonnière*, publiées par les soins de Louis Kanet, Paris, 1942, p. 318—319.

creştin, aşa cum ni l-a revelat Mîntuitorul şi ni l-au transmis Apostolii şi Sfinţii Părinţi.

*

Aceste probleme privesc şi pocăinţa. Mai ales cînd avem în vedere orientarea generală a acestei virtuţi de înnoire a vieţii. Există şi în pocăinţa creştină propriu-zisă uneori o atmosferă de: staticism, încremenire şi inerţie spirituală; de fugă de lume şi osîndire a ei, şi de pesimism; de intoleranţă religioasă şi fanatism; de exagerare unilaterală a căinţei, caracteristică vechilor religii; de îndemn exclusivist «ca cineva în toată vremea să se numească pe sine păcătos»; o stare permanentă de cruce şi deznădejde, în care nu străbate nici o rază de lumină şi speranţă, de bucurie şi înviere.

Nu totdeauna o asemenea căinţă e fecundă. «Am trecut printr-o perioadă de copleşire sub conştiinţa păcatului, mărturiseşte un suflet convertit. Nici o lumină nu se ivea din această conştiinţă, în schimb tenebrele creşteau. În cele din urmă omul se obişnuieşte să nu mai contemple pe Dumnezeu, ci păcatul; să mediteze asupra tenebrelor şi nu asupra luminii. Sentimentul acut şi prelungit al păcătoşeniei, duce la starea de doborîre, în timp ce scopul vieţii religioase e tocmai depăşirea ei. «Nu-i util să te hrăneşti mereu cu conştiinţa păcatului, dacă asta e o hrană; după cum nu-i util să-i spui mereu omului că-i păcătos. Tatăl din Evanghelie nu a întîmpinat pe Fiul rătăcit cu acest cuvînt. Iar un pictor celebru zugrăveşte semnificativ pe tată îmbrăţişîndu-şi fiul cu ochii închişi.

Numai mărturisirea şi plînsul asupra păcatului nu înseamnă şi învingerea lui. «Tu spui că eşti păcătos! Şi tîlharul zice: sînt tîlhar! Şi este el oare fără prihană? zice Sf. Isaac Sirul.

Conştiinţa păcatului, obsesia lui, este uneori din punct de vedere moral, paralizantă; încremeneşte ca şi privirea «şarpelui» şi rezultatul este eşecul persoanei, nu afirmarea ei, aşa precum obsesia bolii nu vindecă, ci mai mult mistuie.

Şi David a zis: «Păcatul meu înaintea mea este pururea», dar aceasta nu era pentru el o obsesie a păcatului, ci o conştiinţă a vinei, care nu i-a blocat spiritul, ci i-a deschis calea spre «inimă curată zideşte întru mine Dumnezeule... duh drept înnoieşte întru cele dinăuntru ale mele... Dă-mi bucuria mîntuirii Tale... cu duh statornic mă întăreşte».

Căinţa e un curent viu care permanent trebuie să ne însoţească viaţa, căci permanent sîntem în primejdie de cădere. «Cel ce şade să ia aminte să nu cadă». E ochiul critic mereu treaz al conştiinţei. Dar ea nu e scopul vieţii, aşa cum nici plînsul nu poate fi. E instrument şi nu scop. E faţa aspră a sufletului întoarsă spre păcat, spre trecutul pe care îl purtăm în noi şi-l repudiem. Dar sufletul are şi o faţă întoarsă spre lumină şi viitor, spre nădejdea şi bucuria vieţii, spre înviere.

Noi am analizat cu profunzime cele mai subtile cute şi meandre ale sufletului în alienările lui. Cunoaştem prin experienţa sfinţilor şi nevoitorilor, analiştilor şi autoanalizei, patimile care deşiră unitatea şi armonia lăuntrică, viaţa şi datoriile ei în mijlocul acestei lumi. Dar viaţa creştină nu se poate reduce numai la lupta cu păcatul. Nu-i de ajuns să cunoaştem răul,

ci trebuie să cunoaștem și mai profund binele; nu numai ce nu trebuie făcut, ci și ceea ce trebuie să facem; nu numai ce scoatem, ci și ceea ce punem la loc. Altfel «duhul necurat, cînd a ieșit dintr-un om și umblă prin locuri fără apă, căutînd odihnă și n-o găsește, se-ntoarce în casa de unde a plecat; și găsind-o goală... mai ia cu sine alte șapte duhuri, mai rele... intră, și rătăcirea din urmă este mai rea decît cea dintîi» (Matei XII, 43—45).

Păcatul e osîndit prin căință, dar trebuie și depășit. Căința e negativul lui, «moarte față de păcat», dar nu este și înviere! Pocăința creștină este deodată: moarte și înviere.

Trebuie să observăm că termenul grecesc din Noul Testament, μετάνοια, nu și-a găsit un echivalent, un corespondent întrutotul fidel în limbile principale de răspîndire a creștinismului. Cuvîntul românesc — pocăință — de obîrșie slavă, pune accentul pe remușcare, regretul, durerea pentru greșeala săvîrșită. Cel latinesc — penitență — derivat din poenam tenere, accentuează aspectul juridic, conștiința vinii, frica de pedeapsă.

Dar «metanoia» nu înseamnă nici numai căință, regret, și nici numai frică de pedeapsă, ci mai mult. Ca și ceilalți termeni construiți cu μετά și încorporați în limba noastră, ca de pildă, metaforă, metateză, metabolism, metamorfoză, metafizică, și metanoia înseamnă o transformare profundă. O schimbare radicală a convingerilor și deci o trecere dincolo de păcat prin încetarea săvîrșirii lui, și un nou început de viață, un nou cîmp de lucru în har și adevăr. «O mutație a minții», înnoirea minții, cum explică Sfîntul Apostol Pavel, o naștere din nou. Acesta și este sensul pocăinței în dogma creștină, sau un al doilea botez, ca neîncetată reînnoire a omului. Combătînd pe masalieni, care învățau că în mintea celor botezați se află ascunse atît harul cît și păcatul, atît Duhul adevărului cît și duhul rătăcirii, Diadoh al Foticeii afirmă: «din ceasul în care ne renaștem, răul e scos afară, iar harul intră înăuntru. Precum odinioară asupra sufletului stăpînea rătăcirea, acum stăpînește adevărul asupra lui».

Aceasta înseamnă că botezul și pocăința operează o trecere dincolo de păcat, adică exact în sensul în care Mîntuitorul a biruit ispita. «Mergi înapoia Mea Satano»! Răul trece astfel în spate, în urmă, la periferie, nu rămîne în centrul vieții, înainte, ca obiectiv moral principal, uneori unic, așa cum îl avem în căință. E o înlocuire a lui, o metateză. Mintea se golește de păcat, se purifică și se deschide spre a se umple de adevăr, devenind din «vas de rușine, vas de cinste», vas ales al lui Dumnezeu. Pe Sfîntul Apostol Pavel, după convertire, Mîntuitorul îl numește: «Vas ales ca să poarte numele Meu» (Fapte IX, 15). La această transformare este chemat tot creștinul în taina pocăinței: din vas al păcatului, vas demn să poarte numele lui Dumnezeu.

Firește, numele nu trebuie luat ca un simplu cuvînt, ci în sens biblic le revelare a persoanei, ca un simbol, ca un «cifru». «Nu tot cel ce-Mi ice Doamne, Doamne, va intra în împărăția Mea...» Creștinul, ca vas al numelui divin, trebuie să aibă clară semnificația numelui. «Numele nu e decît uportul prezenței, iar prezența e totală [13]. Prezența lui Dumnezeu o avem

13. «La Présence totale est tout. Sans elle le nome n'est rien», afirmă un teolog ortodox

revelată în lege și în Fiul Său. «Acolo, în chivotul mărturiei (unde era depusă legea) Mă voi întîlni cu tine» îi zice Domnul lui Moise (Ieș. XXI, 25). Iar Mîntuitorul afirmă: «Cine Mă vede pe Mine, vede pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

Legea și viața unică a Fiului Său, cu toată bogăția ei de har și adevăr pe care Sfîntul Duh o actualizează în colaborare cu noi în fiecare credincios, constituie conținutul nou care înlocuiește păcatul într-o minte înnoită prin taina pocăinței.

E o unitate desăvîrșită între lege și Hristos; legea a fost numită «pedagog» către Hristos, iar Hristos «plinirea legii». Această unitate se exprimă și în ritualul Tainei. Formularul întrebărilor adresate penitentului se mișcă între decalog și Simbolul credinței, în care știm că se cuprinde îndeosebi învățătura despre Sfînta Treime și persoana în două firi a Mîntuitorului Hristos. La o cercetare mai atentă însă a întrebărilor din ritualul tainei, constatăm o preponderență a decalogului. Circa patruzeci de întrebări din prima parte, sînt o dezvoltare a celor zece porunci; în rest, trei sînt din Simbolul credinței și patru din poruncile Bisericii. De asemeni, mai observăm că cele privitoare la decalog conduc la o minuțioasă analiză a conștiinței, foarte utilă desigur. În schimb, cele extrase din simbol, sînt generale, principiale, privind credința simplu enunțată, în Sfînta Treime, Biserică, în Taina Botezului și în eshatologie.

Trebuie să subliniem iarăși caracterul negativ al întrebărilor dezvoltate din decalog, ca și al decalogului însuși. Știm de altfel, că în afară de afirmația fundamentală a primei porunci, «Eu sînt Domnul Dumnezeul Tău... și cinstirea zilei Domnului și a părinților, toate celelalte porunci din decalog sînt negative: să nu ucizi, să nu furi, să nu desfrînezi...

Decalogul e urmarea păcatului și în el e cuprinsă lupta cu păcatul. De aceea e atît de mult negativ în el și în aceasta constă și neplinătatea lui, subliniată de Sfîntul Apostol Pavel, «neputința» legii de a mîntui, adică de a birui răul. Căci, așa cum am spus, răul nu poate fi biruit numai prin denunțarea și negarea lui, ci mai ales prin afirmarea binelui, prin înlocuirea lui cu binele. Și noi nu putem dobîndi o înnoire deplină a minții prin această precumpănire a decalogului în viață.

Dovada o facem și în experiența pastorală. Unii credincioși se mărturisesc așa: «n-am stricat casa nimănui, n-am furat, n-am ucis, încă vreo cîteva negații, și se opresc aci. La alții, se constată obsesia unor greșeli trecute sau stăruință a unor patimi învechite. Vin, se mărturisesc, primesc dezlegarea. Nu totdeauna urmează și vindecarea deplină, înnoirea. În cel robit, patima continuă, iar conștiința celui urmărit de greșeală nu se despovărează. Vin și spun mereu, ani la rînd, același păcat apăsător, deși duhovnicii îi previn să nu-l mai amintească, ci să aibă încredere în puterea de iertare a Tainei.

---

contemporan: *Sur l'usage de la prière de Jésus. Un moine de l'Église d'Orient,* în «Irénikon», 4-me trim., 1952. p. 382. Numele trebuie să fie deci ca o «ființă vie», un fel de microcosmos spiritual, care să cuprindă într-un cuvînt conținutul viu al persoanei. Aceasta mai cu seamă cînd este vorba de numele cel preamărit al lui Dumnezeu. Antropomorfismul și slăbiciunile noastre au desfigurat de multe ori acest nume sfînt, cum subliniam mai sus după Laberthonnière. «Ca și mana în mîinile celor impuri și cuvintele sfinte s-au corupt», observă un teolog contemporan.

Faptul nu este de neluat în seamă. În toate cazurile menționate se surprinde o suferință a sufletului nevindecată, sau o inerție, în care viața nu mai este vie. Și un suflet anchilozat, o conștiință neliniștită nu poate lucra în această viață cu întreaga-i capacitate creatoare. Experiența ne arată cît de viu și creator e spiritul liber de orice patimă și luminat de un țel: mută și munții. În timp ce un spirit deviat din adevăr, blocat de o patimă sau obsedat de un eșec, e ca și paralizat, inert.

Dar ni se pune și întrebarea: Cînd cunoaște cineva clar că i s-a iertat păcatul? — «Cînd desăvîrșit l-a urît», răspunde simplu Sfîntul Isaac Sirul. Deci cînd a ieșit și de sub vraja lui și de sub teroarea lui. Căci are și răul, mai ales un farmec al lui, «florile lui — fleurs maladives», cum zicea Baudelaire. Există o «frumusețe a răului» [14], împărtășită de la acela care poate să ia uneori chip de înger luminos.

Dar cum se poate ieși de sub această vrajă? Cum adică să ieși de sub vraja și pasiunea răului și să trăiești, așa-zicînd ca și vrăjit, pasionat pentru bine? Aceasta nu se va întîmpla știind numai atît, «ai frică de păcat și de pedeapsă», ci atunci cînd ochii sufletului vor descoperi ceva mai bun și mai frumos decît păcatul, adevărul care să-l cucerească.

Aci socotim că se află secretul, cheia pocăinței. Căci acest adevăr există: și obiectiv și subiectiv, și în afară de noi — în Hristos, ca revelare a Adevărului și Binelui suprem — și în noi ca unii care am fost zidiți și renăscuți din bine și adevăr. Există totodată și o frumusețe a adevărului. Cu atît mai mult adevărul are o frumusețe originară, din care răul își trage doar o poleială, și această frumusețe a adevărului are menirea, și să-i reveleze strălucirea și să cucerească inima, iubirea noastră.

Acest element al frumuseții adevărului, al farmecului și dulcții lui, noi nu l-am pus în relief deosebit pînă acum, deși e atît de necesar. Dacă răul nu ne poate cuceri prin vreun adevăr sau bine al său, căci nimeni nu poate vorbi de binele și adevărul răului, ci el ne cucerește exclusiv prin momeala falsei lui frumuseți, prin plăcerea care ne răpește inima, atunci noi trebuie să învățăm de aici că sufletul nu poate fi smuls din brațele răului numai prin poruncile negative, care nu angajează inima, o lasă deoparte pradă florilor răului. Viața curată se cîștigă și se păzește prin unirea minții cu inima, învață Marcu Ascetul. Mintea are misiunea să vegheze asupra inimii, s-o ferească de «șoapta cea rea», s-o trezească, să-i descopere frumusețea și bucuria binelui și adevărului către care e chemată din fire. Și în acest sens trebuie să precizăm că binele și adevărul nu ne dau bucuria și răsplata exclusiv în viața de dincolo. Acolo și atunci va fi plinătatea

14. «Es gibt Keine dämonische Wahrheit, est gibt keine dämonische Gutheit, aber es scheint wohl zu geben eine dämonische Schönheit», spune cu dreptate Theodor Haeker în, *Schönheit, Ein Versuch,* Leipzig, 1936, p. 78.

Dar dacă răul are o așa-zisă «frumusețe» adică o atracție, oare nu se cuvine să subliniem aci proprietatea esențială a frumuseții binelui și bucuriile pe care le împărtășește? «Știm că bunurile cîte vor avea să le primească drepții la înviere, sînt sus, zice Marcu Ascetul. Dar arvunile și pîrga lor lucrează duhovnicește în inimile celor cu credință încă de pe acum...». «Și ei aceasta caută să ajungă la dragostea desăvîrșită a lui Hristos, care este deschizătura cea mai dinăuntru a inimii, unde a intrat ca înainte mergător Iisus». *Despre Botez,* în *Filocalia,* trad. Prof. Dr. Stăniloae, Sibiu, 1946, vol. I, p. 298—299.

fericirii. Există însă și «pe cale», în însăși viața aceasta, o răsplată, o pîrgă, o pregustare a fericirii adevărate. Nici nu e de conceput ca în această lume răul să fie darnic, iar binele zgîrcit în bucurii. Există numai o deosebire. Răul începe cu momeala plăcerii și sfîrșește în durere, în timp ce binele începe cu osteneală, încercări, uneori chiar un fel de cruce și apoi se încununează prin bucurie, răsplată și înviere. Dar bucuria există, și chiar imediat.

Există o dulceață negrăită a binelui și adevărului: «gustați și vedeți că bun este Domnul». Există frumusețe și fericire în cei săraci de patimi, cei blînzi, în flămînzii și însetații de dreptate, în cei milostivi, în cei curați cu inima, în făcătorii de pace... așa cum ne adeverește Mîntuitorul. Există o bucurie imediată dăruită de Dumnezeu ca răspuns la fiecare faptă bună sau, altfel zis, fiecare faptă bună, fiece osteneală poartă în ea însăși, în rodul ei, răsplata, bucuria, farmecul, frumusețea. Invingerile ispitei, nevoințele unei vieți curate, fapta eroică, salvarea sau ajutorarea semenului, munca rodnică sau creația, cercetarea sau descoperirea, orice slujire sinceră, toate poartă în ele frumuneți și bucurii nepieritoare, și neegalate de nici o plăcere senzuală. Depinde de noi să sesizăm și să cultivăm această sensibilitate sfîntă, cu care să putem învinge dulceața păcatului. Astfel, dulceața acestuia deja cunoscută ne-ar atrage mai puternic spre ea decît spre bine.

În această dilemă dintre cele două «frumuseți» se naște de astădată cumpăna grea a sufletului. Căci, deși există adevărul și binele, pentru noi revelate și concret în Hristos, deși există o dulceață neasemuită a vieții în adevăr, experimentată de mulți, e posibil totuși ca noi să nu fim sensibili, capabili de ea, datorită împătimirii, înstrăinării sufletului. Un suflet bolnav nu e capabil să intre în dialog cu Hristos sau cu valorile binelui și adevărului: se vorbesc două limbi diferite, — dovadă tînărul bogat, fariseii, cărturarii. Iar fără dialog, fără conlucrarea între Dumnezeu și o voință liberă nu-i cu putință înnoirea. «Liber și fericit e numai sufletul fără prihană» zice Sfîntul Antonie [15].

Afirmarea limpede și vie a binelui și adevărului cere să aibă în față, să primească răspunsul de la o conștiință liberă, luminată. O conștiință scoasă din dedublare: «aruncă partea rea, trăiește cu cea bună», strigă Hamlet mamei sale, o conștiință purificată ca a Magdalenei din care Domnul scosese șapte demoni după care ea a și urmat lui, o conștiință «dezlegată» după expresia biblică.

Aceasta și este menirea esențială a Tainei. Căința trezită de har, deosebește binele și răul. Mărturisirea păcatelor osîndește și leapădă răul. Dar sentința «te iert și te dezleg» rostită în numele lui Hristos și a poruncii Lui «Veți ierta și veți dezlega», în numele vieții cu adevărat bună și frumoasă, semnifică această dezlegare din mirajul, teroarea sau anchiloza răului, așa cum ai dezlega o ființă esențial liberă din lanțurile robiei. «Adevărul vă va face liberi». Se dezleagă duhul pentru ca el, restaurat în har, liber și voios, să meargă potrivit firii sale către adevăr, bine și frumos.

15. Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală*, cap. 18; în *Filocalia*, trad. prot. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, vol. I, p. 7.

«Te iert și te dezleg» și prin aceasta esența pocăinței, îmi spune nu doar să nu mai greșesc de aici înainte, să nu înșel, să nu desfrînez, să nu fur, să nu ucid... ci mai mult, îmi spune că de dincolo de păcat «dezlegarea» cheamă la o nouă viață sufletul meu viu care dormita sub vraja lui, «aduce apele curate din adîncul nostru peste pămîntul uscat de la suprafață», spre a rodi în har și în mai multă viață. Astfel păcatul e și biruit și depășit.

•

Acesta e și sensul propriu-zis al dogmei creștine după care, botezul șterge toate păcatele, pînă la păcatul originar inclusiv. Botezul, deci și pocăința, au misiunea să desfunde țarina inimii de pălămida și spinii crescuți sub «soarele» păcatului, de toate straturile depuse în fiecare din noi de-a lungul anilor și generațiilor, proprii și moștenite; să meargă pînă la origine, la primul cuget străin, la prima clipă deviată și dincolo de aceasta să scoată la lumină nevinovăția și identitatea noastră originară, chipul cel dumnezeiesc.

În privința legii care ne călăuzește viața, trebuie ca, păzind decalogul, să mergem totodată și dincolo de decalog, mai adînc decît el, înainte de păcat, pentru a afla prima poruncă divină, afirmativă și creatoare. Căci există și o altă lege divină dată omului înaintea decalogului, înainte de păcat, acea afirmație divină originară prin care am fost zidiți și care în umbra legii de pe Sinai nu și-a dezvăluit întreaga ei bogăție de semnificații. Există acel cod treimic de porunci divine, cu care s-a plămădit făptura noastră și care reprezintă prima ei normă de ființare:

«Creșteți, înmulțiți-vă — fiți rodnici, stăpîniți pămîntul».

Acesta e codul originar; el exprimă și structura și menirea noastră. În el totul e afirmație și acțiune, în aceste porunci pulsează dinamica creației. Și o dată cu trezirea conștiinței în Taina pocăinței și ele se trezesc, întrucît îi sînt legea ei fundamentală de viață.

Ținem să precizăm însă, că noi facem apel la ele și la identitatea și nevinovăția noastră originară, nu pentru a ne întoarce înapoi, pentru a o lua de la Adam, cum se spune, ci pentru a determina de la obîrșie sensul, direcția existenței noastre.

De altfel, într-o lume a libertății și creației, a nașterii din nou și a tensiunii tot înainte, nu e de conceput o repetiție monotonă, o reîntoarcere la ce a fost. «Oricine pune mîna pe plug și se uită înapoi nu este destoinic pentru împărăția lui Dumnezeu», zice Domnul (Luca IX, 26). Experiența binelui și a răului, a vieții în Hristos, în care am contemplat «trupește plinătatea Dumnezeirii» și toată această experiență integrată în frămîntătura noastră, în adevărul nostru viu, face imposibilă o întoarcere înapoi. Paradisul regăsit nu poate fi identic cu paradisul pierdut.

Dar legătura între nevinovăția noastră originară și Hristos, între primul și al doilea Adam rămîne, ca și legătura între lege și Hristos. Mai mult, îndeosebi prima poruncă «Creșteți» în Hristos își află sensul ei. Dumnezeu nu ne-a poruncit numai să creștem, ci ne-a dat și direcția creșterii. Afirmînd, înainte de a-l crea, «să facem om după chipul și asemă-

narea noastră» și noi știind că «Chipul Dumnezeului nevăzut» (Coloseni I, 15) este Hristos, creșterea noastră, înseamnă «o creștere în Domnul», în har și adevăr după chipul lui Hristos. Dumnezeu zidea pe Adam după chipul cel din veci al Fiului Său, în timp ce Fiul Său avea să întrupeze, la plinirea vremii, plinătatea lui Adam [16]. «Eu am venit să plinesc...» (Matei V, 17).

*

Aceste porunci confirmă, așa cum am subliniat permanent, esența noastră afirmativă și fiind revelate înainte de păcat, înainte deci de divizarea neamurilor, cuprind întreg neamul adamic. Ele exprimă, de asemenea, persoana umană în trăsăturile ei esențiale de continuă creștere, rodnicie și capacitate de a ordona și guverna întreaga făptură. Raportate la decalog îl anticipează și-l completează, relevînd caracterul pozitiv al legii divine și, privite în lumina învățăturii lui Hristos, primesc un plus de tensiune spirituală, de sens și ne dau o imagine clară a chemării noastre în lume. De aceea, putem să le asociem decalogului în slujirea noastră, să le analizăm mai temeinic în lumina Evangheliei și să punem în relief valoarea lor.

Potrivit acestor porunci, legea lui Dumnezeu are un îndoit țel: și de conservare cu grijă a creației, de păzire a grădinii edenului, dar și de lucrare a ei, de creștere, de continuare a creației. De păstrare a bunurilor dobîndite, dar și de înmulțire a lor, un neîncetat spor de valori și frumuseți, izvorîte din bogăția nesfîrșită a lui Dumnezeu și puterile inepuizabile ale omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Mai ales prima poruncă: «creșteți» exprimă simplu, dar cu destulă forță, această idee. «Creșteți» ne spune că făptura noastră nu e o «desăvîrșire definitivă afară de care nu ne rămîne nimic de dorit și mai sus de care n-avem unde să mergem». Înțeleasă prin revelația vieții în Hristos și în Biserică, ea ne propune un ideal de continuu suiș, din «slavă în slavă».

Dar dacă legea lui Dumnezeu are un îndoit țel, și de conservare a creației și de neîncetată înnoire a ei, atunci și păcatul nostru e îndoit: călcăm legea lui Dumnezeu și cînd stricăm bunurile create; cînd ucidem, desfrînăm, profanăm, nedreptățim... dar deopotrivă sîntem călcători de lege și atunci cînd, ca fariseii și cărturarii, ne fixăm în tiparele unei lumi încremenite și stingem orice elan sau duh de înnoire. Blocăm și calea noastră, devenim și obstacole pentru înaintarea altora, neînțelegînd spiritul Revelației, care, prin creație și întrupare, cruce, înviere și cincizecime, ne spune că desăvîrșirea individuală și colectivă, ba chiar a întregii făpturi «nu se oprește în drumul ei niciodată și nici nu-și pune vreun hotar oarecare» [17].

16. Așa ne putem explica noi și faptul că Apostolii întîlnindu-L pe Iisus au mers după Dînsul. În prezența lui Hristos protochipul divin, s-a redeșteptat și chipul divin originar din ei, s-au revăzut în realitatea lor primară, autentică, s-a restabilit acea unitate fundamentală a chipului unic și I-au urmat. Și fiecăruia din noi în Taina pocăinței, în trezirea noastră spirituală trebuie să ni se ia ca un fel de «mahramă» de pe ochi, după expresia Sfîntului Apostol Pavel și așa ne recunoaștem unitatea noastră de origine și țel, de gîndire și viață, de chip și asemănare cu Hristos.

17. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, p. 59.

Și în această viziune înțelegem că și viața noastră se dezvoltă pe un dublu plan: și de veghe față de cursele celui rău și de continuu efort către mai multă conștiință, lumină și viață.

Familia umană cere relații între persoane în care se afirmă libertatea și rațiunea, originalitatea iubirii. Cuplul uman cere o reciprocitate a conștiințelor, consfințită prin acea angajare solemnă înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Cere și autodăruirea reciprocă, dar și împreună-dăruirea într-o nouă ființă. Iubirea binecuvîntată a soților e mai întîi un schimb de inimi sau cel puțin un schimb de daruri între inimile lor, ceea ce asigură o continuă renaștere a vieții și unității căminului. Dar oricît de intensă și curată ar fi iubirea lor, ea e mereu pîndită de ispita separării (de altfel fizic niciodată nu se poate realiza o unire deplină). În rodul lor însă, și e o mare revelație a iubirii aici, viețile și inimile lor se revarsă și spiritual și fizic ca două rîuri într-o singură albie, într-o nouă și unică ființă, căci copilul cuprinde pe amîndoi într-o unitate negrăită. Amîndoi se oglindesc deopotrivă în el și își află un fel de deoființime a lor. Atunci pot să-și spună: în el sîntem noi, într-o unire nedespărțită și pe totdeauna. Și iarăși, mai cu seamă atunci iubirea în cămin nu se limitează, nu se reflectă doar asupra lor, ci se deschide spre viitor, prin urmași.

Pe lîngă porunca decalogului «să nu desfrînezi», ea asumă și o răspundere pozitivă.

Viața cea nouă cere un izvor curat și un început bun: cere sănătate spirituală și fizică, cere să se nască în atmosferă de iubire neîmpărtășită, echilibru și armonie. Este prima și cea mai prețioasă zestre ce o putem oferi vieții celei noi.

Dar precum anticipam mai înainte, specificul uman al poruncii «fiți rodnici» constă nu numai în procreație, ci și în creația propriu-zisă de valori, nu numai în afirmarea speciei ci și a persoanei. Noi nu sîntem simpli conservatori și continuatori ai speciei, îi depășim limitele și ne depășim mereu pe noi; ne transformăm și pe noi și lumea în care trăim. Astfel porunca «fiți rodnici» se depășește ea însăși în cea de a treia «stăpîniți pămîntul». Ce reprezintă această poruncă pentru o conștiință creștină?

E subliniată în ea demnitatea omului în fața creației cu o așa claritate, cum rar o găsim exprimată în altă parte a Sfintei Scripturi și, în afară de nota specifică pe care o conferă omului, indică totodată un principiu ierarhic în creație. Noi sîntem solidari cu întreaga făptură, căci omul nu poate fi conceput decît în ansamblul făpturilor, iar făptura întreagă în sînul lui Dumnezeu. Și totuși omul e mai mult decît toată făptura, e «concluzia ei». (Sfîntul Grigorie Palama). «Cosmosul sensibil suie către om ca termen ultim al aspirației sale», zice Sfîntul Grigorie de Nisa [18]. În el se întrupează o altă intenție divină, o imagine a Logosului. Aceasta îl distinge și face din ivirea lui, o «naștere din nou» a lumii, care îl privește în

18. *Frații Karamazov*, trad. rom. E.L.U., București, 1964, vol. II, p. 573.

primul rînd ca «împărat peste toată făptura», dar privește totodată și întreaga creație.

Omul se află, în sînul lumii, în fața și deasupra ei, cu o autoritate divină, avînd menirea să crească mereu după chipul lui Dumnezeu și printr-o harismă deosebită s-o stăpînească. Să se cunoască, să se guverneze și pe sine și lumea, s-o explice și să-i călăuzească destinul. Aceasta e menirea lui.

În pildele Mîntuitorului cu talanții, semănătorul, tocmirea și plata lucrătorilor, slujitorul veghetor în așteptarea Domnului său ca și în altele, trebuie să descifrăm nu numai îndemnuri morale, ci un adînc sens ontologic, o legătură cu însuși sensul vieții. Există aici o indicație clară că viața e o misiune de îndeplinit. Că fiecăruia ni s-a încredințat un dar, un talant — talent, sau mai mulți pentru împlinirea misiunii noastre în lume. Acestea sînt darurile Duhului Sfînt, de care vorbește și proorocul și apostolul, daruri multiple, ca de pildă: al temerii (de a nu cădea din adevăr, din cinstea divină), al tăriei, al evlaviei, sfatului, bunei credințe, cunoștinței, înțelegerii, înțelepciunii (Isaia XI, 2) sau al... apostoliei, învățăturii, tămăduirilor, ajutorinței, chivernisirii, dreptei judecăți, etc.

Nimeni nu este lipsit de dar. Fiecare are darul lui, așa cum fiecare Apostol în ziua Cincizecimii purta pe creștet o rază deosebită a iubirii divine. Fiecare are un bun al lui, un talant și fiecare dar are o valoare divină. Chiar în acelea pe care le numim modeste strălucește Dumnezeu, căci darurile sînt multe, dar duhul e unul și același în toate. «Harul unul și multiform are mii de ipostasuri, zice Sfîntul Grigorie Palama, adică tainic potrivite capacității fiecărui vas zidit. Fiecărei voințe bune, slava făgăduită și cununa sa împletită; locașul său pregătit în casa Tatălui» [19].

Ochii noștri au fost răpiți adesea prea mult spre înălțimi, spre culmile însorite ale celebrităților, din orice domeniu, și așa am pierdut din privire pe cei mulți cu darurile lor. Dar «lumina luminează pe tot omul ce vine în lume», deși «una e strălucirea soarelui și alta a stelelor și chiar stea de stea se deosebește în strălucire». Fiecare poate descoperi prin darul lui o solie și o frumusețe proprie începînd de la mamă bună și jertfelnică sau muncitorul care lucrează, unul pîinea de toate zilele, altul uneltele, sau slujitorul sincer, pînă la medicul care vindecă, savantul care cercetează și descoperă, sau artistul care creează. În toți se afirmă un dar, o vocație care își așteaptă împlinirea în această lume și toți sînt călăuziți de același duh al adevărului și al iubirii.

După socotința noastră, acel ce și-a descoperit «darul» său, își descoperă în el totodată sensul vieții sale în această porțiune de timp și spațiu, care ne este dată fiecăruia s-o trăim. Și «darul curge atît cît e de mare vasul credinței — al ostenelii — pus sub șipot», zice Sfîntul Ioan Gură de Aur.

Nu se poate concepe o unilaterală cale a mîntuirii, aceea a desăvîrșirii individuale. Desigur, după Evanghelie, țelul nostru e să realizăm o viață perfectă — «fiți desăvîrșiți», — dar tot după Evanghelie trebuie să

19. Jérome Gait, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nissa*, Paris, 1953, p. 52.

realizăm și fapte și opere perfecte — «Cel ce va face și va învăța, acela mare se va chema...», și să năzuim la unitatea acestor două valori esențiale: viață și fapte tot mai desăvîrșite, amîndouă aduse ca ofrandă, ca slujire lui Dumnezeu și întregului trup al făpturii. Și tocmai în cultivarea darurilor găsim noi o adevărată împlinire a acestei slujbe sfinte, căci astfel lucrăm și desăvîrșim mereu și propria făptură și pămîntul ce ne-a fost dat în stăpînire.

Lucrarea darurilor împărtășite de Dumnezeu prin Fiul Său în Duhul Sfînt, la creație și la botez fiecăruia, constituie adevărata replică dată păcatului, afirmativul vieții creștine și igiena sufletului totodată. Actualizarea lor în mii și mii de nuanțe ca însăși natura ne purifică, ne zidește moral și spiritual. Socotim să subliniem și acest aspect.

Există o terapeutică, o forță nebănuită de stăvilire a răului și purificare, de transfigurare a energiilor care clocotesc în noi, în orice angajare pozitivă a ființei noastre, în orice lucrare, fie mai modestă, fie mai de relief. Și darurile împărtășite și voința — energia noastră care le actualizează, își au obîrșia într-un act creator și își află finalitatea tot în acte de creație. Cum s-a spus, orice dar, orice vocație își așteaptă împlinirea. Și orice înstrăinare de la calea chemării tale ca și orice irosire a energiilor în pustiu, tulbură, lasă o stare de gol în conștiință. Cine nu simte acest rol, o tristețe adîncă în suflet cînd i-a trecut vremea fără rod? Tristețe timpită ca un ceas al judecății. E golul neîmplinirii, în timp ce sensul vieții tocmai împlinirea, plenitudinea în unire și armonie cu totul.

Și dimpotrivă ce sentiment viu de împlinire, ce liniște a spiritului ne dă această lucrare cu stăruință a darului, a chemării noastre. Facem chiar cunoștință mai profundă cu noi înșine, ne descoperim pe noi printr-o dezvăluire de energii și puteri nebănuite, printr-o îmbogățire spirituală și — un nou fel de rodire, propriu omului — din care ne împărtășim și noi aproapele și în cazul marilor realizări, lumea toată. Ne angajează pe de-a-ntregul în menirea noastră de căutare a adevărului și ne smulge din primejdia patimilor și deșertăciunilor. Ne călăuzește spiritul către o cunoaștere ordonată a lumii, către descifrarea rațiunilor lucrurilor și prin ce credincioșii progresează. Cunoscînd adevăratele lor rațiuni, sensurile, rosturile lor de la obîrșie, și actele și relațiile noastre se purifică; ajungem să ne privim unii pe alții și totul în jur cu un ochi curat, înțelept, răpătimaș. Și mintea umplîndu-se de adevărul făpturii asistă ea însăși propria ei transformare, la nașterea din nou. Căci așa cum se observă și la alții, fiece cunoaștere e și o renaștere, o neîncetată îmbogățire și suire pe niște «temeie și trepte», cum zice Sfîntul Andrei Criteanul, în har adevăr.

*

Privită astfel menirea noastră, în acest orizont afirmativ, creator, reiese și o atitudine concretă, practică în viața creștină propriu-zisă. O oarecare schimbare în optica noastră spirituală.

În acest sens vom avea în vedere o dublă analiză a conștiinței: și față de cele zece porunci, de păcatele săvîrșite, dar și față de talanții, de darurile primite care afirmă esența noastră activă. «Duhul să nu-l stingeți...

Ţine aprins darul...» porunceşte Apostolul. A stinge darul, a îngropa talantul, e păcat de moarte. «Luaţi-i talantul şi pe sluga leneşă o aruncaţi în întunericul cel dinafară» (Matei XXV, 30). Într-adevăr, de ce întuneric e cuprinsă o conştiinţă care la capătul unei vieţi deşarte, nu poate vedea mai nimic pozitiv, nici o realizare care să dureze, să hrănească pe cineva, şi pe el să-l însoţească la judecată.

Astfel în dubla ei semnificaţie, de învingere a păcatului şi afirmare a darului, pocăinţa creştină va avea de rezolvat în exerciţiul ei ritual-pastoral şi problemele care ni le dă păcatul, sprijinindu-ne pe decalog, dar şi dezvoltarea mai ales din simbolul credinţei, a unei table de valori şi întrebări pozitive.

Privind aşa, şi pocăinţa şi mîntuirea ca scop al vieţii noastre, la o mai atentă cercetare a conştiinţei ca şi la orice încercare de a ne cunoaşte mai profund, oare nu s-ar cuveni să ne întrebăm: cugetăm noi şi la greşelile noastre, dar şi la zestrea de har primită de fiecare în Taina Sfîntului Botez? Lucrăm noi cu stăruinţă poruncile Domnului ca să ne curăţim de patimi şi astfel într-un vas curat şi într-un pămînt bun primenit, să se poată descoperi darul încredinţat? (Sf. Marcu Ascetul). Ne propunem potrivit darului pe care îl observăm înmugurind în noi şi un ideal de viaţă, concretizat în muncă rodnică şi creatoare, în unul din multele şi întinsele cîmpuri de lucru ale acestei lumi? Ne consacrăm cu fidelitate şi devotament cultivării lui, văzînd în el un ţel al vieţii noastre; să creştem şi să rodim, şi rodul nostru să-l oferim: lui Dumnezeu, ca un prinos, ca o jertfă de bună mireasmă; aproapelui, ca o dovadă vie de iubire şi slujire, iar nouă înşine ca o «pîine spre fiinţă»? Îl păzim să nu se înăbuşe, să nu se stingă de furtuna ispitelor, patimilor şi deşertăciunilor, sau să rămînă îngropat în noi? Sîntem încredinţaţi că nimeni nu va fi în stare de «răspuns bun la dreapta judecată» decît dacă l-a lucrat, a înmulţit talantul, a crescut prin el pînă la plinătate şi aşa numai va putea auzi de la Domnul său: «Bine slugă bună şi credincioasă; peste puţine lucruri ai fost credincios, peste multe te voi pune. Intră întru bucuria Domnului tău» (Matei XXV, 21).

Aşadar, în pocăinţa creştină noi biruim păcatul prin căinţă, dar îl şi depăşim prin creaţie şi naştere din nou. În acest fel nu punem doar o frînă păcatului, care poate însemna uneori chiar o frînare a firii, ci energiile care îi slujeau le consacrăm pe de-a-ntregul unei vieţi de slujire binelui şi adevărului, lui Dumnezeu şi aproapelui.

20. Cf. Myrra Lot-Borodin, *La doctrine de la Grâce et de la Liberté dans l'Orlodoxie greco-orientale*, în «Oecumenica», Londra, 1939, p. 226—227.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testament*, Bd. I, *Die Theologie der geschichtlichen überlieferungen Israel* (Teologia Vechiului Testament, vol. I: Teologia tradițiilor istorice ale lui Israel), ed. a IV-a, München, 1966, 311 p.

Sistemul de teologie a Vechiului Testament elaborat de cunoscutul Profesor Gerhard von Rad constituie cea mai nouă operă de acest gen. Lucrare de ample proporții, ea este concepută după un plan original, în două volume: Volumul I a apărut în prima ediție în anul 1957, iar volumul II, intitulat *Theologie der prophetischen überbeferungen* (Teologia tradițiilor profetice), a apărut în 1960, ed. III, 1962). Aceste două volume s-au adăugat la lucrări în domeniul Vechiului Testament.

În lucrările sale, G. von Rad pune accentul principal pe importanța tradițiilor orale la formarea scrierilor Vechiului Testament. Ideologic autorul se încadrează în așa-numita școală din Leipzig, avînd ca maestru pe Alfred Alt și colegi de cercetare pe M. Noth, L. Rost, H. Kraus ș.a.

Pe baza sistemului teologiei Vechiului Testament, G. von Rad așează rezultatele cercetărilor în domeniul studiului «istoriei formelor literare» (Formgeschichte), iar din punctul de vedere metodic, sistemul de teologie vechitestamentară a lui G. von Rad se deosebește fundamental de opere cu același titlu, mai vechi sau mai noi. De exemplu Ludwig Köhler, voind să prezinte o teologie sistematică a Vechiului Testament, care să însemne mai mult decît o expunere simplă a istoriei religiei Vechiului Testament, el a împrumutat din dogmatică schema: teologie, antropologie, soteriologie. Același lucru se poate spune și despre alte sisteme mai noi de teologie a Vechiului Testament (W. Eichrodt, O. Procksch, E. Jacob, Th. Vriezen). G. von Rad renunță la împărțirea materialului după scheme împrumutate din dogmatică și încearcă să sistematizeze materialul Vechiului Testament, folosind categoriile religioase proprii acestuia, punînd accentul principal pe istoria mîntuirii (Heilgeschichte) care stă în strînsă legătură cu activitatea cultică și pe baza căreia s-a dezvoltat mai întîi ca propovăduire orală.

În partea întîia, autorul face o privire generală asupra istoriei jahvismului și a dezvoltării instituțiilor cultice ale lui Israel.

În partea a doua a cărții sale, G. von Rad, după o discuție preliminară asupra propriilor sale vederi cu privire la natura teologiei Vechiului Testament, expune diferitele teologii pe care le cuprinde Vechiul Testament. Pornind de la citatul clasic din Epistola către Evrei (I, 1): «După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, iar către sfîrșitul acestor vremuri ne-a grăit nouă prin Fiul», G. von Rad arată, pe de o parte, unitatea strînsă dintre Revelația Vechiului Testament și cea a Noului Testament, pe de altă parte, scoate în relief diferitele stadii de dezvoltare a Revelației Vechiului Testament, potrivit timpurilor și oamenilor prin care ea s-a împărtășit, socotind că nu poate fi vorba de o teologie unitară a Vechiului Testament, ci că fiecare scriitor, fiecare profet are mai mult sau mai puțin, o teologie a sa proprie. În mod detaliat este expus mesajul așa numitului «Hexateuh» (cele 5 cărți ale lui Moise și cartea Iosua la un loc), sub titlul: «Teologia Hexateuhului». Întregul material care formează, după G. von Rad, așa-numitul Hexateuh, constituie teze care schițează, în sensul izvoarelor, principii (mărturii) de credință. Ceea ce se relatează aici despre creația lumii, despre chemarea lui Avraam pînă la ocuparea definitivă a Canaanului de către Iosua, este istoria mîntuirii (Heilgeschichte), s-ar putea numi un fel de mărturisire de credință. În linii mari la baza Hexateuhului se află trei complexe principale de tradiții orale

și anume: tradițiile în jurul eliberării din Egipt, cele în legătură cu Muntele Sinai și în sfîrșit cele în legătură cu ocuparea Canaanului.

Un interes deosebit prezintă secțiunea care se ocupă cu monarhia davidică și scrierile care au fost prilejuite de instaurarea ei, și așa-numiții psalmi regali. Istoria judecătorilor și a lui Saul, care a dus la instaurarea, întărirea și consolidarea monarhiei de care se leagă cele două opere cu conținut istoric-teologic: Cărțile Regilor și Cronicile. Autorul insistă îndeosebi asupra legămîntului încheiat cu David, care în multe privințe pare a fi în opoziție cu legămîntul încheiat pe Muntele Sinai.

Partea finală a cărții, intitulată «Israel și Jahve» este dedicată răspunsului din partea poporului în ceea ce privește istoria mîntuirii. Psalmii sînt tratați din acest punct de vedere, avînd conținut «mărturii de credință» («credenda»); ei arată lumea așa cum ea stă descoperită înaintea lui Dumnezeu și cum o privește Dumnezeu. În multe privințe, structura Psalmului CIV servește drept paradigmă a deschiderii întregului univers spre Dumnezeu. În fiecare moment al existenței sale creația are trebuință de Dumnezeu, ca să-și continuie viața. Dar lumea creată de Dumnezeu în mod minunat își are și propria ei strălucire în sine, care se concretizează îndeosebi în om, coroana creaturii, care în mod conștient acesta îndreaptă cîntare de laudă către Dumnezeu-creatorul, în cult.

Urmează apoi o examinare a concepției ebraice despre «dreptate» și a modului cum reacționa Israel în fața încercărilor care copleșesc viața omenească, analizînd în special cartea Iov.

În continuare autorul tratează scrierile didactice (sapiențiale) ale Vechiului Testament, arătînd raportul lor cu cultul lui Israel și cu istoria mîntuirii. Mai întîi el discută despre înțelepciunea practică, empirică, care abordează viața caracteristică a lui Israel, apoi insistă asupra concepției teologice a Înțelepciunii (Hocma), așa cum se desprinde ea din Proverbe I—IX. În sfîrșit, consideră scepticismul Eclesiastului, drept o criză în gîndirea religioasă a lui Israel.

În general autorul se străduiește să arate «ceea ce Israelul însuși a exprimat despre Jahve», căutînd să pătrundă nemijlocit mărturiile din care se desprinde ceea ce a cunoscut Israel despre Jahve.

Lucrarea lui G. von Rad este deosebit de interesantă prin modul personal cum pune problemele și cum înțelege să le rezolve. Cartea este o contribuție remarcabilă la înțelegerea teologică a Vechiului Testament, deși încă multe chestiuni rămîn mereu discutabile. — *(Pr. Prof. V. Prelipceanu).*

Margareta R i e m s c h n e i d e r, *Lumea hitiților*, Editura științifică, București, 1967, 184 p. + ilustrații.

Cartea apărută în limba germană și tradusă în românește de Paul B. Marian cuprinde: un «Studiu introductiv» (p. 7—12) de Zoe Petre; un «Cuvînt înainte» de Prof. Dr. Helmuth Th. Bossert (p. 13—16); Cap. I — «Cea mai veche comunitate indoeuropeană» (p. 17—27); Cap. II — «Rolul hitiților în istorie» (p. 28—62); cap. III — «Structura socială, legislația» (p. 63—88); cap. IV — «Viața zilnică, lumea zeilor și religia» (p. 89—119); cap. V — «Arta, arhitectura, literatura» (p. 120—155); încheiere, bibliografie, note explicative, planșe (p. 156—165).

Cartea, folosind documentele arheologice și izvoarele scrise, reconstituie «dezvoltarea istorică și fizionomia particulară a lumii hitiților și permite înțelegerea a ceea ce au adus ei nou în cultură, a însemnătății intervenției lor în dezvoltarea lumii mediteraneene antice, îngăduind cititorului să măsoare originalitatea fenomenului hitit într-o seamă de direcții esențiale».

Pînă nu de mult acest popor era cunoscut numai din cărțile Vechiului Testament, de unde aflăm că era unul dintre popoarele stabilite în Canaan, că a

cat acolo un rol însemnat; că Avraam s-a stabilit în Canaan în ținutul ocupat e hitiți, de la care a cumpărat, «de la fiii lui Het» peștera Macpela ca loc de gropare a familiei sale.

În cărțile Vechiului Testament Palestina este numită «țara hitiților» (Iosua 4), iar profetul Iezechiil (XVI, 3), vorbind despre originea Ierusalimului zice: «tatăl u este amoreu (canaanean) iar mama ta o hitită». Prin aceasta profetul precizează populația Ierusalimului e nu numai semită (amoree), ci și ariană (hitită). Iezechiil gîndește la originea întregului Israel care s-a lăsat atît de mult influențat de ea ce era propriu hitiților.

Precizînd locul hitiților în istorie, autoarea descrie culmile de glorie ale imeriului hitit, învățăturile lor, morala, meșteșugurile, comerțul, credințele, sărbătole, zeii, templele, scrierea, arta, literatura, arhitectura.

Lăsînd la o parte mulțimea de probleme pe care le lămurește cartea, ne oprim înfățișarea cîtorva aspecte din religia și morala hitiților.

Raporturile hitiților cu divinitatea sînt mult mai personale decît ale popoarelor conjurătoare: divinitățile lor, în fruntea cărora stă zeul Soare, sînt mult mai indidualizate; zeii nu mor, chiar și oamenii pot dobîndi nemurirea dacă trupul lor a ost predat «flăcărilor purificatoare», atunci sufletul se poate înălța în lumină spre er. Zeitatea nu e concepută ca o forță înfiorătoare, ci ca un stăpîn binevoitor; creeau în duhuri bune și rele; cultul morților era foarte dezvoltat. Locurile de cult rau așezate pe culmile munților, din credința că acolo atmosfera e mai curată și ă înălțimile sînt mai apropiate de cer, de Dumnezeu și astfel rugăciunea este auzită mai bineprimită.

«Codul de legislație evidențiază caracterul evoluat al principiilor juridice...».

În domeniul artei hitiții au adus o contribuție creatoare întregii lumi, întrucît e dovedește că literatura greacă datorează hitiților multe motive și procedee artistice.

Planșele anexate volumului aduc contribuții prețioase la cunoașterea hitiților: nscripții hitite, basoreliefuri, sculpturi reprezentate prin ostași, capete de femei, de nilitari, sfincși, copii, motive din flora și fauna țării și mitologie, sigilii, stampe, vase, onfirmă originalitatea fenomenului hitit.

Atît în partea introductivă cît și la capitolul «Bibliografie» sînt semnalate principalele lucrări scrise despre hitiți (cu privire la istoria poporului, la viața socială, a religia, artele și literatura hitiților). Dintre cele peste 120 volume masive — folote sau numai indicate —, un număr considerabil este închinat religiei hitite.

Pasaje din Vechiul Testament se înțeleg mai ușor cunoscînd istoria amănunită a poporului hitit. — *(N. Neaga).*

Savas Agourides, *Pierre et Jean dans le quatrième Evangile*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 53 (1966), p. 30—34.

Savas Agourides, profesor de Noul Testament la Facultatea de teologie a Universității din Salonic, face o analiză subtilă a cinci locuri din Evanghelia după Ioan (cap. I, 35—43; cap. XIII; cap. XIX, 1—9 și cap. XXI), în care sînt înfățișate pe de o parte, raporturile strînse de prietenie dintre Apostolii Petru și Ioan, iar pe de altă parte, ceea ce îi separă unul de altul. După cum rezultă din analiza acestor locuri, autorul Evangheliei a patra și-a propus probabil, între alte scopuri, să rectifice pentru anumiți cititori interpretările inexacte a situației lui Petru în Biserică, interpretări bazate poate pe textele și tradiția sinoptică (de exemplu: Matei XVI, 18).

Autorul ajunge la concluzia că Evanghelia a patra prezintă pe Petru și Ioan ca amici intimi. În același timp ei sînt comparați unul cu altul; iar în această comparare se pune accentul mereu pe autoritatea superioară a ucenicului «preaiubit» în raport cu cea a lui Petru. Totuși din nici o parte a Evangheliei a patra nu se

desprinde vreo aluzie la oarecare primat al ucenicului preaiubit între Apostoli. Acest fapt justifică, prin urmare, presupunerea că accentul pus pe autoritatea superioară a ucenicului preaiubit, în comparație cu autoritatea lui Petru, tinde doar să arate, într-un chip foarte delicat, că nu poate fi vorba despre un «primat al lui Petru» care ar deriva din autoritatea acestuia de care s-ar fi bucurat între Apostoli. — *(Pr. Prof. Vl. Prelipceanu).*

Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Părți proprii Sfîntului Luca în textul introductiv al Evangheliei a treia,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 1—3, p. 8—42.

În legătură cu «prologul» Evangheliei după Luca (I, 1—4) este cu limpezime înfățișată pe scurt persoana și opera Sfîntului Evanghelist Luca, stăruind asupra pregătirii lui profesionale (de medic) și asupra pregătirii conștiincioase a materialului informativ și documentar necesar întocmirii celor două scrieri ale sale: Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor, care — datorită temeiniciei cu care înfățișează viața și activitatea Mîntuitorului și a Apostolilor Săi în primele decenii de viață creștină — au făcut să i se atribuie titlul de «cel dintîi istoric al Bisericii creștine». După aceea se trece la dezvoltarea temei propuse, care constă în analizarea pe larg a așa-numitei «preistorii» a activității mesianice a Mîntuitorului, cuprinsă în textul de la Luca I, 5 — II, 52, care cuprinde, în cea mai mare parte, date informative și perspective neîntîlnite în nici una din celelalte Sfinte Evanghelii.

În prezentarea cuprinsului fiecărui moment din această «preistorie» a activității mesianice a Mîntuitorului — vestirea nașterii Sfîntului Ioan Botezătorul (Luca I, 5—25), Bunavestire (Luca I, 26—38), vizita Fecioarei Maria la Elisabeta (Luca I, 39—56), nașterea Sfîntului Ioan Botezătorul (Luca I, 57—80), nașterea Mîntuitorului (Luca II, 1—20), tăierea-împrejur a Mîntuitorului (Luca II, 21—28), creșterea în ascultare și muncă a pruncului Iisus (Luca II, 29—40), Iisus în Templu (Luca II, 41—51), viața Mîntuitorului înainte de 30 de ani (Luca II, 52) —, autorul analizează conținutul momentului după textul Evangheliei, scoțînd în lumină aspectele principale și informațiile documentare aduse de Evanghelistul Luca în înfățișarea acestor momente proprii numai Evangheliei după Luca. În același timp este cu judiciozitate înfățișată problema raporturilor între Sfîntul Ioan Botezătorul și Mîntuitorul — de o parte, și viața sectelor iudaice și a comunității eseniene de la Qumran, pe de altă parte.

Partea a doua a studiului o formează studierea problemei despre viața Mîntuitorului pînă la vîrsta de 30 de ani, despre care se dau date bogate și interesante în literatură evanghelică apocrifă și despre care s-au susținut diferite ipoteze, care mai de care mai îndrăzneață. Autorul socotește că — datorită cercetărilor stăruitoare făcute de Sfîntul Evanghelist Luca pentru a obține date veridice asupra momentelor cuprinse în «preistoria» mesianică din Evanghelia sa, precum și probității cu care el folosește aceste date — problema privitoare la viața Mîntuitorului pînă la vîrsta de 30 de ani este suficient de limpede prezentată de textul Evangheliei după Luca (II, 40—52), după care: «primii 30 de ani de viață omenească ai Mîntuitorului se scurg în liniștea anonimatului, în ascultare și în muncă manuală».

Supunînd textele principale unei analize exegetice, autorul constată că cele trei etape din viața Mîntuitorului pînă la 30 de ani (etapa întîia «se referă la viața omenească a Fiului lui Dumnezeu întrupat, care premerge împlinirii vîrstei de 12 ani — Luca II, 40; etapa a doua se referă la viața de la 12 ani pînă în preajma împlinirii vîrstei de 30 de ani, din care Evanghelistul Luca se oprește doar asupra momentului «Iisus în Templu» (Luca II, 41—51), pe care autorul studiului îl analizează îndeaproape, etapa a treia se referă tot la perioada de la 12 la 30 de ani, dar cuprinde o caracterizare generală a felului cum s-a dezvoltat Iisus pînă la vîrsta bărbăției desăvîrșite (Luca II, 52), cînd putea «să împărtășească învățături și să dea sfaturi altor

oameni», constituie o prezentare organic închegată și cu grijă și temeinic expusă de Evanghelistul Luca asupra dezvoltării trupești și sufletești a Mîntuitorului în această vreme.

«Că această dezvoltare a lui Iisus, în funcție de vîrstă, îl preocupă direct și nsistent pe Evanghelistul Luca se vede între altele și din termenii cu care indică etapele acestei dezvoltări: «pruncul» («o vréfos») în iesle (Luca II, 16); apoi creștea «copilașul» («to pedion») pînă la 12 ani (II, 30); Iisus în Templu după 12 ani era băiatul» («o pais»), care are și sensul de «adolescent» (II, 43), pentru ca ajuns la vîrsta bărbăției el să fie numit simplu «Iisus». Autorul afirmă că în aceasta «trebuie văzută mărturia temeiniciei și seriozității cu care Sfîntul Evanghelist Luca se pronunță asupra creșterii trupești și sufletești a lui Iisus: o face cu competența celui ce (...) a cercetat toate cu de-amănuntul, documentîndu-se din izvoare contemporane» și că, pe de altă parte, urmărirea detaliilor de creștere a lui Iisus a făcut-o «cu atenție de specialist, cu pricepere de cunoscător».

De aceea se impune concluzia autorului că «spre deosebire de Sfîntul Ioan Botezătorul... Iisus crește și se dezvoltă sub ochii compatrioților Săi...», după «cele trei elemente ale unei dezvoltări omenești normale: un trup sănătos, care tinde pe zi ce trece către statura împlinită a omului deplin; un suflet ferm ancorat în Dumnezeu, o înțelepciune crescîndă, cu alte cuvinte: simțul binelui și bunul simț în unitatea lor profundă, organică; în sfîrșit înrîurirea statornică a harului dumnezeiesc...», fără ca să fi fost «între timp, nici în școala esenienilor de la Qumran, nici în Indii», deplasări despre care cele patru Evanghelii canonice nu știu nimic.

În continuare este schițată — în această perspectivă — instrucția pe care a primit-o Iisus în școala sinagogală, și în deprinderea limbilor greacă și într-o măsură și latina.

Astfel, prin datele proprii «preistoriei mesianice» (Luca I, 1 — II, 52) din Evanghelia după Luca, devin cu putință incursiuni exegetice deosebit de rodnice în conturarea limitelor și în îmbogățirea conținutului biografiei Mîntuitorului.

L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, *Nouvelle histoire de l'Église*, Tom. IV: Siècle des lumières, révolutions, restaurations, Paris, Éditions du Seuil, 1966, 587 p.

Concepută în cinci mari volume, *Noua istorie a Bisericii* care apare sub direcția lui L. J. Rogier, R. Aubert și M. D. Knowley a ajuns la volumul al IV-lea, care urmărește principalele evenimente bisericești între 1715—1848.

Primele trei volume au fost: I) *Des origines à St. Gregoire le Grand* (604), de J. Daniélou și H. Marron; II) *Le Moyen Âge* (600—1500) de M. D. Knowley; III) *La Réforme et la Contre-Reforme* (1500—1715), de H. Tüchle.

Volumul de față cuprinde două părți distincte.

Prima parte intitulată *Secolul luminilor și revoluția (1715—1800)* este scrisă de L. J. Rogier și începe printr-o încadrare a secolului «luminilor» în viața Bisericii. Autorul urmărește decadența Bisericii în Europa, precursorii deismului, deismul englez și francez, francmasoneria și situația religioasă din Germania. Se trece apoi la situația Vaticanului în secolul al XVIII-lea și se urmărește evoluția episcopatului în Franța, în Țările de Jos și în Germania. Un alt capitol urmărește doctrina și viața religioasă; vorbește de iezuiți, de stagnarea științifică. Se prezintă apoi «Aufklärung»-ul catolic, reforma internă din Franța și iosefismul.

Un capitol important este dedicat Bisericii și Revoluției care urmărește situația Bisericii, nevoia de forme, secularizarea etc. După o prezentare a diasporalei europene și cele occidentale, ultimul capitol este dedicat Bisericii din Orientul Apropiat, datorat lui J. Hajjar — care prezintă contextul politic, situația misiunilor latine, apoi vorbește de diferite Biserici particulare: maronită, melkită, iacobită, caldeeană, coptă, etc.

Partea II-a intitulată *Restaurarea (1800—1848)* este scrisă de G. de Bertier de Sauvigny și începe cu prezentarea raporturilor între Papă și Napoleon, relațiile cu statul pontifical; se urmărește situația din Franța, țările latine, America de Nord, Insulele Britanice, Europa occidentală și orientală, apoi situația Bisericii din America.

Ultimul capitol care se ocupă de situația Bisericilor din Orientul Apropiat între 1800—1848, este scris de J. Hajjar și urmărește situația catolicismului — uniat, misiunile protestante și anglicane, alături de cele latine, apoi Biserica Maronită, Iacobită, Caldeeană, Coptă și relațiile patriarhatelor cu Curia Romană.

Lucrarea se încheie cu o *anexă* care cuprinde notele bibliografice, bibliografia generală a lucrării, un indice cronologic și unul analitic. — *(Cezar Vasiliu).*

Stan I. Alexandru, *Religia sciților în lumina noilor cercetări*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 263—274.

Reluînd, în lumina vestigiilor scitice date la iveală de săpăturile arheologice — efectuate pe teritoriul patriei noastre și în Ucraina — și folosindu-se de rezultatele cercetărilor arheologice mai noi, problema religiei sciților, autorul — după ce schițează pe scurt istoria sciților, și dezvoltarea vieții lor sociale — analizează dezvoltarea vieții religioase la popoarele scitice, în special ale celor care au viețuit pe teritoriul țării noastre și pe teritoriul de apus al Ucrainei de astăzi.

Materialul cercetat este organizat în următoarele paragrafe: I. *Divinitățile;* II. *Sacerdoțiul;* III. *Jertfele;* IV. *Vrăjitoria și ghicitoria;* V. *Cultul morților,* în care se ocupă în special despre: a) concepția despre suflet și nemurire; b) rituri de înmormîntare.

În încheiere se precizează că: religia sciților, așa cum era alcătuită în elementele ei esențiale, constituia un tot unitar; sacerdoțiul era legat de locuri stabile de cult, dar împlinea nevoile religioase ale poporului, bucurîndu-se de o situație aparte în popor; vrăjitorii și ghicitorii constituiau un grup social deosebit bucurîndu-se de privilegii din partea conducătorilor; jertfele și riturile de înmormîntare au fost îmbogățite în vremea în care sciții au locuit în Asia Centrală. Pe de o parte religia sciților a influențat prin conținutul său bogat operele de artă care reprezintă scene mitologice în care se manifestă împerecherea cu elemente din traiul zilnic al credincioșilor; iar pe de altă parte, religia sciților a constituit în regiunea nord-pontică, prin elementele sale de bază, «premisele unei minime spiritualități, în care elementul creștin s-a putut dezvolta, creînd o nouă spiritualitate, net superioară celei vechi scitice».

Ἱερὰ Μονὴ Διονυσίου. Κατάλογος τοῦ Ἀρχείου (Sfînta Mînăstire Dionysiu. Catalogul Arhivei), Atena, 1966.

Sub acest titlu, P. Nikolopoulos și N. Oikonomidis au reprodus din publicația „Σύμμεικτα" a Institutului Regal de Cercetări, Centrul de cercetări bizantine din Atena, cu indicațiile arătate mai jos, parte din titlurile documentelor manuscrise aflate în Arhiva mînăstirii atonite susnumite.

Participînd la clasificarea documentelor ei în cursul a trei delegații, în anii 1963, 1964 și 1965, autorii au înlocuit lista a 149 de manuscrise dintre anii 1056—1504 (N. Oikonomidis) și 1512—1695 (P. Nikolopoulos).

La Mînăstirea Dionysiu s-au făcut anterior și alte clasificări a documentelor mai noi (de după 1700), de către monahul Dometios și Theoklitos, din însărcinarea egumenului mînăstirii, Gavriil. Documentele mai vechi și mai însemnate au fost de mai multe ori clasificate și studiate de monahi, cum se vede din însemnările de pe dosul documentelor. Multe din ele au fost copiate de repetate ori în cursul secolelor. Unele din cele în limbi străine au fost traduse.

În anii 1909—1915 monahul Demetios a întocmit un inventar cu clasificare sistematică și cu măsuri de bună-păstrare, în cutii metalice cilindrice, a documentelor oficiale ale perioadei bizantine și a primei perioade postbizantine. În continuare, manuscrisele au fost copiate întregi sau în rezumat, în caiete corespunzătoare cîte unei cutii, întocmindu-se și cîte un repertoriu al caietelor.

Același lucru s-a făcut cu manuscrisele în limbi străine mai ales în limba turcă, traduse întregi sau rezumate de doi monahi, unul traducînd și din limba rusă ucazul țarinei Ecaterina II-a. Numeroase traduceri de acte oficiale, îndeosebi turcești, și titluri de proprietate, s-au tradus după 1912 de Biroul grec oficial de traduceri din Tesalonic.

Cercetătorii Centrului de cercetări bizantine au întreprins clasificarea întregii arhive a mînăstirii, fotografierea și catalogarea secției ei mai vechi. Documentele scrise în limba greacă au fost separate în principiu pe bază de criterii cronologice. Pentru motive practice, limita cronologică este anul 1700. Toate documentele mai vechi decît acest an au fost descrise, fotografiate și clasificate pe baza de criterii diplomatice.

Pentru documente mai noi s-a preferat păstrarea clasificării pe metoace, ca ușurînd folosirea lor. Același principiu s-a păstrat și la clasificarea documentelor în limbi străine, dintre care cele mai multe sînt din perioada de după 1700. Documentele turcești dinainte de anul 1000 al egirei (1591/1592) au fost deosebite și fotografiate de G. Schabert, orientalist britanic de origine maghiară. Studiul lor a fost încredințat domnișoarei Elizabeth Zahariadu de la Centru de cercetări bizantine.

Cea mai mare parte a arhivei a fost depusă în două dulapuri de metal cu cîte patru sertare, cele de însemnătate secundară în nouă sertare de lemn. O diagramă a clasificării arhivei, indicate la p. 259, arată repartizarea pe rafturi și pe sertare a documentelor ce conțin. În raftul II, sertarul 4, se găsesc documente care interesează în chip deosebit istoria Bisericii și poporului român: Scrisori de delegați sau reprezentanți, plicuri cu chestiuni privitoare la Muntele Atos, corespondență privitoare la proprietăți din Rusia și România (Hotărani). În sertarul de lemn nr. 5 se găsește un act românesc sigilat cu ceară, al Roxandrei, din anul 1570, iar în sertarul 6 două acte românești sigilate cu ceară, din anii 1640 și 1696. Patru copii de documente bizantine se află în biblioteca mînăstirii (codicii 789, 791, 797, 798). Actele descrise în catalogul ce prezentăm se găsesc în raftul A (I), sertarul 2.

Prezentarea manuscriselor se face cu indicațiile următoare: data, locul unde se găsesc în arhivă (plic, număr, descriere sumară), materialul pe care sînt scrise (pergament sau hîrtie, cu dimensiunile în milimetri), culoarea cernelii, cu mențiunea culorii semnăturii dacă este alta (roșie), starea în care se păstrează, proporția prescurtărilor, ortografia (unele cu numeroase greșeli), mențiune dacă sînt originale sau copii, eventual întărite de un mitropolit sau patriarh, un rezumat al documentului, începutul lui, indicarea eventualei editări, note explicative în foarte puține cazuri.

În fruntea celor mai multe prescurtări de acte este pus un titlu corespunzător conținutului, caracterului sau scopului actului (ordin, act de hotărnicie, testament, scrisoare, act de vînzare, act de danie, scrisoare sinodală și altele).

Documentele sînt prezentate în ordinea: acte de la împărați bizantini nr. 1—6; de la despoți din familia Paleologilor — nr. 7—11; de la împărații de Trapezunt — nr. 12—19; acte de hotărnicie, cedări de teren și altele — nr. 20—36; acte de la patriarhi — nr. 37; acte de la mitropoliți — nr. 46—50; acte de la protosi și de la consiliul din Karyes — nr. 51—85; acte de la mînăstiri și acte particulare — nr. 86—146; acte de la autorități turcești în limba greacă — nr. 147—149.

Catalogului analitic îi sînt adăugate o listă a documentelor în ordinea cronologică, cu titlul lor și cu numărul ce poartă — (p. 312—315), și un indice alfabetic de nume proprii și comune din cuprinsul documentelor (p. 316—326), tabla de materii (p. 327).

Operațiile de cercetare, clasificare, fotocopiere, inventariere și bună-păstrare a documentelor din arhivele mînăstirilor atonite sînt de mare trebuință pentru buna-

cunoaștere a istoriei lor și a raportului lor cu lumea dinafară. Noi românii avem interes să cunoaștem astfel de acte, și anume de la toate mînăstirile din Muntele Atos, date fiind legăturile noastre cu Sfîntul Munte și multele ajutoare cu care poporul român a contribuit la întreținerea instituțiilor monahale aghiorite. *(T. M. P.).*

La vie de Saint Athanase l'Athonite, Chevatogne, 1963, 100 p.

Cu prilejul împlinirii a o mie de ani de la organizarea vieții monahale în Muntele Athos s-a editat la Chevetogne, în Belgia, în limba franceză, *Viața Sfîntului Atanasie Atonitul,* organizatorul vieții monahale în Sfîntul Munte Atos.

Se cunosc două «Vieți» dezvoltate ale Sfîntului Atanasie Atonitul. Prima -- scrisă de un călugăr din Lavra — a fost editată sub titlul *Viața Sfîntului Atanasie Atonitul,* de M. J. Pomjalovski, după ms. 388 al Bibliotecii Sfîntului Sinod din Moscova, St. Petersburg, 1895, 11 + 137 p. Cea de a doua, care prescurtează în unele părți pe prima, a fost publicată sub titlul *Vie de saint Athanasie l'Antonite,* după ms. A 187, în «Analecta Bollandiana», 25 (1906), p. 5—89 și de Pierre Dumont, în «Irénikon», 8 (1931), p. 457—498; 665—689; 9 (1932), p. 71—95; 240—264.

Prezenta ediție franceză s-a servit de a doua *Viață a Sfîntului Atanasie,* publicată de P. Dumont, în revista «Irénikon», în anii 1931—1932.

Pentru raportul dintre cele două «Vieți» ale sfîntului Atanasie Atonitul să se vadă studiul bizantinologului francez P. Lemerle, *La Vie ancienne de saint Athanase l'Athonite, composée au début du XI-e siècle par Athanase de Lavra;* în «Millenaire du Mont Athos», Chevetogne, 1963.

După prezentarea vieții și activității Sfîntului Atanasie (925—1003), este înfățișată activitatea lui pentru organizarea practică a vieții monahale în Muntele Atos.

Pentru organizarea vieții monahale în Muuntele Atos Sfîntul Atanasie a alcătuit un regulament special de disciplină numit *Typicon,* prin care urmărea ca alături de viața de obște sau cenobitică, cinci călugări cel puțin să se dedea vieții eremitice sau practicii isihiei, adică vieții contemplative, în dependență cu egumenul locului, care trebuia să-i supravegheze.

Typiconul Sfîntului Atanasie Atonitul a fost editat de Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster,* Leipzig, 1894. Un studiu despre viața eremitică în Muntele Atos, ne-a dat D. P. Dumont, *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques tipika byzantins,* în «L'Eglise et les Eglises», t. II, Chevetogne, 1954—1955, p. 3—15.

Pentru viața lui curată și sfîntă și pentru marile servicii aduse organizării vieții monahale din Sfîntul Munte Atos, care are un rol atît de însemnat în dezvoltarea spiritualității ortodoxe, Sfîntul Atanasie Atonitul se bucură de cinstirea întregii Biserici Ortodoxe. — *(Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu).*

I. G ă l ă b o v, *Rotunda lui Simeon în istoria limbii literare bulgare vechi,* în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe. Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 1, p. 98—117.

Este vorba despre materialul epigrafic-chirilic de la biserica rotundă de la Preslav din timpul țarului Simeon (†927), dușmanul Bizanțului. Concluzia autorului se referă la faptul că trimiterea ucenicilor Sfinților Chiril și Metodie, Sfinții Clement și Naum, la periferia Bulgariei, la Ohrida, stă în concordanță cu politica antibizantină a lui Simion și cu «Apologia lui Hrabr» (p. 113), confirmîndu-se astfel din nou teza că Sfinții Clement și Naum erau «chirilici» pe cînd Hrabr era un «glagolitic». Deci se exclude afirmația veche, că Sfîntul Climent ar fi fost autorul cirilicii.

. I. Melnicov, *Despre vechile denumiri ale scrierii slavone,* în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe. Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 1, p. 124—140.

Autorul tratează despre denumirile de «kurilovița», care apare prima dată la criitorul novgorodean, preotul Upăr Lichoi, în 1047; apoi se vorbește despre: pismo, espre azbucă și bukvă. Pe la 1494 se pomenește, la Pskov, că Chiril ar fi inventat crisul slavon numit «litița», ceea ce este o prescurtare pentru cuvîntul «glago-litița». cest cuvînt, cu începuturi dalmatino-croate, e cunoscut prin secolul al XIV-lea și rimește circulație mai largă abia în secolul al XVI-lea (p. 136). De aici autorul trage oncluzia că chirilica (majusculă) aparține Sfîntului Chiril, iar glagolitica ar avea orine apuseană, provenind din mediul latin. Cu regret se constată însă la toate cercetările indicate aici cu privire la chirilo-metodism, că autorii slavi și apuseni ignorează ercetările românești, deși sînt indicate în partea *Notelor bibliografice* din «Bizantinoslavica».

. Vlasek, *Cîteva observații despre «Apologia slavă» a lui Hrabr,* în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe. Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 1, p. 82—97.

Pornind de la întrebarea: ce fel de alfabet slavon a fost apărat de Hrabr în lurarea sa «Apologia slavă» de pe la sfîrșitul secolului al IX-lea, în legătură cu literele, utorul, pe bază de cercetare atentă, ajunge la concluzia că: Hrabr a apărat alfabetul șa numit «glagolitic» (pomenit cu acest nume abia în secolele al XIV-lea și al VI-lea), care avea o origine cunoscut slavonă, față de cel «chrilic» considerat ca grecesc», pentru că urma mai bine grafica literelor grecești (majuscule) și fusese probat oficial de Bizanț (în 855, 862 și 882). Autorul distinge un Hrabr A, scriitor original, față de un Hrabr B, intelectual al epocii sale. Astfel se înmulțesc argumentele entru teza că chirilica aparține Sfinților Constantin — Chiril și Metodie, fapt confirmat și prin călătoria lui Metodie la Constantinopol, în iarna 881—882, la invitația mpăratului Vasile I și a patriarhului Fotie, unde el a venit însoțit de ucenicii săi, oravianul Gorazd și grecul Climent. (Vezi și L. Berezovski, *Ultima călătorie a lui letodie,* în «Calendarul ortodox ceh pe 1965», Praga, p. 95—101 și bibliografie în Hlas Pravoslavi» nr. 4/1965, p. 90 ș.u.). *(Pr. Prof. M. Șesan).*

)iac. George Dincă, *Biserica Ortodoxă Română văzută de călători străini veniți prin Muntenia și Moldova, în secolele XVI—XIX,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 322—347.

Încă din veacul al XIII-lea călătorii străini, care străbat pămîntul românesc, au isat în notele lor de drum interesante «observații asupra instituțiilor, monumentelor obiceiurilor, despre care adesea lipsesc izvoarele interne...». Unii dintre călătorii are au străbătut pămîntul nostru în diferite veacuri nu s-au mulțumit să ia contact umai cu persoanele oficiale — laice sau bisericești —, ci au luat contact și cu oporul român, care i-a primit cu dragoste și cu ospitalitate, după cum mărturisesc ısemnările lor.

Analizînd datele cuprinse în jurnalele de călătorie, sau notele de drum, ale acestor călători străini se pot descoperi interesante amănunte nu numai asupra instituțiilor și monumentelor, ci și asupra vieții politice a vremii, asupra economiei țării, asupra vieții religioase cu toate aspectele ei.

În legătură cu trecutul Bisericii Ortodoxe Române, se desprind din aceste însemnări, precizări asupra construcțiilor, arhitecturii și picturii bisericești și asupra stării și locului de așezare a lor; asupra stării sociale a preoților și asupra felului lor de pastorație, asupra obiceiurilor religioase și obiceiurilor în general la poporul român.

În cuprinsul articolului său, autorul face interesante spicuiri din mărturiile notelor de drum ale următorilor călători prin Moldova și Muntenia: *din veacul al XVI-lea:* Matei de Murano, Della Valle, Jacques Bongras, Ivașco Peresvetov, Pierre Lescaloppier, Trifon Corobeinicoff; *din veacul al XVII-lea:* Tomaso Alberti, Vasile Gagara, George Krasinski, Paul de Alep, Ioan Gninski, Anatole de Demidov, Edmund Chisthull, Bacșici, Delacroix; *din veacul al XVIII-lea:* Anton Maria Del Chiaro Florentina, Carol Magni, Andreas Wolf; *din veacul al XIX-lea:* Ignati Iakovenko, general Pavel Kiselef, François Recordov, J. A. Vaillant, August Lancelot, Michel Bouquet, August Raffet, Richard Kunisch, Andrew A. Bonar și Robert Mc. Cheyne.

Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII—XVIII). Studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei R. S. România, București, 1967, 350 p.

Volumul al VI-lea din colecția «Cronicile medievale ale României» conține 22 de texte de cronici rimate românești din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, fiind prima lucrare din istoriografia noastră care își propune să editeze *toate* cronicile rimate cunoscute pînă astăzi, pe criteriul de «cronici ale unor fapte precis determinate în timp și spațiu». În *Introducere* (p. 5—32) sînt prezentate mai întîi cronicile și povestirile în versuri ce cuprind știri despre trecutul țărilor române din producția românească și europeană, apoi modul cum au fost privite în istoriografia noastră. În continuare (p. 12—19) autorul face, pentru prima oară în istoriografia noastră, o *clasificare* tematică a cronicilor și povestirilor rimate românești, stabilind următoarele șase grupe: a) «Cronici care povestesc uciderea unor mari feudali» (5), b) «Cronici și povestiri care prezintă episoade din războaiele ruso-austro-turce din secolul al XVIII-lea, purtate în Moldova și Țara Românească» (8), c) «Povestiri satirice» (2), d) «Povestiri care tratează despre mazilirea domnului Moruzi» (3), e) Versuri istorice ocazionale» (3), f) «Cronica polemică» (1). Introducerea se încheie cu considerații asupra «valorii istorice și documentare (p. 19—25) și asupra valorii literare a cronicilor rimate» (p. 25—32).

Unele din textele publicate prezintă un interes istoric deosebit, precum ar fi: «Versurile lui Miron Costin despre originea romană a românilor» (p. 33—34), «Poveste de jale asupra uciderii postelnicului Constantin Cantacuzino» (20 dec. 1663) (p. 35—48), și mai ales «Cronologia domnilor Moldovei» (p. 50—53) compusă de învățatul Mitropolit Dosoftei al Moldovei, fiind prima lucrare de acest fel din istoriografia română (p. 49). De asemenea, trebuie amintite pentru importanța lor istorică: «Uciderea lui Constantin Brîncoveanu» (p. 55—68), «Cronica mînăstirii Silvașului» (Hațeg) (1762), (p. 69—90), «Răzmerița la intrarea rușilor în București» (1769) (p. 123—140), «Cronicile despre domnia lui Nicolae Mavrogheni» (1786—1789) (p. 225—282).

Fiecare cronică sau povestire versificată este precedată de o notiță introductivă.

Apariția acestei lucrări de înalt nivel științific umple un gol demult resimțit în literatura românească.

Ion D o n a t. *Le domaine princier rural en Valachie (XIV-e—XVI-e siècles)*, în «Revue Roumaine d'Histoire», tome VI, 1967, nr. 2, p. 201—231.

Articolul prezintă concluzia unui studiu de mai mari proporții, intitulat «*Domeniul domnesc în Muntenia în secolele al XIV-lea — al XVI-lea*», elaborat în cadrul Institutului de Istorie «N. Iorga».

Analizînd pe larg *compoziția domeniului domnesc rural,* autorul arată că «posesiunile domnești cu caracter rural identificate pînă în prezent pentru secolele al XIV-lea — al XVI-lea, se ridică la cifra de 842, dintre care 574 sînt sate, bălți și iazuri și munți, în timp ce 268 sînt părți de sate sau diverse terenuri...». Din cele aproximativ 3000 de sate cîte avea Țara Românească înainte de 1600, doar 21% au fost posesiuni domnești în diferite perioade. Autorul subliniază ideea că «satele domnești nu au reprezentat în epoca ce ne interesează aici un domeniu unic și permanent, susceptibil de a trece de la un domn la altul, cum a fost cazul altor țări și cum ar fi putut fi de așteptat, dat fiind faptul că, cu excepția a doi domni de origină moldoveană de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, toți ceilalți domni ai Țării Românești coborau sau pretindeau a se trage din dinastia țării» (p. 205). De asemenea se arată că satele domnești sînt mereu altele, după domnitor.

În continuare, autorul stabilește căile de obținere a acestor posesiuni domnești. Unele domenii erau obținute pe căi obișnuite, adică prin moștenire sau achiziție (documentele indică *un singur sat* moștenit de un domn de la un înaintaș care a fost tot domn, în toată această perioadă). Singura cale de a-și menține într-un fel sau altul bunurile funciare era construirea de mînăstiri pe care domnii le înzestrau cu aceste bunuri, de care se puteau apoi folosi. Și pioasele danii la Locurile Sfinte se datorau, în parte, evident, acestei prevederi.

Altă cale era cumpărarea de sate (Mihai Viteazul apare cu 155 de sate). Alte categorii de bunuri domnești sînt obținute prin confiscări (ea numără 208 bunuri, dintre care 112 pentru *Viclenie* = înaltă trădare), sau pe alte căi despre care documentele nu fac nici o mențiune.

Studiul se încheie cu cîteva concluzii (p. 229—231), asupra unor procese istorice puțin clarificate din trecutul nostru. — *(Matei Cazacu).*

Arhim. Grigorie U r i ț e s c u, *Mînăstirea Turnu,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 205—246.

Locul de așezare al Mînăstirii Turnu de pe Valea Oltului, care a fost în trecut: popas durabil al oștirilor romane în marș spre Sarmisegetuza, adăpost pentru primele curți și locașuri de rugăciune al cnezilor și voievozilor munteni și puncte de trecere și întîlnire a fraților de același neam din cele două versante ale Carpaților; urmele străvechilor așezări de origine romană; monumentele feudale din împrejurimi și faima ctitorului — mitropolitul Varlaam — toate acestea contribuie în chip efectiv la însemnătatea deosebită a acestei așezări mînăstirești.

De aceea în dezvoltata monografie închinată Mînăstirii Turnu, autorul împletește în istoricul mînăstirii firul istoriei tuturor evenimentelor legate de locurile și oamenii din aceste părți ale Țării Loviștii.

În *primul capitol* al studiului, intitulat «Așezarea. Urme istorice învecinate», sînt prezentate așezarea, drumurile, urmele vechi (castorul roman și băile sale termale de la Bivolari, Masa lui Traian, Cozia Veche, Mînăstirea Cozia). *Capitolul al doilea,* intitulat «Începutul Sihăstriei de la Turnu», se ocupă de: dezvoltarea vieții monahale de la Cozia (punct de plecare pentru apariția primelor sihăstrii de la Turnu); împrejurările neprielnice pentru Cozia, care au favorizat înjghebarea monahală de

la Turnu. *Capitolul al treilea,* intitulat «Mînăstirea Turnu de la mitropolitul Varlaam înainte», studiază îndeaproape: Biserica de zid de la Turnu; refacerea mînăstirii; Clopotnița; cișmeaua; cimitirul (cu descrierea crucilor de mormînt mai importante). *Capitolul al patrulea,* intitulat «Starea economică a Mînăstirii Turnu», analizează: proprietățile cumpărate; milele și daniile; ajutoarele bănești (în epoca Regulamentului organic și după secularizare); catagrafiile sau inventarele Mînăstirii Turnu (din 1778, 1808, 1855 și 1866). *Capitolul al cincelea,* intitulat «Cîteva știri mai de seamă despre ctitorul și despre restauratorii Mînăstirii Turnu», înfățișează contribuția la înflorirea mînăstirii a: Mitropolitului Varlaam († 1702) — ctitorul, și a episcopilor restauratori: Ghenadie II Petrescu, Gherasim Timuș, Evghenie Humulescu Pitești eanul, Nichita Duma, Episcopul Iosif al Rîmnicului și Argeșului. *Capitolul al șaselea,* intitulat «Stareții Schitului Turnu», prezintă pe cei 24 de stareți (începînd cu ieromonahul Dionisie — pe la 1677) cu realizările săvîrșite de ei în folosul mînăstirii și al vieții călugărești. *Capitolul al șaptelea* analizează sintetic «Viața cultural-duhovnicească din Schitul Turnu», iar *capitolul al optulea* reproduce cele mai de seamă «însemnări de pe cărțile de slujbă și de pe odoarele bisericești».

În «anexe» sînt reproduse: *catagrafii* și *inventare* găsite la Mînăstirea Turnu: nouă hrisoave și documente (de la 1734 pînă la 1902); pomelnice; precum și o listă a 17 «donatori de seamă» ai Mînăstirii Turnu.

Trei reproduceri fotografice însoțesc textul.

A. Sacerdoțeanu, *Pomelnicul Mînăstirii Glavacioc,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 366—372.

În partea introductivă se precizează că pomelnicul publicat reprezintă o copie făcută în jurul anului 1800, tot după o «copie făcută de egumenul Iona (Ioil) la 1742 prin ieromonahul Serafim, după un manuscris mai vechi».

Unele omisiuni în pomelnic, existența unor nume stîlcite și citirea uneori a lui «ci» ca «ti» («care poate fi un defect de pronunție al copistului căruia nu-i lipsesc nici aplografiile și dittografiile») duc la presupunerea că egumenul Iona a copiat după un text păstrat în dezordine, după cum demonstrează, de asemenea, și listele de domni care mai păstrau părți scrise în slavonește.

Cu toate acestea pomelnicul prezintă importanță deosebită pentru istoria mînăstirii în partea ei cea mai veche. Astfel însemnarea «vă leat 7016» provine din vechiul manuscris, referindu-se la Radu cel Mare, însă la copiere a fost pusă la loc nepotrivit. Așa cum se prezintă, pomelnicul are valoare documentară prețioasă pentru determinarea vechimii mînăstirii, pe care o confirmă atît prin amintirea lui Radu voievod și Dan voievod (1377—1386), predecesori ai lui Mihail voievod (1418—1420) cît și prin lista arhiepiscopilor, care are în frunte pe Antim (1381—1402). În acest fel se întregesc în chip satisfăcător datele care au putut fi culese cîndva în monografia Mînăstirii Glavacioc.

În continuare este publicat cuprinsul Pomelnicului Mînăstirii Glavacioc.

Prof. Victor Brătulescu, *Monumente de arhitectură din Tîrgoviște,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 291—322.

Articolul își propune să reamintească — pentru lămurirea unor probleme legate de complexul de monumente de arhitectură și de artă feudală, construcții în parte păstrate, în parte ruinate, care formează ansamblul Curții Domnești din Tîrgoviște — unele date și comentarii care «au format obiect de discuție și în trecutul mai îndepărtat și în anii din urmă».

Întemeindu-se pe documente — dintre care unele inedite — și pe lucrări de specialitate, autorul grupează observațiile sale asupra problemelor privitoare la: *Biserica și palatul domnesc din Tîrgoviște; la Ctitorii și restauratorii bisericii Sfînta Vineri din Tîrgoviște;* la *Meșterii pietrari ai lespezilor funerare de la Mînăstirea Arnota* și *de la bisericile Domnească și Sfînta Vineri din Tîrgoviște.* În legătură cu această din urmă problemă autorul stăruiește îndeaproape în analiza datelor legate de: roca celor două pietre de pe mormîntul lui Matei Basarab și acela al Doamnei Bălașa, de stema de pe mormîntul Doamnei Bălașa, de sarcofagele de piatră și capacele monumentale care le acoperă, și se oprește îndeosebi asupra problemei: *Pietrelor de mormînt de formă statuară* (piatra statuară zisă «a spătarului», zisă a lui Matei Basarab, zisă a lui Udriște Năsturel, care provine de la Tîrgoviște) și a *inscripțiilor* pe care acestea le cuprind.

Arhim. Lucian F l o r e a, *Aspecte din viața și activitatea mitropolitului Mitrofan al Ungrovlahiei (1716—1719)*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 275—282.

Pornind de la faptul că «Mitrofan, fostul duhovnic al lui Brîncoveanu, se ridică în scaunul vlădicesc al Ungrovlahiei» în 1716, înainte de a trece la dezvoltarea subiectului propriu, autorul analizează îndeaproape confuzia pe care o face istoricul N. Iorga între acest Mitrofan și «Mitrofan Gregoras, ieromonahul tipograf care activează la noi între 1705 și 1713».

În continuare sînt înfățișate pe scurt unele momente din viața mitropolitului Mitrofan al Ungrovlahiei și unele aspecte din activitatea lui după puținele date care se găsesc în cele 11 scrisori adresate de mitropolitul Mitrofan patriarhului Hrisant», și după unele însemnări făcute în *Condica Sfîntă a Mitropoliei Ungrovlahiei.*

Dimitrie C o r a v u, *Meșteri tipografi de la Rîmnic din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și primul pătrar al secolului al XIX-lea,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 247—260.

Continuînd studiul «Tipografi de la Rîmnic din prima jumătate a secolului al XVIII-lea» (publicat în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 45—58), autorul se ocupă de activitatea tipografică desfășurată la Rîmnic de meșterii din familia Atanasievici — care se întinde în întreaga perioadă de la 1730 pînă la 1827 —, precum și de ceilalți meșteri tipografi «care au lucrat la Rîmnic începînd din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și care semnează pe cărți ca tipografi».

Prezentarea începe cu spița genealogică a familiei Atanasievici, al cărei începător a fost *Atanasie Popovici,* despre care se cunosc pînă astăzi doar puține date; în schimb despre fiii și nepoții lui datele sînt mult mai bogate; de aceea în prezentarea lor (Ieremia Atanasievici, Mihai Atanasievici, Constantin Atanasievici, Gheorghe Atanasievici; Constantin Mihailovici, Gheorghe sin Popa Constantin — fiul lui Constantin Mihailovici, Dimitrie Mihailovici; Gheorghe Dimitrievici și Nicolae Dimitrievici), autorul înfățișează și lista cărților unde fiecare «își arată filiația «Atanasievici», lista cărților lucrate singur și lista cărților lucrate în colaborare.

Aceeași metodă este folosită și la prezentarea activității lui Climent Ieromonahul care nu face parte din familia Atanasievici, și care lucrează la Rîmnic între 1776 și 1787.

În încheierea studiului său autorul face unele considerații de ordin general legate de activitatea de alcătuire, promovare și răspîndire a cărții românești și bisericești pe întreg cuprinsul locuit de români, precum și de rolul culturalizator, național și de întărire a conștiinței ortodoxe și naționale al cărților tipărite de acești tipografi în cetatea tipografică a Rîmnicului.

Vasile Cărăbiș, *Catagrafia din anul 1864 a Mînăstirii Baia de Aramă*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 271—278.

Publicarea textului integral al Catagrafiei este precedată de o succintă prezentare a importanței istorice, sociale și culturale a acestui prețios document statistic și a stărilor sociale — pe care le lasă să se întrevadă textul catagrafiei — în care trăiau la sfîrșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea locuitorii satelor Arcani și Brădiceni, între care exista pe atunci un cătun al *Băiașilor* (contopit mai tîrziu cu Brădiceni).

Unul dintre acești «băiași» — lucrători în minele de aramă din regiunea «a căror exploatare înfloritoare este cunoscută pe timpul lui Mircea cel Bătrîn» — «jupînul» Milco Băiașu împreună cu banul Cornea Brăiloiu, este menționat la începutul Catagrafiei ca ctitor al bisericii din Baia de Aramă.

În continuare autorul prezintă generalizări asupra capitolelor Catagrafiei, făcînd unele judicioase observații cu caracter social-istoric.

Urmează publicarea cuprinsului Catagrafiei după textul păstrat în Arhivele Statului din București.

Prof. Victor Brătulescu, *Biserica Sfinții Nicolae și Spiridon din Cerneți*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 188—204.

După ce înfățișează sumar aspectele arhitecturale ale bisericii, scoțînd în evidență particularitățile proporționale ale ei, autorul — renunțînd la prezentarea de date culese din alte publicații și socotind mai util să facă cunoscută decorația exterioară și iconografia interioară, de care «nu se mai ocupă nimeni» — prezintă desfășurarea planului iconografic pe pereții și boltele bisericii, ale căror spații au fost cu pricepere împărțite și judicios folosite de meșterii zugravi.

În această prezentare, autorul urmărește desfășurarea planului iconografic în: *pictura altarului* (registrul inferior, dosul tîmplei, registrul de deasupra ușilor, tîmpla de zid, ușile împărătești) *pictura din naos* (turla Pantocratorului, pereții naosului); *pictura pronaosului* (boltele, pereții, ctitorii); *pictura pridvorului* făcută după un precis «program iconografic» (care cuprinde: pe Emanoil, Căderea îngerilor, Creația lumii, Izgonirea lui Adam, Plîngerea lui Adam», «Cînd s-au apucat Adam de muncă», Viața Sfîntului Nicolae, Judecata din urmă).

Autorul conchide că «meșterul zugrav din 1794, Gheorghe vtori portar, a izbutit să realizeze o operă de bună calitate tehnică și artistică, dar și o desfășurare iconografică ideală în raport cu suprafețele ce i-a pus la îndemînă constructorul anonim», biserica amintind în întregul ei stilul brîncovenesc păstrat prin modești meșteri de sate pînă la sfîrșitul veacului al XVIII-lea.

Șase reproduceri fotografice ale unor icoane și scene din planul iconografic însoțesc expunerea.

Pr. D. Bălașa, *Două pomelnice ale Schitului Cetățuia din Rîmnicu-Vîlcii*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 261—270.

După o sumară schițare a istoriei Schitului Cetățuia — metoc al Mitropoliei Țării Românești, fost schit de călugări cu hramul Sfinții Voievozi (despre care *Catagrafia austriacă din 1731* menționează un document prin care Radu Mihnea voievod, a dăruit, în anul 7122 (1613—1614), Schitului Cetățuia, o vie din Dealul Bujorenilor) — este publicat textul următoarelor două pomelnice:

I. *Un manuscris al caligrafului Grigorie ierodiaconul: Pomelnicul Schitului Cetățuia,* care din punct de vedere caligrafic «întrece în oarecare măsură, în ceea ce

iveşte imitarea literelor de tipar, pe cronicarul Dionisie Eclesiariul». În descrierea anuscrisului se precizează că a fost completat în 1814 cu alte pomelnice scrise de artenie Zograful.

II. *Alt pomelnic al Schitului Cetăţuia.* În descrierea manuscrisului se arată că fost conceput în anul 1826, mai 26, avînd la început 5 file, la care s-au adăugat încă , cuprinzînd adaosuri de diferite mîini.

În acest pomelnic este cuprins pomelnicul lui «Ioan Zograful sin Nicolae Beşlea-i» din anul 1826, care a fost unul din talentaţii zugravi de biserici de la începutul eacului al XIX-lea.

r. I. Ionescu, *Pomelnicul bisericii Recea de sus din raionul Horezu*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 3—4, p. 268—270.

Ca o completare la *Pomelnicul bisericii din satul Tomşani* din raionul Horezu ublicat de A. Sacerdoţeanu) autorul publică cuprinsul Pomelnicului bisericii din ecea de Sus, din acelaşi raion, construită de «Avram sin Badea, împreună cu eno-aşii satului, în anul 1775», cînd a fost alcătuit şi pomelnicul la 12 decembrie, de opa Ion Nicolae sîn popa Ioan răposatul» cu «toată cheltuiala şi osteneala diaconu-i Mihăilă».

După ce descrie materialul pomelnicului şi grafia lui, autorul semnalează urmă-rul fapt important: pomelnicul păstrează două foi din *Triodul-Penticostar* slavon lui Coresi, tipărit la Tîrgovişte «cu 10 ucenici» în 1557—1558, ca foi de legătură tre scoarţe şi corpul manuscrisului, ca prima şi ultima foaie...».

În continuare este publicat textul pomelnicului.

. Preda, *Cîteva morminte din epoca elenistă descoperite la Callatis*, în «Studii şi cercetări de istorie veche», tom. 17 (1966) I, p. 137—146.

Săpăturile arheologice întreprinse în cursul anilor la Mangalia au dus la des-perirea unor însemnate obiective arheologice. Printre descoperirile făcute se numără cîteva morminte antice. Săpăturile au scos la lumina zilei şase morminte, cruci de humaţie şi unul de incineraţie. În morminte s-au găsit un lăcrimariu de lut ars, agmente dintr-un strigil de fier, nişte mici nuieluşe de bronz, un colier de aur, nstînd dintr-un lănţişor lung de 0,39 m, avînd în loc de medalion două capete de imal, probabil de antilopă, prinse între ele prin două inele, fixate în gura anima-lor. S-au mai găsit cercei de aur, un inel de aur, oglinzi de bronz, un colier de aur, sturile unei coronete, strachini de lut etc.

După toate indicaţiile, datarea acestor morminte poate fi fixată între sfîrşitul colului al IV-lea şi prima jumătate a secolului al III-lea î.d.Hr. — *(N. Neaga).*

. V. Boldur, *Biserica Ortodoxă în timpul domniilor lui Bogdan al III-lea şi Ştefăniţă*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 245—258.

Articolul urmăreşte să suplinească lipsa aproape totală de informare din lucră-e istorice de seamă asupra situaţiei în care s-a aflat Biserica Ortodoxă din Moldova b domnia urmaşilor imediaţi ai lui Ştefan cel Mare — Bogdan al III-lea (1504—17) şi Ştefăniţă (1517—1527). Pentru precizarea situaţiei Bisericii în această vreme, reaga epocă este cercetată în ambianţa politică şi socială a acestor două domnii,

epocă ce este împărțită în chip logic în trei perioade: 1) 2 iulie 1504 — aprilie 1517 (domnia lui Bogdan al III-lea); 2) aprilie 1517 — 1 iulie 1522 (prima parte a domniei lui Ștefăniță, sub îndrumarea lui Luca Arbore, care împlinea funcția de portar de Suceava); 3) 1 iulie 1522 — ianuarie 1527 (a doua parte a domniei lui Ștefăniță după împlinirea majoratului).

Din numeroasele date pe care le analizează, autorul ajunge la încheierea că deși încă din prima perioadă în locul unui singur mitropolit (Teoctist I și apoi Gheorghe cel Bătrîn) conducător al Bisericii Ortodoxe Moldovene în vremea lui Ștefan cel Mare, apar încă două mitropolii (de Rădăuți și de Roman), ai căror titulari purtau titlu de episcopi, care concurau vechea Mitropolie de Suceava în fruntea căreia se afla Teoctist al II-lea, — totuși Biserica Ortodoxă din Moldova nu s-a bucurat în toate cele trei perioade de sprijinul domniei, și deci starea ei nu a mai fost așa de înfloritoare. Domnitorii nu au mai construit biserici (în afară de unele reparații, Bogdan al III-lea «n-a reușit să construiască nici măcar o biserică întreagă; sub Ștefăniță se termină, în 1572, construcția bisericii Sfîntul Gheorghe din Suceava), în schimb marii boieri construiesc numeroase biserici (dintre care sînt descrise mai pe larg biserica din Arbore, Sfîntul Ioan cel Nou de la Șipote — zidite de Luca Arbore —, și Sfinții 40 Mucenici de la Vlădeni — zidită de postelnicul Cozma Șarpe).

Documentele citate demonstrează, pe de altă parte, că milele și daniile domnești au fost mai numeroase dar sărace și adesea constituind doar întăriri ale vechilor mile și danii domnești. În această privință se poate spune că perioada a doua — prima parte a domniei lui Ștefăniță, condusă de Luca Arbore — «se caracterizează printr-o atenție mult mai activă față de Biserică» decît în prima și a treia perioadă.

Cu toată această lipsă de sprijin din partea domniei, Biserica Ortodoxă din Moldova a dezvoltat, în chip independent, o frumoasă activitate cultural-bisericească. În mînăstiri — în special la Mînăstirea Neamț — s-au copiat manuscrise de cel mai variat conținut (autorul înșiră pe cele mai importante începînd cu *Tetraevanghelul* din 1515 scris de Macarie); s-au lucrat țesături scumpe, brodate cu fire de aur și argint și împodobite cu pietre scumpe: patrafire, aere, dvere, procovețe (dintre care este semnalată «dvera de la muzeul Mînăstirii Putna — $2^1/_2 \times 2$, reprezentînd Adormirea Maicii Domnului — lucrată la 1510»), continuînd vechea tradiție din vremea lui Ștefan cel Mare.

I. Zugrav, *«Cînd am fost la Rădăuți de'nvățam carte...»*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 306—308.

La însemnările de pe diferite cărți — revelatorii în legătură cu unele evenimente importante istorico-sociale — folosite în studiile despre școala greco-slavo-română de la Mînăstirea Putna (Prof. Ștefan Bîrsănescu — în «Revista de Pedagogie», XV, nr. 6 și Pr. Prof. Petru Rezuș — în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8), autorul prezintă și analizează două însemnări de pe două cărți aflate în biblioteca Mînăstirii Sfîntului Ioan din Suceava.

În cartea *Divanul sau Gîlceava înțeleptului cu lumea* (nr. inv. 415) a lui Dimitrie Cantemir tipărită cu text paralel român și grec la Iași, în 1698, s-a descoperit cu ocazia înnoirii legăturii ei, o însemnare ce demonstrează că *Divanul* era folosit ca manual de învățătură pentru ucenici: «...și am luat-o eu Ion Cogălniceanul fiul lui Constantin Cogăl(niceanul) cînd am fost la Rădăuți de'nvățam carte și atunce era egumen Sava Scorțăscul...». În confruntarea însemnării cu datele istorice autorul precizează data ei (1740), împrejurările în care funcționa Școala de la Episcopia Rădăuți, și persoana lui Ion Cogălniceanu.

O altă carte *Istorii persăști «scoasă de pre limba grecească»* din anul 1779 (din aceeași bibliotecă, nr. inv. 1411, ms. nr. 5) — folosită ca manual școlar — cuprinde

mai multe notițe și iscăliturі deosebit de importante asupra mersului învățămîntului în partea de nord a Moldovei. Apar astfel ca dascăli la «Școala normalică» ce funcționa la sfîrșitul veacului al XVIII-lea în localul clădit de episcopul Dosotei Herăscu al Rădăuților, în curtea bisericii Sfîntul Dimitrie din Suceava: Misail Toacă — supraveghetor și învățător de limba «moldovenească»; Miron «didascalos» de limba greacă; Petrache Dașchevici — dascăl de gramatică.

Autorul face unele completări în legătură cu învățămîntul predat în această școală în diferite epoci.

Pr. Nicolae P e n t e l e s c u, *Zugravii suceveni: Vasile Chițăşcul și Vasile Suliman* (Figuri de seamă în istoria artei românești de la începutul secolului al XIX-lea), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 310—312.

Între obiectele bisericești de valoare istorică și artistică, ce se păstrează în biserica Sfîntul Dumitru din Suceava — ctitoria voievodului Petru Rareș —, există o icoană care pe lîngă frumusețea compoziției și executării prezintă interes pentru semnătura autorului pusă în următoarea însemnare: «Această icoană iaste înnoită cu cheltuiala și ajutorul creș(tinilor) în Suceava, la 2 mai 1813, de *Vasile Chițăşcul,* zugravul».

Întrucît viața și opera acestui talentat zugrav este puțin cunoscută, autorul a întreprins cercetări, urmărind îndeaproape istoria familiilor cu numele «Chițăşcul» din Suceava, în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și în primele decenii ale veacului al XIX-lea, fără ca să poată preciza datele principale ale vieții acestui «talentat pictor, care pare să fi învățat meșteșugul la școala vieții», și care în deceniul al treilea al veacului al XIX-lea era «zugrav cu renume», încît i se încredințau lucrări importante ca reparația picturii la Mînăstirea Neamț, «refăcînd unele scene mai stricate și întărind pe celelalte punînd culoare peste culoare..., retușînd pronaosul și pridvorul».

Autorul prezintă o nouă cale de cercetare a vieții lui Vasile Chițăşcul prin reproducerea următoarei însemnări făcute de starețul Mînăstirii Neamț într-un manuscris (*Inscripțiile sfintelor Mînăstiri Neamțu și Secu, cu a schiturilor sale dimprejur,* Biblioteca Mînăstirii Neamț, nr. 171) în legătură cu Vasile Chițăşcul: «Acesta este Vasile Grecu din Suceava cu calfele sale, așa-i ziceau părinții acelui timp».

Vasile Chițăşcul semnează refacerea picturii de la Neamț împreună cu zugravul *Vasile Suliman,* ceva mai tînăr, a cărui viață este pe tot atît de necunoscută. Cercetările întreprinse de autor duc la identificarea lui Vasile Suliman (cum semnează în realitate în inscripția de la Neamț, nu Basili Eliman, cum s-a citit greșit) cu Vasile Soliman din Suceava, și la presupunerea că, «Suliman fiind o poreclă» (suliman, sulemeneală) legată de vopsele, el se trăgea dintr-o familie de zugravi. Cercetările identifică diferiți făcători de bine ai bisericii Sfîntul Dumitru din Suceava cu acest nume.

În partea ultimă a articolului autorul semnalează și alți zugravi «care au trăit în Suceava, în prima jumătate a veacului al XIX-lea».

Pr. Anton I. P o p e s c u, *Inochentie, episcopul Hușilor»,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 275—287.

Urmărind cu înțeleaptă stăruință să împlinească filele ce înfățișează «*figurile din viața bisericească a Moldovei*», revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei» publică aproape cu regularitate articole, alcătuite de diferiți cercetători, în care se descrie, pe bază de documente, viața și activitatea, și în care se conturează personalitatea celor ce au ilustrat în trecut viața bisericească din Moldova.

Articolul, închinat fostului episcop al Hușilor, Inochentie († 1 octombrie 1782), se încadrează pe deplin acestei ținute, făcînd ca, o dată cu lectura, să se perinde în fața cititorului viața și oamenii și împrejurările în care a vieţuit fiul răzeșului Ignatie Ghelasie din Bahua Neamțului. În acest fel alături de călugărul Inochentie — de la Mînăstirea Neamț, la Mînăstirea Putna; apoi ca «dichiu» la Episcopia Rădăuților și de acolo ca episcop la Huși; ca ctitor de biserici și bun rînduitor al bunurilor și treburilor bisericești și de asemenea ca purtător de grijă de treburile cetățenești cele de obște; ca sfătuitor al domnitorului Constantin Cehan Racoviță să zidească «spitalul în Mînăstirea ce din nou s-a zidit aici, în orașul Iași, a Sfîntului Ierarh și de minuni făcător Spiridon» și apoi ca conducător al soliei Moldovei la curtea țarilor ruși (unde ducea pe lîngă scrisoarea privind interesele Moldovei și «a doua scrisoare în care moldovenii cereau sprijinul Rusiei, pentru a aduce, de la Zolkiev la Suceava, moaștele Sfîntului Ioan cel Nou, luate de poloni, în 1680») — se mișcă toți cei care l-au ajutat, l-au îndemnat să săvîrșească toate cele care l-au calificat că «a fost un om bun și drept», precum și toți cei pe care el i-a ajutat și i-a îndemnat să împlinească lucruri de preț — de la domnitorul Racoviță, pînă la starețul Vartolomeu Măzăreanul de la Solca.

Pr. Prof. Sp. Cândea, *Preotul Gheorghe Bădescu (Bodescu). Luptător pentru dreptate socială și libertate națională*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 288—291.

Din numărul mare al preoților moldovei care au aderat fără rezerve la revoluția din 1848, autorul alege și înfățișează figura copleșitoare prin hotărîre, curaj și îndrăzneală a preotului Gheorghe Bădescu (Bodescu) din Bîrlad.

După descrierea împrejurărilor în care se ducea lupta revoluționară, autorul analizează predica rostită de preotul Gheorghe Bădescu în ziua Pogorîrii Sfîntului Duh, la 30 mai 1848, în biserica Domnească din Bîrlad, scoțînd în evidență ideile «necesității revoluției, a datoriei fiecăruia de a păși fără ezitare și de a lupta pînă la moarte pentru dreptate, pentru libertate și pentru o viață mai bună a tuturor fiilor patriei».

Pasaje din această predică, ce a avut mare ecou în vremea revoluției, măresc interesul prezentării.

Prot. Ioan N. Beju, *Contribuții la Bibliografia românească veche: cărți vechi românești din Biblioteca Mitropoliei — Sibiu*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 1—3, p. 82—97.

În continuarea descrierii cărților vechi necunoscute pînă acum și aflate în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, autorul prezintă în acest articol următoarele cărți:

1) *Molitvelnicul cu predici la morți*, publicat de popa Ioan din Vinț, în 1689, curînd după publicarea celei mai complete ediții a Molitvelnicului fără predici, care «a fost considerat de preotime ca nepractic, pentru că nu cuprindea predici ocazionale, în special predici la morți». Dar cu toate că în Ardeal «numai trei cărți au cunoscut pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea o răspîndire asemănătoare celei a *Molitvelnicului din 1689*, *Cartea românească de învățătură*, tipărită la Iași în 1643, *Noul Testament de la Bălgrad* din 1648 și *Biblia de la București* din 1688», totuși din numărul mare de exemplare ale acestui *Molitvelnic* sînt cunoscute pînă acum numai două exemplare cu predici la morți, dar deteriorate, ceea ce dovedește că «ediția cu predici a avut o utilizare excesivă, care a dus la degradarea și distrugerea aproape totală a stocului acestei ediții».

În descrierea ce face acestui *Molitvelnic* de la 1689, autorul folosește comparativ descrierea făcută în *Bibliografia Românească Veche* (vol. I, p. 291—296), descrierea făcută de Timotei Cipariu (*Crestomația seau Analecta literariae*, Blaj, 1858, p. 134) și cea făcută de M. Gaster (*Crestomație română*, Leipzig-București, 1891, vol. I, p. 284) cărții *Molitvelnic* tipărit de popa Ioan din Vinț și ajunge la concluzia că: acest *Molitvelnic* a avut cel puțin 3 ediții: *ediția I, fără predici* (VI + 199 foi, descrisă în B.R.V.); *ediția II cu trei predici la morți* (VI + 215 foi, exemplarul de la Mitropolia Sibiu) și *ediția III cu mai multe predici și alt material* (VI + 222 + VIII p. — descris de T. Cipariu și M. Gaster).

2) *Învățătura pravoslavnică cu întrebăciuni și cu răspunsuri* (fără foaia de titlu), tipărită la București și răspîndită în Ardeal în prima jumătate a veacului al XVIII-lea, pentru a sprijini rezistența ortodoxă în luptă cu inovația Bisericii unite «care apucînd pe drumul catolicizării făcea primele operații de distanțare de ortodocși prin eliminarea epiclezei din Liturghier».

În cadrul descrierii cărții autorul constată că ea face parte din cărțile care se imprimau și se difuzau clandestin din cauza conținutului lor și din această pricină nu cuprindea datele referitoare la autor, tipograf, loc și an, pentru ca să nu poată da naștere la urmărirea contravenienților.

Supunînd unei cercetări comparative textul și tiparul exemplarului *Învățăturii pravoslavnice...* de la Sibiu cu al mai multor tipărituri executate la Rîmnic, București, Tîrgoviște, Buzău, autorul conchide că *Învățătura pravoslavnică cu întrebăciuni și cu răspunsuri*, găsită în Ardeal (și copiată în Ardeal), care tratează momentul liturgic al epiclezei pus în discuție în Ardeal, a fost compusă și publicată la Mitropolia din București, curînd după Sinodul Bisericii Unite, ținut la Sîmbăta de sus în 1725, care, pentru întărirea uniației și pentru combaterea rezistenței ortodoxe, a hotărît (în art. 4) să se ia măsuri împotriva răspîndirii cărții «care au ieșit acum de curînd din Țara Românească din Rîmnic și se chiamă Învățătura bisericească la cele 7 taine» și probabil, după ce la 3 iunie 1727, episcopul Ioan Giurgiu-Patacki «a dispus să fie eliminată din liturghier și să nu se mai rostească rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh la prefacerea Sfintelor Daruri».

3) Din descrierea pe larg a *Acatistului Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu și alte Acatiste și Rugăciuni foarte evlavnice și de folos*, Sibii, în Tipografia lui Ioan Bart, 1819, autorul conchide că «deși reproduce textul edițiilor precedente, această ediție are un format mai mare și pagini mai puține, format care a devenit model pentru toate Acatistele apărute în acea editură pînă la 1870.

4) Din descrierea cărții *Treaptnic de semni omenești* (care a «aparținut preotului Petru Bădilă, fost paroh în Sibiu... care a compactat-o» cu alte tipărituri românești vechi de aceeași dimensiune, în 1825) cuprinde un text în care nu se folosesc paragrafe și «care nu este întru totul identic cu textele cunoscute pînă acum».

Reproducerea fotografică a paginii din tipăriturile descrise și din altele folosite pentru comparație, mărește interesul articolului.

Dr. Petru Râmneanțu, *Semnificația inscripției de la vechea biserică din Moravița*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 78—84.

La 1911 șvabii colonizați, în cursul veacului al XVIII-lea, în comuna Moravița («Walachish Moravitza») de la frontierea de sud-vest a Banatului, terminînd definitiv construcția bisericii lor proprii, au demolat biserica românească pe care o folosiseră pînă atunci, după alungarea definitivă, în 1788, a vechii populații românești din satele Moravița și Voiteg. Din fosta biserică românească a rămas aruncată doar pisania ei, care din 1923 se găsește în Colecția de obiecte vechi bisericești și de artă a Mitropoliei Banatului.

Studiind această pisanie, scrisă la 1776 în limba latină de «episcopul de Caransebeș Vichentie Popovici» și folosind documente ale vremii și lucrări de specialitate, autorul interpretează textul pisaniei ca exprimînd loialitatea oferită, de episcopul Vichentie Popovici în numele credincioșilor săi, împărătesei de la Viena (Maria Tereza) și guvernatorului ei din Banat (Iosif baron de Brigido) cu scopul de a-i îndupleca să îndrepte stările social-economice din provincia Banatului devenite de nesuportat (după ce, în 1716, austriecii înfrîngînd pe turci, confiscaseră pentru coroană pămînturile date în proprietatea țăranilor de către turci, și le lăsau în folosința țăranilor numai de la un an la altul). Totodată autorul interpretează faptul scrierii pisaniei în limba latină — nu în cea slavonă oficială atunci în Biserica din Banat — ca un mijloc de pregătire și de dinamizare, pentru că «stîrnea mîndria de obîrșie romană a poporului păstorit, întărindu-l la rezistența și lupta pentru drepturi sociale și naționale».

Justețea interpretării este sprijinită pe prezentarea — temeinic documentată — a împrejurărilor dramatice, prin care au trecut, la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și la începutul veacului al XIX-lea membrii români ai colectivității Moravița, veche așezare românească, ce nu și-a pierdut niciodată continuitatea.

Virgil Molin, *Preoții Tempea din Banat*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 85—97.

Din vremea ultimelor decenii ale veacului al XVII-lea și pînă la jumătatea veacului al XIX-lea cetatea Brașovului a cunoscut activitatea prodigioasă a unei «dinastii» de preoți toți cu numele de *Radu Tempea* (Radu Tempea I, † 1713; Radu Tempea II Cronicarul, 1691—1742; Radu Tempea III, 1720—1763; Radu Tempea IV, 1741—1781; Radu Tempea V Gramaticul, 1768—1824 și Radu Tempea VI Rectorul, 1796—1850), a căror viață, activitate și importanță în dezvoltarea vieții religioase și culturale au fost pe larg studiate de cercetători.

Începînd de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, apare însă și în Banat o familie ai cărei descendenți, de asemenea preoți, au purtat tot numele *Tempea* (Todor Tempea, 1806—1907; Iosif Tempea, 1836—1927; Paul Tempea, 1844—1905).

Pentru a lămuri dacă este vorba de «o ramură bănățeană» desprinsă din viguroasa tulpină brașoveană (cum înclină a crede Candid Mușlea, *O dinastie de preoți și protopopi Radu Tempea*, Brașov, 1939), autorul, după ce «a revizuit materialul existent, a adîncit și lărgit cercetarea, folosind sursele documentare și a cules transmiterile orale cunoscute de urmașii din zilele de azi», constată că nu există nici un indiciu că vreun descendent brașovean ar fi venit în Banat, și preoțit fiind aci, s-a așezat la Toracul Mic sau Mare, slujind bisericii, «sub ierarhia sîrbo-banatică». Așa că între cele două ramuri de preoți Tempea nu rămîne decît înrudirea spirituală de slujitori cu rîvnă și devotament ai Bisericii și ai poporului român.

Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Contribuții documentare la istoria Bisericii Arădane din veacul al XVIII-lea*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 122—138.

În Biblioteca Mitropoliei din Sibiu se află unsprezece scrisori, în limba slavonă bisericească, trimise de mitropolitul de Carlovițț, Pavel Nenadovici (1749—1768), episcopului Sinesie Jivanovici al Aradului (1751—1758), care cuprind material interesant și dau amănunte necunoscute în legătură cu condițiile grele în care se desfășura viața Bisericii Ortodoxe din părțile Aradului, datorită prozelitismului catolic și apăsărilor exploatatoare ale regimului habsburgic și ale organelor administrative

ungare, ca și faptului că «preoții și prelații catolici executau pretutindenea dispozițiile legilor feudale, încasînd dijma de la toți supușii terestri, chiar dacă nu erau toți de legea română».

Pentru a face mai ușor de înțeles cuprinsul celor unsprezece scrisori, autorul înfățișează mai întîi pe scurt într-un studiu introductiv, împrejurările în care a fost ales și instalat și în care a activat episcopul Sinesie pentru a obține dreptul de a avea legături directe cu credincioșii ortodocși români din ținuturile supuse Episcopiei Aradului — în special cu românii din ținutul Hălmagiului, care-i fusese interzis în mod special și timp îndelungat.

După aceasta, tot în cadrul studiului introductiv, expune pe scurt cuprinsul celor unsprezece scrisori, al căror text îl publică în întregime în traducere, în ordinea cronologică:

I. Carlovit 29 octombrie 1751. Mitropolitul Pavel Nenadovici către Sinesie (nou-numit la Arad) în legătură cu instalarea lui, cu veniturile pe timpul vacanței episcopale și cu unele probleme personale (copie);

II. Carlovit 2 decembrie 1751. Mitropolitul Pavel Nenadovici trimite episcopului Sinesie de Arad o ciornă cu propunerile plenipotențiarului Orenghi, cerîndu-i răspuns în privința intervenției pentru aprobarea vizitației în Hălmagiu (copie);

III. Carlovit 2 decembrie 1751. Mitropolitul Pavel Nenadovici înștiințează pe episcopul Sinesie al Aradului despre greutățile vizitării Hălmagiului (original);

IV. Viena 20 octombrie 1752. Mitropolitul Pavel Nenadovici către episcopul Sinesie al Aradului în problema ținerii vechiului calendar și a celor 4 praznice mari (Paști, Rusalii, Crăciun și Festum Corporis Domini), cînd, deodată cu romano-catolicii, ortodocșii erau obligați să țină și ei zi de repaos (original);

V. Carlovit 13 august 1753. Mitropolitul Pavel Nenadovici scrie episcopului Sinesie de Arad despre suferințele provocate de romano-catolici Mînăstirii Marcea, precum și greutățile prin care trece episcopia Aradului (original — reprodus și în facsimil);

VI. Carlovit 31 decembrie 1754. Mitropolitul Pavel Nenadovici răspunde episcopului Sinesie că n-a putut trimite răspunsul în cauza Hălmagiului. În privința Mînăstirii Hodoș-Bodrog îi răspunde că nu trebuie egumenul să intre în corespondență cu administrația Banatului pe teme de ordin economic (original).

VII. Viena 10 septembrie 1757. Pastorala mitropolitului Pavel Nenadovici privitoare la momentul îngenuncherii poporului în timpul liturghiei (original);

VIII. Viena 10 septembrie 1757. Mitropolitul Pavel Nenadovici transmite episcopului de Arad dispoziția imperială de a nu se face înmormîntarea cadavrelor decît după constatarea morții de către doctor (original);

IX. Viena 10 septembrie 1757. Mitropolitul Pavel Nenadovici către Sinesie în legătură cu obiceiul unor episcopi de a-și rezerva pe seama lor unele parohii libere și a lua veniturile lor (original);

X. Viena 28 noiembrie 1757, Mitropolitul Pavel Nenadovici trimite în copie episcopului Sinesie al Aradului scrisorile «protecționale» ale împărătesei Maria Terezia, prin care se întăresc privilegiile ilirice în sensul celor hotărîte în anii 1734—1735 (Copia lipsește) (original);

XI. Carlovit 1 iunie 1759. Mitropolitul Pavel Nenadovici cere episcopului de Arad să fie gata a participa de Sf. Petru și Pavel la sinod, (original).

Arhiepiscopul Vasile (Krivoșein), *La Spiritualité Orthodoxe*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», nr. 53, 1966, p. 14—29.

Într-o expunere condensată, autorul se străduiește să scoată în evidență caracteristicile principale ale Bisericii Ortodoxe. Această Biserică are ferma convingere că este una, sfîntă, sobornicească și apostolică în «toată plenitudinea și unicitatea ei».

După schisma cea mare, «Biserica Ortodoxă, de fapt, a fost limitată la Orientul creștin, sau mai exact la lumea bizantină cu tradiția și cultura sa creștină, mai ales de formă elenistă. Extensiunea Ortodoxiei, apoi la popoarele slave, cu toată importanța istorică n-a schimbat esențial această situație culturală».

Determinată de mediul în care s-a dezvoltat, această spiritualitate s-a modelat mai ales în cursul perioadei zise patristice și acest model patristic grec de spiritualitate se menține în Biserica Ortodoxă pînă azi, în toată vitalitatea unei tradiții vii.

În curentul tradițional al spiritualității ortodoxe se discern două aspecte distincte, adică doi poli de pietate bisericească. Unul din ele poate fi caracterizat drept sacramental și liturgic, altul, cel de trăire lăuntrică, amîndouă avînd loc important în spiritualitatea creștină. Atitudinea sacramentală și liturgică, firește e mai mult corporativă, obștească, atitudinea de trăire lăuntrică e mai mult individuală, dar își are și ea locul în corpul Bisericii și presupune realitatea vieții liturgice și sacramentale.

Izvorul și baza vieții religioase ale creștinului ortodox sînt Sfintele Taine, îndeosebi Botezul, Ungerea cu Sfîntul Mir și Euharistia, care au mare însemnătate pentru inițierea creștină. Botezul este nașterea noastră din nou; Mirungerea este temeiul acțiunii și mișcării noastre (spirituale): Pîinea și Potirul euharistic sînt hrana și băutura noastră adevărată, «Dumnezeiasca Euharistie este, pentru creștinul ortodox, cea mai mare dintre Sfintele Taine, este Taina centrală a Bisericii».

Liturghia este, în esență, o comemorare și o participare la moartea și învierea Domnului nostru Iisus Hristos. Liturghia ortodoxă nu izolează aceste evenimente centrale de întregul iconomiei divine noutestamentare. Accentuînd că în Sfînta Liturghie se retrăiește întreagă opera de mîntuire a Domnului Iisus Hristos, culminînd cu consacrarea Sfintelor Daruri în epicleză, autorul se exprimă astfel: «Liturghia ortodoxă, așa cum s-a dezvoltat și s-a format în perioada bizantină, cu structura sa elaborată, cu acțiunea sa dramatică, cu simbolismul său, cu imnele sale liturgice și simbolurile sale sfinte, cu cîntarea, veșmintele etc., formează în adevăr, din punctul de vedere pur istoric, una din cele mai mari creații ale genului uman în domeniul artei sacre».

Potrivit caracterului teologic al liturghiei bizantine, predicarea formează o parte esențială a acesteia.

Viața liturgică a Bisericii își află expresia în calendarul bisericesc cu sărbătorile și perioadele de post. Îndeosebi săptămîna ultimă a postului mare (săptămîna patimilor) are o foarte mare însemnătate pentru trăirea creștină. Asceza este, în adevăr, una din caracteristicile spiritualității ortodoxe tradiționale. Este mai întîi expresia voinței noastre libere, a dorinței noastre de a lupta împotriva răului din noi, de a ne purifica și de a fi astfel vrednici de Dumnezeu. Importanța vieții spirituale constă în urmarea lui Hristos, în însușirea Duhului Lui și în asemănarea cu El.

O altă caracteristică a vieții lăuntrice în creștinismul oriental este ideea desubliniată că viața eternă începe din viața pămîntească, care este trăită în har. «Viața spirituală personală se înțelege mereu ca o parte a vieții noastre supranaturale în Trupul lui Hristos, care este Sfînta Sa Biserică».

Îndepărtarea de «lume» nu a fost înțeleasă niciodată ca separare de Biserică și concentrarea lăuntrică ortodoxă nu este o «adîncire solitară a omului natural, ci o redescoperire a chipului lui Dumnezeu în noi, restaurat prin Botez și îngropat din nou prin păcatele și poftirile noastre». Legătura esențială și intimă între Ortodoxia dogmatică și viața spirituală sănătoasă a fost accentuată de către marii reprezentanți ai spiritualității creștine din Orient.

O caracteristică a spiritualității Ortodoxe pe care autorul n-a evidențiat-o este că Ortodoxia s-a identificat cu aspirațiile juste ale popoarelor, care au primit această formă de creștinism, și participă la împlinirea năzuințelor de pace și progres a tuturor popoarelor. — *(Pr. Prof. Vl. Prelipceanu).*

Prof. M. Loos, *Aspectele bogomilismului bizantin din secolele al XI-lea și al XII-lea*, în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei Cehoslovace de științe. Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 1, p. 39—53.

Subliniind importanța cunoașterii teologiei lui M. Psellos, Ioan Italos, Ioan Mavropus și Simeon Noul Teolog din secolul al XI-lea, autorul tratează despre caracteristicile bogomilismului, axate mai ales pe rugăciune, care însă trece în cadrul massalianismului, condamnat ca erezie. De aceea la un moment dat și primii isihaștri au fost acuzați de massalianism și bogomilism, fapt însă neadeverit ulterior și corectat de isihasmul palamit (vezi Pr. Prof. M. Șesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XIV-lea*, în «Mitropolia Banatului», 1—2/1967). Autorul constată că nu există o deosebire mare între bogomilismul gnostic-dualist bulgar din secolul al XI-lea și cel bizantin-filozofic, din secolele următoare. — *(Pr. Prof. M. Șesan).*

Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XIV-lea*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 23—39.

Studiul urmărește să înfățișeze succint formarea și caracteristicele teologiei bizantine din veacul al XIV-lea, dezvoltarea, și mai ales iradierea teologiei bizantine în lumea ortodoxă din sud-estul și estul Europei ca și în lumea catolică, precum și rodirea teologiei bizantine în locurile unde a iradiat. Consecvent metodei sale de cercetare, autorul însoțește expunerea fiecărui moment nou în dezvoltarea temei sale, pe de o parte, de operele înfăptuite în fiecare centru sub influența teologiei bizantine, iar pe de altă parte, de o listă a cărților scrise asupra acestor momente și opere.

Schițînd sumar această desfășurare a teologiei bizantine din veacul al XIV-lea, se poate menționa că, în epoca postpatristică (843—1054), teologia răsăriteană (căutînd să răspundă întrebărilor ce frămîntau pe credincioși în legătură cu felul «cum se poate ajunge la viața fericită, cum poate credinciosul să colaboreze cu Dumnezeu (sinergism) ca să-și mîntuiască sufletul)» ajunsese, pe de o parte, la dezvoltarea (pe linie verticală teologică) a principiului «îndmnezeirii», precizînd că «Hristos a coborît pe pămînt, ca pe toți să-i aducă la Sine nu numai ca credincioși pămînteni, ci și ca concetățeni ai raiului» (susținută îndeosebi la Simeon Noul Teolog † 1022), iar pe de altă parte, ajunsese la accentuarea (pe linie orizontală «spre om și spre lume») a trei căi de cunoaștere — cea științifică-empirică asupra lumii, cea filozofică asupra existenței și cea teologică asupra problemelor legate de Divinitate (îndeosebi prin filozoful teolog Mihail Psellos † 1079) —, constituind linia teologic-umanistă de dezvoltare a gîndirii bizantine.

În timpul imperiului latin de răsărit (1204—1261) teologia bizantină a venit în contact cu altă formulă de răspuns la întrebarea: ce trebuie să facă credinciosul ca să se poată mîntui și cum poate el să colaboreze cu Dumnezeu, răspuns axat pe teza scolasticii (susținută de Toma de Acvino) și anume: că păcatele omenești au săpat o prăpastie de netrecut între oameni și Dumnezeu, Care s-a îndepărtat de credincioșii păcătoși. După lichidarea imperiului latin de răsărit teologii bizantini au adîncit problema mîntuirii, ajungînd la concluzia că mîntuirea poate fi realizată prin păstrarea neștirbită a «Ortodoxiei» (a credinței celei drepte) și prin colaborarea mai strînsă cu harul divin. Formularea acestei atitudini teologice de apărare a învățăturii ortodoxe față de cea scolastică a fost făcută de Sfîntul Grigorie Sinaitul (1255—1346), care — axîndu-se pe învățătura Sfîntului Ioan Scărarul — afirma că: «urcînd cu ajutorul harului divin cele 30 de trepte ale scării raiului, creștinul se leapădă pe rînd de păcate și dobîndește succesiv virtuțile creștine, care îl duc pe calea fericirii

veșnice; dar pentru aceasta credinciosul are nevoie de meditație în liniște («isihia») și de fapte creștinești». Organizînd, în lumina acestei învățături, viața monahilor veniți din toate părțile lumii ortodoxe la Atos, Sfîntul Grigorie Sinaitul a creat din Muntele Atos centrul unității de gîndire isihaste, fiind sprijinit în această direcție de Patriarhia Ecumenică și de Academia patriarhală care susținea același principiu.

În dezvoltarea sa, isihasmul s-a împărțit curînd în două ramuri: «una «radicală» a isihasmului primar, care afirmă că omul credincios poate realiza contactul cu Dumnezeu, numai în mod meditativ, rupt de Biserică, de Sfintele Taine și de lume, în cadrul căruia se poate intui pînă și lumea taborică, folosind ca mijloc de înălțare sufletească rugăciunea inimii»; cea de a doua ramură, «cea înaltă» a «isihasmului bisericesc, care încadra meditația și rugăciunea în viața firească a Bisericii și îndemna la trăirea virtuților» era sprijinită de Sfîntul Grigore Sinaitul, Nicefor Monahul, George Lapida, Grigorie Palama și alții.

Spre 1330, Varlaam de Calabria a început lupta împotriva isihasmului, afirmînd — pe baza principiului scolastic — aristotelic al «luminilor naturale ale minții omenești» — că adepții isihasmului sînt «massalieni» (cei ce se roagă exagerat) și halucinați (pretinzînd că pot vedea lumina taborică, — ce nu poate fi intuită, întrucît aceasta ar duce la o erezie tetrateistă), și că, în realitate, păcatele omenești au provocat o rupere a relațiilor între Dumnezeu și om, ceea ce face cu neputință rugăciunea-convorbire cu Dumnezeu și credința ridicată peste nivelul comun ca îndrumătoare spre îndumnezeire.

Teologii bizantini — clerici și laici, monahi și profesori — au participat la lupta împotriva lui Varlaam (căruia i se adăugase Grigore Akindin), dusă de Grigore Palama, care — pornind de la «principiul îndumnezeirii și al mistagogiei Sfintelor Taine» a precizat învățătura isihastă astfel: trebuie să se facă distincție «între ființa și atributele (energiile, lucrările) lui Dumnezeu, Care se manifestă către credincioși prin «pronia dumnezeiască», adică prin continuă coborîre (trimitere) spre credincioși a atributelor Sale, ca haruri divine (înțelepciunea, dragostea, dreptatea, mila și chiar lumina taborică) pentru a ajuta necontenit pe credincioși să se ridice spre Dumnezeu». În acest fel se preciza un «raport de circulație continuă» între Dumnezeu și credincioși prin coborîrea harurilor (synkatábasis) și prin colaborarea credinciosului cu Dumnezeu (synergism), ceea ce duce la transfigurarea sufletului credinciosului.

În timpul acestei lupte ideologice care a angajat întreaga societate cultă bizantină, a intervenit un eveniment — în fond lăturalnic disputei teologice —, care a influențat dezvoltarea isihasmului, ducînd, în special în locurile unde el a iradiat la angajarea isihasmului în luptele cu caracter social.

Revolta zeloților din Salonic (1342—1349), izbucnită ca revoltă țărănească împotriva feudalilor vremii, și-a aliat pe isihaștii primitivi (susținuți de Macarie de la Atos) și pe varlaamiți, «propagînd sărăcia în Biserică și combătînd ierarhia bisericească oficială bogată». În chip necesar, în acest context, revolta zeloților a ajuns să critice isihasmul teologic bisericesc palamit.

În cea de a doua jumătate a veacului al XIV-lea, biruind în chip desăvîrșit în lupta ideologică, a ajuns să se contureze definitiv învățătura isihasmului palamit ca expresie a teologiei bizantine, pătrunzînd adînc în toate manifestările de viață și gîndire ale vremii; astfel, de exemplu, cîntarea bisericească a fost structurată (de Ioan Cucuzel) în sens palamit fiind socotită «teologie cîntată»; pictura bizantină — socotită «teologie pictată» — s-a încadrat în curentul isihast palamit urmărind să înfățișeze în icoane apropierea, contactul permanent între veșnicie și vremelnicie, între divin și uman; iar interpretarea atît a Sfintei Scripturi, dar mai ales a sfintei liturghii și a Sfintelor Taine, a urmărit să redea «teologia luminii» — sinteza învățăturii isihasmului teologic —, prin reprezentarea ideii că «Hristos coboară în chip real ca noi să urcăm» în chip real, și de aceea «harurile divine coboară necontenit de la Dumnezeu spre credincioși».

În același timp isihasmul a început a se răspîndi în lumea ortodoxă: la slavii din sudul Dunării (dînd naștere școlii patriarhului Eftimie al Tîrnovei); de la aceștia, prin oameni și manuscrise, în Macedonia sîrbo-bizantină și la albanezi, la români și la slavii de răsărit și apoi la cei de apus — îndeosebi la ceho-moravi (manifestîndu-se în opera și activitatea lui Ioan Hus și Ieronim de Praga). Pe lîngă această iradiere datorată circulației normale înăuntru lumii ortodoxe, «teologia luminii» a cunoscut și o iradiere întîmplătoare în lumea apuseană, datorită refugierii din cauza turcilor a unor umaniști bizantini în Italia.

În continuare, autorul analizează pe larg manifestarea isihasmului teologic palamit, prin oameni și prin opere teologice și literare, prin știință și artă, în țările române și în Rusia.

Socotim că această instructivă prezentare a iradierii isihasmului teologic palamit ar trebui completată cu cercetări asupra influenței paralele a isihasmului primar, dinamizat de angajarea lui în lupta socială în revolta zeloților, și asupra formelor pe care această influență le-a luat în diferite țări ortodoxe și neortodoxe.

Prof. Sorin Cosma, *Sensul «lepădării de sine» în creștinism*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 40—48.

Noțiunea evanghelică a «lepădării de sine», propovăduită ca o condiție a urmării lui Hristos și deci a mîntuirii, a cunoscut practicări exagerate în viața creș-tină, atît cu privire la creștinul individual, cît și cu privire la raporturile lui cu semenii.

Propunîndu-și să lămurească înțelesul exact biblic al «lepădării de sine», autorul cercetează mai întîi înțelesul «lepădării» de sine ca urmare a lui Hristos», apoi cercetează «lepădarea de sine în raport cu persoana creștinului: armonia dintre trup și suflet» și după aceea «lepădarea de sine ca relație cu semenii» și ajunge la concluzia că, după învățătura creștină, există o identitate între «lepădarea de sine» și «lepădarea de lume», înțeleasă ca luptă continuă de înlăturare a răului, sub toate formele lui și de cultivare a binelui, sub toate formele lui, atît pe plan individual cît și pe plan universal.

Interpretînd în această perspectivă textul «Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, încă și sufletul său, nu poate fi ucenic al Meu» (Luca XIV, 26), autorul demonstrează că «ura» aceasta înseamnă lupta împotriva răului din semeni și din sine însuși, și de aceea între lepădarea de sine și lepădarea de lume există un raport de dependență: «lepădarea de sine» pornește de la sine însuși și se desăvîrșește în «lepădarea de lume», pentru că «în măsura în care cultiv binele în lume, reușesc să mă desăvîrșesc pe mine însumi în bine».

Ѻбихѡдъ нотнагѡ пѣнїѧ retipărit de Centrul de Studii Bizantine de la Cureglia-Ticino, Elveția, 1966.

Centrul de Studii bizantine de la Cureglia a reeditat, în imprimeriile comunității benedictine din Elveția și Belgia, *Obihodul*, primul volum din seria cărților de cîntare liturgică ale Bisericii Ortodoxe Ruse, apărut la Moscova în anul 1909 cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ruse. Cîntarea este scrisă la o singură voce, de bază — *cîntarea receptus*, pentru cîntăreții bisericești.

Editarea ciclului cărților de cîntare liturgică cu aprobarea și cu purtarea de grijă a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a început în anul 1772, luîndu-se ca bază Irmologhionul tipărit la Lvov în anul 1700.

Obihodul apărut la 1909 folosește scrierea cîntării kieviene=kievskii rospev, cu note pătrate și portativul de 5 linii, cu bare despărțitoare numai între frazele melodice. El cuprinde cîntările vecerniei și utreniei pe cele 8 glasuri, cîntările Sfintei Liturghii, unele cîntări liturgice la praznicele mari, cîntări pentru slujba arhierească și — în anexă — sedelnele celor 8 glasuri pentru duminica dimineața, sedelne preluate din prima tipăritură a serialului, Moscova 1772.

Prefața lucrării este publicată în limba rusă și rezumată în franceză, engleză și germană. Autorul ei, Prof. Joh. von Gardner, remarcă faptul că din cercetarea manuscriselor vechi reiese că în Biserica Ortodoxă Rusă s-a menținut cîntarea melodică tradițională. Treptat s-a impus și polifonia, maeștri ca Lvov, Lvovsky, Ceaicovsky, Rahmaninov ș.a., prelucrînd și armonizînd tezaurul muzical al Bisericii.

Prof. J. Gardner face o succintă prezentare a sistemului de notație al Obihodului, arătînd ceea ce este comun cu scrierea muzicală de azi, cum și micile deosebiri între cele două scrieri (în general e vorba de forma deosebită a notelor și — ca la toate sistemele vechi de scriere muzicală — de lipsa barei de măsură modernă); în prefață sînt inserate exemplificări cu transcrierea paralelă pe ambele notații a cîtorva fragmente din cîntări. Gama fundamentală a sistemului de scriere al Obihodului este hexacordul, utilizînd notele: do (ut), re, mi, fa, sol, la.

Citind, cu ajutorul cifrului prezentat în prefață, cîteva cîntări din Obihod, am simțit pe de o parte izul muzicii bizantine sistematizată în cele 8 glasuri, ca și cîntarea noastră psaltică tradițională, iar pe de alta ceva din modul de exprimare muzicală al poporului rus. Este o muzică lipsită de influențele tîrzii ale cîntecului german și italian care s-au infiltrat în special în cîntarea bisericească ucraineană din secolul al XIX-lea, de unde au trecut apoi într-o măsură și în repertoriul coral de la noi.

Apariția cîntărilor Obihodului la anul 1909 a constituit, credem, și un răspuns al tradiționalismului ortodox rus față de aceste influențe.

Retipărirea Obihodului într-o ediție de studiu, așează un obiect de justificat interes înaintea cercetătorilor muzicologi și istorici ai vieții bisericești, ai bizantinismului și ai culturii în general. — *(Gabriel Popescu).*

Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, *Nulitatea actului de caterisire a mitropolitului Antim Ivireanul,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 1—3, p. 147—179.

Precizînd că studiul acesta «a fost depus la Cancelaria Sfîntului Sinod, pentru dosarul «Mitropolitul Antim Ivireanul», autorul atrage de la început atenția asupra ținutei juridice și canonice a studiului său.

După o sumară prezentare a faptului întemnițării, schingiuirii, caterisirii prin hotărîrea Sinodului Patriarhiei din Constantinopol, surghiunirii și uciderii mitropolitului Antim Ivireanul la începutul lunii septembrie 1716, autorul înfățișează momentul sărbătoririi, de către Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a împlinirii în septembrie 1966, a 250 de ani de la moartea năpraznică a mitropolitului Antim Ivireanul, oprindu-se asupra faptului ridicării în martie 1966, — la stăruința Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, prin președintele său — Prea Fericitul Patriarh Justinian — de către Sinodul Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol a caterisirii mitropolitului Antim Ivireanul. Analizînd cuprinsul scrisorilor adresate de către Prea Fericitul Patriarh Justinian, Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol, autorul scoate în evidență că «scopul ultim al inițiativei Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ro-

mâne nu este ridicarea caterisirii pronunțate de Sinodul Patriarhiei Ecumenice, acum 250 de ani, împotriva mitropolitului Antim Ivireanul, ci desființarea acestei caterisiri, prin constatarea ilegalității — și, deci, a nulității — hotărîrii, prin care a fost pronunțată această pedeapsă».

După o amplă lămurire cu caracter juridic asupra distincției ce există între «ridicarea» și «anularea» caterisirii, autorul trece la studierea aprofundată a următoarelor *motive pentru care hotărîrea de caterisire a mitropolitului Antim Ivireanul este lovită de nulitate,* potrivit doctrinei canonice și normelor bisericești: 1) completul de judecată n-a fost format din atîția membri cîți sînt prevăzuți de lege, pentru aducerea unei sentințe; 2) nerespectarea condiției esențiale a *citării și ascultării acuzatului;* 3) nerespectarea condiției esențiale de a face mențiune precisă în corpul sentinței de documentele și mărturiile cu care se susțin acuzațiile, ca și de răspunsurile pe care le-a dat acuzatul atunci cînd i s-au adus la cunoștință acuzațiile și dovezile sau mărturiile.

Autorul încheie studiul său susținînd necesitatea declarării nule și fără valoare a actului însuși de caterisire pentru viciile pe care le cuprinde, și necesitatea ca o dată cu declararea nulității actului de caterisire, Sfîntul Sinod, să declare dezlegat de «afurisirea neschimbăcioasă» prevăzută de actul de caterisire și pe toți aceea care în decursul celor 250 de ani au îndrăznit și au onorat pe mitropolitul Antim Ivireanul ca pe un arhiereu.

Iar cînd evlavia cu care obștea ortodoxă română cinstește pe mitropolitul Antim Ivireanul, mort mucenicește, va fi adeverită «Sfîntul Sinod să-l treacă oficial în rîndul sfinților mucenici, alături de ceilalți mucenici ridicați din neamul și pentru neamul nostru».

Pr. Dr. Gheorghe P a s c h i a, *Neprețuita comoară a epitafurilor,* în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 49—70.

Socotind că un popor, o națiune poate fi cunoscută nu numai din manifestările de bucurie, ci și din acelea de durere, autorul clasează «literatura epitafurilor, creație a inșilor de la orașe și de la sate — deci a întregului popor — ca făcînd parte din arta izvorîtă din sentimente de iubire și durere pentru semenul său..., ca revers al literaturii născute din sentimente de bucurie». De aceea «studierea literaturii epitafurilor românești» cu ideile filozofice, religioase, morale și sociale pe care le cuprind, cu datele istorice pe care le notează, cu sfaturile înțelepte și cu frumusețile lor literare, ar putea contribui la o mai adîncă cunoaștere și caracterizare a neamului nostru.

În această perspectivă autorul cercetează problema epitafurilor, grupînd materialul în paragrafele: Ce este epitaful? Epitafurile arheologice; autorii și circulația epitafurilor; de ce s-au scris și se scriu epitafuri? Folclorul în epitafuri; conținutul și importanța epitafurilor.

Articolul se încheie cu unele «constatări și răspunsuri» asupra numeroaselor epitafuri culese și reproduse integral în cuprinsul articolului, în care precizează că: «întocmind provizoriu o hartă geografică a epitafurilor românești, am constatat că ele sînt mai frecvente în unele părți și mai puțin numeroase în altele. De exemplu Tîrgu-Jiu are mai multe epitafuri decît Iașii; Craiova ocupă locul al doilea după București; în Oltenia sînt sate care au mai multe epitafuri decît unele orașe din Moldova sau din Transilvania; iar din 19 monumente funerare cu epitafuri în limba latină, 16 au fost găsite în Oltenia. Acestea ar justifica afirmația că în Oltenia s-a moștenit tradiția romană a epitafurilor pe cînd în alte părți ale țării această tradiție de a cinsti, prin forme scurte de poezie populară ori cultă, amintirea celor decedați și de a mîngîia pe cei vii, a fost împrumutată.

Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Predica Sfîntului Apostol Petru*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), p. 1—3, p. 135—146.

Predicile Apostolilor au fost transmise în formă restrînsă și nu în termenii în care au fost rostite în redactarea dată lor de către Sfîntul Evanghelist Luca în Faptele Apostolilor; iar epistolele scrise de înșiși Apostolii — de la care s-au păstrat scrieri —, nefiind predici, ne îngăduie doar să vedem felul în care aceștia înțelegeau «să dezbată problemele religios-morale ale comunităților și cum știau valorifica noua învățătură de credință și de viață în împrejurările date», nu și posibilitatea «de a ne face o idee asupra formei cuvîntărilor Apostolilor».

De aceea, în studiul său asupra predicii Sfîntului Apostol Petru, autorul studiază textul celor opt cuvîntări redate în textul Faptelor Apostolilor: prima — I, 16—22; a doua — II, 14—39; a treia — III, 12—16; a patra — IV, 8—12; a cincea — V, 29—32; a șasea — X, 33—43; a șaptea — XI, 5—17, a opta — XV, 7—11.

La început se analizează pe larg, cuprinsul fiecărei predici după textele indicate, încercînd să se fixeze și planul fiecărei predici; după aceea trece la urmărirea fondului predicilor, care «cuprind o învățătură așa cum o cereau împrejurările concrete în care au fost rostite», prezentînd «în chip concentrat punctele fundamentale ale învățăturii creștine», cuprinse în formă mai dezvoltată și mai completă în Epistolele Apostolului Petru.

În continuare analizînd predicile Sfîntului Apostol Petru din punctul de vedere al formei, prezintă caracteristicile principale ale acestora: caracter concentrat, sentențios, strîns legat de Vechiul Testament; întemeierea pe faptele realizate de Mîntuitorul la care Petru a fost martor ocular; urmărirea unui plan bine închegat cu o organică întocmire a conținutului. Apoi autorul exemplifică folosirea acestor caracteristici în cele opt predici studiate.

În concluzie, autorul arată că, din punct de vedere omiletic, aceste predici constituie cel mai vechi document privind modul de predicare a Apostolilor, redînd specificul comunității creștine față de alte comunități religioase astfel: Hristos este Mesia; misiunea Lui este religioasă, nu politică; iar împărăția întemeiată de El are caracter duhovnicesc și este menită tuturor credincioșilor, nu numai iudeilor.

Faptul că în textul Faptelor Apostolilor, Apostolul Petru este cel dintîi Apostol de la care s-au transmis predici și că el este pus în centrul predicii apostolice «nu îndreptățește nicidecum concluzia cu privire la primatul lui de jurisdicție»; și întrucît Apostolul Petru «nu a avut conștiința unui primat de jurisdicție, nimeni nu are dreptul să i-o atribuie».

Arhim. Prof. Nicolae Mladin, *«Ceea ce ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei... Mie Mi-ați făcut»* (Matei XXV, 40), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 3—4, p. 259—270.

Articolul studiază, din punct de vedere creștin, problema lichidării flagelului foametei care bîntuie încă ținuturi întinse din suprafața globului, urmărind ca, din soluțiile indicate în *trecut* — de către Mîntuitorul și de către Sfinții Părinți —, și din analiza critică a soluțiilor propuse de diferiți sociologi, să precizeze *atitudinile creștine* obligatorii azi pentru rezolvarea nevoilor impuse de *geografia foamei.*

Autorul constată că întrucît, *în trecut,* ajutorarea prin milostenie particulară și publică nu rezolvă problema gravă a mizeriei populare și a nedreptății sociale — datorită căreia o pătură de privilegiați se bucura de toate bunurile, iar mulțimea celor truditori trăia în condiții inumane —, problema conflictului dintre bogați și săraci a devenit o preocupare permanentă a Sfinților Părinți. Cu vremea ea a devenit și preocuparea tuturor creștinilor, care au ajuns să se încadreze în lupta generală pentru o viață mai bună.

Într-adevăr, «condițiile istorice i-au făcut pe creștini — mai ales pe cei ce aparțineau maselor populare — să tragă concluziile necesare: ei au considerat că Evanghelia Mîntuitorului îi obligă nu numai la milostenie, ci și să participe la marile răscoale și revoluții». Lupta împotriva orînduirilor nedrepte și pentru o viață mai bună, și-a aflat astfel temeiurile în învățătura și activitatea Mîntuitorului; a da hrană celui flămînd nu constituie un îndemn limitat la gestul momentan și trecător, ci constituie îndemnul de a lucra în așa fel ca acesta să nu mai flămînzească niciodată, ca toți cei ce muncesc să aibă o viață îndestulată.

Or, acest lucru se poate realiza doar prin făurirea unei orînduiri sociale drepte. De aceea cuvintele Mîntuitorului — referitoare la iubirea care înlătură mizeria în care trăiesc unii oameni — trebuie înțelese ca poruncă pentru creștini de a sprijini lupta pentru dreptate socială și pentru construirea unei vieți noi, bazată pe muncă, pe iubire și pe dreptate.

P. S. Năsturel și N. Vătămanu, *Ceremonialul culegerii buruienilor de leac în antichitate*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 71—77.

Evoluția în timp a credințelor și ceremonialelor în legătură cu culegerea plantelor medicinale și magice demonstrează că totdeauna s-a atribuit plantelor puterea de a participa, în proporții variate, la dinamismul universal, fiindcă posedau un fluid capabil, în anumite condiții, să facă rău, și de aceea unele erau socotite tabu.

Mai tîrziu s-a atribuit plantelor o personalitate, o conștiință și o voință proprie. Din această pricină culegerea plantelor medicinale de către «buruienar» («herbarius» — în latinește: «rizotomos» — în grecește) trebuia să fie însoțită de împlinirea unui ritual de apărare, care s-a păstrat aproape identic în liniile mari de la *Metamorfozele* lui Ovidiu, de la piesa lui Sofocle *Rizotomos*, și de la vechea carte a *Kiranidelor* atribuită lui Hermes Trismegistul, pînă în vremea veacului al XVIII-lea.

În continuare autorii descriu diferitele faze ale ceremonialului culegerii plantelor medicinale, folosind unele lucrări mai vechi, unele lucrări românești și mai ales lucrarea Armand Delatte, *Herbarius. Recherches sur le ceremonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Académie Royale de Belgique, «Classe des lettres, et sciences morales et politiques. Mémoires», t. XIV, fasc. 4, Bruxelles, 1961.

În partea finală autorii afirmă că, spre deosebire de concepția păgînă, concepția religioasă acordînd caracter sacru plantelor, a socotit culegerea lor un păcat care trebuia expiat prin rugăciuni, sacrificii și ofrande: iar demonologia s-a suprapus peste vechile credințe, demonii devenind responsabili de acțiunile bune sau rele ale plantelor. Aceasta a dus la reînnoirea vechilor rituri prin altele noi, iar astrologia a imprimat pecetea ei peste acest amestec de concepții și ceremonii, al căror caracter păgîn nu a putut fi transformat complet, păstrînd sub pojghița ultimei influențe gesturile și conjurațiile prevăzute în ceremonialul păgîn».

Prot. Gheorghe Geța, *Despre stihurile și otpustul Paștilor*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 1—3, p. 116—121.

Din cele mai vechi timpuri praznicul Învierii Domnului a fost sărbătorit cu unele abateri de la rînduielile bisericești de rînd, atît la slujba vecerniei, utreniei și liturghiei, precum și la rînduiala înmormîntării în timpul Săptămînii Luminate (care este împreunată cu utrenia Paștilor).

În articolul său, autorul se ocupă doar de stihurile din psalmi care însoțesc cîntarea troparului Învierii — «Hristos a înviat din morți...» —, cu care se începe slujba Învierii și de otpustul special cu care se încheie slujba sfintei liturghii, începînd din noaptea Învierii, în tot cursul Săptămînii Luminate și miercuri în săptămîna Orbului, la odovania prazni cului Învierii.

Se face identificarea stihurilor în psalmii mesianici din care au fost luate și se precizează semnificația pe care o are folosirea acestor îmbogățiri în cadrul slujbei solemne a Învierii, «fără a se putea preciza «momentul introducerii acestor stihuri și a otpustului special în rînduiala slujbei Învierii, introducerea care s-a făcut încă din vechime».

Autorul conchide că rostul introducerii acestor stihuri și a schimbărilor în otpustul Paștilor față de celelalte slujbe de peste an «trebuie căutat, pe lîngă importante sărbători și în intenția Bisericii de a menține mereu înălțate sufletele credincioșilor și de a le întări credința atît în învierea Mîntuitorului, cît și în efectele pe care învierea Mîntuitorului le are pentru mîntuirea noastră».

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».