# STUDII TEOLOGICE

7-8

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XX Nr. 7—8
*SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1968*

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

*EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ*
*INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, 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

Pr. Prof. LIVIU STAN, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor* . . . 487

Diac. Prof. N. BALCA, *Câteva trăsături ale Sfîntului Ioan Hrisostom ca predicator* . . . . 498

Doctorand Pr. ILIE MOLDOVAN, *Teologia învierii în opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul* . . 512

Doctorand ION CARAZA, *Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril al Alexandriei* . . . . . 528

Doctorand IULIAN A. ȘCHIOPU, *Rînduiala și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii la Sfîntul Ambrozie al Milanului și la Teodor de Mopsuestia* . . . 543

Doctorand Ierom. ANATOLIE PLĂMĂDEALĂ, *Învățătura ortodoxă despre rai și iad* . . . . . 558

Doctorand ALEXANDRU I. STAN, *Religia tracilor sud-dunăreni* . 576

*Note bibliografice* . . . . . 589

SERIA II, ANUL XX

Nr. 7—8, SEPT.—OCT. 1968

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

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.*

Pr. Prof. Liviu Stan

# CĂSĂTORIILE MIXTE ŞI ULTIMELE MĂSURI LUATE DE VATICAN ÎN PRIVINŢA LOR

*Actualitatea problemei.* — Cu prilejul Conciliului al II-lea de la Vatican, s-a pus de mai multe ori în discuţie problema căsătoriilor mixte şi s-a cerut să se adopte o atitudine nouă faţă de căsătoriile pe care le încheie persoane aparţinînd unor confesiuni creştine diferite. Dezbaterile asupra acestei probleme s-au încheiat prin îngăduirea fără dispensă a căsătoriei între catolicii orientali şi necatolicii orientali [1] şi prin formularea unui singur deziderat adoptat la 20 noiembrie 1964, sub numele «Votum de Sacramentis», prin care Conciliul ruga pe papă să emită o hotărîre personală sub formă de «Motu Proprio» în privinţa căsătoriilor mixte.

Urmarea a fost că Congregaţia de Fide (fosta Congregaţie a Sfîntului Oficiu) a emis la 8 martie 1966 o instrucţiune în privinţa căsătoriilor mixte, sub titlul *Matrimonii Sacramentum,* după care, la 22 februarie 1967, Congregaţia De Propaganda Fide, în unire cu Congregaţia de Fide, a publicat o hotărîre nouă sub formă de decret, care era destinată să se aplice de la 25 martie 1967.

Prin toate măsurile arătate, autoritatea centrală a Bisericii Romano-Catolice a încercat să dea satisfacţie revendicărilor legitime ale credincioşilor catolici ca şi ale creştinilor necatolici în problema căsătoriilor mixte, mai ales că această problemă a făcut şi face obiectul unor ample dezbateri publice atît prin presă cît şi prin alte mijloace, constituind cea mai nevralgică chestiune în cadrul relaţiilor ecumeniste ale Bisericii Catolice.

Trebuie să spunem însă, că modul în care se pune şi se soluţionează într-un fel nou problema, prin documentele amintite, este departe de a da satisfacţie revendicărilor întemeiate ale catolicilor şi necatolicilor.

Astfel, în afară de faptul că se arată o înţelegere şi o bunăvoinţă verbală, de a se soluţiona problema într-un spirit frăţesc, de pace şi de înţelegere între toţi creştinii, se menţin două dintre măsurile pricinuitoare de sminteală în această chestiune, măsuri tradiţionale ale Vaticanului, în aplicarea cărora el rămîne neînduplecat.

Prima măsură este aceea care îl obligă pe soţul catolic, să facă tot ce-i stă în putinţă spre a-l converti pe soţul necatolic la credinţa catolică; iar a doua măsură, este aceea de a-i obliga în scris pe ambii soţi, sau măcar verbal dar în mod solemn, la botezarea şi educarea religioasă catolică a viitorilor copii.

---

1. *Decretul despre Bisericile Orientale-Catolice,* 18.

Singurul element nou cu care se vine tocmai prin hotărîrea ultimă aplicată de la 25 martie 1967, constă în admiterea intercomuniunii cu ortodocșii în chestiunea căsătoriilor mixte, în sensul că — așa cum spune o scrisoare oficială a cardinalului Bea de la 22 februarie 1967 — se permite ca în cazul unei căsătorii mixte, «serviciul cununiei să fie oficiat în biserica ortodoxă de către un preot ortodox», însă numai dacă acest lucru îl va găsi potrivit episcopul catolic competent.

Dar analizînd textul Decretului în cauză, se constată că el nu se pronunță în mod expres în acest sens, așa încît interpretarea oficială pe care i-o dă cardinalul Bea este mai degrabă o completare a Decretului decît o tîlcuire a lui.

Întrucît prin toate actele menționate s-a creat o atmosferă favorabilă unei eventuale soluționări corespunzătoare a problemei, și întrucît, pe de altă parte, se așteaptă ca Bisericile Ortodoxe să ia atitudine cel puțin față de ultimul document papal privitor la căsătoriile mixte, apare în mod evident necesitatea supunerii acestei probleme cunoștinței și dezbaterii întregii teologii a Bisericii Ortodoxe.

Spre a se putea aprecia în mod corespunzător fondul problemei pe lîngă elementele arătate, mai sînt necesare o seamă de precizări în legătură cu istoricul problemei și cu principiile în lumina cărora trebuie văzută.

*Scurt istoric.* — Problema căsătoriilor mixte între creștini și necreștini s-a pus ca o problemă vitală pentru primii creștini încă din epoca apostolică, întrucît numeroși necreștini încheiau căsătorii legale, adică după rînduielile dreptului roman, cu persoane de religie creștină, iar pe de altă parte, a apărut și problema practică, de a se ști ce se întîmplă cu legătura conjugală a doi necreștini, dintre care unul s-a convertit la religia creștină.

În privința căsătoriilor creștinilor cu necreștini, Sfîntul Apostol Pavel se pronunță negativ, interzicînd-o (I Cor. VII, 39 ; II Cor. VI, 14), pe cînd în cazul al doilea el permite continuarea legăturii conjugale (I Cor. VII, 14).

Cînd au apărut ereziile, schismele și alte rătăciri de la buna rînduială bisericească, creștinii au evitat în mod spontan comuniunea de orice fel cu cei care nu trăiau după rînduială. Ca urmare, atît obiceiul cît și legea bisericească pozitivă, adică sfintele canoane, opresc căsătoriile dreptcredincioșilor cu necreștini și cu eretici, ba uneori chiar și cu schismaticii, impunînd obligația ca atît cei din prima categorie, cît și cei din celelalte, să treacă în prelabil la dreapta credință. De asemenea, s-a mai impus și obligația, ca botezarea și educarea copiilor rezultați din asemenea căsătorii să se facă tot în dreapta credință (Can. 10, 31, Sin. de la Laodiceea ; 1, Sin. de la Cartagina ; 14, Sin. IV Ecum. ; 72, Sin. Trulan).

Aceleași rînduieli le prevăd și legile de stat ale Imperiului bizantin (o lege a lui Justinian din anul 532, cuprinsă în *Codex*, 1, 5, 12 și 18, precum și mai tîrziu, în titlul 13 al *Nomocanonului* lui Fotie din anul 883).

După aceste rînduieli s-a ghidat întreaga Biserică, atît cea din Răsărit cît și cea din Apus, nu numai pînă la marea Schismă de la 1054, ci chiar pînă la definitivarea acestei schisme după Sinodul de la Florența (1439), căci și după 1054, cu toate că s-au luat unele măsuri pentru a se evita încheierea de căsătorii între «greci» și «latini» aceste căsătorii au continuat a se încheia fără împotrivire deosebită din partea Bisericii de Răsărit ca și din partea celei din Apus.

Abia după izbucnirea celei de a doua mari schisme, adică după apariția Reformei în Biserica din Apus, s-a pus problema unor restricții în privința încheierii căsătoriei dintre catolici și protestanți, deoarece protestanții au fost supuși excomunicării de către Biserica Romană și ca atare era interzisă orice comuniune cu ei, extinzîndu-se măsura chiar pînă la interzicerea oricărui contact de orice natură cu ei, nu numai al celui de natură religioasă. Cu toate acestea, abia Sinodul de la Trident, și anume, în anul 1963, a venit cu o hotărîre formală și general-valabilă, care interzicea încheierea căsătoriei catolicilor cu necatolicii în alt chip decît după rînduielile Bisericii Romane, care impunea obligator oficierea căsătoriei de către preotul catolic, precum și botezarea și educarea copiilor în credința catolică.

Întrucît însă protestanții de orice nuanță nu ridicau obiecții față de condițiile puse de catolici, pentru că timp îndelungat căsătoriile mixte se făceau în avantajul protestantismului, în favoarea căruia se stîrnise un mare curent, nu s-au produs neînțelegeri grave pe tema aceasta pînă în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, după pacea de la Westfalia (1648), care se încheiase cu victoria protestantismului în Europa centrală și de nord. De atunci încoace, Contra-Reforma, instrumentată de papalitate, a recurs la interzicerea categorică a căsătoriei între catolici și protestanți, fără totuși ca protestanții să răspundă cu aceeași măsură.

Survenind însă cazuri în care nu se putea nici evita o căsătorie mixtă, nici refuza dispensa pentru încheierea ei, și cum pe de altă parte, șansele de a obține un cîștig de cauză în chestiunea căsătoriilor mixte scădeau pentru Biserica Romană, aceasta s-a văzut nevoită ca, în anul 1696, să emită o hotărîre a Curiei prin care se permitea căsătoria protestanților cu catolicii, motivînd noua hotărîre cu formula «ad contrahendum matrimonium... requiritur solum paritas baptismi, non fidei» (La încheierea căsătoriei se cere numai paritatea botezului, nu a credinței) [2].

Deși formula aceasta a fost ingenioasă și de natură să netezească asperitățile confesionale dintre catolici și protestanți, ea nu s-a aplicat pretutindeni, apărînd pe ici colo atitudini fanatice antiprotestante și deopotrivă antiortodoxe, care, de pe la începutul veacului al XVIII-lea, au dus la formularea și impunerea a două condiții pentru a fi îngăduită căsătoria necatolicilor cu catolici, și anume : că soțul necatolic nu-l va stînjeni pe soțul catolic în credința sa ; b) că el consimte să fie botezați și crescuți în credința catolică toți copiii care ar rezulta din căsătoria cu un catolic [3].

2. Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums*, Ed. IV, Tübingen, 1924, p. 392.
3. Sthepanus Sipos, *Enchiridion Iuris Canonici*, Ed. II, Pécs, 1931, p. 540.

Aceste două condiții se specificau în angajamente scrise, care de atunci încoace sînt cunoscute sub numele de «litterae reversales» [4], adică acte scrise prin care se asumă îndatorirea de a restitui sau repara prin copii, dauna provocată Bisericii Catolice de către un necatolic prin atragerea unui catolic în comuniune conjugală cu el, fapt care constituie o înstrăinare a catolicului de Biserica Romană. Măsura care generalizează și impune în mod obligator «reversaliile» în cazul căsătoriilor mixte din Austria, Ungaria și Transilvania, s-a luat în anul 1768, de către Maria Terezia, împărăteasa de atunci a Austriei [5].

În anul 1748, papa Benedict al XIV-lea interzice căsătoriile mixte calificîndu-le drept sacrilegiu, întrucît prin ele s-ar practica «communio in sacris» cu necatolicii, ceea ce este cu desăvîrșire interzis [6], iar în anul 1781, împăratul Austriei Iosif al II-lea a publicat un edict de toleranță religioasă, prin care a desființat obligația reversaliilor în cazul căsătoriilor mixte și a impus prin art. 6, norma, ca numai în cazul cînd tatăl este catolic, copiii să fie educați toți în religia catolică, pe cînd dacă tatăl este necatolic, copiii să urmeze, după sex, religia părinților, și adică, băieții religia tatălui, iar fetele religia mamelor [7]. În anul 1794 și Constituția Prusiei a adoptat această normă, obligînd ca, pînă la 14 ani, copiii născuți din căsătoriile mixte să fie botezați și educați în religia părinților, după criteriul sexelor. Curînd însă, la 1803, printr-un rescript constituțional, se dispune ca în Prusia toți copiii să urmeze religia tatălui [8].

În fața atitudinii tot mai independente și mai ferme a autorității de stat, papalitatea a revenit, în cazul mai multor țări europene, asupra obligației impuse de Conciliul de la Trident, luînd măsuri, de la începutul veacului al XIX-lea, în spiritul actului Curiei romane de la 1696 [9].

Cu toate acestea, la anul 1830, papa Pius al VIII-lea a dispus printr-un Breve, ca toți copiii născuți din căsătorii mixte să fie botezați și educați în credința catolică, ambii părinți fiind obligați să-și ia în scris angajamentul în acest sens [10].

Cum însă statele naționale europene începuseră a îngrădi tot mai mult ingerințele scaunului papal în treburile lor interne, s-a ajuns ca atît în Austria cît și în Ungaria, încă de la 1844, să fie declarată prin lege de stat ca validă, orice căsătorie mixtă oficiată între un catolic și un necatolic atît de un preot catolic cît și de un preot protestant, ca la 1848, măsura aceasta să fie extinsă și în privința preoților ortodocși [11].

Pentru practica observată în Ardeal în privința căsătoriilor mixte, este de mare însemnătate legea statului maghiar de la 1868, care declară nule reversaliile ce s-ar fi dat pînă atunci și obligă pe părinți să-și educe copiii născuți din căsătoriile mixte după criteriul sexelor, adică băieții să urmeze religia tatălui, iar fetele pe a mamei [12].

---

4. *Ibidem.* 5. *Ibidem.* 6. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 402.

7. *Sammlung der Kaiserlicht-Königlichen Landesfurtlichen Gesetze und Verordnungen in Publico-Ecclesiasticis vom Jahre 1767 bis zum Ende 1782*, Wien, 1781, p. 139—140.

8. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 423. 9. *Ibidem*, p. 331. 10. *Ibidem*, p. 436—437.

11. St. Sipos, *op. cit.*, p. 540. 12. *Ibidem*, p. 541.

O lege ulterioară, din 1894 [13], a permis părinților să determine în mod liber religia copiilor din căsătoriile mixte, dar cu toate acestea, în mod practic au continuat să se aplice prevederile legii ungare din 1868, care a fost socotită mai dreaptă. Fără a mai fi în vigoare această lege, ea se aplică adeseori și azi în cazul căsătoriilor mixte din Ardeal, cu toate că din partea catolică se străduiește pentru educarea tuturor copiilor născuți din asemenea căsătorii, în credința catolică. Este adevărat însă, că religia ortodoxă a fost trecută în rîndul religiilor egal îndreptățite sau a religiilor recepte din Ardeal abia la anul 1895, și că abia de la această dată preoții ortodocși puteau oficia în mod deplin validă, din punctul de vedere al dreptului de stat, orice căsătorie mixtă [14].

La începutul veacului al XX-lea, în anul 1917, s-a venit pentru întreaga lume catolică cu unele norme noi în spiritul acriviei romane mai vechi, prin noul *Codex Iuris Canonici*, care impune atît obligația ambilor soți de a-și boteza și educa copiii născuți din căsătorii mixte în credința catolică romană, cît și obligația soțului catolic de a stărui pentru convertirea la catolicism a soțului necatolic, precum și aceea a soțului necatolic de a nu-l stînjeni pe soțul catolic în practicarea liberă a credinței sale (Can. 1060—1065).

Ce-i drept, noul Cod Canonic prevede atît în canoanele arătate cît și în Can. 2319 și alte măsuri de îngrădire a libertății religioase în chestiunea căsătoriilor mixte, măsuri care amintesc unele metode din vremea inchiziției. Dînd urmare mai ales acestor măsuri, episcopatul catolic german a publicat la 1923 o instrucțiune de tip inchizițional în privința căsătoriilor mixte, neîngăduind căsătoriile dintre catolici și protestanți decît dacă se încheie în prezența preotului și cu angajamentul scris al ambilor soți, că vor boteza pe viitorii lor copii numai în credința romano-catolică [15].

O instrucțiune a Congregației Sfîntului Oficiu din 1932, înăsprește această din urmă obligație, impunînd ca angajamentul scris al soților în cauză să fie autentificat de către o autoritate legală de stat [16], iar o altă instrucțiune a aceleiași congregații, emisă în 1941, insistă îndeosebi asupra îndatoririi soților din căsătorii mixte de a-și boteza și educa toți copiii în credința catolică [17], recomandîndu-se în același timp prin felurite ordine și acte normative, ca aceste angajamente să fie confirmate și prin jurămînt [18].

Pînă la o reglementare aparte a chestiunilor mixte în Bisericile Orientale-Catolice, s-au luat măsuri, ca normele privitoare la căsătoriile mixte obligatoare pentru catolicii de rit latin să fie aplicate și catolicilor de rit oriental [19].

---

13. *Ibidem.* 14. *Corpus Iuris Hungarici*, vol. V. Budapest, 1896, p. 306—313.
15. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 533.
16. Anton Retzbach, *Das Recht der Katholischen Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1935, p. 234.
17. Felix M. Cappéllo, *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, vol. V «De Matrimonio. Die iure matrimoniali orientalium», ed. VI, Torino-Roma, 1950, p. 315.
18. *Ibidem*, p. 317. 19. *Ibidem*, p. 922.

În anul 1949, se publică însă de către papa Pius al XII-lea, acea parte din Codul Canonic Oriental, adică din Codul Canonic privitor la Bisericile Orientale-Catolice, prin care se reglementează problema căsătoriei în Bisericile respective. Titlul actului de autoritate prin care s-au publicat normele respective este «De disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali» [20].

În cele mai multe din articolele acestei părți a Codului Canonic Oriental se reproduc, în privința căsătoriei în genere și în special a căsătoriilor mixte, prevederile din *Codex Iuris Canonici* de la 1917, cu foarte puține completări și modificări (A se vedea paralel Can. 33, 50—53, 55 din *Codul Oriental,* cu Can. 1060—1063, 1065 și 2319 din *Codex Iuris Canonici).*

În cele din urmă, problema căsătoriilor mixte a făcut obiectul actelor emise de papalitate în timpul Conciliului al II-lea de la Vatican și după încheierea acestuia, acte pe care le-am amintit la început și care se încheie cu *Decretul* intrat în vigoare la 25 martie 1967.

În situația arătată mai sus se prezintă profilul istoric al problemei căsătoriilor mixte, așa cum aceasta s-a pus în Biserica veche și apoi, într-o formă mai variată și mai acută, în Bisericile apusene.

Este de menționat că Bisericile Protestante, inclusiv Biserica Anglicană și deopotrivă Biserica Veche-Catolică, nu au adoptat nici una atitudini obstructive sau intolerante în chestiunea căsătoriilor mixte, ci au acceptat ca valide căsătoriile oficiate după rînduielile catolice, și, de asemenea, au oficiat și oficiază fără nici o dificultate orice căsătorie mixtă între creștinii socotiți valid botezați.

Cît privește în mod special Biserica Ortodoxă, avem de menționat, în plus față de cele precizate deja în legătură cu atitudinea ei, următoarele :

În vremea în care prozelitismul catolic s-a accentuat printre credincioșii ortodocși atît în lumea slavă cît și în cea de rit grecesc, autoritatea bisericească ortodoxă s-a văzut nevoită să nu recunoască validitatea tainelor catolice, tocmai în scopul de a stăvili prozelitismul. Astfel, după unirea de la Brest din anul 1596 a unei părți din credincioșii ruteni cu Biserica Romei, Sinodul din Moscova a adoptat, la anul 1620, hotărîrea de a nu recunoaște nici o taină a catolicilor, nici măcar Botezul, iar la anul 1756, Sinodul din Constantinopol a adus și el hotărîrea de a nu recunoaște nici măcar botezul catolic. Cu toate că aceste hotărîri au fost ulterior abrogate, ele au continuat să se aplice pînă aproape de zilele noastre, afectînd și validitatea cununiei, așa încît cei ce se converteau de la catolicism la ortodoxie erau supuși rebotezării și li se administrau inclusiv taina cununiei, dacă erau căsătoriți. De pe această poziție, adoptată din motive de iconomie, pentru apărare împotriva prozelitismului catolic, Biserica Ortodoxă în genere a privit ca nevalidă și cununia oficiată de protestanți și de alte confesiuni apusene, dar a acceptat ca valide tainele Bisericilor necalcedoniene, inclusiv pe aceea a cununiei.

20. *Acta Apostolicae Sedis,* Vatican, 1949, nr. 3.

Ca urmare, s-a statornicit rînduiala practică ce decurge din hotărîrile amintite, hotărîri care au avut aplicare din epoca fanariotă și în Biserica Ortodoxă Română, fiindcă aceasta se găsea sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, rînduială potrivit căreia și în Biserica Ortodoxă Română, ca și în celelalte Biserici Ortodoxe, nu s-a recunoscut ca validă taina cununiei oficiată de orice neortodocși, cu excepția necalcedonienilor. Pe nesimțite și la o dată care coincide de fapt cu epoca dobîndirii independenței sau neatîrnării Statului Român, Biserica Ortodoxă Română a început să accepte ca valide atît botezul cît și cununia creștinilor eterodocși din Apus, dacă aceștia deveneau membri ai săi, dar în chestiunea căsătoriilor mixte ea a adoptat din aceeași vreme atitudinea căreia îi dă expresie și în prezent articolul 47 din Regulamentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române : «Clericii sînt obligați să nu oficieze taina cununiei, decît pentru ortodocși, asistați de nuni ortodocși. Cei de alt cult sînt obligați, înaintea căsătoriei, să îndeplinească formalitățile de trecere la ortodoxie.

Preoții care se vor abate de la aceste norme, se vor pedepsi cu canonisire la sfînta mînăstire, pînă la transferare, afară de cazul cînd au avut dezlegarea chiriarhului».

*Cadrul principial.* — Cadrul principial în care se pune problema căsătoriilor mixte între creștinii de diferite confesiuni este delimitat și determinat de următoarele elemente : a) De validitatea botezului celor care încheie căsătoria ; b) de caracterul cununiei sau de natura actului cununiei, care este considerat o taină oficiată de slujitorul bisericesc calificat, sau nu este considerat ca atare, și c) de iconomie.

a) În privința validității botezului și a efectelor care decurg din considerarea ca valid a botezului oricăror neortodocși care vor să încheie o căsătorie cu o persoană de confesiune ortodoxă, este de observat, că în cazul cînd două persoane care vor să se căsătorească sînt socotite botezate în mod valid, ele sînt îndreptățite să primească și taina cununiei, iar dacă aceasta li se administrează de către preotul ortodox, chiar și în cazul cînd nici una dintre ele n-ar fi de confesiune ortodoxă taina cununiei își produce efectul harnic specific, adică ea este deplin validă.

Sub raportul legalității, adică al canonicității, o astfel de căsătorie religioasă sau o astfel de cununie mixtă, fie că este vorba de un soț ortodox și de altul eterodox, fie că este vorba de doi soți eterodocși al căror botez se recunoaște ca valid, căsătoria nu este permisă și ea poate atrage sancțiuni potrivit canoanelor și potrivit prevederilor art. 47 din Regulamentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române. Ea poate fi însă încheiată condiționat, așa cum prevăd canoanele menționate la locul său și cum prevede și art. 47 citat mai sus.

b) În privința caracterului sau naturii sacramentale a cununiei, există între catolici și ortodocși, ca și între toți protestanții și ortodocși, astfel de deosebiri care nu permit Bisericii Ortodoxe să considere drept taină deplină sau taină adevărată cununia catolică și nici cea protestantă de orice nuanță.

Astfel, deși încă în vremea papii Benedict al XIV-lea, adică în veacul al XVIII-lea, se socotea că Taina Cununiei se administrează de către preotul sau arhiereul slujitor [21], care o binecuvîntează cu formula stabilită la 1563 de către Conciliul de la Trident : «Ego vos in matrimonium conjugo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» [22], și-a făcut tot mai mult drum și a fost acceptată ca învățătură dogmatică teza, potrivit căreia taina cununiei și-o administrează reciproc persoanele care se căsătoresc, prin exprimarea consensului în mod solemn în fața preotului, care nu este decît martorul calificat și autorizat să ia act de oficierea reciprocă de către cei doi soți a acestei sfinte taine [32]. Ca urmare, din punct de vedere al învățăturii ortodoxe, cununia catolică nici nu poate fi socotită drept taină, ci o simplă legătură care are la bază un contract — fie el religios și moral — dublat de unul juridic și încheiat potrivit rînduielii dreptului roman, exprimat prin formula «Consensus facit nuptias» (Consensul face căsătoria). În can. 1081 din *Codex Iuris Canonici,* vechea formulă romană acceptată ca doctrină catolică este redată în termenii următori : «Matrimonium facit partium consensus».

În cel mai bun caz, căsătoria catolică poate fi socotită o căsătorie legală, cum este și căsătoria civilă, iar nu o cununie propriu-zisă, adică o căsătorie încheiată printr-o sfîntă taină.

Cît privește natura căsătoriei religioase a altor eterodocși apuseni, ea necontînd la aceia decît între tainele de a doua sau de a treia categorie, adică între ierurgiile propriu-zise, este evident că există și mai puține motive ca să fie admisă ca taină oficială în mod valid.

În această situație, căsătoriile oficiate de catolici și de ceilalți eterodocși occidentali nu pot fi acceptate ca avînd caracter de sfîntă taină și deci nu pot fi privite ca fiind căsătorii depline sau valide, decît dacă se recurge la iconomie.

c) În privința iconomiei sînt de observat următoarele : Prin ea se urmărește a se deschide ușa mîntuirii tuturor celor care cred în Hristos și-și manifestă dorința de a dobîndi mîntuirea înfăptuită de El. De asemenea, prin iconomie Biserica cea adevărată, care nu poate închide nimănui ușa mîntuirii, suplinește prin lucrarea Sfîntului Duh care sălășluiește într-însa, lipsa de har a celor care nu au primit sfintele taine în mod valid. Deci ea poate valida deopotrivă atît botezul nevalid, cît și cununia nevalidă a eterodocșilor care aleargă la ajutorul ei.

Privită în lumina acestor elemente principiale, chestiunea căsătoriilor mixte apare ca una dintre cele mai delicate probleme care se pun în relațiile interconfesionale sau interbisericești, și care, după caz, poate fi soluționată fie pe calea acriviei, fie pe calea iconomiei. Ambele aceste modalități sînt tradiționale în Biserica Ortodoxă, iar aplicarea uneia sau alteia este determinată de interesele majore ale Bisericii, care au determinat ca, atunci și acolo unde există primejdia unui prozelitism străin care-și face drum pe calea sau prin mijlocul căsătoriilor mixte, să aplice

21. C. Mirbt, *op. cit.*, p. 402. 22. *Ibidem*, p. 322.
23. F. M. Cappéllo, *op. cit.*, p. 935—938.

acrivia, sau, din contră, ca atunci și acolo unde nu există această primejdie, să aplice iconomia.

Acrivia este prevăzută în canoanele pe care le-am amintit (10, 31, Sin. de la Laodiceea; 21, Sin. de la Cartagina; 14, Sin. IV Ecum.; 72, Sin. Trulan), de asemenea, în hotărîrea Sinodului de la Moscova din 1620 și a celui de la Constantinopol din 1756, și în cele din urmă în art. 47 din Regulamentul de disciplină al Bisericii Ortodoxe Române.

Avînd însă în vedere, că prin binecuvîntata lucrare, desfășurată în spirit ecumenic în întreaga lume creștină, s-au creat condiții noi, care îmbunătățesc cu fiecare zi relațiile interconfesionale și interbisericești, se impune ca în acest spirit ecumenist, care se datorește fără îndoială lucrării Duhului Sfînt, să fie reconsiderată și din partea Ortodoxiei, acrivia, și să fie înlocuită prin iconomie.

*

Ținînd seamă de cele arătate în privința atitudinii teoretice și practice a confesiunilor creștine, în cadrul relațiilor dintre care se pune problema căsătoriilor mixte și avînd în vedere ultimele măsuri luate în această chestiune de către conducerea Bisericii Romano-Catolice, putem conchide următoarele :

a) Măsurile luate de Biserica Romano-Catolică începînd cu Consiliul al II-lea de la Vatican, și cu deosebire prin Decretul care se aplică de la 25 martie 1967, reprezintă numai formal un lucru nou menit să creeze o atmosferă favorabilă catolicismului în rîndurile necatolicilor și în special a ortodocșilor, fără însă ca acesta să fi schimbat în fond ceva din atitudinea sa față de căsătoriile mixte.

b) Faptul că prin ele, se socotește validă o căsătorie încheiată de către un preot ortodox oficiată în Biserica Ortodoxă, în cazul căsătoriilor mixte, și anume atunci cînd este vorba de o persoană ortodoxă și de o persoană catolică, nu constituie decît aplicarea prevederilor paragrafului 3 din canonul 1063 al *Codexului Catolic* de la 1917 și a prevederilor paragrafului 3 al canonului 53 din Codul Canonic al Bisericilor Orientale-Catolice, prevederi care îngăduie ca persoanele de religie mixtă să poată încheia căsătoria și în fața «unui slujitor necatolic», atunci cînd acesta îndeplinește «funcția de ofițer de stare civilă».

c) Întrucît căsătoria după actuala doctrină catolică nu se săvîrșește de către preotul slujitor, ci de către însăși persoanele care se căsătoresc, prin pronunțarea consimțămîntului lor în fața martorilor, este evident că acești martori, dacă pot fi și niște simpli laici, pot fi cu atît mai vîrtos și slujitori ai Bisericii Ortodoxe, căci, prin îngăduirea oficierii de către aceștia a căsătoriei unui catolic și a unui necatolic nu se recunoaște că ei le-ar administra respectivilor Taina Cununiei, ci doar că fac simplul oficiu de martori calificați prin profesiunea și prin garanția lor morală și religioasă.

d) Prin îngăduința de a se oficia cununia, în cazul căsătoriilor mixte, de către slujitorii ortodocși, se abrogă măsurile prohibitive din paragra-

ful I al can. 1063 din *Codex Iuris Canonici* și al can. 53 din Codul pentru *Bisericile Orientale-Catolice*, care interzic ca o pereche mixtă să se adreseze pentru oficierea cununiei vreunui slujitor necatolic, fie înainte fie după încheierea căsătoriei în fața slujitorului catolic.

De asemenea, se abrogă și dispoziția care prevedea (Can. 2319, 51) pedeapsa excomunicării pentru acei catolici care încălcau normele prohibitive amintite mai sus, prezentîndu-se în fața unui slujitor necatolic ca acesta să binecuvînteze căsătoria lor.

e) Cu toate acestea, se mențin din partea catolicilor, — tot sub sancțiunea excomunicării prevăzută în canonul 2319 din Codex Iuris Canonici —, rînduielile mai vechi, care îi obligă pe cei ce încheie o căsătorie cu o persoană catolică să se angajeze în scris, și dacă se poate chiar prin jurămînt [24], că nu vor stînjeni prin nimic practicarea credinței catolice de către soțul necatolic și că vor boteza și vor educa pe toți copiii lor în credința catolică (Can. 1061 din Codex Iuris Canonici și Can. 51 din Codul Bisericilor Orientale-Catolice).

f) De asemenea, se mențin toate celelalte prevederi ale celor două coduri amintite, care declară mai întîi, că Biserica Romană sau în genere cea catolică interzice în modul cel mai sever căsătoriile mixte ale catolicilor cu eretici sau schismatici (Can. 1060 din Codex Iuris Canonici), care impun apoi obligația soțului catolic de a-l converti la catolicism pe soțul necatolic (Can. 1062 din Codex Iuris Canonici), și care-i obligă sub diverse sancțiuni pe slujitorii catolici să-i îndemne pe credincioși și să-i oprească de la încheierea căsătorii cu necatolicii (Can. 1064 din Codex Iuris Canonici), dispunînd ca, în cazuri inevitabile, totuși aceste căsătorii să se încheie numai în sacristiile Bisericilor sau în fața porților Bisericii, fără a li se rosti nici o rugăciune (Can. 1065, 1102, 1109 din Codex Iuris Canonici) [25].

g) Este evident din toate cele arătate, ca și din concluziile care se impun în temeiul lor, că în cazul ultimelor măsuri luate de conducerea Bisericii Romano-Catolice în chestiunea căsătoriilor mixte, nu avem de a face decît cu încercări de a se da satisfacție formală, nu însă și de fapt dorințelor legitime ale credincioșilor catolici și necatolici de a se ridica opreliștile existente din partea Bisericii Romano-Catolice din calea încheierii căsătoriilor mixte.

h) Afișînd verbal și manifestînd prin «unele concesii» o înțelegere mai largă în această chestiune față de ortodocși, în raport cu care problema căsătoriilor mixte nu se pune în mod atît de acut, Vaticanul evită orice concesiune față de ceilalți necatolici care sînt neortodocși sau necalcedonieni, adică față de anglicani și protestanți în genere, deși în raport cu aceia problema căsătoriilor mixte se pune în modul cel mai acut.

---

24. *Ibidem*, p. 317; Giovani Miceli, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941, p. 57—58.

25. Adrien Cance, *Le Code de Droit canonique*, vol. II, Paris, 1928, p. 453; Giovani Miceli, *op. cit.*, p. 196; F. M. Cappéllo, *op. cit.*, p. 324—328.

i) În fine, prin faptul că se admite ca validă de către catolici oficierea unei cununii între catolici, ca și între un catolic și un necatolic, de către preoții ortodocși, ori chiar și de către necalcedonieni, nu se face decît să se arate, că, pe de o parte, jurisdicția universală a Romei se extinde și asupra ortodocșilor și necalcedonienilor, iar pe de altă parte, că prin asemenea acte, care se înregistrează ca acte săvîrșite în cadrul Bisericii Catolice, slujitorii necatolici respectivi, săvîrșesc efectiv funcții sacerdotale în cadrul Bisericii Catolice și în subordinea conducerii acestei Biserici, și că deci în acest fel, ei se recunosc a fi de fapt slujitori catolici supuși Romei.

Cu alte cuvinte, și Ortodoxia și Bisericile Orientale necalcedoniene sînt puse astfel în situația de a adera formal și pe nemărturisite, la Biserica Romei, întocmai ca orice biserică unită ori catolică de rit oriental. Dar lucrurile nu pot fi privite, oare, și invers?

Problema aceasta a raportului dintre jurisdicție și dintre validitatea lucrărilor sfinte, are implicații multiple și mult mai adînci, de care ne vom ocupa într-un alt studiu, tratînd despre «Intercomuniune și jurisdicție».

Diac. Prof. Nicolae Balca

# CÎTEVA TRĂSĂTURI ALE SFÎNTULUI IOAN HRISOSTOM CA PREDICATOR

Pentru a înțelege trăsăturile ce au caracterizat personalitatea de predicator a Sfîntului Ioan Hrisostom este necesar să cunoaștem atmosfera ce domnea în Antiohia, în secolul al IV-lea, atmosferă pe care acesta o descrie în cuvîntările sale. Desigur, el nu este un istoric, ci un predicator creștin care descoperă în mediul social în care trăiește răul și păcatul, pe care le combate apoi cu ardoare.

Antiohia, capitala bogată a Siriei și al doilea oraș rezidențial a jumătății răsăritene a imperiului, era din cele mai vechi timpuri un important centru comercial, avînd spre sfîrșitul secolului al IV-lea, aproape 200.000 de locuitori, printre care se găseau cam 100.000 de creștini [1]. Orașul era așezat într-un peisaj natural încîntător, înconjurat de păduri de chiparoși printre care răsăreau temple clădite din marmură, ce erau închinate zeilor păgîni [2]. Pînă la mutarea reședinței împărătești la Constantinopol, Antiohia a fost, după Roma și Alexandria, a treia metropolă a Imperiului roman. Grecii antici o numeau «frumoasa Antiohia».

În Antiohia Sfîntul Petru a întemeiat cea dintîi comunitate creștină și tot aici au fost numiți pentru prima dată ucenicii lui Iisus «creștini» [3]. La puțin timp după propovăduirea apostolică, comunitatea din Antiohia și episcopii ei, cel dintîi fiind Sfîntul Ignatie, au cîștigat în prestigiu ajungînd să aibă o puternică influență asupra Bisericilor creștine Răsăritene. Din anul 252 și pînă în anul 380 d. Hr. s-au ținut în Antiohia zece adunări bisericești, în una dintre acestea hotărîndu-se ca episcopul Antiohiei să fie considerat al patrulea între cei cinci patriarhi ai creștinătății. Tot aici a înflorit o vestită Școală teologică unde și-au făcut ucenicia învățătorii Bisericii, printre care și Sfîntul Ioan Hrisostom.

Pe planul vieții bisericești, Antiohia a înflorit, desigur mai ales în epoca dintre Edictul de la Milan (313) și domnia împăratului Teodosie (379—395), cînd ia sfîrșit confruntarea dintre creștinism și păgînism,

1. Datele acestea le indică Sfîntul Ioan Hrisostom însuși. Vezi: Chrisostomus Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Erst Bd., 1929, p. 29. Textele din lucrările Sfîntului Ioan Hrisostom vor fi citate, după: Bern. de Montfaucon, *S. Johannis Chrisostomi opera*, t. I—XIII, gr. et lat., 1718—1738 și după: *Bibliotek der Kirchenväter*. Eine Auswahl patristicher Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von Geh. Rat. Prof. Dr. O. Bardenhewer, Bd. I—VII, 1915—1924.

2. După descrierea Antiohiei de către Sf. Ioan Hrisostom într-una dintre cuvîntările la statui, P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 21.

3. Fapte XI, 26; Gal. II, 11, *Omilia XVII-a la statui*, în «Scrieri alese ale Sf. Ioan Gură de Aur», vol. I, *Predici despre statui*, partea I, trad. de Șt. Bezdechi, Rîmnicu-Vîlcii, 1937, p. 130.

iar lumea greco-romană începe să apună. Cu toate acestea păgînismul mai dăinuia încă în unele medii sociale și din cuvîntările Sfîntului Ioan Hrisostom reiese că au fost necesare multe osîrdii ale clerului creștin, pentru a îndepărta din viața familiilor creștine resturile unor moravuri păgîne ca : eronata credință în «fatum», credința că stelele ar influența asupra vieții omenești și altele asemenea [4]. Pe de altă parte ereziile gnostice și maniheismul care se travestiseră în forme ezoterice, amenințau să submineze unitatea doctrinei creștine, fie prin speculații fantastice, fie printr-un rigorism nenatural [5]. Așadar, viciile și superstițiile păgîne în formele lor cele mai înjositoare continuau să dăinuie încă și să se manifeste în viața publică și în cele mai felurite ocazii.

Adînc cunoscător al acestei atmosfere spirituale și morale ce stăpînea în secolul al IV-lea în Antiohia și în alte centre ale Răsăritului, Sfîntul Ioan Hrisostom combate toate tenebrele acestui veac : imoralitatea, superstițiile și alte metehne sociale. Casele celor bogați, ne spune el, erau glia cea mai proprie și mai fertilă pentru tot felul de păcate. Luxul cel mai exorbitant și disprețul pentru muncă, ce-și aveau originea în exploatarea cea mai nemiloasă a omului, îmbiau pe patricienii Antiohiei la o viață de huzur [6]. Patima pentru lux pătrunsese mai ales în viața familiilor antiohiene cu urmări dezastruoase pentru tineret [7] pentru educația acestuia [8]. Într-o situație nenorocită față de această clasă de bogătași, ce trăia în lux și huzur se găseau sclavii și muncitorii de pe întinsele pămînturi ale Antiohiei [9]. Pentru bogații crescuți în atmosfera păgînismului, sclavii erau numai niște lucruri, cărora statul păgîn nu le recunoștea nici un drept, și care puteau să fie exploatați după bunul plac al stăpînilor.

În păgînism își mai aveau originea și unele sărbători și serbări ce luaseră în secolul al IV-lea o formă ce leza omenia și bunul simț. Tot aici mai trebuie să fie amintite influențele dezastruoase pe care le aveau luptele cu animalele sălbatice în circuri, ce trezeau și cultivau în sufletele privitorilor instinctul cruzimii și al bestialității și care ce-

4. *Omilia XIII-a la Romani*, în «Bibliotek der Kirchenväter» Bd. V, 1922, p. 211—222 ; *Omilia XIX la Geneză*, 2 ; *Omilia IV-a la I Corinteni* (Montfauçon, t. X. p. 32) ; *Cuvîntarea VIII-a împotriva iudeilor* (Montfauçon, XI).

5. Despre decadența morală a antiohienilor în timpul Sf. Ioan Hrisostom se găsesc multe date la P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 33 ș. u. și la Bardenhewer, *Geschichte der altchrist Literatur*, Bd. III, 356. Vezi *Omilia II-a la Facere*, VI, 1—3, la *Geneză* (Montfauçon, II, 77).

6. *Cuvîntarea la Psalmul XLVIII* (Montfauçon, V, 516). *A doua Omilie la statui*, după Șt. Bezdechi, *op. cit.*, p. 37—65 ; *Omilia XVI, 3 la Romani*, în «Bibliotek der Kirchenväter», Bd. VI, p. 7—11.

7. *Ibidem*. Vezi și: *Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein* Über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Kindererziehung aus seinem Schriften übersetzt und hrsg. von Dr. Seb. Haidacher, Fr. i. Breisgau, 1907.

8. Starea deplorabilă în care se găsea tineretul antiohian, a determinat pe Sf. Ioan să scrie în legătură cu Epistola către Efeseni, lucrarea citată mai sus cu titlul *Despre slava deșartă și educația copiilor*, în care se ocupă de educația tineretului creștin. Lucrarea a fost socotită mult timp ca fiind neautentică și este marele merit al lui Haidacher de a fi dovedit autenticitatea ei și de a fi tradus-o în limba germană.

9. În cele *90 de Omilii la Evanghelia după Matei*, Sf. Ioan Gură de Aur tratează aproape de o sută de ori probleme sociale din timpul său și mai ales tema sărăcie-bogăție.

reau multe jertfe de vieți omenești [10]. De asemenea, reprezentațiile teatrale decăzuseră în secolul al IV-lea la un nivel ce reprezenta o mare primejdie pentru moralitatea poporului și mai ales pentru educația tineretului [11].

Împotriva acestor influențe ale păgînismului, împotriva primejdiilor ce-și aveau originea în superstițiile păgîne și în erezii, împotriva manifestărilor imorale ce trezeau și cultivau instinctele inferioare avea să lupte Biserica creștină în secolul al IV-lea, luptă în care au fost angajate personalități creștine strălucite ca Sfîntul Ioan Hrisostom [12].

Despre calitățile lui de predicator ne relatează el însuși în unele dintre scrierile sale. Ființa lui bogată în predispoziții psihice și cultivată armonic a devenit un tot, în care erau ținute laolaltă trăsături superioare, ca : o imaginație aprinsă și creatoare, o inteligență tăioasă, o gîndire clară și perspicace, o inimă capabilă de adînci rezonanțe afective și un curaj sfînt susținut de o voință tenace, îndreptată spre scopuri înalte și sfinte.

L-au atras mai ales frumusețile naturii, care îi prilejuiau clipe pline de admirație și îi măreau capacitatea de rezonanță a sensibilității, dar și fiindcă natura îi oferea nenumărate mijloace de a sensibiliza adevărurile de credință [13]. Faptul acesta i-a dat posibilitatea să cunoască apoi natura și viața sufletească a credincioșilor săi. În fine, predispozițiile

---

10. *Omilia XII-a la I Corinteni* (Montfauçon, X, 104).

11. Vezi : *Despre slava deșartă și educația copiilor,* și *Omilia VI-a* și *a VII-a la Matei,* în «Bibliotek Kirchenväter», Bd. I, p. 97—133.

12. Sfîntul Ioan Hrisostom s-a născut în anul 347 (după unii în anul 354) în Antiohia, vădind din timpul copilăriei admirabile predispoziții psihice, care au fost dezvoltate și cultivate prin educația temeinică primită în familie și mai ales prin autoeducație. El recunoaște că influența hotărîtoare asupra dezvoltării sale spirituale a avut-o mai ales mama sa, Antusa. Modul în care această mamă creștină a înțeles să-și crească fiul l-a făcut pe vestitul retor Libanius să exclame : «Ce femei nobile sînt la creștini» și că «nici o femeie n-a fost mai demnă să-i poarte numele de mamă» (*Omilia către o tînără văduvă,* la Montfauçon, I, 340 ; *Ad. viduam juniorem, 2,* P. G. XLVIII, 601). Și se zice, că acest vestit cunoscător al culturii clasice eline, retorul Libanius, ar fi recunoscut pe patul de moarte, că el n-a avut un elev mai genial decît Sfîntul Ioan (P. Chr. Baur, *op. cit.,* p. 16—21).

Atras de timpuriu spre viața ascetică, Sfîntul Ioan rămîne totuși, din respect pentru mama sa, în casa părintească, unde trăia retras, singurii săi educatori fiind mama sa și episcopul Meletios, ale cărui cuvîntări le asculta cu mult interes, și care l-a și botezat (circa 368). După moartea mamei sale, Sfîntul Ioan a peregrinat în singurătate în Munții Antiohiei, unde a trăit patru ani în preajma unui vestit sihastru sirian și unde s-a adîncit în rugăciune și studierea Sfintei Scripturi. Dar, silit de starea sănătății în care se găsea, din pricina vieții ascetice severe pe care o ducea în pustie, el se întoarse în orașul său natal unde episcopul Meletios îl hirotoni diacon (381), iar episcopul Flavian îl sfinți preot și-l numi predicator al bisericii catedrale din Antiohia, zidită de Constantin cel Mare. Geniul și arta lui oratorică l-au făcut vestit, așa că Sfîntul Ioan predica în toate bisericile din Antiohia și chiar în acelea din împrejurimi și aceasta în fiecare zi. În această epocă a ținut el acele cuvîntări clasice și predici, ce au entuziasmat pe ascultătorii săi și care n-au fost întrecute în bogăția și înălțimea ideilor imaginilor și în frumusețea stilului pînă astăzi. Căci datorită culturii lui vaste, inteligenței lui vie și pătrunzătoare, imaginației lui creatoare, bogată și fecundă, imaginile folosite de el sînt pline de grație, de noblețe și de viață. El a predicat despre teme practice, ascetice și morale, încît în predicile sale nu găsim speculații teologice. Idealul pe care el a căutat să-l realizeze pe amvon a fost predica Sfîntului Apostol Pavel, căruia i-a închinat înaripate cuvinte de laudă.

13. În *Omiliile la Evanghelia după Matei* se poate vedea ce admirație avea Sfîntul Ioan Hrisostom pentru natură.

și darurile sale naturale cultivate cu trudă și hărnicie, și binecuvîntate de harul divin, au făcut ca Sfîntul Ioan să se poată adînci în tainele și dumnezeiești învățături ale Evangheliei. Așa s-a pregătit acest pisc al oratoriei creștine pînă cînd, în vîrstă matură fiind a urcat amvonul bisericii catedrale din Antiohia, pentru ca să propovăduiască, ca trimis al lui Hristos, cea mai înaltă lege religioasă-morală : *legea iubirii de oameni și de Dumnezeu.* În slujirea acestei legi și-a pus cu ardoare întreaga sa personalitate, toată știința și cultura sa, experiența sa bogată, imaginația sa avîntată și forța neasemuită a cuvîntului său, în care s-au conjugat organic adevărul creștin cu strălucirea formelor eline.

Unii biografi au afirmat că claritatea în expunere ar fi făcut gloria oratorică a Sfîntului Ioan și că tot talentul acestuia, ar fi constat în claritatea și frumusețea cuvîntărilor sale. Această afirmație este adevărată dar unilaterală. Desigur, claritatea în expunerea faptelor și a adevărurilor de credință a fost o strălucitoare calitate a cuvîntărilor sale. Dar pe lîngă aceasta el a mai avut o adîncă convingere, că se află în slujba unei misiuni negrăit de importantă, pe care o îndeplinea cu sinceritate, cu curaj și cu o dumnezeiască însuflețire. Pe lîngă darurile naturale, pe lîngă întinsele cunoștințe din domeniul retoricii, el poseda o adîncă cunoaștere a Sfintei Scripturi și o genială măiestrie de a aplica adevărurile acesteia la viața credincioșilor săi. Toate acestea sînt realizate nu numai prin întrebuințarea înțeleaptă a mijloacelor retoricii, deprinse în preajma lui Libanius la un nivel ce trădează o măiestrie neîntrecută, ci și prin viața sa personală. Marele predicator cîștiga inimile prin iubirea lui aprinsă față de credincioșii săi. El știa că omul veacului său era asemenea fiului pierdut din parabola Domnului și că destinul vieții predicatorului creștin era ca să-i ajute acestuia ca, prin iubire, să se întoarcă la casa părintească. Această iubire este izvorul elocvenței apostolice și condiția rodniciei cuvîntului lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan și-a sprijinit predica pe viața sa ce era mișcată de dragostea nemărginită și jertfelnică pentru aceia cărora le vorbea : «Îmi vine greu — spune el — a vă da să înțelegeți asemenea adevăruri serioase, dar la aceasta mă îndatorează iubirea mea pentru mîntuirea sufletului vostru, pentru adevărata voastră fericire». Iar în altă predică, ținută în Constantinopol, el zice : «Voiți să mă ucideți cu pietre ? Eu sînt gata să-mi vărs sîngele numai să pot împiedica păcatul. De ură și de război eu nu mă interesez. De un singur lucru am grijă : de îndreptarea spre bine a ascultătorilor mei». Astfel elocvența lui era mișcată de o iubire ce se autodepășea în fiecare clipă, din pricină că în fiecare clipă el descoperea noi și noi motive, de a-și arăta iubirea față de ascultătorii săi. Ce legătură strînsă se înfiripase între Sfîntul Ioan și credincioșii săi se poate vedea din omilia în care acesta îi salută, după ce, din pricina unei boli, nu urcase amvonul mai mult timp : «O amintire plină de iubire m-a însoțit tot timpul cînd mă gîndeam la voi ; fiind departe de voi, deși am părăsit orașul, în gîndurile mele am rămas cu voi. Ca și aceia care sînt puternic influențați de privirea unei imagini frumoase, ale cărei trăsături le poartă mereu cu ei, tot asemenea am purtat mereu și noi această imagine

scumpă, impresionați adînc fiind de frumusețea nemuritoarelor voastre suflete ; și așa cum pictorii înfrumusețează portretele pe care le pictează cu culori minunate, tot asemenea a fost și bucuria noastră să contopim zelul vostru pentru adunările liturgice, pentru bunăvoința cu care ați ascultat cuvîntul lui Dumnezeu, pentru vrerile voastre de bine și toate celelalte calități bune ale voastre, ca niște culori ale diferitelor virtuți într-o imagine frumoasă, imaginea caracterului sufletelor voastre și prin contemplația acestei imagini să îndulcim depărtarea noastră de voi. Șezînd și stînd în picioare, plimbîndu-ne și odihnindu-ne, mereu m-am gîndit la voi și ne-am ocupat cu iubirea voastră ; și aceasta nu numai ziua, ci și noaptea aceste gînduri sînt desfătarea și tăria noastră, așa că noi putem zice împreună cu Solomon : «Eu dorm, dar inima mea este trează» (Cîntarea Cîntărilor V, 2). Dacă somnul ne închidea pleoapele, puterea iubirii ne ținea deschise privirile spiritului și așa de cîte ori în somn credeam că vorbesc înaintea voastră : «...Iată de ce marea voastră iubire nu mi-a permis o liniște de durată mai lungă, deși schimbarea aerului îmi pria, iar sănătatea mea șubredă avea nevoie de o odihnă mai lungă, totuși această iubire a izbucnit în rugăminți și tînguiri și nu mi-a dat liniște, pînă cînd nu m-am hotărît ca, înainte de timp, să mă întorc pentru ca să privesc adunarea voastră însăși ca fiind sănătatea mea, odihna mea și întreagă fericirea mea. Și așa m-am hotărît să mă întorc mai bine cu restul de sănătate la voi, decît să provoc iubirii voastre durere prin rămînerea mea departe, fiindcă atîta timp cît am lipsit am fost asaltat cu tînguirile și scrisorile voastre. Cu toate acestea tînguirile și reproșurile voastre îmi erau tot atît de dulci ca și exprimarea afecțiunii voastre, din pricină că vedeam în aceasta expresia arzătoarei voastre dorințe ; așa se face că am plecat și m-am grăbit la voi...» [14].

Aceeași iubire o arăta Sfîntul Ioan Hrisostom credincioșilor săi și atunci cînd era silit să-i certe. Așa, de exemplu, după ce le vorbește despre diferite păcate, pe care el le observase la credincioșii săi, zice : «Aș dori ca tot ceea ce am zis aici să nu vă privească pe voi, dar la aceasta m-a adus firul cuvîntării ... Nimic nu-mi este mai scump decît voi, nici chiar lumina zilei. De o mie de ori aș dori să devin obiectul ororii, numai pentru a avea fericirea de a salva sufletele voastre. Da, încă o dată, voi îmi sînteți mai scumpi decît lumina soarelui. La ce mi-ar folosi razele lui, dacă durerea asupra nefericirii voastre mi-ar întuneca ochii ? Căci dacă lumina este plăcută, cînd ea ne răsare în bucurii, sufletului întristat ea îi este o povară. O, n-ar fi trebuit să aflu niciodată cît de adevărat este ceea ce vă spun ! Cînd vreunul dintre voi cade în păcat, atunci și în somn acesta îmi apare înaintea ochilor ; da, mărturisesc în fața voastră, că faptul acesta mă face să-mi pierd cumpătul și mă aruncă într-o stare înrudită cu moartea și mă face să strig cu profetul : «Nici chiar lumina ochilor mei nu e la mine !» Ce nădejde îmi mai rămîne, dacă voi nu progresați în bine ? Dimpotrivă, ce mîn-

14. *Omilia post terrae motum*, cit. după Schleiniger, *Das Kirchliche Predigtamt*, München, 1881, p. 6 (Vezi și Montfaucon, II, 279).

gîiere îmi umple sufletul, cînd sînteţi plăcuţi Domnului ! Îmi vine să jubilez de bucurie, cînd aud ceva bine despre voi. Faceţi-mi bucuria deplină ! Aceasta este cea mai fierbinte şi înaltă dorinţă, fiindcă eu nu doresc decît progresul vostru. Dacă eu lupt împotriva voastră, aceasta se întîmplă numai fiindcă vă iubesc, fiindcă sînt cu totul al vostru, fiindcă voi îmi sînteţi totul, tată, mamă, fraţi şi copii» [15].

Această iubire nu avea în vedere numai pe credincioşii săi, ci şi pe aceia care se îndepărtaseră de la credinţa cea adevărată şi chiar şi pe păgîni. În luptă cu diferite erezii şi ereziarhi — cu eunomienii, arienii, maniheii, novaţienii şi cu păgînii — Sfîntul Ioan nu i-a osîndit, ci, în predicile sale, el a căutat să-i cîştige printr-o nemărginită bunătate şi iubire. Iată cum se exprima el într-una din predicile sale : «De mult mă simţeam constrîns să vă vorbesc despre acest lucru, dar am amînat, fiindcă am văzut, că mulţi din aceia care suferă de această boală [16], ascultă cu drag predicile mele şi pentru că nu voiam să-i înspăimînt pe aceştia, pe care nădăjduiam, să-i pot încă cîştiga... Dar acum, cînd prin mila lui Dumnezeu sînt chemat de ei înşişi la această luptă, eu apuc cu încredere armele... Dar aceste arme le-am apucat nu ca să culc la pămînt pe duşmani, ci ca să ridic iarăşi pe cei căzuţi, căci în aceasta constă puterea acestor arme ; ele ştiu să bată pe acei care caută ceartă, dar pe cei ascultători, care iubesc adevărul, ştiu să-i vindece cu multă iubire. Deci să nu fim supăraţi pe aceia, ci să le vorbim cu blîndeţe, fiindcă nimic nu e mai puternic decît blîndeţea» [17].

Deşi era conştient şi convins de vraja şi puterea cuvîntului său, era tot atît de convins de inegalabila putere şi elocvenţă a exemplului viu al predicatorului, a argumentării acestuia prin fapte : «Tu convinge păgînii cu viaţa ta, nu cu vorbe ; acesta este adevăratul fel de a argumenta : *dovada prin faptă*». Şi în alt loc : «Cine iubeşte, nu poate urî, orice i s-ar întîmpla, căci iubirea este bunul suprem. Dar cum aşa, zici tu, dacă mi-e duşman, dacă e păgîn ? Noi urîm păcatul dar nu pe oameni, căci omul este făptura lui Dumnezeu, deci tu nu trebuie să confunzi făpturile lui Dumnezeu cu făptura satanei». Pentru a-şi sprijini această argumentare, Sfîntul Ioan se referă la învăţătura Apostolului Pavel (II Tesal. III, 14), care a poruncit să urîm fapta rea şi nu pe om. Sfîntul Părinte adaugă : «Căci chiar de ai face minuni, de ai învia morţii şi de ai face orice, necredincioşii nu te vor admira aşa de mult, cît te vor admira văzîndu-te blînd şi plin de iubire, căci nimic nu poate atrage aşa de mult ca iubirea. Pentru minuni te vor pismui, pentru iubire te vor admira şi te vor iubi» [18].

Iar într-o altă omilie Sfîntul Ioan zice : «Aşa să ne purtăm cu păgînii, cu bunăvoinţă şi cu iubire. Căci iubirea este marea maestră, ea poate să elibereze pe oameni de superstiţie, să le transforme înţelesul, să-i conducă la înţelepciune, ba chiar să facă din pietre oameni. Vreţi

15. *Omilia III-a la Faptele Apostolilor* (P. G., LX, 312).

16. Este vorba despre erezie, pe care o consideră a fi o boală.

17. *Omilia XXIX-a la Evanghelia după Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. II, 1916, p. 177.

18. *Omilia III-a la I Corinteni ; Omilia XLIII-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, 1916, p. 15.

să cunoașteți puterea iubirii ? Dați-mi un laș, mînios, dar unul care să fie mai mult animal decît om, la care totul să fie rău și să-l predăm în brațele iubirii, să-l conducem la școala acesteia și-l veți vedea în curînd transformat într-un om plin de curaj și mărinimos» [19].

De fiecare dată cînd predica, marele predicator știa să se acomodeze intereselor vitale ale ascultătorilor săi, pentru a trezi năzuința spre desăvîrșirea morală a vieții. Prin ritmica și varietatea cuvîntărilor sale, prin stilul, prin plasticitatea inepuizabilă a imaginilor și prin comparațiile lor intuitive, el cucerea inima și voința ascultătorilor săi și astfel reușea nu numai să-i introducă pe aceștia în înțelegerea adevărurilor Sfintei Scripturi, ci mai ales să-i determine la faptă creștină. Ca exemplu pot fi văzute omiliile traduse și publicate în revista «Biserica Ortodoxă Română» [20], ca și cuvîntarea pe care a rostit-o în timpul răscoalei antiohienilor împotriva impozitelor mari puse de împăratul Teodosie, tradusă și publicată în aceeași revistă [21].

Ca un temeinic cunoscător al tăinuitelor adîncuri ale vieții sufletești a credincioșilor pe care îi păstorea, fiind susținut de natura sa entuziastă, pătrunsă de o adîncă și înfiorată evlavie și de frumusețea unei vieți îmbogățită lăuntric, marele predicator a abordat aspecte și probleme diverse ale vieții religioase : despre josnicia și murdăria vieții păcătoase și despre judecata de apoi, despre frumusețea virtuții și despre adevărata demnitate umană, despre pacea conștiinței bune și despre pacea dintre oameni și popoare, despre pedeapsa și răsplata în eternitate și despre cea mai înaltă lege morală, a iubirii față de oameni și față de Dumnezeu. Din cuvîntările sale aflăm că de multe ori el reușea, datorită patosului care-i încălzea cuvîntul, să trezească rezonanțe atît de zguduitoare în sufletele ascultătorilor săi, încît aceștia izbucneau în aplauze sau alteori în lacrimile pocăinței [22].

Dar tema importantă pe care a dezbătut-o aproape de fiecare dată sub diferite forme a fost mîntuirea sufletelor credincioșilor săi din ghiarele păcatului, fiindcă el nu cunoștea — după mărturisirea sa — decît o singură nenorocire mare : păcatul cu urmările lui dezastruoase și o singură fericire și anume, pacea sufletului cu sine, cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu [23]. El a combătut cu toată energia, de care era capabil sufletul său mare și inima sa mistuită de focul iubirii față de oameni, păcatele de care suferea omul secolului al IV-lea ; slava deșartă, îngîmfarea, simonia, necinstea, lăcomia și exploatarea celor săraci, luxul și superstițiile și toate viciile unei lumi ce se afla în descompunere. Convins că bunurile materiale, deși necesare vieții, nu formează totuși bunul suprem, fiindcă ele nu măresc valoarea internă a sufletului [24], el s-a arătat ostil proprietății individuale dobîndită prin acaparare și

19. *Omilia IV-a la I Corinteni.*

20. Omiliile : *Nu te teme, cînd se va îmbogăți omul și cînd se va înmulți slava casei sale* și *Despre ospitalitate,* în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1907), nr. 1.

21. *Omilia II-a la statui,* în *Predici despre statui,* part. I, trad. cit., p. 52.

22. P. Chr. Baur, *op. cit.,* p. 167 ; *A II-a cuvîntare despre săracul Lazăr* (după Montfauçon, I. 73.).

23. *Omilia IV-a despre neînțelegerea ființei lui Dumnezeu* (Montfauçon, I, 480).

24. *Omilia la Psalmul XLVIII,* P. G., LV, 39 ; *Cea dintîi predică rostită în cazul lui Eutropiu* (P. G., LI, 391—395).

ostil inegalității cu privire la bunurile materiale și a apărat demnitatea umană a celor săraci și lipsiți, a servitorilor, a muncitorilor manuali și a sclavilor, subliniind cu pasiune drepturile acestora împotriva încălcărilor brutale ale celor bogați și puternici.

Desigur, că o asemenea atitudine în problemele vieții morale și sociale a timpului nu convenea bogaților și nici cercurilor corupte din Antiohia și Constantinopol și de aici opoziția de moarte a acestora împotriva marelui predicator. În fața acestei amenințări el zicea: «Pentru aceasta vor să mă omoare cu pietre? Eu sînt gata să-mi vărs sîngele. Întîmple-se ce va voi, eu trebuie să-ți interzic păcatul. Nu ura și nici faptul că sînt urmărit îmi produce grijă, ci numai progresul ascultătorilor mei în bine. Da, o voi bogați, voi sînteți copiii mei; dar și voi, o săraci, sînteți copiii mei! Pe toți v-a născut aceeași iubire... Sînt amenințat cu moartea, sînt miruit cu ură: aceste curse îmi pregătesc coroane, aceste prigoniri îmi înmulțesc meritele. De tot ce se întreprinde împotriva mea eu nu mă tem: *numai de un singur lucru mă tem eu: păcatul.* Nimeni nu trebuie să mă acuze vreodată că am devenit necredincios adevărului, chiar dacă întreaga lume s-ar înarma împotriva mea. Acest război mă face cu atît mai glorios... Eu am suferit nenumărate rele și am rămas în concepția mea același față de voi. Căci eu am luat ca exemplu pe Domnul meu, care pe cruce spînzurat a grăit: «Tată, iartă-le lor căci nu știu ce fac!» (Luca XXIII). Eu zic aceasta pentru ca să nu vă lăsați induși în eroare de bănuielile voitorilor de rău. Cîte nu s-au întîmplat de cînd mă aflu în fața acestui oraș? Și cu toate acestea nimeni nu se gîndește la o îmbunătățire a vieții. Totuși, deși zic nimeni, nu vreau să-i acuz pe toți. Nu, acest ogor fertil nu poate să primească sămînța, fără ca să producă un fruct. Dar acest fapt nu-mi ajunge: dorința mea înfocată nu este ca să ajungă numai cîțiva în portul mîntuirii, ci toți. Piere unul singur, aceasta este primejdia mea proprie. Eu cred că trebuie să urmez acelui păstor care lasă în urmă cele 99 de oi, pentru a alerga după una ce s-a pierdut. De aceea încă o dată: la ce banii voștri? la ce aurul vostru, argintul vostru, orgia voastră risipitoare...?» [25].

Iar în alt loc, după ce Sfîntul Ioan arată ce grijă mare are, ca să nu fie cauza pierzaniei unui singur credincios, zice: «Dar ce îmi poate ajuta iubirea mea față de voi și a voastră față de mine, dacă eu nu sînt în stare să vă insuflu iubirea față de Dumnezeu? Durerea și întristarea mea este cu atît mai mare. Cu privire la mine eu nu vă fac o mustrare; vă dau mărturia, că voi n-ați ezita să vă lăsați să vi se scoată ochii, pentru a mi-i da mie (Gal. IV, 15). ... Voi mă iubiți și eu vă iubesc, dar nu aceasta este ceea ce doresc, ci să iubim înainte de toate pe Iisus Hristos! Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, aceasta este cea dintîi poruncă. A doua este asemenea celei dintîi: să iubești pe aproapele tău...

25. Sf. Ioan Gură de Aur avea, desigur, uneori momente în care i se părea că predica lui nu are influențe vizibile în îmbunătățirea morală a vieții ascultătorilor lui. Vezi: P. Chr. Baur, *op. cit.*, cap. «Freud und Leid im Predigtamt», p. 188—212; *Omilia I-a la Eutropiu* (P. G. LI, 391—395) și *Omilia XXXIV la Epistola către Evrei* (P. G., LXIII, 236).

să cunoașteți puterea iubirii ? Dați-mi un laș, mînios, dar unul care să fie mai mult animal decît om, la care totul să fie rău și să-l predăm în brațele iubirii, să-l conducem la școala acesteia și-l veți vedea în curînd transformat într-un om plin de curaj și mărinimos» [19].

De fiecare dată cînd predica, marele predicator știa să se acomodeze intereselor vitale ale ascultătorilor săi, pentru a trezi năzuința spre desăvîrșirea morală a vieții. Prin ritmica și varietatea cuvîntărilor sale, prin stilul, prin plasticitatea inepuizabilă a imaginilor și prin comparațiile lor intuitive, el cucerea inima și voința ascultătorilor săi și astfel reușea nu numai să-i introducă pe aceștia în înțelegerea adevărurilor Sfintei Scripturi, ci mai ales să-i determine la faptă creștină. Ca exemplu pot fi văzute omiliile traduse și publicate în revista «Biserica Ortodoxă Română» [20], ca și cuvîntarea pe care a rostit-o în timpul răscoalei antiohienilor împotriva impozitelor mari puse de împăratul Teodosie, tradusă și publicată în aceeași revistă [21].

Ca un temeinic cunoscător al tăinuitelor adîncuri ale vieții sufletești a credincioșilor pe care îi păstorea, fiind susținut de natura sa entuziastă, pătrunsă de o adîncă și înfiorată evlavie și de frumusețea unei vieți îmbogățită lăuntric, marele predicator a abordat aspecte și probleme diverse ale vieții religioase : despre josnicia și murdăria vieții păcătoase și despre judecata de apoi, despre frumusețea virtuții și despre adevărata demnitate umană, despre pacea conștiinței bune și despre pacea dintre oameni și popoare, despre pedeapsa și răsplata în eternitate și despre cea mai înaltă lege morală, a iubirii față de oameni și față de Dumnezeu. Din cuvîntările sale aflăm că de multe ori el reușea, datorită patosului care-i încălzea cuvîntul, să trezească rezonanțe atît de zguduitoare în sufletele ascultătorilor săi, încît aceștia izbucneau în aplauze sau alteori în lacrimile pocăinței [22].

Dar tema importantă pe care a dezbătut-o aproape de fiecare dată sub diferite forme a fost mîntuirea sufletelor credincioșilor săi din ghiarele păcatului, fiindcă el nu cunoștea — după mărturisirea sa — decît o singură nenorocire mare : păcatul cu urmările lui dezastruoase și o singură fericire și anume, pacea sufletului cu sine, cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu [23]. El a combătut cu toată energia, de care era capabil sufletul său mare și inima sa mistuită de focul iubirii față de oameni, păcatele de care suferea omul secolului al IV-lea ; slava deșartă, îngîmfarea, simonia, necinstea, lăcomia și exploatarea celor săraci, luxul și superstițiile și toate viciile unei lumi ce se afla în descompunere. Convins că bunurile materiale, deși necesare vieții, nu formează totuși bunul suprem, fiindcă ele nu măresc valoarea internă a sufletului [24], el s-a arătat ostil proprietății individuale dobîndită prin acaparare și

19. *Omilia IV-a la I Corinteni.*

20. Omiliile : *Nu te teme, cînd se va îmbogăți omul și cînd se va înmulți slava casei sale* și *Despre ospitalitate,* în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1907), nr. 1.

21. *Omilia II-a la statui,* în *Predici despre statui,* part. I, trad. cit., p. 52.

22. P. Chr. Baur, *op. cit.,* p. 167 ; *A II-a cuvîntare despre săracul Lazăr* (după Montfauçon, I, 730).

23. *Omilia IV-a despre neînțelegerea ființei lui Dumnezeu* (Montfauçon, I, 480).

24. *Omilia la Psalmul XLVIII,* P. G., LV, 39 ; *Cea dintîi predică rostită în cazul lui Eutropiu* (P. G., LI, 391—395).

ostil inegalității cu privire la bunurile materiale și a apărat demnitatea umană a celor săraci și lipsiți, a servitorilor, a muncitorilor manuali și a sclavilor, subliniind cu pasiune drepturile acestora împotriva încălcărilor brutale ale celor bogați și puternici.

Desigur, că o asemenea atitudine în problemele vieții morale și sociale a timpului nu convenea bogaților și nici cercurilor corupte din Antiohia și Constantinopol și de aici opoziția de moarte a acestora împotriva marelui predicator. În fața acestei amenințări el zicea: «Pentru aceasta vor să mă omoare cu pietre? Eu sînt gata să-mi vărs sîngele. Întîmple-se ce va voi, eu trebuie să-ți interzic păcatul. Nu ura și nici faptul că sînt urmărit îmi produce grijă, ci numai progresul ascultătorilor mei în bine. Da, o voi bogați, voi sînteți copiii mei; dar și voi, o săraci, sînteți copiii mei! Pe toți v-a născut aceeași iubire... Sînt amenințat cu moartea, sînt mîruit cu ură: aceste curse îmi pregătesc coroane, aceste prigoniri îmi înmulțesc meritele. De tot ce se întreprinde împotriva mea eu nu mă tem: *numai de un singur lucru mă tem eu: păcatul.* Nimeni nu trebuie să mă acuze vreodată că am devenit necredincios adevărului, chiar dacă întreaga lume s-ar înarma împotriva mea. Acest război mă face cu atît mai glorios... Eu am suferit nenumărate rele și am rămas în concepția mea același față de voi. Căci eu am luat ca exemplu pe Domnul meu, care pe cruce spînzurat a grăit: «Tată, iartă-le lor căci nu știu ce fac!» (Luca XXIII). Eu zic aceasta pentru ca să nu vă lăsați induși în eroare de bănuielile voitorilor de rău. Cîte nu s-au întîmplat de cînd mă aflu în fața acestui oraș? Și cu toate acestea nimeni nu se gîndește la o îmbunătățire a vieții. Totuși, deși zic nimeni, nu vreau să-i acuz pe toți. Nu, acest ogor fertil nu poate să primească sămînța, fără ca să producă un fruct. Dar acest fapt nu-mi ajunge: dorința mea înfocată nu este ca să ajungă numai cîțiva în portul mîntuirii, ci toți. Piere unul singur, aceasta este primejdia mea proprie. Eu cred că trebuie să urmez acelui păstor care lasă în urmă cele 99 de oi, pentru a alerga după una ce s-a pierdut. De aceea încă o dată: la ce banii voștri? la ce aurul vostru, argintul vostru, orgia voastră risipitoare...?» [25].

Iar în alt loc, după ce Sfîntul Ioan arată ce grijă mare are, ca să nu fie cauza pierzaniei unui singur credincios, zice: «Dar ce îmi poate ajuta iubirea mea față de voi și a voastră față de mine, dacă eu nu sînt în stare să vă insuflu iubirea față de Dumnezeu? Durerea și întristarea mea este cu atît mai mare. Cu privire la mine eu nu vă fac o mustrare; vă dau mărturia, că voi n-ați ezita să vă lăsați să vi se scoată ochii, pentru a mi-i da mie (Gal. IV, 15). ... Voi mă iubiți și eu vă iubesc, dar nu aceasta este ceea ce doresc, ci să iubim înainte de toate pe Iisus Hristos! Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, aceasta este cea dintîi poruncă. A doua este asemenea celei dintîi: să iubești pe aproapele tău...

25. Sf. Ioan Gură de Aur avea, desigur, uneori momente în care i se părea că predica lui nu are influențe vizibile în îmbunătățirea morală a vieții ascultătorilor lui. Vezi: P. Chr. Baur, *op. cit.*, cap. «Freud und Leid im Predigtamt», p. 188—212; *Omilia I-a la Eutropiu* (P. G. LI, 391—395) și *Omilia XXXIV la Epistola către Evrei* (P. G., LXIII, 236).

Noi împlinim reciproc porunca a doua, dar atît voi cît și eu trebuie s-o împlinim din toate puterile și pe cea dintîi» [26].

Lupta împotriva păcatului, indiferent sub ce formă și unde apărea acesta [27], a fost construită pe o concepție realistă despre sfințenie, încît el a prezentat adevărul și virtutea creștină de așa manieră, ca acestea să nu apară a fi ceva utopic, ci ca ceva ce poate fi realizat aevea în realitatea vieții [28]. Sfîntul Ioan Hrisostom a fost un profet al optimismului creștin, al acelui optinism ce trezea în sufletul credincioșilor conștiința clară că în comuniunea cu Hristos neliniștea, micimile și păcătoșenia vieții pot fi depășite înspre idealul suprem creștin : desăvîrșirea. «Eu nu cunosc o altă viață — zice într-una din omiliile sale — decît pe voi și grija pentru sufletele voastre. Aceasta este singura noastră grijă atît noaptea cît și ziua, ca voi toți să deveniți sfinți și desăvîrșiți» [29]. Iar în alt loc zice : «Cînd văd foamea voastră nesătulă după instruire spirituală, nu pot lăsa să treacă o zi fără să vă hrănesc din comorile Sfintei Scripturi [30], căci bucuria noastră este aceea, cînd vă văd făcînd progrese în lucrurile duhovnicești» [31]. Aplaudat de ascultători după o predică, el le-a zis : «Ce-mi ajută aplauzele voastre ? Pentru mine cele mai bune aplauze sînt acelea că voi realizați în viață ceea ce eu vă spun» [32].

Unii dintre biografii Sfîntului Ioan Hrisostom afirmă că influența predicii hrisostomice se făcea vădită în fapte ale iubirii creștine, ale milei, ale facerii de bine, ale conștiinței datoriei și dreptății creștine [33]. Sclavilor li se dădea libertate, fiind răsplătiți cu daruri bogate [34], iar temeliile familiilor creștine antiohiene deveniseră de nezdruncinat și aceasta datorită cuvîntărilor marelui predicator.

Iată de ce se pune întrebarea : în ce constă tainica putere a predicii hrisostomice ?

Originea acestei tainice puteri constă în faptul că predica hrisostomică s-a realizat în lume în perspectiva eternității, așadar, că ea era orientată permanent spre Dumnezeu, ceea ce înseamnă că ea era *theotropică* și în același timp *antropocentrică*. Theotropică, fiindcă ea s-a alimentat ca substanță din imuabila și eterna descoperire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos și antropocentrică, deoarece a avut în vedere transfigurarea și salvarea omului : «Căci, chiar dacă e unul singur pierdut, paguba este tot atît de mare. Iată de ce acel păstor a părăsit cele 99 de oi și a alergat după una și nu s-a întors pînă ce nu a adus-o înapoi (Luca XV, 4). Nu zice că este numai unul ; ci gîndește-te că este

26. *Omilia la Faptele Apostolilor* (P. G., LX, cit. ; la Baur, *op. cit.*).

27. *Omilia LXVIII-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», ed. III, 1916, p. 367—380 ; *Predică împotriva circului și a teatrului* (P. G. LVI, 263—270).

28. *Intîia cuvîntare despre săracul Lazăr* (Montfauçon I, 707—711) ; *Omilia XXIV-a la Epistola către Romani*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. VI, p. 161—176.

29. *Omilia XXVIII, I la Facere* (P. G., LIII, 252) și *Omilia XIII-a la Facere* (P. G., LIII, 294).

30. *Ibidem.*

31. *Omilia XXXII, I la Facere* (P. G., LIII, p. 293) ; *Omilia XVII, 7, la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. I, 1915, p. 319—322.

32. *A doua cuvîntare despre statui*, în «Predici despre statui», Partea I, trad. cit., p. 44.

33. *Omilia LII-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, 1916, p. 127—140; *Omilia XIII-a la Matei*, ibidem, Bd. I, 1915, p. 220—226.

34. *Ibidem* ; și *Omilia LX-a la Ioan* (Montfauçon, VIII, 357).

un suflet pentru care a fost creat totul ceea ce se vede, pentru care s-au întîmplat o mie de minuni și alte multe și felurite hotărîri dumnezeiești, pentru care nici chiar pe Fiul Său, Unul-Născut, nu L-a cruțat. Gîndește-te ce preț mare a fost plătit pentru unul și de aceea nu subprețui mîntuirea acestuia», zice Sfîntul Ioan Hrisostomul.

Predica hrisostomică a fost stăpînită de două imperative: ea se află în slujba voii mîntuitoare a lui Dumnezeu și ea slujește mîntuirii omului, așadar, imperativele acordului cu veșnicia și al conformității cu actualitatea vieții și a existenței omului care trăiește într-un anumit veac.

Tainica putere a predicii hrisostomice își avea originea în faptul că Sfîntul Ioan s-a identificat cu Hristos și și-a angajat destinul vieții lui pe linia propovăduirii adevărului revelat de Acesta, pentru a contribui la întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, cîștigîndu-și astfel «lauda crucis» [35], lauda slăvitului Pavel. Sfîntul Ioan a realizat teoformismul într-un grad așa de mare în persoana sa, încît a binemeritat epitetul de «sfînt al amvonului». Din predica lui se degaja o potențialitate divină ce convertea la mari înălțimi duhovnicești. «Veniți la mine — spune într-o omilie — eu vă arăt unde locuiesc acești sfinți. Veniți și învățați și vă va fi aceasta spre mîntuire. Ei sînt luminile care strălucesc peste tot pămîntul. Ei sînt zidurile ce străjuiesc orașele. De aceea au ales pustiul, pentru a vă arăta că trebuie să disprețuiți tumultul lumii» [36]. Iată de ce Suidas scrie, entuziasmat de tainica putere a predicii Sfîntului Ioan: «Cuvîntul său vîjîia mai puternic decît cascadele Nilului. Nimeni n-a posedat de la începutul lumii o asemenea plenitudine oratorică și numai el a purtat înaintea tuturor numele de aur și divin; numele Gură de Aur și Cuvîntător dumnezeiesc» [37].

Tainica putere a predicii hrisostomice își mai avea originea și în faptul că cuvîntările lui se adăpau din misterioasele adîncuri ale experiențelor lui duhovnicești pe care le făcea în decursul sfintei liturghii [38]. Spiritul și experiența lui liturgică și conștiința lui preoțească dădeau cuvîntului său o forță de neînvins, o lumină și o căldură duhovnicească ce cucereau sufletele. În toate omiliile hrisostomice cititorul de astăzi simte că acestea au fost zămislite de o inimă mare de preot, învăpăiată de o arzătoare flacără a evlaviei liturgice. Aceasta nu numai fiindcă el a scris cea mai splendidă carte despre demnitatea, înălțimea și sublimitatea preoției, ci mai ales fiindcă întreaga lui viață a fost mișcată și încălzită de evlavia liturgică. În această evlavie înfiorată, ce se vădește în rîvna și pentru slava lui Dumnezeu și mîntuirea credincioșilor săi, își are puterea predica hrisostomică [39]. Iată cum se exprimă el într-un moment, în care i se părea că osîrdiile lui predicatoriale n-au rezultatul

35. *Omilia LIV-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, 1916, p. 165—167.

36. *Omilia LXXII-a la Matei*, ibidem, Bd. IV, 1916, p. 11.

37. După O. Bardenhewer, *Patrologie*, Wien, 1901, p. 296—297.

38. *Despre preoție* IV, 4, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. IV, 1926, p. 140. De aceea el a fost socotit pe drept cuvînt «Doctor Eucharistiae». Vezi A. Naegle, *Die eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomos, des Doctor Eucharistiae*. Fr. i. Br., 1900. Vezi și *Omilia L-a la Matei*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. III, p. 99—100, în care face apologia Tainei Euharistiei.

39. *Omilia L-a la Matei* și *Omilia XLIV-a* la *Faptele Apostolilor*, loc. cit.

dorit : «E posibil ca îndemnurile noastre să aducă unele fructe ! Se poate însă întîmpla şi ca ascultătorii să continue şi după aceste îndemnuri acelaşi mod de viaţă, totuşi noi nu vom înceta de a le da acestora îndemnuri. Fîntînile curg chiar dacă nimeni nu ia apă ; izvoarele ţîşnesc, chiar dacă nimeni nu se adapă ; şuvoaiele îşi continuă cursul lor deşi nimeni nu bea. Un predicator trebuie aşadar, să-şi ofere puterile sale chiar şi atunci cînd nimeni nu-i dă atenţie... Atunci cînd ascultătorii tăi nu primesc sămînţa pe care o semeni şi nu poartă fructul ascultării, totuşi tu îţi iei în faţa lui Dumnezeu răsplata pe care o meriţi, pentru că sfatul tău şi răsplătirea ta este tot atît de bogată... căci tu ţi-ai făcut datoria» [40].

Un alt neistovit izvor din care îşi trăgea seva tainica putere a cuvîntărilor Sfîntului Ioan Hrisostom a fost nemărginita iubire a acestuia faţă de Mîntuitorul. În această hristoforie se află misterul elocvenţei hrisostomice. Inima Sfîntului Ioan Hrisostom era plină de iubirea faţă de Hristos (II Cor. V, 14), de aceea efectul cuvîntărilor hrisostomice izvora nu numai din dumnezeirea cuprinsului lor, ci şi din raportul intim şi permanent cu Hristos şi cu viaţa credincioşilor săi. Iată cum îşi mărturiseşte el credincioşia faţă de Mîntuitorul : «Noi voim să clădim pe Hristos, pe El ca temelie trainică a întregii clădiri. Noi voim să ţinem neclintiţi cu El, precum viţa de butuc. Nimic să nu fie între noi şi El. Se află ceva la mijloc, sîntem pierduţi, căci viţa îşi trage seva din butuc, iar clădirea stă numai pe legătura strînsă cu temelia. Cînd aceasta se rupe, se surpă totul, întrucît nu mai are pe ce să se sprijine. Nu numai să ţinem strîns de El, ci să fim în modul cel mai intim legaţi de El... căci El este temelia, noi clădirea, El este butucul, noi viţa, El este Păstorul, noi oile. El este drumul, noi peregrinii, El este templul, noi locuitorii acestuia, El este viaţa, noi cei care vieţuim, El este lumina, noi cei iluminaţi» [41]. Iar în predica ţinută în timpul Sinodului de la Stejar, Sfîntul Ioan referindu-se la Matei XVIII, 20 : «Acolo unde este o comunitate legată printr-o iubire aşa de mare să nu fie şi El ? Eu am un zălog de la El, căci eu nu mă încred în puterile mele proprii, ci am o obligaţie de la El. Acesta este toiagul meu, certitudinea mea, portul meu în afara valurilor. Şi chiar dacă întreaga lume s-ar înfuria, eu ţin la această obligaţie, Care este aceasta : «Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrşitul veacurilor» (Matei XX, 20). Hristos este cu mine şi de cine să mă tem ? Aceasta este cetatea mea, stînca mea de neclintit, toiagul meu care nu se frînge».

Sfîntul Ioan Hrisostom a fost un mare iubitor de oameni. Iubirea faţă de Hristos se realiza aevea ca iubirea lui faţă de oameni. Întreaga lui operă omiletică este o mărturie a acestei iubiri. Însănătoşit după o boală grea, zice : «Voi m-aţi felicitat fiindcă eu m-am însănătoşit, iar eu mă bucur că am putut să vin la voi iarăşi, care îmi sînteţi atît de dragi. Căci ceea ce mă apăsa mai mult decît boala era că nu puteam să iau parte la această iubită adunare şi acum mă bucur mai mult chiar

40. *Omilia I-a la săracul Lazăr*, după Schleiniger, *Der Kirchliche Predigtamt*, 1881, p. 64.
41. *Omilia LXXXIII-a la Ioan* (P. G., LIX).

decît pentru sănătate, pentru faptul că mă pot împărtăși de iubirea voastră»[42]. Iubirea evanghelică față de oameni se degaja din toată atitudinea marelui predicator. Prin aceasta el a demonstrat care este esența profilului spiritual al slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu: o viață plină de evlavie mișcată de o năvalnică iubire față de oameni, de o credință ce raporta toate lucrurile la Dumnezeu, de o smerenie ce numai Lui îi da toată slava și închinăciunea și de o intimă comuniune cu Hristos al cărui cuvînt îl predica. Necesitatea de a predica devenise o necesitate vitală, așa însuși mărturisește, atunci cînd, bolnav fiind, n-a mai putut rezista și a urcat amvonul, zicînd: «Predica mă însănătoșează. Îndată ce deschid gura, orice oboseală dispare; îndată ce încep să predic, orice lipsă de energie dispare. De aceea nici boala, nici alte mii de piedici nu sînt în stare să mă despartă de iubirea mea față de voi; iată de ce n-am voit să lipsesc nici astăzi de la această sărbătoare frumoasă. Într-adevăr am fost pînă acum înlănțuit în pat, însă Dumnezeu nu m-a lăsat să fiu înfometat cu totul. Căci așa cum voi sînteți înfometați să auziți, tot asemenea și eu ca să predic»[43].

Desigur că tainica putere a predicii Sfîntului Ioan își are obîrșia și în măiestria neîntrecută cu care acesta a mînuit cuvîntul vorbit, căci el a fost fără îndoială cel mai strălucit vorbitor pe care l-a produs Biserica creștină în decursul veacurilor, vrednic să fie asemănat din punct de vedere stilistic cu Demostene[44]. El a știut să întrebuințeze arta și strălucirea limbii attice; bogăția de asemănări, metafore și imagini a acestei splendide unelte spirituale, pe care a creat-o geniul poporului grec, numai să-și realizeze scopul lui de slujitor al cuvîntului lui Dumnezeu: edificarea ascultătorilor Săi prin forțele religioase-morale ale creștinismului[45]. Stilul cuvîntărilor lui este mișcat de un dinamism pe care numai o credință sublimă îl putea naște. Dar această măiestrie a predicii nu-și avea temeiul în năzuința acestuia de a-și arăta talentul său genial, căci într-una dintre omiliile lui zice: «Acela care este ahtiat după favoarea și lauda ascultătorilor, acela este un omorîtor de suflete»[46]. Totuși măiestria în alcătuirea cuvîntării este necesară. În *Despre preoție*, Sfîntul Ioan pretinde de la predicator să aibă mai ales două calități: independență interioară față de lauda și reprosurile ascultătorilor, și acea tainică putere și forță ce se află în măiestria de a vorbi, care însă nu pot înlocui silința și zelul, trudnicia și munca[47].

Este adevărat că pentru a-i da predicii acea tainică putere ce hotărăște la faptă creștină mai sînt necesare și alte calități, pe care Sfîntul Ioan Hrisostom le-a avut în cel mai înalt grad. Slujirea amvonului Bisericii lui Hristos presupune din partea predicatorului o grijă atentă pen-

42. *Omilia asupra parabolei despre zece mii de talanți ai datornicului* (la Montfauçon, III, 1).

43. *Omilia post terrae motum*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 170. În *Omilia IX-a, I Către poporul antiohian* (P. G. XLIX), spune: «Eu vă port în inima mea. Eu n-am altă viață decît pe voi și grija pentru mîntuirea voastră».

44. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, *Geschichte der griechischen Literatur*, p. 212.

45. O. Stählin și W. Schmidt, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII, Bd. VII, 2 Teil, München, 1913, p. 1225.

46. *Omilia non esse ad gratiam concionandum*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 170.

47. *Despre preoție V, VI, VII*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. IV, 1916.

tru nivelul și chipul vieții sale spirituale fiindcă : «Viciile unui om de rînd se pierd în umbră și nu fac rău decît lui însuși, pe cînd cei care șed în locul înalt al sacerdoțiului sînt punctul de privire al tuturor ; cele mai neînsemnate slăbiciuni sînt privite de mari crime, pentru că, în general, mărimea păcatului se măsoară nu după natura lucrării ci după rangul celui care păcătuiește. Iată de ce sufletul preotului în splendoarea sa trebuie să întreacă razele soarelui, pentru ca Duhul Sfînt nepărăsind niciodată acest sanctuar, preotul să poată zice : «Nu, eu nu mai trăiesc, Iisus Hristos viețuiește în mine !» (Gal. II, 20) [48].

Apoi predicatorul trebuie să aibă clară conștiința uriașei răspunderi ce apasă pe umerii slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu, fiindcă pe amvon acesta este «un mesager al cerului» [49], de aceea Sfîntul Ioan rămîne și pe amvon preot și duhovnic, păstor iscusit și exemplu de sfințenie, copleșit de smerenia apostolică. La explozia de bucurie cu care ascultătorii săi subliniau cuvintele aplaudîndu-l, acest «Șuvoi de aur» — cum îl numește Sfîntul Nil — răspunde : «Credeți că noi vorbim în zadar numai pentru ca să fim lăudați de voi, numai pentru ca să fim răsplătiți cu aplauze și apoi să plecați ? Nu ! Cu adevărat nu ! Noi vorbim numai în folosul vostru sufletesc. Lauda mea cea mai mare, ce mă mulțumește complet, este dacă unul se întoarce de la rău la bine, dacă unul, care mai înainte era păcătos, a devenit zelos prin însemnul meu. Așa ceva este cea mai mare laudă pentru mine și-mi aduce mîngîiere iar vouă vă produce folos și bogăție duhovnicească» [50]. Iar în altă omilie Sfîntul Părinte zice: «La ce-mi folosesc aceste aplauze, ce-mi folosește lauda voastră și această gălăgie ? Lauda mea este aceea că voi traduceți toate cuvintele mele în fapte. Atunci sînt demn de invidiat și fericit, nu numai atunci cînd voi ascultați cuvintele mele, ci atunci cînd le urmați cu tot zelul» [51]. Deci, continuă el, «să nu ne mulțumim cu aceea că lăudăm predica, ci trebuie să și urmăm în realitate ceea ce s-a spus... eu pretind numai una de la voi : dovada prin fapte, ascultarea prin faptele voastre. Aceasta este gloria mea, cîștigul nostru ; acest lucru îl prețuiesc mai mult decît o coroană împărătească» [52]. De aceea singura lui satisfacție era atunci cînd observa că predica lui are rezultate, că ascultătorii lui fac progrese în virtuțile creștine.

În sfîrșit, tainica putere a predicii hrisostomice își avea geneza și în comuniunea spirituală a Sfîntului Ioan Hrisostom cu Apostolul Pavel. Între personalitățile produse de creștinism în decursul veacurilor, nici una nu s-a apropiat mai mult de pasionanta și zbuciumata personalitate a Apostolului Pavel ca Sfîntul Ioan Hrisostom, acesta fiind mișcat de o nepotolită iubire și de un entuziasm aproape pătimaș față de Apostolul Pavel. Aceasta se vede nu numai din forma și conținutul celor șapte cuvîntări de laudă închinate Apostolului (P. G., L. 473 ș.u.), ci din întreaga operă predicatorială a Sfîntului Ioan. Era suficient ca într-o predică să

48. *Ibidem*, cartea V-a.
49. *Omilia XLIV-a, I, la Facere*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 173.
50. *Omilia LIV, I la Facere*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 189.
51. *Omilia II-a, 4 Către poporul antiohian*, după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 189.
52. *Omilia XVI-a la Romani*, în «Bibl. der Kirchenväter», Bd. VI, 1923, p. 18.

pomenească numele lui Pavel, pentru ca să se aprindă în sufletul lui focul dragostei pentru «Apostolul neamurilor». În omilia «Despre schimbarea numelor», el mărturisește : «De fapt, eu trebuia să încep cu Faptele Apostolilor, dar Pavel m-a împiedicat să urmez corect șirul gîndurilor. El m-a atras la sine, la faptele lui mărețe» [53]. Sau în altă omilie : «Eu iubesc pe toți sfinții, dar cel mai mult pe Sfîntul Pavel, pe acel vas ales, pe trîmbița cerului, pe conducătorul Miresei lui Hristos. V-am spus cît de mult îl iubesc, pentru a aprinde și în sufletul vostru această iubire. Cine este înflăcărat de iubirea pur senzorială, acela se teme pe bună dreptate să recunoască ; dar acela pe care l-a cuprins iubirea spirituală nu trebuie niciodată să înceteze a o mărturisi. Căci atunci cînd această iubire cuprinde sufletul nostru și aprinde în el acel incendiu măreț, atunci ea îl transformă într-un adînc și fertil pămînt arat, ce este pregătit de a primi sămînța dumnezeiască» [54].

Pentru a înțelege și mai bine ce a însemnat Apostolul Pavel pentru Sfîntul Ioan, este suficient să citim sfîrșitul *Comentarului său la Epistola către Romani*, pe care îl încheie cu cuvintele : «Cu gîndul la toate acestea, voim și noi să stăm cu curaj ca model. Și Pavel a fost doar un om, avînd aceeași natură ca și noi și în toate celelalte lucruri pe aceeași treaptă cu noi. Dar fiindcă el a mărturisit o mare iubire față de Hristos, a fost ridicat deasupra cerului și și-a primit locul său între îngeri. De aceea noi voim nu numai să-l admirăm, ci să-l și imităm, pentru ca să devenim demni, ca, după moartea noastră, să-l și privim și să participăm la negrăita lui slavă» [55].

În concluzie, personalitatea de predicator a Sfîntului Ioan Hrisostom a întruchipat într-un mod ideal calitățile esențiale ale slujitorului cuvîntului lui Dumnezeu : Năzuința curată, susținută de nețărmurita iubire de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu și astfel de a influența edificator asupra vieții religioase-morale a credincioșilor pe care îi păstorea. Și această năzuință a fost atît de puternică încît Sfîntul Ioan și-a găsit în realizarea ei tot sensul vieții și al existenței lui zbuciumate.

Sfîntul Ioan a avut și aptitudinea de a realiza aevea această năzuință, datorită trudniciei sale și darurilor Duhului Sfînt, la care s-au adăugat geniul și măiestria cuvîntului său.

În acest sens, Sfîntul Ioan Hrisostom constituie un neîntrecut model al predicatorului creștin din toate timpurile.

53. După: P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 247. Vezi în special cap. «Chrysostomus und St. Paulus», p. 241—250.

54. P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 243.

55. *Omilia XXXII-a la Romani*, cit., după P. Chr. Baur, *op. cit.*, p. 247. Marea iubire a Sf. Ioan Hrisostom față de Apostolul Pavel l-a determinat să comenteze în omilii sau în scris toate epistolele pauline, ceea ce înainte de el făcuse numai Origen.

**Doctorand Pr. Ilie D. Moldovan**

# TEOLOGIA ÎNVIERII ÎN OPERA SFÎNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL *

Slava învierii Domnului, care umple Sfînta Biserică de bucuria triumfului asupra morții, constituie comoara, idealul și izvorul vieții spirituale creștine. Căci credința în înviere reprezintă nu numai unul din adevărurile fundamentale ale creștinismului care pune în evidență valoarea deplină a vieții și a omului, ci și calea spre viață veșnică, convingerea că nu moartea are cuvîntul din urmă, ci viața și fericirea, conștiința prezenței Mîntuitorului, încrederea și biruința binelui și credincioșia față de menirea veșnică a sufletului. Întemeiată pe această certitudine, care comunică sufletului energia de a lupta cu greutățile ce stau în calea realizării sale depline, viața creștinismului devine un elan de înfrățire, o revărsare de iubire fierbinte față de tot omul. În adevăr, viața ce se desfășoară sub semnul bucuriei învierii Domnului este expresia vie a tendinței de a trăi în armonie desăvîrșită cu semenii noștri, de a se deschide și de a comunica în dragoste unii cu alții. În acest sens Sfinții Părinți numesc ziua Învierii Domnului «temeiul păcii, pricina împăcării, îndepărtarea războaielor, nimicirea morții» [1]. Cu alte cuvinte, învierea înseamnă cea mai puternică afirmare a vieții, ea constituie o categorică și ireductibilă antiteză a nimicirii. Iar cel care se împărtășește de harul și bucuria învierii, participă în mod activ la transfigurarea lumii întregi. Căci fapta bună a creștinului își ia puterea din biruința Mîntuitorului asupra morții, iar dinamismul său moral contribuie efectiv la prefacerea necontenită a universului.

Nici una din marile ramuri ale creștinismului n-a desprins atît de limpede și de profund sensurile credinței adusă de solia Celui Înviat ca Ortodoxia. În Biserica Ortodoxă lumina și viața pe care Hristos Domnul le comunică vădesc prezența ontologică a lui Dumnezeu însuși. Strălucirea de lumină a veșnicului Dumnezeu e un adînc de nepătruns, dar, în același timp, formează obiectul unei deosebite cunoașteri, în înțelesul care-l are acest cuvînt în scrierile ioaneice și pauline, după care a cunoaște înseamnă a participa în Sfîntul Duh la slava împărătească a Domnului, ce inundă cu razele Sale universul răscumpărat. Astfel, opera de mîntuire a lui Hristos, aflîndu-și împlinirea și încununarea în faptul învierii, dăruiește Bisericii Ortodoxe cel mai mare praznic al ei, principiul ei lăuntric și frumusețea sublimă a teologiei sale.

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. N. Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvîntări la praznice împărătești*, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 212.

Taina învierii primește o deosebită semnificație cosmică în viziunea teologică a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, viziune care, considerată în sine, «este în mai mult decît o privință culmea și încheierea definitivă a cugetării grecești patristice, atît a celei teologice și spirituale, cît și a celei filozofice» [2]. Armonizînd într-un tot unitar elementele doctrinelor anterioare, opera Sfîntului Maxim deschide un larg orizont de înțelegere și pătrundere a adevărului Ortodoxiei, pe care acest profund teolog l-a apărat și l-a mărturisit cu înțelepciunea, zelul și sîngele său. Adîncimea teologiei Sfîntului Maxim, urzită din termeni clari și convingători, dovedește că el s-a hrănit intens din spiritualitatea Sfinților Apostoli Ioan și Pavel. În opera sa, întruparea, crucea și învierea reprezintă o unică realitate. El cuprinde într-o înaltă concepție sensurile negrăitei perihoreze a creației cu Dumnezeu, contemplînd în această tainică întrepătrundere apoteoza Fiului lui Dumnezeu. Viziunea aceasta întărește în special, aspectul de finalitate și împlinire a vieții în iconomia Mîntuitorului, subliniind adevărul că întruparea face parte din planul originar al creației. Pentru Sfîntul Maxim întreaga zidire tinde spre înviere, Crucea fiind semnul suprem al tuturor desăvîrșirilor. În gîndirea lui, faptul Învierii constituie nu numai o evidență care poate forma obiectul unei cercetări în sine, ci și o transformare totală, o transfigurare a lumii [3]. Din acest motiv a prezenta teologia învierii în opera Sfîntului Maxim înseamnă a privi orînduirea ființelor pe mai multe trepte de participare la realizarea planului divin în scopul transfigurării. Astfel, arhitectonica amplă a operei Sfîntului Maxim, cu bogate sugestii și minuțioase indicații practice, pune în lumină valoarea credinței noastre în înviere. Dar acest lucru nu este altceva decît desăvîrșirea creației, plenitudinea vieții în Hristos.

*Raportul învierii cu actul creației și actul întrupării.* — Călcînd cu moartea pe moarte, Mîntuitorul intră într-un mod de existență cu totul deosebit de acela pe care noi îl trăim în dimensiunile vieții pămîntești. Prin acest fapt El a deschis porțile nemuririi pentru toți oamenii. Învierea e o realitate nouă, fiind opera exclusivă a lui Dumnezeu, expresie a aceleiași iubiri divine prin care lumea a fost creată din nimic. Fără îndoială, numai Dumnezeu, autorul creației, a putut să restaureze făptura în starea primordială și să o ridice pe planul unei noi relații cu El. Pentru Sfîntul Maxim, învierea reprezintă bunul suprem ce ni l-a dăruit Fiul lui Dumnezeu, care cuprinde atît dobîndirea nemuririi, în sensul mîntuirii din condiția păcatului și a stricăciunii, cît și a îndumnezeirii ca finalitate a ființei create.

Nimicirea fizică a omului, semnul vădit al existenței răului în lume, e un fenomen contrar scopului pentru care Dumnezeu a rînduit creatura. Moartea ca urmare a răului spiritual și fapt incontestabil al disoluției existenței pămîntești, nu e un proces firesc, ci însăși «stricarea facerii» [4]. Dumnezeu vrea viața pămîntească cu toate funcțiile ce o țin în mod natural. El a creat oameni alcătuiți din trup și suflet și ca atare încetarea

2. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 1.

3. Iosef Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, p. 15—20.

4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G., XCI, 1156 D.

vieții nu înseamnă ca în platonism eliberarea sufletului, ci o catastrofă, o frustare însăși a existenței umane. Însă răul care surpă temelia ființei noastre este, după Sfîntul Maxim, numai un accident apărut în dimensiunile creației din libertatea subiectului uman de a se determina pe sine [5]. Neavînd un principiu subsistent în Creator, el nu se identifică cu ființa unei realități, așa cum a demonstrat mai înainte Dionisie Pseudo-Areopagitul. Totuși, întrucît «răul e mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decît spre scopul lor» [6], înfrîngerea lui presupune pătrunderea în țesătura existenței a unei forțe supranaturale. Astfel, biruința asupra morții se identifică în conținut cu intervenția în planul existenței a miracolului creator.

Învierea Domnului, ne învață Sfîntul Maxim, nu poate fi atribuită unei puteri naturale omenești a Mîntuitorului. Învierea e un act al voinței creatoare, așa cum reiese din această afirmație: «În Hristos hotărîrea *voii* Sale proprii pentru bine a spălat rușinea comună a stricăciunii întregirii firii» [7]. Învierea și actul creației au o trăsătură comună; ele nu se datoresc unor cauze imanente și nu se pot înțelege ca provenind din forțe și împrejurări naturale antecedente. Creația din nimic a însemnat un act prin care s-a produs ceva în afară de Dumnezeu, un subiect absolut nou, neavînd un temei nici în firea lui Dumnezeu și nici în vreo posibilitate de a fi în afară de Dumnezeu. Temeiul existenței făpturilor este *cuvîntul* creator al Tatălui ceresc. Căderea făpturii în adîncul propriului său neant a adus cu sine necesitatea de a fi întemeiată din nou și definitiv pe aceeași temelie a voinței divine prin care toate s-au făcut. Sfîntul Maxim exclude posibilitatea unui dualism între creație și răscumpărare, pentru că toate făpturile vin de la Dumnezeu și merg la Dumnezeu, toate sînt create în Hristos și răscumpărate în Hristos.

Mîntuitorul trecînd realitatea creată la o formă de viață nouă a înlăturat complet modul existenței pervertite și anemiate de păcat. Învierea e o negație categorică a răului din lume, a disoluției și a nimicirii, dar nu a creației însăși. Sfîntul Maxim manifestă în general un optimism viguros cu privire la bunătatea naturii umane de după cădere, în sensul că pedeapsa pentru păcat n-a atins-o în esența ei, iar firea creată poate fi desfigurată numai prin nelucrarea puterilor sale, conform «rațiunii» ei divine. El nu concepe existența «în abstract» a creației, ca existență independentă de Dumnezeu care a făcut-o și o ține, căci acest lucru ar transforma-o în haos. Delimitată între cauzalitate și finalitate lumea rămîne, în orice condiții, desfășurarea de forme concrete ale înțelepciunii divine. «Transcendența lui Dumnezeu se armonizează... cu imanența harului» [8]. Deși Dumnezeu se deosebește după natură de creație, lumea nu poate fi separată ontologic de prezența Lui. Făptura nu iese din făgașul său, din rosturile sale ființiale, datorită structurii sale deiforme, care nu se pierde

5. *Răspunsuri către Talasie*, întreb. 22, Scolii în «Filocalia», trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, 1948, p. 75. *Scolia 5*, P. G., XC, 324 B; Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, Iași, 1936, p. 49—63.

6. *Răspunsuri către Talasie*, vol. cit., p. 8.

7. *Ibidem*, întreb. 42, p. 147; Cf. P. G., XC, 408 B.

8. Prof. N. Chițescu, *Premisele învățăturii creștine despre raportul dintre har și libertate*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1, p. 5.

niciodată. Sfîntul Maxim nu admite ideea unei naturi reale și autonome, înainte de orice participare la har : «În acest chip antinomic cele firești și cele suprafirești există unele într-altele, chiar dacă pe plan logic... formează doi poli opuși unul altuia» [9]. Orice lucru creat are o atingere cu Dumnezeirea prin «logosul» său sau prin «ideea» sa divină. Lumea în totalitate își află rațiunea și echilibrul ei în Dumnezeu [10]. Făptura păstrează și după cădere, imprimată în ea, semnificația relației sale cu Dumnezeu care i-a dat ființă. Intervenția lui Dumnezeu în ordinea creației prin înviere, postulează prezența răului și a unei forme de viață pervertită, dovedind că Dumnezeu nu vrea să lase ultimul cuvînt suferinței și morții. Dar Sfîntul Maxim nu se oprește în fața acestui caracter întunecat al existenței ca în fața aspectului ei fundamental. Învierea prezintă o latură pozitivă care constituie specificul teologiei Sfîntului Maxim. Creatura chiar în starea ei de nepătimire trebuia să primească în ea pe Dumnezeu într-un mod mai deplin, cu alte cuvinte să se ridice la o activitate dumnezeiască [11].

Creația însăși formează punctul de plecare ce predestinează făptura spre o stare de plenitudine și fericire. Existența și dezvoltarea creației comportă prezența în sînul ei a energiilor divine, care nu se identifică însă cu natura ei creată. Ideile-forțe ascunse în structura existenței, iradiind dintr-un centru unic, aparțin fără distincție posibilă celor trei persoane divine și urmăresc realizarea unui plan cosmic. Acțiunea lor asupra lumii nu constituie numai efectul unei cauzalități eficiente. Sfîntul Maxim nu concepe «rațiunile» dinamice ale lucrurilor, în sensul tomiștilor romano-catolici, ca niște puteri divine supraadăugate creației și exercitînd asupra ei numai o lucrare indirectă, ca și cum creația și harul ar fi două acte esențiale distincte ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relație ontologică. Dimpotrivă, divinul constituie însăși rațiunea de a fi a lucrurilor, în ceea ce au ele propriu sau, cu alte cuvinte, Dumnezeu este cauzalitatea lor formală [12]. Harul conduce totul, dinăuntru, ca putere efectivă și, dinafară, ca țintă atractivă. Însă energiile divine nu reprezintă realitatea lumii în timp, ci numai aspectul ei pozitiv în potență [13]. După cădere, ele rămîn continuu puterile prin care subsistă și sînt menținute toate în existență, fără să-și piardă rostul lor creațional. Harul și creația reprezintă două fețe spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Raportul dintre aceste două realități cuprinde în sine însăși relația dintre creație și înviere, în sensul în care învierea reprezintă desăvîrșirea creaturii sau îndumnezeirea. Făpturile în starea lor de început erau despărțite de Dumnezeu, însă unirea cu El constituia scopul întemeierii lor.

9. *Ibidem*, p. 5.

10. *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în «Revista Teologică», nr. 3—4, 1944, Sibiu, p. 173 ; Cf. *Ambigua*, P. G., XCI, 1081 A.

11. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 60, trad. cit., p. 327 și notele.

12. *Centuriile gnostice*, I, 10, P. G., XC, col. 1085—1088 A ; în «Filocalia», Vol. I, Sibiu, 1947, p. 127.

13. Pe larg e dezvoltată această idee la Prof. N. Chițescu, *Paradigmele divine și problemele ce le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 1, p. 45—48 ; Cf. *Ambigua*, P. G., XCI, 1081 A.

Astfel, între creaţie şi înviere nu e numai o legătură cosmologică, ci e aceeaşi relaţie ontologică ca şi între natură şi har.

Creaţia numai prin Hristos se recunoaşte pe sine zidirea lui Dumnezeu. În Logosul divin a fost chemată la existenţă lumea şi în El îşi găseşte scopul şi ţinta sa naturală. Logosul este asemenea unui centru dumnezeiesc din care pleacă razele creatoare, «logoi» proprii fiecărei făpturi, dar şi centrul spre care tind, la rîndul lor, făpturile create [14]. Numele Domnului e înscris în univers, iar universul e menit să fie încununat cu aureola slavei Lui. Ansamblul creaţiei primeşte astfel, la Sfîntul Maxim, o valoare doxologică, încît «Liturghia» e o realitate implicată intenţional în creaţie însăşi. Dinamismul ideilor divine condiţionează desfăşurarea legilor naturale care tind să se depăşească împlinind voinţa Raţiunii supreme. Acoperirea dintre existenţă şi raţiunea ei divină nu se poate însă realiza decît printr-o intervenţie absolut transcendentă a Logosului, prin care se arată, în acelaşi timp, raţiunea în temeiul ei ultim, în Logosul însuşi. După Sfîntul Maxim, numai Cuvîntul lui Dumnezeu poate da un sens divin vieţii. El singur poate umplea de semnificaţii dumnezeieşti lucrurile lumii, răspunzînd aspiraţiilor fundamentale ale firii. Creaţia este chemată să participe la plinătatea naturii divine, căci prin ea însăşi tinde spre Împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, dintru început creaţia e o pregătire a Bisericii, în sensul că Biserica e o întrupare perpetuă, o unire perfectă şi indisolubilă, deşi neamestecată, a celor două naturi, divină şi umană. Întruparea nu apare ca un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintîi, ci ca un act implicat în existenţă de Dumnezeu, în mod intenţional. «Am fost rînduiţi înainte de veacuri să fim în Hristos ca nişte mădulare ale trupului Său», zice Sfîntul Maxim [15].

Creaţia şi întruparea, ca două momente complementare ale unui singur şi acelaşi elan, sînt fapte în ordinea divină ce se referă unul la altul, primul preîntîmpinînd pe al doilea, iar acesta desăvîrşind pe primul, depăşindu-l însă în mod infinit. Prin întrupare universul creat şi mărginit va purta în el un scop nou, avînd o plinătate necreată şi nemărginită pe care lumea nu o poate cuprinde [16]. Dar valoarea supremă a acestui act o va descoperi numai învierea. Prin faptul că Logosul, împreună-ziditor al lumii cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh, e ipostasul divin ce se întrupează şi învie rezultă că între creaţie şi înviere există o relaţie încă înainte de veac, care ne arată că făpturile nu pot fi înţelese deplin decît în planul învierii. Iată ce scrie Sfîntul Maxim :

«Taina Întrupării Cuvîntului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate... Cel ce a cunoscut înţelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte» [17].

Luînd natura omenească din sîngiurile Prea Curatei Maicii Sale şi înălţînd-o întru slavă de-a dreapta Tatălui, Mîntuitorul ne încredinţează că Dumnezeu există nu numai în afară de lume, ci în chip negrăit există

14. *Ambigua*, P. G., XCI, 1083, C—D 15. *Ibidem*, col. 1097 B—C.
16. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 108.
17. *Centurile gnostice*, I, 66, trad. cit., p. 148 ; P. G., 1108, AB.

și înăuntul ei, iar lumea participă de pe acum la fericirea dumnezeiască a vieții ce va să fie. Învierea e un eveniment de o valoare universală și prin aceasta lumea, ca și omul, e transfigurată de slava cerească, dobîndind arvuna nemuririi. Hristos, zice Sfîntul Maxim, «a dezvăluit... însăși adîncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfîrșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfîrșitul în Hristos» [18].

*Învierea ca finalitate și plenitudine a vieții.* — Logosul divin, care recapitulează în Sine și călăuzește întreaga zidire, o desăvîrșește și o transfigurează prin înviere. În mod natural Logosul lucrează prin cauze ce acționează din afara ființei create, ca principiu dumnezeiesc, creator și păstrător al ei. Singur Dumnezeu în calitate de persoană absolută, nu e supus unei mișcări involuntare, pentru că numai El nu are lipsă de un temei deosebit de Sine care să-L susțină sau prin care să se manifeste. În ordinea învierii însă Logosul divin exercită o acțiune lăuntrică asupra făpturilor reunite în plinătatea Trupului Său tainic. El dăruiește bogăția energiilor dumnezeiești prin Sfîntul Duh, ființele create fiind astfel chemate să se unească cu Dumnezeu, izvorul vieții. Acest fapt nu înlătură în viața noastră pămîntească acțiunea pronitatoare, dar aceasta e numai o lucrare pregătitoare, după Sfîntul Maxim, adică ea se retrage pe măsură ce făptura se aprinde ea însăși de lumina învierii. Realitatea creată rămîne pe cele două planuri obiect al voinței și iubirii divine neschimbate. Inaugurarea ordinei învierii corespunde trecerii făpturii din modul existenței naturale în noul mod al existenței veșnic fericite [19].

În stadiul firesc al vieții, structura existenței se află numai în corelația ideală cu «rațiunile» divine ale lucrurilor [20]. Făptura prezintă caracterul de a fi «aruncată» în existență, ceea ce dovedește că nu este adusă prin ea însăși la ființare. E o realitate pe care Sfîntul Maxim o exprimă prin termenul διάστημα diastază (διάστασις) împrumutat de la Sfîntul Grigore de Nisa [21]. Diastaza e o noțiune care explică condiția participării relativului la absolut, a ființei create la realitatea necreată, ca drum de parcurs de la punctul de plecare al făpturii la punctul ei de realizare. Cu alte cuvinte, concretizarea planului divin al creației implică elementul constitutiv al ființei finite și contingente, adică distanța făpturii de ea însăși, dar și împlinirea destinului ei printr-o mișcare proprie. Mișcarea definește ontologic ființa creată, după Sfîntul Maxim, adică ea nu este expresia căderii în păcat, ca la Origen și Evagrie [22]. Puterea naturală nu e nimic altceva decît mișcarea neabătută a firii spre lucrare, iar lucrarea făpturii, sub aspect spiritual, reprezintă expresia concretă a împlinirii poruncilor morale. Ea nu e scoasă din sfera naturii și a lumii, pentru că libertatea creației nu e altceva decît afirmarea și realizarea proprie a ființei însăși

18. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 60, trad. cit., p. 327.

19. *Centuriile gnostice*, I, 66, p. 148, P. G. XC, 1108 A. B.

20. I. H. Dalmais, *La théorie des «logoi» des creatures chez S. Maxime le Confesseur*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», XXXVI (1952), p. 244—249; la Magistrand I. I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfîntul Maxim Mărturisitorul*, în «Studii Teologice», IX, (1957), nr. 5—6, p. 316.

21. Hans Urs von Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 110. 22. *Ibidem*, p. 118.

Impulsul dat firii și susținut în ea de Dumnezeu, în calitate de cauză și țintă finală a ei, însuflețește tot universul și în special făptura omenească în activitatea ei morală [23].

Sfîntul Maxim nu desparte viața după fire de viața după Dumnezeu, ci numai de viața contra firii. Între rațiunea divină a făpturii și puterea care o mișcă e o indestructibilă legătură. Orice om, scrie el, care se împărtășește de virtute printr-o deprindere neclintită, se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul ce a cultivat prin liberă alegere sămînța binelui» [24]. Creația conține în sine aspirația spre existența fericită, spre lumea valorilor spirituale [25]. Dar Sfîntul Maxim nu cere ca făptura să se desăvîrșească prin ea însăși, ci numai să tindă ca de bunăvoie să se integreze Logosului divin, care se află ca principiu și putere providențială în toate. «Dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, afirmă Sfîntul Maxim, ar fi de neînțeles cum (harul) îl mai scoate pe cel îndumnezeit din sine» [26]. Creația e o realitate ce-și are sensul și scopul în afară de marginile sale, în existența supremă. Mișcarea naturală, avînd originea în transcendent, tinde să treacă peste granițele firii, prin însăși rațiunea sa, cînd a ajuns la ultima ei limită: «E momentul golului între mișcarea naturală a firii ajunsă la ultima și prezența lui Dumnezeu în ea» [27]. Trecerea de la actul mișcării naturale la atingerea scopului său, ca realizare și odihnă, nu mai aparține naturii, căci punctul de ieșire al ființei în transcendent nu se află în natură. «Golirea» făpturii în acest stadiu se face prin depășirea tuturor existențelor. Ea reprezintă nepătimirea la care ajunge sufletul prin împlinirea poruncilor.

Modul de a fi al creației în stadiul existenței sale fericite are ca simbol, în teologia Sfîntului Maxim, ziua a șaptea. Sîmbăta e locul pe care îl face Dumnezeu creaturii în Sine ca mediu al odihnei divine rezervat lumii [28]. Simbolismul acesta are un caracter pozitiv. Odihna de lucrarea naturală a acelui ce a ajuns la limitele strădaniei de a împlini voia lui Dumnezeu este și ea opera lui Dumnezeu. Pentru Sfîntul Maxim «Sîmbăta e desăvîrșita trecere la Dumnezeu», cu alte cuvinte e o transcendență autentică. Ea nu e numai oprirea mișcării naturale, ci apariția vieții dumnezeiești, «e arătarea celor mai presus de hotar și măsură după mișcarea celor definite prin măsură» [29]. În sînul fericit al puterilor divine necreate s-a odihnit cel dintîi Iisus Hristos ca om. Așezarea Domnului în mormînt e o paralelă a odihnei aceluiași Logos divin, creator al lumii, de activitatea puterilor naturale ce le-a susținut în făptură. Acest adevăr ne introduce în centrul cugetării Sfîntului Maxim din *Centuriile gnostice*. Creația prin însuși sensul întocmirii ei e destinată a fi adusă omagiu lui Dumnezeu, ca să dobîndească în dar plenitudinea vieții [30]. Crucea devine semnul oricărei desăvîrșiri. În Legea Veche, explică Sfîntul Maxim, sîmbăta se cinstea prin odihnă pentru că ea reprezenta încheierea activității în timp, fără să-i mai urmeze ceva, pe cînd în Legea Nouă e cinstită prin facerea

23. *Ambigua*, P. G., XCI, 1237 D. 24. *Ibidem*, P. G., XCI, 1084 A.
25. H. U. Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, p. 117.
26. *Ambigua*, P. G., XCI, 1237 C; Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 22, trad. cit., p. 75.
27. H. U. Balthasar, *Die «Gnostischen Centurien»...*, p. 124; cf. *Centuriile gnostice*, I, 32, p. 133; 52—57, p. 142—144. 28. *Ambigua*, P. G., XCI, 1080, D—1081 A.
29. *Ibidem*, P. G., XCI, 1392.
30. *Centuriile gnostice*, I, 66—67, P. G. XC, col. 1108 A. B., cf. trad. cit., p. 148—149.

de bine, ca expresie a activității prin care se introduce «stadiul celor spirituale» [31]. Providența divină deschide perspectiva urcușului firesc spre cetatea de lumină a învierii, unde creația își găsește desăvîrșirea, iar făptura o temelie de nezdruncinat deasupra adîncului propriei neexistențe. Odihnirea creației în sînul iubirii divine coincide cu încetarea ordinei proniatoare, dar nu înseamnă încă învierea ei la activitatea exclusiv dumnezeiască. Cîtă vreme omul lucrează cu puterile sale firești e legat de Logos prin relație naturală, în ordinea providențială, dar din momentul în care :

«E înlăturată mișcarea și lucrarea naturală îndreptată spre cele create, răsare Cuvîntul singur, existînd de Sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cîte au provenit din El. Acum nimeni nu mai e legat de El prin relație naturală, căci după har, nu după fire, se efectuează mîntuirea celor ce se mîntuiesc» [32].

Pe cea mai înaltă treaptă pe care ajung făpturile, în stadiul învierii, lucrarea lor creată e înlocuită prin cea dumnezeiască. Făptura devine *loc* pur a prezenței lui Dumnezeu însuși. Iar această prezență ontologică fiind și ea o grație pură constituie un mod prin care Dumnezeu se revelează, fără să înceteze a fi inaccesibilă chiar în descoperirea Sa însăși [33].

Învierea constituie forma perfectă și desăvîrșită a creației, comuniunea ei desăvîrșită cu Dumnezeu, într-o stare transcendentă existenței naturale. În ordinea vieții noastre firești nu-L obținem pe Hristos, ci numai în ordinea învierii, în starea cea nouă de dincolo de fire, în Biserică. Lumina dumnezeiască a învierii, cu toată puterea ei infinită, nu mistuie rugul mărginit al făpturii noastre, oricît ar arde de puternic pe acest altar. În noul mod al existenței veșnic fericite Hristos însuși e cel ce ne dă puterea de a-L primi, căci altfel Cel infinit nu ar putea fi cuprins de puterile noastre finite, «neavînd putere naturală pentru ceea ce e mai presus de noi» [34]. Sfîntul Simeon Noul Teolog va dovedi, mai tîrziu, că această stare depășește contrastul dintre transcendența totală și imanență Făptura nu dispare în Hristos, ci întrucît e «circumscrisă» în El, e ridicată în planul învierii și transfigurată prin iubirea Lui nețărmurită. În această stare nouă, între Hristos și credincios nu mai e o distanță separatoare, după cum nu mai există nici diastaza sau distanța făpturii față de sine, ci credinciosul unindu-se cu Hristos a apus în Dumnezeu sporind în El ca într-un *loc* continuu de eternă desăvîrșire [35]. Dacă Logosul, în chip providențial, a susținut, mai întîi, puterea naturală în lucrare și s-a făcut pe Sine subiectul lucrării naturale a omului, prin înviere omul devine subiect de lucrare dumnezeiască. În felul acesta, învierea ca finalitate a creației e viața cea nouă, viața cea adevărată în înțelesul religios.

*Caracterul soteriologic al învierii.* — Venirea Fiului lui Dumnezeu în lume s-a îndeplinit în toată întinderea și însemnătatea ei așa cum a fost

31. *Ibidem*, P. G., XC, 1097 A ; cf. trad. cit., p. 134—135 ; H. U. Balthasar, *op. cit.*, p. 118, 128, 132.

32. *Centuriile gnostice*, I, 67, P. G., XC, 1108 B. ; cf. trad. cit., p. 150 ; H. U. Balthasar, *op. cit.*, p. 136. 33. Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, ed. II, Paris, 1965, p. 52.

34. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 22 P. G. XC., 324, A. B. ; cf. trad. cit., p. 75.

35. *Ibidem*, Întreb. 61, P. G., XC, 624; cf. trad. cit., p. 344

hotărîtă din veşnicie. Planul cel din veac al lui Dumnezeu nu s-a schimbat prin cădere, iar scopul întrupării a rămas acelaşi: unirea făpturii create cu Dumnezeu, menţinîndu-se întreaga ei libertate [36]. Prezenţa păcatului însă, fără să schimbe în esenţă intenţia lui Dumnezeu cu privire la făptura Sa, a condiţionat într-un fel nou împlinirea acestui scop, modificînd mijloacele lui de realizare şi pedagogia divină. Sfîntul Maxim modelează legea întrupării după legea firii, în realitatea istorică a creaţiei căzute, trecînd de la moarte la înviere: «Iată polii acestei căi nesfîrşite, care s-a încununat cu suprema treaptă a unei vieţi şi morţi fără de păcat — îndumnezeirea, theosis» [37].

Dreptatea pe care Domnul a venit s-o arate în viaţa pămîntească pînă pe lemnul Crucii a fost de a restabili marea circulaţie a slavei întreruptă de păcat. Sfîntul Maxim nu separă răscumpărarea de ansamblul planului divin întrucît nu exclude cauzalitatea păcatului pentru întruparea Cuvîntului. Mîntuirea presupune existenţa unei realităţi potrivnice firii, tragice şi anormale. Existenţa adamică a fost imaginea unei armonii depline a facultăţilor naturale ale omului, corespunzătoare stării de nemurire primordială. Căderea a avut un caracter de pervertire a modului natural de a lucra, o slăbire şi o tulburare a firii manifestată prin destrămarea armoniei lăuntrice, prin idolatrizarea lumii şi prin iubirea egoistă de sine a omului. Pierderea nemuririi e concluzia logică şi consecinţa ontologică a acestei căderi [38]. Dar răscumpărarea este, mai întîi, restaurarea omului căzut. Mîntuitorul «ştergînd cu totul cuvîntul şarpelui suflat în urechile firii, a făcut iarăşi curată firea ca la început», zice Sfîntul Maxim [39]. E o relaţie directă între refacerea chipului lui Dumnezeu în om şi dobîndirea învierii ca valoare supremă. Starea perfectă a chipului lui Dumnezeu din om corespunde planului providenţial de economie divină şi constituie prima condiţie a nemuririi. În adevăr, în *«Ambigua»*, Sfîntul Maxim expunînd condiţiile răscumpărării pune pe primul plan refacerea chipului, care dă dreptul la învierea finală [40]. Refacerea imaginii primordiale primeşte desăvîrşirea în dimineaţa învierii, cînd Domnul lasă în mormînt ultima consecinţă a stării provocate de păcat — trăsătura pătimitoare (τὸ παθὸν).

Mîntuitorul a venit pe pămînt să tămăduiască omul întreg şi mai presus de orice voinţa care a fost izvorul păcatului. Despărţirea firească dintre om şi Dumnezeu a devenit o prăpastie cu neputinţă de trecut prin detaşarea liberă a omului de la sursa vieţii şi apariţia noului mod existenţial al păcatului. Prin creaţie făptura e destinată unui sfîrşit natural, după Sfîntul Maxim, dar acest sfîrşit trebuia să coincidă cu un alt început al ei în Dumnezeu. Păcatul a izolat actul final al fiinţei create, adică moartea ei, de plenitudinea vieţii. Sfîntul Maxim vede rostul pătimirilor şi

36. *Ibidem,* Intreb. 60, trad. cit., p. 327, cu notele respective; cf. H. U. Balthasar, *op. cit.,* p. 135.

37. Prof. N. Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional,* în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 200—201. 38. *Răspunsuri către Talasie,* trad. cit., p. 8—16.

39. *Ibidem,* Intreb. 54, P. G., XC, 514; cf. trad. cit., p. 243.

40. *Ambigua,* P. G., XCI, 1336 A, 1329 A-B., cf. M. Th. Disdier, *Les fondaments dogmatiques de la spiritualité de Saint Maxime Confesseur,* in «Echos d'Orient», iul.-sept., 1930, p. 309—310.

morții Mîntuitorului în desființarea păcatului și a slăbiciunilor din firea omenească primite de pe urma căderii. Acest lucru a fost posibil întrucît Domnul își asumă de bunăvoie starea omului căzut în două chipuri. Ontologic își însușește modul existențial al morții, adică trăsătura pătimitoare, cu afectele ce s-au introdus în fire după cădere și care se transmit organic, iar relațional tendințele și stările păcătoase ale aceleiași firi, ca acte și stări pe care nu le săvîrșește și nici nu le pătimește [41].

Ceea ce trebuia să atingă omul înălțîndu-se către Dumnezeu, realizează Dumnezeu coborîndu-se către om, primind firea omenească. Această fire n-a avut putere pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam pînă la căderea în păcat. După Sfîntul Maxim, firea omenească a lui Hristos avînd unele din trăsăturile lui Adam dinainte de păcat, a avut și unele din cele de după păcat, care nu sînt păcătoase, dar ușurează nașterea păcatului. Acestea au devenit o lege a firii, însoțind în mod necesar firea noastră în existența ei pămîntească. Dumnezeu a legat moartea de acest lanț al slăbiciunilor în care a intrat omul de bunăvoie. Mai precis lămurește lucrul acesta Sfîntul Maxim cînd spune că afectele sînt de două feluri: de plăcere și de durere. Cele dintîi, nefiind stăpînite prin voință, se transformă în afecte contrare firii. Dumnezeu în mod providențial a înfipt în plăcere contrariul ei, durerea, ca mijloc de stăvilire al rolului dăunător al plăcerii. Mîntuitorul primind de bunăvoie a pătimi pentru noi, a urmărit eliberarea firii de aceste afecte nu printr-un act de atotputernicie divină, săvîrșită asupra ei din afară de ea, ci dinlăuntru, biruindu-le prin firea omenească însăși. Tăria lui Hristos ca om, în fața trăsăturii Sale pătimitoare, a susținut suprema durere prin primirea morții, stăruind într-o atitudine fără de păcat, ca unul ce n-a acceptat plăcerea și nu s-a lăsat doborît în fața durerii [42]. Dar moartea nu e numai punctul final al slăbiciunilor din natura omenească, un eveniment care încheie viața pămîntească, ci o putere activă care lucrează potrivit rațiunii firii [43]. E un instrument folosit de Hristos pentru a surpa forța răului și realitatea acestuia imprimată în existența umană. Firea omenească trebuia să depășească modul existențial pătimitor, învingînd, prin voia ei, de la început pînă la sfîrșit, afectele sale. Acest lucru a fost cu putință avînd ca purtător ipostatic pe Dumnezeu însuși. Datorită, cum zice Sfîntul Maxim:

«Statorniciei neschimbabile a voii Sale libere, Hristos a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii prin nestricăciunea voii Sale libere, făcînd din sfîrșitul trăsăturii pătimitoare a firii, adică din moarte, începutul prefacerii spre nestricăciunea cea după fire» [44].

Actul prin care Mîntuitorul a primit moartea și a eliberat firea de afectele contrare ei, a dovedit definitiva identificare a voii Sale cu voia lui Dumnezeu, act ultim și irevocabil a unei atitudini fără de păcat. Jertfa

41. P. G., XCI, 237 B, 220 C, 32 A; cf. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 269; Magistrand Ică I. Ioan, *Probleme dogmatice în Dialogul Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, în «Ortodoxia», XII (1960), Nr. 3, p. 367.

42. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 21, trad. cit., p. 65—66.

43. *Ibidem*, Întreb. 61, trad. cit., p. 340—341.

44. *Ibidem*, Întreb. 42, trad. cit., p. 146—147.

ca supremă recunoaștere a suveranității voii lui Dumnezeu e o trecere la adevărata viață.

Pe de altă parte, Mîntuitorul își arată iubirea nețărmurită față de oameni făcînd să treacă neîntrerupt fluxul existenței de la El spre sufletele lor și invers de la ei spre Domnul. Prin această iubire Iisus își asumă relațional vina oamenilor, pe care o desființează pe lemnul Crucii (I Petru II, 24). Cel drept suferă moartea în locul celor păcătoși, ispășind în locul lor și din cauza lor. Intrînd în relație cu modul nostru de neascultare, Domnul îl mistuie în noi complet, precum topește focul ceara, împărtășindu-ne dreptatea Lui și făcîndu-ne chiar de acum nepătimitori [45]. Așezîndu-se ca o victimă în fața morții, Mîntuitorul nu învinge neantul din extern ca un Dumnezeu, după modul creației dintîi, ci înlăuntrul Său ca om, izbăvind făptura de păcatul prin care moartea a primit putere asupra universului creat. Dacă a fost drept ca Mîntuitorul să moară în locul nostru, observă Sfîntul Maxim, ar fi fost nedrept ca El, sfințenia absolută, să rămînă stăpînit de moarte [46]. Prin urmare moartea Lui nu mai putea fi căderea în vidul neființei; pentru cel drept și sfînt moartea nu e decît trecerea spre înviere. La limita extremă a chenozei Mîntuitorului însăși crucea e transfigurată. Acest adevăr Sfîntul Maxim îl exprimă printr-o propoziție unică prin adîncimea ei: «Moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății» [47].

Primirea de bunăvoie a morții pe cruce unește în același punct supremul act eroic al lui Iisus ca om, cu înomenirea deplină a lui Dumnezeu, în persoana Mîntuitorului, la gradul maxim posibil al firii omenești. Crucea este, după Sfîntul Maxim, «capătul lucrării tainice al înomenirii lui Dumnezeu» [48]. Pe cruce natura creată a absorbit puterea dumnezeirii în așa fel încît putem spune că aceasta a pătruns în adîncul ei. Rezultatul eforturilor umane din această fază a adus cu sine izbăvirea de moarte, cum zice Sfîntul Maxim, nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea cea după fire». Dar acest lucru nu înseamnă că învierea e un punct culminant intralumesc, o creștere organică din suportarea durerii și a morții, ci este o trecere în transcendent, un dar dumnezeiesc, apariția unui nou mod de existență. Deși «Învierea este un rezultat al morții, nu este un rezultat propriu-zis organic, ci încoronarea de sus a acestei fapte» [49]. Crucea ca încercare supremă a desființat modul existențial pătimitor al firii, făcînd capabilă să dobîndească îndumnezeirea ce i-a fost rînduită din veșnicie.

Învierea e rădăcina nestricăciunii. În Hristos firea și-a dobîndit curăția, tăria și aversiunea împotriva păcatului, căci moartea Lui n-a fost osînda firii, ci osînda răului din ea, iar prin înviere această stare s-a transmis tuturor celor ce-l urmează pe El. Mîntuitorul a trecut firea de la forma instabilă în care se afla de pe urma căderii, prin tăria puterii atotcovîrșitoare, la o formă restabilită, dăruindu-i neschimbabilitatea [50]. Dobîndirea unei puteri noi în temeiul biruinței lui Iisus asupra

45. H. U. Balthasar, *Kismische Liturgie...*, p. 260. 46. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 61, trad. cit., p. 338. 47. P. G., CX, 408 D.
48. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 22, p. 70.
49. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, partea II, p. 634.
50. *Răspunsuri către Talasie*, Întreb. 61, p. 336.

morții înseamnă, mai întîi, pentru om, primirea unei rezistențe ontice în fața morții spirituale. Arătarea vieții veșnice dă naștere unui torent de bucurie care înalță pe credincioși, le dă tărie să calce peste afectele păcătoase, să primească și să rabde ostenelile pentru desăvîrșirea vieții. Îndumnezeirea constituie ideea fundamentală a spiritualității ortodoxe și ea înseamnă sublimația continuă a întregii ființe a omului și a tuturor puterilor trupești și sufletești, așa cum o prezintă Sfîntul Maxim Mărturisitorul [51]. Învierea e mîntuirea lumii, nu mîntuirea de lume. E vorba de o mare prefacere, biruința vieții veșnice, covîrșirea noii rînduieli a lumii care sanctifică însăși moartea creștinului, transformînd-o în intrare în Împărăția lui Dumnezeu [52].

În adevăr, învierea inaugurează faza îndumnezeirii omului, în sensul restrîns al cuvîntului, aduce participarea la plenitudinea vieții divine. Dumnezeu se dăruiește în așa fel făpturii Sale încît aceasta să ajungă să posede prin har ceea ce El posedă prin fire :

«Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta a se săvîrși pururea» [53].

În Hristos cel înviat e cuprinsă anticipat existența noului eon, fără ca acest lucru să însemneze excluderea celui vechi de la suprafață. Universul creat și mărginit devine mediul în care se arată ordinea nouă. Această plenitudine necreată și nemărginită este Biserica, Trupul tainic al Domnului, iar realitatea nouă ce o cuprinde este realitatea învierii.

*Prezența învierii în Sfînta Biserică.* — Sfatul cel din veac al lui Dumnezeu s-a îndeplinit. Domnul înviat e sufletul comunității bisericești, puterea formativă a vieții creștine în toate aspectele ei. Prin înviere firea Sa omenească ridicată întru mărire devine instrumentul de comunicare a vieții divine. Înălțarea cu trupul la cer exprimă în mod paradoxal adevărul că Domnul prin participarea la slava și puterea lui Dumnezeu se înalță peste limitele omenescului, și tocmai prin aceasta, are posibilitatea de a fi prezent în mod cu totul deosebit pe pămînt, în sfînta Sa Biserică. Pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Hristos Domnul însuși e *locul* celor ce se mîntuiesc [54]. Iisus rămîne prin jertfa și prin faptul învierii Sale o realitate permanent actuală pentru credincioși. Prezența Sa în Biserică, după înălțare, are sensul de ridicare a naturii omenești a Mîntuitorului în intimitatea Sfintei Treimi și acest fapt înseamnă o comuniune sporită la maximum a Dumnezeirii cu creația. Hristos îi menține pe credincioși într-o relație vie cu puterea ce izvorăște din regiunea ontică a omenității Sale, transpusă pe un plan transcendent. «Căci nu întrucît e Dumnezeu după ființă și de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl a fost dăruit cu har Unul-Născut, ci întrucît s-a făcut după iconomie prin fire om și de o ființă cu noi, a fost dăruit cu har pentru noi care avem trebuință de har», învață Sfîntul Maxim [55].

Noutatea învierii constă în faptul că omenitatea lui Hristos intră în forma de existență a veșniciei, o categorie proprie Dumnezeirii din-

51. *Ibidem*, Întreb. I, p. 21. 52. *Ibidem*, Întreb. 61, p. 338. 53. *Ibidem*, Întreb. 22, p. 73.
54. *Centuriile gnostice*, I, 68, p. 150 55. *Ibidem*, II, 76, p. 197.

colo de limitele spațiului și ale timpului. Comuniunea credincioșilor cu Domnul presupune posibilitatea unei legături între planul veșnic, în care se află Hristos și planul temporal-istoric al comunității bisericești. Dumnezeu există prin Sine însuși, e o persoană absolută și veșnică. După Sfîntul Maxim, absolutul divin nu poate fi reprezentat prin categoriile existenței pămîntești, chiar dacă acordăm existenței, prezenței și puterii Lui coeficientul infinitului. Dumnezeu e monadă în mod absolut, «unitate fără de început, simplă, mai presus de ființă» [56]. Indestructibil și inepuizabil în Sine, El e izvorul a toată existența de realități și moduri create, care toate atîrnă de puterea Sa. Eternitatea și infinitatea divină, fără să se identifice cu ființa lui Dumnezeu, fiind după expresia Sfîntului Maxim numai «cele din jurul lui Dumnezeu», reprezintă, mai întîi, în calitate de energii proprii ale Dumnezeirii, transcendența existenței supreme în raport cu formele de existență relativă și trecătoare. Dar Dumnezeu, cel ce este de infinite ori infinit mai presus de lucrările Sale necreate este, de asemenea, un Dumnezeu care se descopere tot prin aceste atribute necreate. E vorba tot de rațiunile dinamice, care au creat și îndumnezeiesc făptura. Ele arată revărsarea eternă a divinității în afara esenței, dar și actul personal prin care această «coborîre» se adaptează creației. Esența și energia divină nu sînt două părți, ci două moduri de a fi ale lui Dumnezeu, ele reprezintă doi poli existențiali ai aceleiași realități personale. «Comunicarea energiei divine constituie astfel conținutul ontologic al unei comuniuni personale» [57]. Rațiunile dinamice apar în planul sensibil al realității în calitate de cauze creatoare și proniatoare. Rolul lor este de a da subsistență formelor de existență ale lumii, adaptîndu-se la măsura acestora, dar și de a pătrunde natura lor creată și a le transfigura. Pe acest plan Sfîntul Maxim susține că originea și ținta timpului este eternitatea, căci timpul este totodată mediul inerent și constitutiv al existenței create, dar și un cîmp deschis progresului nesfîrșit de înveșnicire a făpturii [58]. Posibilitatea comuniunii credincioșilor cu Iisus cel preamărit este, în aceste condiții, asigurată. După Sfînta Scriptură eternitatea este superioară timpului, fiind prezența lui Dumnezeu însuși. Acest sens îl menține și Sfîntul Maxim. Pentru creație, eternitatea constituie o finalitate, o plenitudine de perfecțiune. Timpul participă potențial el însuși la eternul prezent al lui Dumnezeu, iar în Biserică se deschide în mod deplin prezenței învierii lui Hristos.

Viața cea nouă care izvorăște din veșnicie și comunică cu veșnicia nu e o simplă făgăduință, ci o realitate, o prezență. În Sfînta Biserică credincioșii sînt chemați să se deschidă creșterii energiilor divine în ei, iar prin împlinirea acestui fapt dobîndesc libertatea și realizarea menirii lor, deodată cu sensul divin al realității transcendente. Plenitudinea lucrărilor dumnezeiești destinate lumii create este așezată în firea omenească a Domnului înviat; din acest belșug de viață și de lumină primim necontenit, la orice înaintare a noastră, harul pe măsura noastră. Sfîn-

56. *Ibidem*, I, p. 167. 57. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 54.
58. *Ambigua*, P. G., XCI, 1164 B. C.

tul Maxim face deosebire între plenitudinea (πλήρωμα) harului și adevărului din realitatea ființială a lui Iisus ca om și între dumnezeirea Lui din veci, această pliromă fiind identică cu energiile divine destinate lumii create. Viața spirituală a creștinului e o viață în Hristos, ea devine o lume a lui Dumnezeu, sporind pe măsură ce primește în ea tot mai mult din lucrările plinătății lui Hristos. Deschiderea credinciosului spre eternul prezent divin coincide cu un act de comuniune personală cu Domnul, în Sfîntul Duh, iar existența sa proprie dobîndește prin transparență razele divinității care străbat în adîncul naturii sale create. Sfîntul Maxim subliniază, în această privință, o idee fundamentală a Sfîntului Apostol Pavel și anume a rolului deosebit pe care o are lumina învierii, identică cu lumina de pe Tabor, în viața creștină [59]. Credinciosul prin libera vedere a slavei lui Hristos, află tocmai în această vedere o necontenită și progresivă transfigurare în însuși chipul Domnului. În Sfînta Biserică credincioșii primesc această slavă, însușirea și puterea ce-i face asemănători unui original sublim. Dar această sălășluire a lui Hristos în ei nu are ca efect absorbirea spiritului creat în Logosul divin, ci numai o activare divină și supranaturală a firii lor umane.

Predicarea învierii e anunțarea triumfătoare a continuării vieții după moarte. Mormîntul gol e dovada grăitoare a dumnezeirii lui Iisus și a eficacității operei Sale răscumpărătoare. Creștinul e dominat de credința că moartea nu înseamnă sfîrșitul total al ființei, iar prin unirea cu Hristos ajunge să se bucure de fericirea veșnică, care nu poate fi deplină decît prin învierea cu trupul. El trăiește evidența învierii lui Hristos. Acest lucru e posibil, după Sfîntul Maxim, prin faptul că viața Bisericii este viața unei experiențe speciale. În cuprinsul ei lucrurile lumii celei noi devin transparente prin credință. Numai ochii duhovnicești pot să vadă realitatea «invizibilă» a învierii. E vorba de o privire în duh dobîndită prin o viețuire creștină ireproșabilă. «Ochii» aceștia sînt un dar al lui Dumnezeu, sînt ochii prin care însuși Dumnezeu privește lăuntric în suflet și prin suflet în lume [60]. În acest înțeles, prezența învierii în Biserică, depășind limitele lumii vizibile, devine într-un anumit fel vizibilă, iar «faptul că se vede invizibilul este condiția însăși a existenței Bisericii» [61]. Numai în Biserică, prin mijlocirea Sfîntului Duh, avem certitudinea învierii Domnului, identică în conținut cu «simțirea cea mai presus de simțire a cunoștinței» lui Hristos [62]. Ideea aceasta va constitui, mai tîrziu, temelia întregii învățături duhovnicești a Sfîntului Simeon Noul Teolog. Urmînd hristologiei Sfîntului Maxim, Noul Teolog susține că idealul suprem al creștinului trebuie să fie vederea sensibilă, adică clară, evidentă a Mîntuitorului «în persoană», căci numai ajungînd la această cunoaștere dobîndește nădejdea nemuririi sale personale. Cuvîntul «persoană» lămurește și întărește sensul prezenței Mîntuitorului înviat cu trupul. A urma lui Hristos înseamnă a ne împărtăși de învierea Lui. Astfel, Sfîntul Duh ne dăruiește arvuna

59. *Ibidem*, col. 1161 A—1165 B. 60. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 54, p. 246.
61. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1953, p. 6. 62. *Centuriile gnostice*, II, 74, p. 195.

vieții veșnice imprimînd în sufletele noastre semnele cunoașterii «exacte» a lui Hristos [63]. Harul divin e acest curent de continuă modelare a vieții după chipul lui Hristos, în văpăile căruia credincioșii trăiesc eternul prezent al învierii.

Sfînta Biserică, centrul spațial al suveranității lui Hristos, exprimă starea paradisului regăsit, zona spirituală a dreptății și a sfințeniei cîștigate pentru noi de Domnul, prin ridicarea din mormînt. Învierea este un act exclusiv al lui Dumnezeu care angajează desfășurarea întregului univers creat, prin acțiunea Logosului supraesențial prezent în mod tainic în toate rațiunile divine ale lucrurilor. Conlucrarea făpturilor cu Logosul implică o armonizare și o înrîurire reciprocă a lor. «Prin aceasta se va arăta în deplină lucrare harul care îndumnezeiește toate», scrie Sfîntul Maxim în *«Răspunsurile către Talasie»*, cu privire la colaborarea făpturilor la opera propriei lor transfigurări [64]. Spre har și spre îndumnezeire se ridică creațiunea prin revenirea la starea normală a firii, la lucrarea în conformitate cu «rațiunea» generală a ființei create, care reprezintă un vîrf de piramidă față de «rațiunile» particulare ale lucrurilor. Cu aceste idei Sfîntul Maxim dezvoltă prețioasele observații ale lui Dionisie Areopagitul asupra păcii firii ca reflex a păcii divine :

«Divinitatea, spune Dionisie, este creatoarea păcii în sine, atît a celei universale cît și a celei din fiecare lucru... Pacea divină este principiul suprem care adună toate laolaltă... Prin participare la pacea divină toate făpturile se unesc atît cu ele însele și între ele cît și cu principiul unic de pace al tuturor lucrurilor» [65].

Pentru Sfîntul Maxim «principiul unic de pace» e Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat, în care se întîlnește lucrarea harului cu lucrarea firii. Mai ales dispoziția voii și rațiunea firii dobîndesc o nouă legătură prin împăcarea lui Dumnezeu cu omul. În zona ontologică în care Hristos ridică viața fiecărui credincios izvorăște dintr-un Sine unit, din centrul comun al Logosului divin pe care s-a axat viața creștină printr-un act creator. Primul semn al participării comune a credincioșilor la pacea divină este, după Sfîntul Maxim, iubirea de frați (philadelphia), dragoste universală, egală și veșnică. Iubirea aceasta e mai mult decît o completare reciprocă, e un schimb ființial, o armonie care îmbogățește și pe care Sfîntul Maxim ne-o prezintă într-un tratat întreg. E vorba de o stare activă de împlinire a dragostei ca poruncă a lui Hristos, temelia întregului edificiu duhovnicesc, nu de o scufundare într-o stihie impersonală și indistinctă și prin aceasta lipsită de libertate. Prin om întreaga făptură află pe Domnul păcii. La bucuria învierii personale se alătură și bucuria universului transfigurat. Învierea e pentru lumea întreagă începutul domniei vieții. În această lumină omul are putința să vadă în făpturi frumusețea lui Dumnezeu. Viața cea nouă, care poartă în germene nemurirea, curată de orice atingere a păcatului, liberă de orice necesitate exterioară, e momentul unui dans sfînt. Nimic nu mai

63. Syméon le Nouveau Théologien *Catéchèses*, Paris, 1963, tom. I—III, Cat. 2, 283—284 ; 2, 440 ; 3, 78. 64. *Răspunsuri către Talasie*, Intreb. 2, p. 23.
65. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, Iași, 1936, p. 101.

umbrește unda limpede în care se oglindește, în toată splendoarea sa, slava Domnului. «În adevăr, zice Sfîntul Maxim, noi (creștinii) merităm să fim numiți jocul lui Dumnezeu» [66].

*

Învățătura despre înviere, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, se descopere a fi o măreață «theologia» în sensul adevărat al cuvîntului, adică o contemplație a Logosului în făptura ce s-a deșteptat la zorile vieții. Scăldată în lumina învierii lui Hristos creația pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu. O bucurie duhovnicească strălumineză universul, lumina vieții veșnice se revarsă în valuri. Deodată cu descoperirea Arhetipului ceresc apare și forma lumii desăvîrșite, înveșnicite. Deși această realitate ne-a ajuns numai în parte, fericita ei contemplație constituie esența Ortodoxiei, identică cu credința în triumful vieții, în nimicirea morții și a tiraniei păcatului, în transfigurarea întregii făpturi. Posedarea sărbătorească a biruinței cîștigate, legată de așteptarea plină de nădejde a arătării slavei viitoare, și-a imprimat caracterul în întreg cultul ortodox și în spiritualitatea răsăriteană. Mai ales geniul Sfîntului Maxim a înțeles și a formulat sensul acesta al Ortodoxiei în chip strălucit.

În această sublimă viziune asupra Bisericii făptura e introdusă într-o sferă superioară și divină, ce nu constituie numai pregătirea, ci însăși luarea în stăpînire de pe acum a realității învierii lui Hristos, ca formă a Împărăției lui Dumnezeu. E vorba despre un raport activ al omului cu divinul, de o liberă primire a harului, de o dinamică înaintare în viața cea nouă. Aceste mari adevăruri de credință care alcătuiesc nu numai elementul lăuntric, principiul viu care străbate în cult și evlavie, ci frumusețea și măreția Ortodoxiei, sînt îndreptățite a avea un cuvînt hotărîtor în marea problemă a unirii creștinilor. Cunoașterea operei Sfîntului Maxim, intitulată simbolic și semnificativ de un teolog din zilele noastre «liturghia cosmică», ar putea forma marea revelație a valorilor Ortodoxiei în contextul celorlalte doctrine spirituale creștine. Incontestabil, teologia Sfîntului Maxim e un imn al vieții, al acestei vieți atît de prețioasă prin însuși faptul primirii ei. Căci ea s-a dat cu scopul de a o preface și a o desăvîrși, nu a o distruge.

66. *Ambigua*, P. G., XCI, 1416.

**Doctorand Ion Caraza**

# DOCTRINA EUHARISTICĂ A SFÎNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI *

Între controversele doctrinare care au dus la separarea Bisericilor necalcedoniene în veacul V, doctrina euharistică nu a constituit obiectul unor dispute directe. De altfel nici înainte, nici după veacul al V-lea nu au existat asemenea dispute în epoca patristică, deoarece învățătura despre Sfînta Euharistie a fost acceptată de întreaga Biserică de la început ca fiind Taina sfîntă prin care Mîntuitorul a instituit continuarea și desăvîrșirea lucrării sale de mîntuire începută în Întrupare [1] —, învățătură care a fost păstrată prin sfînta liturghie și catehеză, care eliminau fără controversă orice erori [2].

Disputele cu privire la Euharistie au survenit însă indirect și temporar cu ocazia disputelor hristologice, ca o consecință directă a acestora [3]. Strînsa legătură dintre doctrina hristologică și cea euharistică explică pînă la un punct absența disputelor euharistice atîta timp cît doctrina hristologică era necontroversată, precum și apelul făcut la Euharistie o dată cu izbucnirea acestor controverse între Nestorie, patriarhul Constantinopolului și Sfîntul Chiril, patriarhul Alexandriei. Disputa euharistică dintre cei doi este astfel restrînsă asupra punctelor referitoare la raportul dintre cele două dogme. Din modul în care ei recurg la Euharistie pentru a argumenta propriile concepții hristologice, reiese că disputa dintre ei angajează întreg sensul acestei taine. Euharistia este redusă însă numai la rolul de argument, căci în rest controversa dintre ei se menține la nivelul deosebirilor pe plan hristologic. Acest lucru este semnificativ nu numai prin faptul că Sinoadele Ecumenice al III-lea și al IV-lea, care aveau să rezolve pe linie ortodoxă aceste dispute, nu s-au pronunțat asupra doctrinei euharistice [4], ci mai ales prin faptul că disputa hristologică la nivel euharistic dintre cei doi conducători bisericești nu a avut influență asupra doctrinei euharistice tradiționale, care s-a păstrat în general ca ortodoxă în Bisericile necalcedoniene [5].

---

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. I. G. Coman, care a dat avizul spre publicare.

1. J. Lebreton, *Eucharistie*, în «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», t. I, Paris, 1925, col. 1570. 2. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1930, p. 476.

3. G. Bareille, *Eucharistie d'après les Pères*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. V, I, Paris, 1924, col. 1122. 4. P. Batiffol, *op. cit.* p. 475.

5. În acest sens, E. Amann scrie: «Credința Bisericii nestoriene cu privire la Euharistie este în liniile sale esențiale, credința Bisericii universale» *(Nestorienne (l'Église): Théologie sacramentale*, în «Dictionnaire de Theologie Catholique», t. XI, I, Paris, 1931, col. 310; La fel, M. Jugie scrie despre copți: «Credința copților în prezența reală a trupului și a sîngelui lui Hristos în Euharistie nu lasă îndoială» *(Monophysite (L'Eglise copte) Sacraments*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. X, 2, Paris, 1928, col. 2282).

Prin urmare, un dialog pe linie euharistică cu Bisericile necalcedoniene poate avea loc tot la nivel hristologic. În acest sens considerăm că doctrina euharistică a Sfîntului Chiril din Alexandria este actuală, constituind un punct de precizare pe linie ortodoxă, pe care el îl face doctrinei sale hristologice implicată în separarea Bisericilor necalcedoniene care a avut loc în secolul V-lea și care este la ordinea zilei în dialogul dintre aceste Biserici și Biserica Ortodoxă, în încercările de apropiere și unire dintre ele.

Apreciată în chip diferit în vremea sa, fiind atacată de nestorieni și rău interpretată de monofiziți, valoarea concepției hristologice a Sfîntului Chiril al Alexandriei este pusă în lumină mai ales astăzi, cînd se consideră că prin el cugetarea hristologică patristică își atinge întreaga ei adîncime și originalitate[6]. Se apreciază de asemenea că prin claritatea și corectitudinea hristologiei sale, Sfîntul Chiril depășea chiar pe antiohieni și capadocieni avînd în acest sens avantajul unei profunde cugetări asupra problemelor trinitare, haritologice și euharistice[7].

Sublinierea ortodoxiei hristologiei Sfîntului Chiril din Alexandria, prin comparația ei cu elementele hristologice din doctrina sa euharistică, poate constitui astfel un aport la înțelegerea mai adîncă a concepției sale hristologice în dialogul cu bisericile necalcedoniene.

1. *Controversa euharistică dintre Sfîntul Chiril din Alexandria și Nestorie.* — Punctul esențial al doctrinei euharistice în disputa dintre Sfîntul Chiril și Nestorie și în general[8] al întregii doctrine euharistice a Sfîntului Chiril, este de natură hristologică. Sensul doctrinei euharistice a fiecăruia, este legat mai puțin de problema prezenței reale — care era presupusă deja ca urmare a identității trupului euharistic cu cel istoric —, cît mai ales de starea trupului Mîntuitorului în Euharistie și de efectele lui asupra credincioșilor[9]. Nestorie, care separa cele două naturi în Hristos spunînd că Sfînta Fecioară a născut trupul unui om simplu nu al Logosului, susținea că trupul euharistic nu poate fi dătător de viață.

Concepînd firea umană ca persoană, Nestorie nu putea să accepte ca această fire să aibă o putere proprie, așa cum se afirmă despre trupul euharistic și să rămînă în același timp fire.

Comparînd firea umană vie a Mîntuitorului, pe care n-o înțelegea altfel decît ca persoană, deci independentă, cu trupul euharistic, Nestorie nu putea înțelege cum poate fi dătător de viață acest trup. Identitatea între trupul euharistic și cel istoric înseamnă pentru Nestorie aceeași fire umană comună, necuprinsă de Logos. De aceea el acuza pe Sfîntul Chiril, prin prisma formulei acestuia «o singură fire Întrupată

6. Pr. Prof. I. G. Coman, *«Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene»*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44.

7. E. Weigl. *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (378—429). München, 1925, p. 199, apud Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 64—65.

8. Sf. Chiril mai vorbește și despre Sf. Euharistie ca jertfă. Vezi în acest sens, Pr. D. Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină*, «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 1—2, p. 33.

9. J. Tixeront, *«Histoire des dogmes»*, vol. III, Paris, 1928, p. 239.

a Logosului», că, vorbind despre firea umană ca fire dătătoare de viață, face din aceasta o emanație a Logosului. Acest lucru îi apărea concret în teoria Sfîntului Chiril despre trupul euharistic dătător de viață.

Pentru el, persoana din Întrupare apare concret în trupul euharistic simplu. Astfel prin sensul simbolic ce dă Euharistiei, Nestorie confirmă, pînă la ultimele consecințe, doctrina sa despre separarea naturilor în Hristos. Punctul său de vedere nu-i îngăduia să vadă alt sens al unirii dintre Logos și trup decît unul moral [10].

Pentru Sfîntul Chiril din Alexandria, profilul Tainei euharistice este cu totul altul. Plecînd de la învățătura Mîntuitorului despre trupul Său ca trup dătător de viață, Sfîntul Chiril avea să sfarme conceptul nestorian de persoană aplicat firii umane a Mîntuitorului, care ducea la concluzii atît de fanteziste în materie euharistică. Pentru a ajunge la acest rezultat, Sfîntul Chiril accentuează unirea dintre Logos și trup și condițiile speciale ale acestei uniri.

Confirmînd pe această cale poziția trupului euharistic dătător de viață ca trup al Logosului, Sfîntul Chiril avea să descopere și poziția exactă a firii umane în Întrupare ca fire enipostatică, considerîndu-le identice.

Pe linia diferenței dintre trupul comun și trupul dătător de viață din Euharistie, Sfîntul Chiril ajunge la diferența dintre firea comună sau persoana nestoriană și firea dătătoare de viață sau enipostaziată. Ca metodă, Sfîntul Chiril pleacă de la afirmația că trupul euharistic este dătător de viață ; acest lucru îl verifică Sfîntul Chiril apelînd la doctrina euharistică tradițională ca prezență reală a Logosului, pentru a identifica în cele din urmă trupul dătător de viață cu firea umană enipostaziată în Logos.

Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril se află în *Comentarul la cap. VI al Evangheliei de la Ioan* (P. G., LXXIII, 520—725) și în scrierile contra nestorienilor și a partizanilor lor [11].

2. *Trupul Mîntuitorului este dătător de viață.* — Sfîntul Chiril înțelege să vadă în afirmația Mîntuitorului că Trupul Său este dătător de viață o dovadă a poziției acestui Trup în Hristos. Este vorba în principiu nu despre efectele acestui trup asupra credincioșilor ca semn al prezenței Logosului în trupul euharistic, ci despre posibilitatea ca acest trup să fie în sine dătător de viață. Acest lucru îl arată Sfîntul Chiril cînd vorbește despre unirea indisolubilă dintre Logos și trupul său :

«Hristos, scrie Sfîntul Chiril, și-a dat pentru viața tuturor propriul Său trup, și prin El a sălășluit din nou în noi viața, dar în ce fel a făcut aceasta, voi spune după puterile mele. Întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu cel dătător de viață s-a sălășluit în trup, a preschimbat acest trup în propriul Său bun, adică

10. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 101.

11. Textele Sf. Chiril referitoare la Euharistie au fost reunite de Pusey P. E. *In D. Ioannis Evangelium*, p. 614—664 ; A. Struckman : *Die Eucharistielehre des Hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910, p. 20—138. Pentru lucrarea de față am folosit traducerea acestor texte după P. E. Pusey, *In D. Ioannis Evangelium*, t. I, reproduse și comentate de J. Mahé, *L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, în «Revue d'Histoire Ecclésiastique», nr. 3—4, Louvain, 1907, p. 677—696, pe care le-am confruntat cu originalul.

în viață. Și după rațiunea cea negrăită a unirii Sale cu trupul, ca urmare, a arătat acest trup dătător de viață precum este și El însuși prin fire. Din această pricină dăruiește viața celor ce sînt părtași la trupul lui Hristos» [12].

Puterea de a da viață trupului euharistic este concluzia naturală a acestei uniri dintre Logos și trup, fără care această unire nu și-ar avea sens. Trupul dătător de viață este însă pentru Sfîntul Chiril și o măsură a acestei uniri care nu duce la amestecare :

«Cel ce Mă mănîncă pe Mine, zice (Hristos), va trăi și el. Noi îl mîncăm însă, nu consumînd Dumnezeirea Sa — departe de noi asemenea impietate — ci trupul propriu al Logosului devenit dătător de viață, deoarece s-a făcut (trupul) Celui ce trăiește prin Tatăl Său» [13].

Trupul primește această putere de viață nu prin asemănare de fire, ci prin unire indisolubilă. Trupul primește o însușire care nu-i aparține în mod obișnuit dar pe care o are în mod real, deoarece nu-și aparține sieși ci este al Logosului. Unirea capătă astfel sensul de integrare în Logos. Această integrare a trupului ca parte în Logos găsește și o analogie la Sfîntul Chiril :

«Cînd arunci o bucată de pîine în vin sau în untdelemn sau în vreunul dintre lichide o găsești îmbibată de calitatea aceluia. Dacă vei pune fier în foc, atunci el se umple de energia acestuia, și fiind fier după natura proprie el poartă puterea focului. Tot așa Logosul lui Dumnezeu, cel dătător de viață, unindu-se pe sine cu trupul său propriu, într-un mod în care numai el știe, l-a arătat pe acesta dătător de viață» [14].

În mod asemănător, apa care este rece prin fire capătă însușirile focului [15], mierea amestecată cu lucruri amare comunică acestora dulceața ei [16].

«Ce este de mirare, să nu crezi că într-un fel oarecare, avînd viața după fire, Logosul lui Dumnezeu-Tatăl a arătat dătător de viață trupul cel unit cu El ? Căci este al său propriu și nu al altcuiva, socotit în sine ca entitate, și ca un om dintre noi» [17].

Elementele euharistice au la Sfîntul Chiril sensul de trup al Logosului prin sfințire, în urma căreia ele capătă puterea de a da viață. Această sfințire capătă sensul de apartenență a lor de Logos :

«Însuși trupul Domnului a fost sfințit prin puterea Logosului care era unit cu El. Dar el a fost făcut lucrător pînă într-atît, încît în Euharistie el ne poate comunica propria sa sfințire» [18].

Plecînd de la învățătura Mîntuitorului că trupul Său este dătător de viață, Sfîntul Chiril atribuie continuu această situație aparte a acestui trup, unirii cu Logosul. Pe de altă parte, acest dat revelat în legătură cu trupul euharistic trebuie recunoscut și cu privire la trupul

12. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Cartea a IV, P. G., t. LXXIII, 565 CD. 13. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, 5, P. G., t. LXXVI, 192 D—193 A.
14. Idem, *Comentariu la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 B.
15. Sf. Chiril, *Contra lui Nestorie*, IV, P. G. t. LXXVI, 189 D—192 A.
16. Idem, *Comentariu la Ioan*, IV, 3, P. G. t. LXXIII, 601 D.
17. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, 5, P. G. t. LXXVI, 192 A.
18. Idem, *Comentar la Ioan*, XI, 9, P. G. t. LXXIV, 528 B

istoric al Domnului ca o consecință a aceluiași mod de unire dintre cele două firi :

«Deoarece trupul Mîntuitorului a devenit dătător de viață, fiind unit cu viața cea după fire, cu Logosul lui Dumnezeu care s-a arătat, cînd gustăm din El atunci avem viață în noi înșine, fiind uniți și noi cu El, după cum și El (este unit) cu Logosul care locuiește în El. Căci din această cauză (a unirii) chiar și atunci cînd învia morții, Mîntuitorul se află lucrător nu numai cu cuvîntul, nici numai prin porunci cuvenite lui Dumnezeu, ci se grăbește să ia trupul Său sfînt drept colaborator (συνεργάτην), ca să arate că El poate să vivifice, și că prin urmare, a devenit una cu El ; într-adevăr trupul era al Său propriu și nu unul străin. Astfel cînd a înviat pe fiica mai-marelui sinagogii zicînd : «Fiică, scoală-te», El a luat mîna ei, după cum este scris, făcînd-o vie ca Dumnezeu prin porunca Sa atotputernică, dar făcînd-o vie și prin atingerea de trupul Său sfînt, ceea ce arată că de ambele părți este una și aceeași lucrare» [19].

Astfel Sfîntul Chiril găsește argumente în modul de lucrare a trupului lui Hristos în Euharistie și Întrupare, pentru a accentua unirea strînsă și enipostatică dintre firea umană și Logos. Sfîntul Chiril afirmă contra lui Nestorie mai întîi această unire strînsă care face din firea umană o fire proprie a Logosului, enipostaziată în El, cînd susține că lucrarea Logosului și a trupului este aceeași și că trupul face una cu Logosul. Dar Sfîntul Chiril recurge la această unire mai ales pentru a justifica puterea de a da viață a trupului lui Hristos. El fixează mai întîi cadrul unirii ca integrare a firii umane în Logos, pentru a vorbi apoi contra lui Nestorie de acest trup aparte pătruns de Logos, deoarece este cuprins mai întîi de El și apropriat. Preocuparea sa este să arate contra lui Nestorie că trupul euharistic ca și trupul istoric nu este un trup comun, ci un trup care are putere de a da viață. Astfel efectele trupului euharistic constituie unicul punct de vedere din care Sfîntul Chiril are să apere Euharistia contra lui Nestorie.

Efectele euharistice sînt astfel o consecință a unirii inefabile dintre Logosul divin și firea umană, dar ele constituie în același timp și o dovadă a acestei uniri, prin realismul cu care le prezintă Sfîntul Chiril contra lui Nestorie. Echilibrul acestui realism euharistic îl vom descoperi fixînd cadrul unirii dintre Logos și firea umană în concepția hristologică a Sfîntului Chiril, unire care la el este și măsura integrării trupului euharistic în Logos, prin prefacere.

Într-adevăr, Sfîntul Chiril nu insistă în Euharistie nici asupra prefacerii, după cum nici asupra modului întrupării Logosului, ci numai asupra consecințelor unirii, adică asupra faptului că trupul lui Hristos este dătător de viață, după cum reiese din *Anatematisma a XI-a :*

«Dacă cineva nu mărturisește că trupul Domnului este făcător de viață și că aparține însuși Logosului lui Dumnezeu și Tatăl, ci altcuiva deosebit de el cu care este unit după demnitate, adică avînd acest trup numai ca sălaș dumnezeiesc și că nu e făcător de viață, cum am zis, pentru că s-a făcut trupul propriu al Logosului, Care poate să vivifice toate, anatema să fie» [20].

19. Idem, *op. cit.*, IV, 2, P. G. t. LXXIII, 577 BCD.

20. *Idem, Scrisoarea 17, Anatematisma XII*, P. G. t. LXXVIII, 121 CD. trad. de Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p 52.

Anatematisma Sfîntului Chiril vizează unirea nestoriană, aceea numai de locuire a Logosului în firea umană nu și de integrare a ei în Logos. Prin aceasta Sfîntul Chiril dezvăluie și sensul unirii pe care el o numește inefabilă, acela de cuprindere a firii umane de către Logos în sine mai întîi și apoi acela de locuire sau pătrundere a firii umane. Desigur că acesta este punctul de vedere din care trebuie privită atît doctrina euharistică cît și cea hristologică a Sfîntului Chiril, pe care el le tratează atît de strîns.

Felul în care Sfîntul Chiril aplică doctrina sa hristologică despre unirea dintre firi în Euharistie aduce unele clarificări hristologice, nu numai prin modul deschis în care el trebuie să vorbească despre prezența acestei firi, ci și prin poziția enipostatică pe care o dă acestei firi în unitatea de persoană a Logosului. De asemenea cadrul hristologic ortodox al unirii dintre firi este și o măsură pentru rolul trupului lui Hristos în doctrina sa euharistică. În virtutea acestei uniri, Sfîntul Chiril vorbește contra lui Nestorie, despre trupul Logosului, nu despre «ce» este, ca despre un trup comun, ci «cum» este ca trup dătător de viață. Unirea înseamnă pentru Sfîntul Chiril coborîrea Logosului reală și luarea în sine a firii umane, fără de care ar fi zadarnică orice discuție despre un «Logos întrupat» sau despre un «trup dătător de viață».

Sfîntul Chiril combate unirea nestoriană orizontală ca dintre două persoane egale, din care cea umană rămîne exterioară Logosului, sens pe care Nestorie îl află și în trupul euharistic. Tocmai datorită acestei false consecințe pentru Euharistie, respinge Sfîntul Chiril concepția nestoriană despre unire cînd vorbește despre trupul dătător de viață. Astfel sub raportul diferenței dintre trupul comun nestorian și trupul dătător de viață, efectele euharistice, ca punct principal din care Sfîntul Chiril dezvoltă doctrina sa euharistică contra lui Nestorie, sînt o dovadă a apartenenței acestui trup la Logos și a prezenței reale a Acestuia.

3. *Participarea la trupul dătător de viață al Mîntuitorului.* — Pentru a-și susține poziția proprie în ce privește diferența dintre trupul comun și trupul dătător de viață, Nestorie și Sfîntul Chiril se deosebesc prin modul în care privesc instituirea Euharistiei de către Mîntuitorul [21].

Pentru a susține că trupul Domnului este comun, Nestorie credea că află un argument privind unilateral modul de instituire a Euharistiei, cînd scrie:

«Dacă cele două naturi sînt amestecate în una, pentru ce Scriptura atribuie Mîntuitorului faptul că El a spus cînd învață pe ucenicii Săi puterea tainei: «În noaptea cînd a fost trădat, luînd pîine și mulțumind, El a dat ucenicilor Săi zicînd: «Luați mîncați toți, căci acesta este trupul Meu». De ce nu zice: «Aceasta este Dumnezeirea Mea care se frînge pentru voi?» La fel, atunci cînd oferă paharul Tainelor, El nu zice: «Aceasta este Dumnezeirea Mea care se varsă pentru voi», ci «acesta este sîngele Meu care se varsă pentru voi spre iertarea păcatelor» [22].

21. Nestorie a afirmat clar prezența reală a trupului Mîntuitorului în Euharistie; vezi M. Jugie, *op. cit.*, p. 252—253.

22. Nestorie, *Sermo in Judam*, 2 (Garnier, Sermo 8\ Loofs, *Nestoriana*, p. 229, cf. Sf. Chiril, *Contra lui Nestorie*, IV, 4 și 5, P. G. t. LXXVI, 189 BCD, apud P. Batiffol, *op. cit.*, p. 473.

În acest chip, Nestorie traduce în mod clar intenţia sa de a vedea în independenţa firilor din Întrupare o separare netă. Dacă Logosul nu e înăuntrul firii umane la Întrupare, cuprinzînd-o, e cu atît mai puţin în Euharistie. Trupul euharistic are astfel aceeaşi realitate ca şi firea umană subliniată prin lipsa elementului divin. Euharistia este deci un argument al separării firilor.

Nestorie neglijează şi neagă sensul acestei taine. Euharistia nu mai este astfel decît o continuare arbitrară a trupului istoric al Domnului. Spunînd că trupul euharistic este un trup comun, el nu acordă nici un credit cuvintelor Domnului: «Acesta este trupul Meu», deoarece Logosul nu e vizat direct. El nu ţine seamă de «cine» vorbeşte, ci numai de «ce» vorbeşte. Trupul euharistic este deci o probă evidentă a faptului că Domnul însuşi înstrăinează firea Sa umană de Sine cînd găseşte posibilă continuarea ei ca trup euharistic.

Sf. Chiril va arăta că realitatea este alta. Plecînd de la revelaţie el arată că trupul euharistic nu e un trup comun şi cel care oferă nu este un om comun. Este Logosul care-şi dă trupul propriu, dătător de viaţă. Alta este deci ponderea pe care o acordă Sfîntul Chiril afirmaţiei Domnului : «Acesta este trupul Meu». Domnul nu a spus că trupul Său este comun. În acest posesiv «al Meu», spus de Mîntuitorul, stă tot sensul Tainei Euharistiei ca şi al Întrupării. Deci Domnul acceptă elementele nu numai ca o nouă formă de continuare a trupului Său, ci şi ca o afirmare a apartenenţei acestui trup la Sine.

Euharistic, acest trup se integrează în Logos printr-o prefacere adevărată, cum explică Sfîntul Chiril :

«Tocmai de aceea, punînd cele mai sus arătate (elementele) sub privirea lui Dumnezeu, ne rugăm cu insistenţă să fie schimbate pentru noi în evloghie spirituală pentru ca, primindu-le, noi să fim sfinţiţi trupeşte şi sufleteşte. Apoi el zice, arătîndu-le : «Acesta este trupul Meu» şi «Acesta este sîngele Meu», ca tu să nu-ţi închipui că ceea ce apare este o figură, ci să ştii bine că prin ceva de negrăit al lui Dumnezeu cel atotputernic, elementele sînt schimbate într-adevăr în trupul şi sîngele lui Hristos, iar noi împărtăşindu-ne cu ele primim puterea de viaţă făcătoare şi sfinţitoare a lui Hristos. Căci trebuie ca Hristos prin Sfîntul Duh să fie în noi într-un mod demn de Dumnezeu şi să se unească şi cu trupurile noastre prin sfîntul Său Trup şi scump Sîngele Său, pe care îl avem în evloghia [23] dătătoare de viaţă ca în pîine şi vin» [24].

Sfîntul Chiril nu insistă asupra modului de prezenţă a elementelor [25], dar pentru el prefacerea are sensul adînc al încorporării elementelor nu numai ca trup, ci şi ca apartenenţă a acestui trup la Logos, adică de integrare în el.

Prefacerea este acelaşi mod de impropriere-însuşire a trupului Său ca şi Întruparea. Aşa explică Sfîntul Chiril învăţătura Mîntuitorului că trupul este dătător de viaţă. Diferenţa de mod de subsistenţă nu consti-

23. «Cuvîntul εὐλογία ca sinonim cu Euharistia este familiar Sf. Chiril. El pare să fi fost folosit în Egipt (vezi : *Historia monachorum in Aegypto*, I, 64, ed. Preuschen, p. 24), cf. Brightmann, p. 597, Wilpert, *Fractio panis*, p. 10», apud P. Batiffol, *op. cit.*, p. 466, nota 3, infra.

24. Sf. Chiril, *Comentar la Matei XXVI, 27*, P. G. t. LXXII, 452 CD.

25. I. Schwane : *Histoire de dogmes*, trad. A. Dégert, ed. II, t. III, Paris 1903, p. 575.

tuie însă o deosebire de rol sau funcţie. În ambele cazuri trupul Mîntuitorului exercită o lucrare. Modul în care se exercită această lucrare în Euharistie este pentru Sfîntul Chiril, continuarea necesară a celui din Întrupare. Modul diferit al prezenţei are totuşi baza — raportul aceluiaşi trup de a da viaţa şi de a ne uni cu viaţa.

Acest sens soteriologic al Euharistiei măreşte profilul Euharistiei la Sfîntul Chiril. Nestorie denatura identitatea dintre trupul euharistic şi cel istoric, prezentînd pe cel istoric ca o continuă negare a celui euharistic.

După învăţătura Mîntuitorului, Sfîntul Chiril arată că trupul euharistic trebuie să ne dea viaţa. Comentînd cuvintele: «Dacă nu veţi mînca trupul Meu şi nu veţi bea sîngele Meu, nu veţi avea viaţă întru voi» (Ioan VI, 54), Sfîntul Chiril scrie : «Numai aceia rămîn fără nici o participare la viaţa de sfinţenie şi fericire care n-au primit pe Fiul prin evloghia tainică» [26].

La fel cînd Domnul spune : «Eu sînt pîinea vieţii» (Ioan VI, 48), Sfîntul Chiril observă că El vorbeşte astfel :

«Pentru ca cei ce-L ascultau să afle că dacă vor să fie mai tari decît moartea şi să scape de această moarte care se rezema pe călcarea poruncii va trebui ca ei să se îndrepte către împărtăşirea cu Acela care are puterea să dea viaţa şi tăria să nimicească stricăciunea şi să biruiască moartea. Căci aceasta era lucrarea potrivită şi cuvenită vieţii după fire» [27].

Participarea la viaţă este astfel posibilă numai prin trupul Logosului. Pentru a avea efectele trupului dătător de viaţă, noi trebuie să ne atingem de el. Consumarea trupului euharistic are aceeaşi raţiune ca şi atingerea binefăcătoare de trupul istoric al lui Hristos, deşi în Euharistie ea este cu mult mai intimă. Sfîntul Chiril scrie :

«Mîntuitorul însuşi zice : «Cel ce mănîncă trupul Meu şi bea sîngele Meu rămîne în Mine şi Eu în el». Trebuie să remarcăm cu grijă, că Hristos nu zice că noi vom fi în El numai printr-o relaţie de afecţiune, ci mai curînd printr-o participare fizică» [28].

Sfîntul Chiril caută să explice prin comparaţii ce înţelege el prin această participare fizică :

«Dacă unim laolaltă două bucăţi de ceară ele apar intim amestecate una cu cealaltă. La fel, după părerea mea, cel care primeşte trupul lui Hristos, Mîntuitorul nostru şi bea sîngele Său scump, nu face decît una cu El, aşa cum spune El însuşi ; El este într-un fel oarecare adunat şi amestecat cu el prin împărtăşire, în aşa fel încît el este în Hristos şi Hristos în el. Este ceea ce Domnul ne învaţă în Evanghelia de la Matei, cînd zice : «Împărăţia cerurilor este asemenea cu aluatul pe care o femeie îl ia şi-l amestecă cu trei măsuri de făină, pînă ce se dospeşte totul... Puţin aluat face să crească toată frămîntătura, zice Sfîntul Apostol Pavel ; Tot aşa, cea mai mică parte de evloghie pune stă-

26. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan IV, 2,* P. G. t. LXXIII, 577 AB.
27. *Ibidem,* 560 D 28. *Ibidem,* P. G. t. LXXIV, col. 341 CD.

pînire pe tot trupul nostru şi-l umple cu propria sa energie, şi în acest fel Hristos este în noi şi noi în El» [29].

Exegeza Sfîntului Chiril pare prea literală, dar prin aceasta el vrea să arate cît de real este prezent în elemente trupul adevărat al Logosului. Analogiile de efecte pe care le avem prin participarea la acest trup sînt pentru Sfîntul Chiril asemănătoare cu cele ale unirii dintre Logos şi trupul Său :

«Apa este rece prin natură ; dar dacă o turnăm într-un vas şi-l apropiem de foc, ea uită ca să zicem aşa, firea proprie pentru a lua energia focului. În acelaşi fel şi noi deşi sîntem coruptibili prin natura trupului nostru, dar prin amestecare, lăsînd slăbiciunea noastră sîntem aduşi către însuşirea vieţii» [30].

Într-adevăr, pentru Sfîntul Chiril participarea fizică la trupul euharistic prin comuniune face să locuiască în noi Hristos în chip trupesc [31].

Dar Sfîntul Chiril face deosebire între participarea fizică la trupul euharistic care ne uneşte cu Logosul prin trupul acestuia şi unirea substanţială dintre acest trup şi Logos :

«Să nu vină un necredincios şi să ne spună: «Dar dacă Logosul care este viaţa prin natură locuieşte în noi, trupul fiecăruia dintre noi devine deci el însuşi făcător de viaţă ?» Nu, căci participarea relativă prin care Fiul vine în noi este altceva şi altceva unirea prin care El şi-a făcut sieşi trupul luat din Sfînta Fecioară. Venind în noi Logosul nu se face om, El nu s-a întrupat decît o singură dată, cînd a venit ca om, fără a înceta de a fi Dumnezeu ; deci trupul Logosului cel luat din Sfînta Fecioară şi unit cu El a devenit al Său propriu» [32].

Astfel este o deosebire clară între unirea ipostatică substanţială şi participarea fizică sau relativă sau amestecarea cu trupul euharistic al Logosului [33].

Sfîntul Chiril face astfel dovada că deşi nu primim trupul lui Hristos pentru a avea un plus de realitate fizică ci ca o condiţie necesară pentru a primi binefacerile acestui trup, trupul euharistic nu este un simplu mod de transmitere a puterii de viaţă, ci trupul adevărat al Logosului.

Sfîntul Chiril consemnează şi faptul că participarea fizică la trupul euharistic ne uneşte între noi şi ne face concorporali cu Hristos [34].

Prin urmare, trupul euharistic constituie aceeaşi prezenţă divino-umană ca şi trupul istoric al Mîntuitorului. În Euharistie Mîntuitorul însuşi ni se dă spre mîncare. Trupul istoric era, de asemenea, dătător de viaţă ca trup propriu al Logosului, dar ca fire lucra în exterior. Prelungirea trupului istoric în cel euharistic are ca scop să ne transmită întreaga putere a acestui trup de a da viaţă :

«Dacă prin singura atingere a trupului Său, El a vivificat ceea ce era corupt, cum nu vom avea parte de o evloghie vivificatoare mai bogată cînd o şi gustăm ?» [35].

---

29. *Ibidem*, t. LXXIII, 584 BC. 30. *Ibidem*, 580 A.
31. Idem, *Despre dreapta credinţă către Teodosie*, P. G. t. LXXVI, 1189 B.
32. Idem, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 CD. 33 I. Mahé, *art. cit.*, p. 686.
34. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan*, XI, 11. P. G. t. LXXIV, 560 AB.
35. Idem, *op. cit.*, P. G. t. LXXIII, 577 D.

Prin comuniunea cu trupul euharistic, Hristos locuieşte în noi după trup şi lucrează în noi continuu prin acest trup rămînînd în noi. Efectele comuniunii sînt astfel pentru Sfîntul Chiril pe măsura prezenţei Logosului în noi aşa cum învaţă Biserica.

Ca şi Sfîntul Grigorie de Nysa, Sfîntul Chiril arată ca un prim efect al comuniunii cu trupul euharistic, nemurirea şi învierea :

«Deşi moartea, care ne-a cotropit din cauza păcatului a supus trupul nostru la necesitatea stricăciunii, totuşi deoarece Hristos este în noi prin propriul Său trup, noi vom învia cu siguranţă. Într-adevăr este de necrezut sau mai curînd cu neputinţă ca viaţa să nu umple de viaţă pe cei în care se află. Aşa cum cineva luînd o scînteie o acoperă cu paie multe pentru a păstra sămînţa de foc, tot astfel şi Domnul nostru Iisus Hristos ascunde în noi viaţa prin trupul Său propriu şi-l introduce în noi ca o sămînţă de nemurire care distruge orice stricăciune din noi» [36].

Prezenţa lui Hristos în noi prin trupul Său are efecte atît pentru sufletul nostru cît şi pentru trup, după cum spune Sfîntul Chiril :

«Atunci cînd noi eram necuraţi, (Hristos) s-a amestecat cu noi trupeşte şi duhovniceşte şi a făcut să dispară astfel petele care erau în noi. El ridică păcatele noastre pentru ca prin El şi din cauza Lui noi să fim curaţi şi strălucitori» [37].

Sufletul nostru este curăţit de toate slăbiciunile şi bolile prin Euharistie, aşa cum plumbul topit cu argint curăţă toate petele argintului [38].

Trupul nostru, de asemeni, primeşte nestricăciunea prin această împărtăşire conformă cu natura lui [39] :

«Veniţi să primim şi noi pe Iisus. Căci cînd intră El în noi şi îl păstrăm în minte şi în inimă atunci va stinge flacăra plăcerilor străine, ne va ridica şi ne va arăta întăriţi duhovniceşte ca să slujim Lui adică să facem cele plăcute Lui. Vezi iarăşi cît de mare este folosul atingerii de trupul Lui, căci îndepărtează bolile diferite şi mulţimea demonilor şi abate puterea diavolului şi însănătoşează mulţime multă în acelaşi timp. Căci deşi poate să facă minuni numai prin cuvînt şi semn, ca să ne înveţe ceva din cele necesare, El pune şi mîinile pe cei ce erau în boli. Căci trebuia să ne înveţe pe noi că a purtat energia puterii Logosului, trupul Său sfînt, pe care El şi l-a făcut al Său propriu sădind în el puterea lui Dumnezeu. Aşadar atingă-se şi de noi, deşi mai curînd noi de El prin evloghia tainică, pentru ca să ne elibereze şi pe noi de bolile sufleteşti şi de incursiunea şi tirania demonilor» [40].

Astfel doctrina euharistică a Sfîntului Chiril atît despre trupul dătător de viaţă cu care trebuie să ne împărtăşim cît şi despre efectele acestei împărtăşiri, se opune concepţiei nestoriene despre trupul comun atît euharistic cît şi istoric. Faptul că Sfîntul Chiril numeşte trupul euharistic trupul propriu al Logosului după exemplul unirii dintre Logos şi firea umană, va fi mai lămurit prin expunerea concepţiei sale despre unirea hristologică, care ne va ajuta să înţelegem mai bine cum se opune

36. *Ibidem*, 581 BC.
37. Idem, *Despre închinarea în Duh şi adevăr*, III, P. G. t. LXVIII, 297 D.
38. *Ibidem*. 39. Idem, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 580 A.
40. Idem, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 552, BC.

Sfîntul Chiril concepției nestoriene despre trupul euharistic și trupul hristologic comun.

4. *Trupul dătător de viață euharistic și trupul istoric al Mîntuitorului.* — Căutînd să combată teoria nestoriană despre trupul comun al lui Hristos, Sfîntul Chiril atrage continuu atenția asupra unirii indisolubile dintre Logos și firea umană în Hristos care are drept consecință faptul că trupul Său este dătător de viață. Ca diferență dintre trupul comun și trupul dătător de viață, Sfîntul Chiril vorbește mai ales despre efectele acestui trup, dar formulele sale «trup dătător de viață» în Euharistie sau «o singură fire întrupată a Logosului» în hristologie, exprimă de fapt unirea substanțială, în urma căreia firea umană devine «trupul propriu al Logosului». Aceste formule tipice ale Sfîntului Chiril nu sînt opuse decît în aparență, căci el singur le explică în sensul integrării firii umane în unitatea Logosului. Înainte de a vorbi despre efectele trupului lui Hristos, Sfîntul Chiril amintește totdeauna unirea dintre acest trup și Logos. El nu poate vorbi despre o lucrare a firii umane decît dacă ea e cuprinsă în Logos. Astfel trupul istoric al lui Hristos dă viață prin atingere căci el nu săvîrșește altceva decît o lucrare a Logosului cu care el este într-adevăr una [41]. Nu rămîne astfel nici un spațiu pentru o lucrare independentă a naturii umane ca persoană ci numai acela al firii ca fire. De aceea vom vedea că sensul termenului de «întrupată» din formula Sfîntului Chiril desemnează natura umană a lui Hristos ca negare a unei lucrări independente de aceea a Logosului, dar nu și a firii în sine. Lucrarea directă a Logosului se observă mai ușor în trupul euharistic în care firea din întrupare este prelungită numai ca trup static, vivificat exclusiv de Logos. Și aici Sfîntul Chiril insistă asupra unirii inefabile numind trupul euharistic trupul propriu al Logosului. În acest sens identitatea dintre trupul euharistic și cel istoric îl scutește pe Sfîntul Chiril într-o măsură de a insista asupra modului de integrare a trupului euharistic în Logos, care e același ca și la întrupare.

Pentru Sfîntul Chiril unirea dintre Logos și firea umană nu este ca la Nestorie o unire pe plan egal, o apropiere relativă ca atunci cînd firea umană rămîne în afara Logosului, ci această unire este o acțiune din partea Logosului, Care-și face natura umană a Sa proprie și o pătrunde de puterea Sa tocmai pentru că o cuprinde. Astfel numai trupul propriu al Logosului este dătător de viață și invers, trupul dătător de viață aparține Logosului. Nu este vorba numai de o pătrundere relativă ca efecte, ci de transmiterea puterii de viață. Aceasta este explicația peremptorie a Sfîntului Chiril ori de cîte ori vorbește despre trupul dătător de viață contra lui Nestorie și legătura cea mai interesantă pe care o face el între hristologie și euharistie, ajungînd în ambele cazuri la unirea ipostatică [42]. Înțelegînd astfel unirea firilor Sfîntul Chiril se străduiește să arate lui Nestorie realitatea acestei uniri, explicînd modul de existență a naturii umane în Hristos, fie ca trup euharistic dătător de viață, fie ca natură umană proprie a Logosului.

41. Idem, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 577 C.
42. J. Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 573—574.

Logosul a vivificat trupul și l-a făcut dătător de viață, tocmai apropriindu-și, atrăgînd în unitatea ființei sale trupul născut din Fecioara Maria. Modul acestei uniri substanțiale de integrare a naturii umane ca parte în unitatea de persoană a Logosului, precum și cuprinderea ei în Logos este redat de Sfîntul Chiril prin analogiile amintite, a bucății de pîine muiată în vin sau în untdelemn, a fierului înroșit în foc etc. [43].

Unirea are ca urmare faptul că natura umană a lui Hristos este o realitate aparte, cînd această unire are sensul de integrare prin ridicarea firii la vrednicia de a primi puterea dătătoare de viață :

«Căci noi credem că Logosul din Dumnezeu-Tatăl unindu-se cu trupul cel născut din Sfînta Fecioară, avînd suflet rațional, unire negrăită ca mod și cu totul tainică, l-a arătat pe acesta dătător de viață, fiind viața după fire ca Dumnezeu, pentru ca părtași făcîndu-ne Lui, duhovnicește cît și trupește, să ne și arate mai tari decît stricăciunea și să distrugă prin el legea păcatului din mădularele trupului, condamnînd păcatul în trup, după cum s-a scris» [44].

Această realitate aparte ca prezență divino-umană în Euharistie este arătată de Sfîntul Chiril prin prefacere ca unire și prin efectele euharistice, prin care formula «trup dătător de viață» capătă sensul de «trup propriu al Logosului». În Întrupare însă ridicarea firii umane la vrednicia de a da viață, lucrare prin care ea este una cu Logosul, nu înseamnă slăbirea sau dispariția ei. Sfîntul Chiril afirmă prezența firii umane ca «Logos întrupat», nu ca negare a firii ca fire ci ca negare a persoanei ca lucrare independentă, căci Sfîntul Chiril susține dualitatea firilor în Logos :

«El este dătător de viață, întrucît s-a născut dintr-un Tată care era viața. Și nu mai puțin dătător de viață este și sfîntul Său Trup care este legat în chip negrăit înăuntrul Său cu Cuvîntul cel care dăruiește viața. De aceea trupul trebuie socotit al Cuvîntului și trebuie înțeles ca unul singur cu Cuvîntul. Căci Hristos nu poate fi împărțit în doi după coborîrea Sa în om și Întruparea Sa, afară doar că trebuie știut că vine de la Dumnezeu-Tatăl, Cuvîntul, iar templul trupului Său vine de la Sfînta Fecioară și nu are aceeași fire cu Cuvîntul (căci nu este de o ființă trupul cu Cuvîntul lui Dumnezeu). Însă El este Unul în această unire a lor și în această adunare a lor neînțeleasă. Și întrucît este dătător de viață trupul Mîntuitorului nostru pentru că este unit cu viața după fire, cu Dumnezeu-Cuvîntul adică, noi cînd vom gusta din El, atunci vom avea în noi viața fiind uniți cu El precum și acest trup este una cu Cuvîntul cel sălășluit în El» [45].

Sfîntul Chiril reușește să pătrundă modul de existență al naturii umane în Logos ca fire întreagă dar aparținînd Logosului, constituind trupul Său propriu, căutînd să-și explice sensul termenului «Întrupată» care desemnează această fire, din cunoscuta sa formulă hristologică :

«Unicul Fiu, Logosul lui Dumnezeu-Tatăl, prin luarea trupului însuflețit cu suflet rațional, a ieșit om din femeie fără ca prin aceasta să fie împărțit în două persoane sau în doi fii ; El a rămas unul singur, numai că nu fără trup ci

43. Sf. Chiril, *Comentar la Luca*, P. G. t. LXXII, 909 B.
44. Idem, *Contra lui Nestorie*, IV, P. G. t. LXXVI 197 BC.
45. Idem, *Comentar la Ioan*, P. G. t. LXXIII, 577 BC.

avîndu-l pe al Său propriu printr-o unire indisolubilă. Aceasta nu înseamnă amestec, contopire sau altceva de acest fel. Nici o raţiune necesară nu impune această consecinţă. Deşi Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu e numit de noi Unul întrupat şi făcut om, totuşi aceasta nu înseamnă că s-a amestecat, nici că firea Logosului s-a transformat în aceea a trupului, nici aceea a trupului în aceea a Logosului, ci fiecare rămînînd şi înţelegîndu-se în specificul său firesc, unite în chip inefabil, ne-au arătat o singură fire a Fiului, dar întrupată. Unul se zice într-adevăr nu numai despre elementele unice şi simple, ci şi despre cele unite prin compunere-sinteză, cum e cazul cu omul compus din trup şi suflet. Aceste elemente sînt de specii diferite, nu sînt consubstanţiale unul cu altul dar unite alcătuiesc o singură fire a omului deşi în raţiunile sintezei există diferenţa după fire a celor aduse împreună spre unire. Firea omenească nu e micşorată şi nici sustrasă prin expresia: „μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη". Dovada cea mai desăvîrşită că a fost om este că s-a întrupat. Dacă aş fi trecut sub tăcere Întruparea, adversarii ar avea dreptate» [46].

Sfîntul Chiril are meritul de a fi vorbit despre existenţa naturii umane în Logos ca prezenţă aparte integrată în Logos, ceea ce e specific enipostazei, cu un veac înainte de Leonţiu de Bizanţ [47].

Modul enipostatic de prezenţă a firii umane în Logos, ca urmare a unirii indisolubile concepută de Sfîntul Chiril şi explicată astfel este foarte important, deoarece Sfîntul Chiril vede în trupul euharistic acelaşi mod enipostatic de prezenţă, vorbind despre aceeaşi unire indisolubilă dintre Logos şi elementele euharistice ca prelungire a trupului istoric. Realitatea acestei uniri este sigură pentru Sfîntul Chiril prin afirmarea întrupării şi a prefacerii reale în Euharistie. Firea umană este trupul propriu al Logosului, deoarece n-a existat mai înainte de Întrupare, cum vor spune urmaşii Sfîntului Chiril, iar elementele constituie trupul său propriu printr-o prefacere adevărată. Oricum însă, integrarea trupului lui Hristos în sine prin Întrupare este rodul lucrării tainice a Sfîntului Duh, dar e tot atît de reală şi în Euharistie prin prefacere:

«Cînd Hristos numeşte trupul Său dătător de viaţă, atribuie puterea de a vivifica nu acestuia sau Sieşi, ci Duhului Său. Căci prin El este dătător de viaţă trupul Său, deoarece l-a ridicat la puterea Lui proprie. Cît despre mod, acesta nu poate fi cuprins cu mintea, nici de vorbit cu limba, ci trebuie onorat prin tăcere şi credinţă ca un lucru ce depăşeşte mintea» [48].

Sfîntul Chiril atribuie prefacerii acelaşi sens ca unirii hristologice, căci trupul euharistic este un argument al acestei uniri. El nu insistă mai mult asupra prefacerii, căci nu se puneau atunci probleme pur euharistice. Sfîntul Chiril voia să ştie numai că, prin prefacere elementele sînt trupul adevărat al Domnului şi nu o figură, că forma în care îl primim este acelaşi trup care acum ni se dă spre consumare şi că

46. Idem, *Scrisoarea 46 (Către Succensus)...*, 241 A.B.C. Traducere liberă şi cu unele mici omisiuni din text, apud Pr. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 56.

47. Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 56.

48. Sf. Chiril, *Comentar la Ioan*, IV, t. LXXIII, 604 CD.

noi trebuie să primim ca adevărate cuvintele Mîntuitorului de instituire a Euharistiei [49].

În rest, Sfîntul Chiril vorbește despre elemente ca trup real identic cu trupul istoric, opunîndu-l cu eficacitate hristologiei nestoriene. De aceea, nu se poate susține că Sfîntul Chiril ar fi exprimat direct transubstanțiația cînd vorbește despre prefacere, cum susține P. Batiffol [50], dar nici faptul că Sfîntul Chiril ar crede în permanența elementelor după prefacere, deoarece nu arată nicăieri dispariția lor, cum susține J. Turmel [51]. Sfîntul Chiril arată că trupul lui Hristos este prezent ca pîine și vin cînd zice :

«De față este autorul mărinimiei, darurile dumnezeiești sînt puse înainte, masa cea de taină este gata, vasul cel dătător de viață este pregătit. Împăratul slavei cheamă, Fiul lui Dumnezeu primește, Dumnezeu Logosul întrupat îndeamnă, Înțelepciunea enipostatică a lui Dumnezeu-Tatăl, cea care și-a zidit sieși casă nefăcută de mînă, își dă trupul Său ca pîine și sîngele Său dătător de viață îl oferă ca vin. O, taină înfricoșătoare ! O, iconomie nespusă, o, condescendență de necuprins ! O, bunătate neveștejită ! Creatorul se aduce creaturii ca hrană, Viața însăși se dăruiește celor muritori ca mîncare și băutură» [52].

Dacă Sfîntul Chiril nu vorbește nicăieri despre dispariția elementelor, n-o face deoarece el trebuia să insiste asupra deosebirii dintre trupul euharistic nestorian comun și trupul dătător de viață pe care trebuia să-l arate prin efecte. Realismul efectelor nu putea fi dovedit decît prin realitatea pîinii și a vinului, ca realitate cuprinsă în Logos și vivificată.

În rest, cea mai mică aluzie pe care o face Sfîntul Chiril asupra prefacerii, indică o prefacere adevărată în care el vorbește dsepre pîine și vin ca despre trupul propriu al Logosului. Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril nu trebuie astfel scoasă din cadrul hristologic în care el a tratat-o, avînd în vedere mai ales consecințele unirii firilor, pe care le opune concepției nestoriene despre această unire.

*

Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril se opune cu eficacitate doctrinei hristologice nestoriene. Meritul Sfîntului Chiril este de a fi găsit un argument în învățătura tradițională a Bisericii despre Euharistie care este de fapt doctrina hristologică aplicată și de a-l fi opus cu hotărîre hristologiei filozofice a lui Nestorie care era în afara credinței Bisericii de totdeauna. Opunînd elementele hristologice din doctrina euharistică hristologiei nestoriene, Sfîntul Chiril stabilește puncte esențiale de doctrină ortodoxă atît euharistică cît și hristologică. Modul în care Sfîntul Chiril apelează la Euharistie pentru hristologie și invers dovedește că

49. Idem, *Comentar la Luca*, t. LXXII, 912 AB.

50. P. Batiffol, *op. cit.*, p. 464—465. Acest lucru este arătat de J. Turmel în *Histoire des dogmes*, t. V. Paris, 1936, p. 287. 51. J. Turmel, *op. cit.*, t. V, p. 286.

52. Sf. Chiril, Omilia X, *La Cina cea de taină*, t. XXVII, 1017 CD, Despre aceasta vezi J. Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 575.

aceste taine nu pot fi tratate una fără alta, căci ele se completează și se precizează reciproc.

Astfel în Euharistie punctul principal pe care-l stabilește Sfîntul Chiril contra lui Nestorie este sensul Euharistiei de continuare și desăvîrșire a lucrării mîntuirii noastre prin Hristos. Sfîntul Chiril trebuia să dezvăluie lui Nestorie modul real de continuare al acestei lucrări, acela de participare la Hristos prin trupul Său. Sfîntul Chiril vorbește la tot pasul despre acest trup însuflețit de Logos. Puțini Sfinți Părinți au vorbit cu atîta realism și precizie despre trupul euharistic ca Sfîntul Chiril, care-l vedea prin prisma celui istoric. De aceea și punctul principal al doctrinei sale euharistice este participarea fizică la Trupul lui Hristos care ni se oferă ca trup euharistic. Trupul euharistic este un semn al dragostei lui Dumnezeu, care vine spre noi într-o formă și mai smerită încă pentru a ne îmbrățișa și mai strîns și pentru a rămîne cu noi în veci.

În acest trup este Viața ce ne cheamă sub această formă care nu silește, dar căreia trebuie să-i răspundem prin participare cu aceeași dragoste cu care s-a apropiat Ea de noi, căci pentru Sfîntul Chiril Hristos, Care se află pe altare, repetă aceleași cuvinte : «Iată Eu stau la ușă și bat...».

Doctrina euharistică a Sfîntului Chiril este oglinda hristologiei sale ortodoxe. Fără să abandoneze calea rațională de demonstrație contra lui Nestorie, Sfîntul Chiril recurge la Euharistie, făcînd din ea un argument pozitiv cu valoare filozofică pentru hristologie, oglindind teoria enipostasei intuită de el cu mult înainte de Leonțiu de Bizanț. Astfel în controversa euharistic-hristologică dintre el și Nestorie, Sfîntul Chiril descoperă deosebirea dintre natură și persoană, care stă în independență, tocmai negînd această independență și afirmînd unirea ca integrare prin lucrare și prezență a firii umane în Hristos, ceea ce e caracteristic enipostasei.

Faptul că Sfîntul Chiril, fără a abandona argumentarea hristologică, găsește un sprijin contra lui Nestorie în învățătura euharistică de totdeauna a Bisericii indică psihologia unui adevărat Părinte al Bisericii de a apela la credința ei atunci cînd formulele de doctrină nu sînt precise.

**Doctorand Şchiopu A. Iulian**

# RÎNDUIALA ŞI EXPLICAREA SLUJBEI BOTEZULUI ŞI A MIRUNGERII LA SF. AMBROZIE AL MILANULUI ŞI LA TEODOR DE MOPSUESTIA*

Cunoaşterea, de către credincioşi a cultului, constituia în Biserica veche un obiect al învăţămîntului catehetic. De aceea, cele dintîi explicări liturgice care s-au păstrat au scop şi caracter catehetic şi provin toate din epoca de aur a disciplinei catehumenatului (secolul IV-lea şi al V-lea). În această epocă ce «marchează triumful definitiv al Bisericii creştine şi al convertirii în masă a păgînilor, se impunea atunci tot mai mult necesitatea de a procura noilor doritori de a îmbrăţişa creştinismul o pregătire solidă şi serioasă, în vederea primirii Botezului. De aceea catehumenatul ia din ce în ce tot mai mare importanţă» [1].

Comentariile liturgice care s-au păstrat sînt opera marilor cateheţi din acel timp, fiind alcătuite în vederea instruirii şi iniţierii catehumenilor ce se pregăteau pentru primirea Tainei Sfîntului Botez, sau a neofiţilor care îl primiseră deja. Ele au un caracter de popularizare şi forma de expunere didactică sau omiletică ; fiind ori simple cateheze, ori predici (omilii) catehetice. «Ca înfăţişare şi cuprins, aceste comentarii sînt felurite, deosebindu-se între ele după scopul urmărit de autor, după punctul de vedere care predomină în preocupările sale, după metoda folosită sau după felul de expunere» [2].

Aceste comentarii au fost scrise şi rostite în cadrul unui curs sistematic de iniţiere în doctrina, cultul şi morala creştină, care se ţinea de regulă în biserică, şi prin care se tîlcuiau, din domeniul cultului, mai ales cele trei taine ale iniţierii creştine, pe care le primea orice nou-convertit la intrarea în Biserică : Botezul, Mirungerea şi Sfînta Euharistie.

Primirea noilor membrii ai Bisericii «era însoţită de cea mai mare solemnitate. Ea cuprindea trei rituri esenţiale pentru conferirea celor trei Taine : Botezul, Mirungerea şi Euharistia. Botezul introducea pe catehumen în Biserică, Mirungerea îi comunica viaţa supranaturală şi divină, iar Euharistia conferea botezaţilor plenitudinea acestei vieţi» [3].

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniştе, care a şi dat avizul pentru publicarea ei.

1. Cp. P. de Puniet, art., *Catéchuménat*, în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», II, 2, Paris, 1910, col. 2580.

2. Diac. Ene Braniştе, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, teză de doctorat, Bucureşti, 1943, p. 4.

3. G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, în «Diction. de Théol. Cath.», II Paris, 1923, col. 186.

«Episcopul se mulțumea să prezideze, lăsînd preoților dreptul de a proceda la administrarea Botezului, după care el însuși administra Taina Mirungerii, celebra sfînta liturghie, apoi dădea Sfînta Împărtășanie noilor botezați» [4].

Adresîndu-se mai ales neofiților, adică celor de curînd botezați, autorii comentariilor liturgice prezentau riturile esențiale ale tainelor de inițiere creștină, precum și semnificațiile lor dogmatice, istorico-simbolice și mistico-eshatologice, precum și efectele lor supranaturale în viața religioasă pe care neofiții trebuia s-o trăiască în noua lor religie [5].

Comentarii liturgice sub formă de omilii sau lecții catehetice, ni s-au păstrat de la mulți comentatori și cateheți din secolul al IV-lea și al V-lea, atît răsăriteni cît și apuseni, dintre care cei mai importanți sînt : Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Ioan Hrisostom, Teodor de Mopsuestia și Sfîntul Ambrozie. În cele ce urmează vom prezenta rînduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii, așa cum se desprinde din operele de acest fel, rămase de la Sfîntul Ambrozie în Apus și Teodor de Mopsuestia în Răsărit.

Am ales pe cel dintîi, deoarece el este — din punctul de vedere care ne interesează —, reprezentantul cel mai de seamă al Apusului creștin. Scrierile rămase de la el, pe care le vom studia, fiind cele dintîi, mai sistematice și mai complete descrieri și interpretări ale slujbei Botezului și Mirungerii din a doua jumătate a secolului al IV-lea. Iar pe Teodor de Mopsuestia l-am ales ca reprezentant al mistagogilor Răsăritului creștin din aceeași epocă, întrucît el este mai puțin cunoscut și studiat decît alți autori răsăriteni de cateheze mistagogice, cum ar fi, de exemplu, Sfîntul Chiril al Ierusalimului. Este adevărat că asupra lui Teodor de Mopsuestia planează, precum se știe în general, osînda unui Sinod Ecumenic (553), fiind considerat promotor sau premergător al nestorianismului. Dar în cuvîntările lui catehetice referitoare la Botez și Mirungere, care servesc ca izvoare pentru expunerea doctrinei lui baptizmale, nu se poate surprinde nici un fel de urmă sau de indiciu de doctrină nestoriană ; nu numai ortodoxia integrală a conținutului lor, ci și marea lor importanță ca documente pentru istoria și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii în regiunea și epoca pe care o reprezenta autorul lor, constituie motive pentru prezentarea lor.

## RÎNDUIALA ȘI EXPLICAREA SLUJBEI BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII LA SFÎNTUL AMBROZIE AL MILANULUI

1. *Cuprinsul lucrărilor De mysteriis și De sacramentis.* — Opera Sfîntului Ambrozie al Mediolanului [6] este foarte bogată și variată. Ea cuprinde scrieri exegetice, moral-ascetice, dogmatice, cuvîntări, scrisori

4. Idem, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, în «Diction. de Théol. Cath.», III, 1, Paris, 1923, col. 1051. 5. Diac. Ene Branișteanu, *op. cit.*, p. 7.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1956, p. 230—231. Despre viața Sf. Ambrozie mai vezi și : F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I, Paris, 1927, p. 508—515 ; J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, ed. VIII, Paris, 1927, p. 310—311 și Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, part. II, Iași, 1935, p. 231—232 ; A. Largent, *Ambroise (Saint)*, în «Diction. de Théol. Cath.» I., Paris, 1923, col. 942.

și imne [7]. Între operele sale se numără două, deosebit de importante, consacrate rînduielii și explicării celor trei taine ale inițierii creștine (Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie); cu ajutorul lor vom căuta să reconstituim în primul rînd rînduiala Botezului și a Mirungerii, așa cum se săvîrșeau aceste două taine în vremea Sfîntului Ambrozie, adică în a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Cea dintîi dintre aceste lucrări, cu titlul *De mysteriis* [8], constă dintr-o serie de cuvîntări catehetice, adresate noilor creștini care primiseră botezul în noaptea Paștilor. În aceste cuvîntări Sfîntul Ambrozie explică neofiților înțelesurile tainice (istorico-simbolice) ale riturilor și ceremoniilor din slujba Botezului, Mirungerii și Împărtășaniei, așa cum se săvîrșeau aceste Sfinte Taine în vremea aceea la Mediolanum. În *De mysteriis*, Sfîntul Ambrozie «se adresează celor care primiseră botezul și le explică semnificația profundă a gesturilor rituale care au fost săvîrșite în fața lor. Pentru a preveni obiecțiile sau îndoielile care se puteau naște în sufletul lor, el explică (neofiților) că toate (gesturile) comportă un sens tainic, o eficacitate morală și sînt instrumente de regenerare, prefigurate atît de mult în istorisirile scripturistice» [9]. Socotită ca operă autentică a Sfîntului Ambrozie, *De mysteriis* nu a fost pusă la îndoială decît de puțini patrologi și dogmatiști [10].

Cea de a doua lucrare a Sfîntului Ambrozie, cu titlul *De sacramentis* [11], deși de o autenticitate discutabilă [12], prezintă o importanță deosebită pentru istoria cultului creștin din Apus, ea fiind unul dintre

---

7. J. Tixeront, *op. cit.*, p. 312.

8. P. L. XVI, 405—426. Ed. mai nouă de Otto Faller, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», vol. LXXIII (*Sancti Ambrosii opera*, pars VII), Vindobonnae, 1955; Altă Ed.: Ambroise de Milan, *De sacrements, Des mystères*. Texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard Botte, Paris, 1950, în «Sources chrétiennes», 25 traducerea în limba română de Pr. Prof. Ene Branișie și Prof. Gh. Voiusa, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 286—302, după textul latinesc editat de liturgistul german Iohannes Quasten din colecția sa de texte: «Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima», Bonn, 1935—1937, p. 113—137.

9. P. de Labriolle, *Ambroise (Saint)*, în «Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques», II, Paris, 1914, col. 1101.

10. Menționăm în treacăt pe H. Bullinger (1535) și J. Dallaeus (1669), iar mai recent pe Fr. Loofs (*Leitfaden der Dogmengeschichte*, ed. IV, Halle, 1906, p. 470), citat după Iohannes Quasten, *op. cit.*, p. 114.

11. P. L., XVI, 427—482. Altă ediție la J. Qausten *op. cit.*, p. 137—177; alta, în «Sources chrétiennes», menționat la nota 10. Trad. românește de Pr. Prof. Ene Branișie, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 565—599.

12. În ceea ce privește autenticitatea cărții *De sacramentis* criticii și istoricii literari ai operelor Sf. Ambrozie au dat răspunsuri variate. Între cei care resping autenticitatea cărții se numără J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, éd. XIII-éme, Paris, 1942, p. 315—316, care o socotește opera unui autor necunoscut din secolul al IV-lea—V-lea; acesta ar fi imitat opera autentică a Sf. Ambrozie, *De mysteriis*, adăugînd unele elemente noi. Alții ca Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, III, Freiburg im Breisgau, 1912, p. 536 ș. u. și G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, fasc. VII, Bonn, 1914, ed. II, p. 99, atribuie *De sacramentis* episcopului Maxim de Turin din secolul al V-lea, ceea ce nu se poate admite, deoarece stilul acestei scrieri se deosebește de cel al lui Maxim, de la care avem de altfel trei cateheze asupra botezului. Sînt însă și destui istorici literari, patrologi, dogmatiști și liturgiști, care susțin autenticitatea cărții *De sacramentis*. Menționăm dintre aceștia pe: F. Probst, *Die Liturgie des Vierten Jahrhundert und deren Reform*, Münster, 1893, p. 232—239; J. Qaustern în introducerea la ediția *De sacramentis*, din «*Monumenta eucharistica...*», p. 137 și 138; Pr. Prof. I. Coman, *Patrologia*, Manual..., p. 233 și alții.

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 [13].

Lucrarea se prezintă sub forma unui tratat unitar, împărțit în șase cărți, fiecare cuprinzînd un număr variabil de capitole. Aceste cărți nu sînt, la origine, decît cateheze sau cuvîntări mistagogice, ținute de autor în fața neofiților din Milan.

Primele două cuprind descrierea și interpretarea Sfîntului Botez, 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 dă îndrumări despre rugăciune în general, cu unele reveniri asupra Tainei Sfintei Euharistii [14].

Astfel, aceste două cărți cuprind mai multe cateheze, cu caracter în parte dogmatic, dar în primul rînd liturgic, pe care Sfîntul Ambrozie le-a ținut în fața credincioșilor de curînd intrați în Biserica păstorită de el.

Catehezele Sfîntului Ambrozie nu au profunzimea celor ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului, ele pun accentul în primul rînd pe funcția pastorală a tainelor [15].

Cu ajutorul lucrărilor amintite mai sus, vom căuta să reconstituim rînduiala Botezului și a Mirungerii în Biserica din Mediolan din veacul al IV-lea, pentru ca după aceea să vedem cum explică Sfîntul Ambrozie această rînduială.

2. *Rînduiala Botezului și a Mirungerii, după operele* De mysteriis *și* De sacramentis. — Înainte de botez, Sfîntul Ambrozie amintește de rînduiala deschiderii urechilor și a nărilor : «Effeta, adică : *Deschide-te*, ca oricine va să vină la har să cunoască ce va fi întrebat, să fie dator să țină minte ce să răspundă» [16]. Același rit este amintit și în *De sacramentis* [17], originea lui fiind în minunea vindecării unui surdomut de către Mîntuitorul (Marcu VII, 8).

Cel care săvîrșea acest rit era episcopul.

Candidatul intra în baptisteriu și primea ungerea prebaptismală de la preot și diacon [18]. După această ungere urmau lepădările. Candidatul era întrebat de două ori dacă se leapădă de diavol și de patimile lumii, la care el răspundea : «Mă lepăd». «Te lepezi de satana, și de lucrurile lui ? Te lepezi de păgînătate și de desfătările ei» [19], întreba săvîr-

13. Pr. Prof. Ene Branișteː *Explicarea cultului în literatura patristică* (curs dactilografiat), 1962, p. 89.

14. Idem, Introducere la trad. cărții *De sacramentis*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 565.

15. Vasile I. Bria, *Elemente cultice și dogmatice în lucrările Sf. Ambrozie : De sacramentis și De mysteriis*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 339—340.

16. *De mysteriis*, I, 3, trad. citată, p. 288.

17. *De sacramentis*, I, 2, trad. citată, p. 570.

18. Ungerea prebaptismală avea loc în Apus înainte de lepădări, spre deosebire de Răsărit, unde ea avea loc înainte de afundarea în apa botezului. *De mysteriis* nu menționează această ungere. A se vedea *De sacramentis* I, II, 4, trad. citată, p. 571.

19. *De sacramentis*, I, II, 5, trad. citată, p. 571, prezintă formula de interogare citată mai

şitorul botezului pe candidat. Lepădarea se făcea cu faţa spre apus, după care urma întoarcerea spre răsărit [20], ceea ce însemna orientarea vieţii noastre spre Hristos.

Îndată după lepădări preotul începea sfinţirea apei. În această parte a slujbei se disting trei momente principale : 1) Exorcizmele asupra apei, 2) Invocarea Sfintei Treimi, 3) Rugăciunea de sfinţire.

«A coborît Hristos, a coborît şi Duhul Sfînt. De ce a coborît mai întîi Hristos şi după aceea Sfîntul Duh, deşi forma şi rînduiala botezului este ca să fie sfinţită mai întîi apa şi apoi să coboare cel ce se botează ? Într-adevăr, îndată ce intri în baptisteriu, preotul face mai întîi *exorcizarea* apei după firea ei, apoi rosteşte *invocarea* şi *rugăciunea* ca să se sfinţească apa şi să fie prezentă puterea Treimii celei veşnice. Aşadar, Hristos a coborît în apă şi a coborît şi Duhul Sfînt ca un porumbel, şi însuşi Dumnezeu-Tatăl a vorbit din cer. Ai aici prezenţa Treimii» [21].

Botezul se făcea pe vremea Sfîntului Ambrozie în baptisterii [22], unde erau prezenţi arhiereul, preoţi şi diaconi :

«Ai venit la apa botezului, ai coborît în ea, ai căutat la marele preot (arhiereu), ai văzut în baptisteriu pe diaconi şi pe preoţi» [23].

Aici, la apa din piscina botezului, episcopul verifica încă o dată credinţa candidaţilor în Sfînta Treime, care constituia una din condiţiile esenţiale ale primirii tainei. El punea acestora trei întrebări, la care ei răspundeau «cred» şi de fiecare dată episcopul afunda pe candidat cu capul în apă.

«Crezi în Dumnezeu-Tatăl, Atotţiitorul ? Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos şi în crucea Lui ? Crezi în Duhul Sfînt ?» [24].

Îndată după botez neofiţii primeau o ungere, făcută de episcop [25], aceasta fiind socotită drept întărire şi desăvîrşire a botezului.

În rînduiala botezului este amintită, după această ungere, lectura din Ioan XIII [26], după care însuşi episcopul spăla picioarele noilor botezaţi : «Încingîndu-se deci marele preot, ţi-a spălat picioarele» [27].

---

sus, pe cînd *De mysteriis*, II, 5, trad. citată, p. 288, rezumă conţinutul acestei lepădări : «Te-ai lepădat de satana şi de faptele lui, de lumea, desfrîul şi desfătările Lui ?»

20. *De mysteriis*, II, trad. citată, p. 288.

21. *De sacramentis*, I, V, 18—19, trad. citată, p. 573.

22. Baptisteriile erau locaşuri ori încăperi anume destinate pentru botez şi construite pe lîngă biserici mai ales la catedralele episcopale. Despre baptisterii vezi : Badea Cireşeanu, *Cercetări liturgice asupra baptisteriilor*, în «Vocea Bisericii», Bucureşti, 1894, nr. 2, 3, 4 şi 5 şi *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creştine Ortodoxe de Răsărit*, t. II, Bucureşti, 1911, p. 150—153. Vezi de asemenea : H. Leclercq, *Baptistère*, în «Diction. d'Archéol. chrét. et de Liturgie», II, 1, col. 382—469.

23. *De sacramentis*, II, VI, 16, trad. citată, p. 577.

24. *Ibidem*, II, VII, 20, p. 578 şi *De mysteriis*, V, 28, trad. citată, p. 293 ; «Ai coborît, aşadar, la tainica baptismală ; adu-ţi aminte ce ai răspuns : că tu crezi în Tatăl, crezi în Fiul, crezi în Sfîntul Duh».

25. În această privinţă a se vedea, *De mysteriis*, VI, 29, trad. citată, p. 293—294 şi *De sacramentis*, III, I, 1, trad. citată, p. 579.

26. *De mysteriis* VI, 31, trad. citată, p. 294 şi *De sacramentis*, III, I, 4, trad. citată, p. 580 : «Te-ai ridicat din apa piscinei ; Ai ascultat citirea...».

27. *De mysteriis*, VI, 31—32, 33, trad. citată, p. 294.

Drept semn al nevinovăției, cei botezați îmbrăcau haine albe, după care urma o nouă fază a inițierii : e vorba de «spirituale signaculum» [28], adică Taina Mirungerii. La aceeași taină se referă și expresia «quando consignavis» [29]. Sfîntul Ambrozie nu ne spune, cum se făcea Ungerea cu sfîntul Mir, însă el zice că această ungere revarsă asupra celui nou-botezat cele șapte daruri ale Sfîntului Duh, este energie dumnezeiască spre punerea în lucrare a virtuților :

«Urmează pecetea duhovnicească, pentru că ceea ce rămîne după botez se face ca o desăvîrșire, atunci cînd la invocarea preotului, se revarsă Duhul Sfînt, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al puterii, Duhul cunoașterii și al evlaviei, Duhul temerii de cel sfînt, ca cele șapte virtuți ale Duhului» [30].

Spălată prin aceste mari taine, mulțimea numeroasă (a neofiților) se îndrepta spre altar, pentru a primi pentru prima dată Sfînta Împărtășanie. Acum «ceea ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit... ; pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El» (I Cor. II, 9).

3. *Explicarea dată de Sfîntul Ambrozie riturilor Botezului și Mirungerii.* — Sfîntul Ambrozie, vorbind de simbolismul tainelor, nu înțelege să neglijeze realitatea lor. El insistă în catehezele sale că noi trebuie să fim siguri de eficacitatea acestora, nu concepe trăirea creștină despărțită de harul tainelor. Fiecare act din rînduiala botezului își are simbolismul și rostul său atît în istoria Vechiului cît și în a Noului Testament.

Botezul creștin a fost preînchipuit în Vechiul Testament de potopul lui Noe [31], și de trecerea evreilor prin Marea Roșie [32]. Apa și Duhul Sfînt curățesc păcatele și sînt de neapărată trebuință în Taina Sfîntului Botez. «Căci ce este apa fără crucea lui Hristos ? O materie obișnuită, fără nici o putere pentru Taină. Și dimpotrivă, nici fără apă nu poate fi taina renașterii :

«Căci de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 5) [33].

În apă se îngroapă toată fărădelegea. Baptisteriul sau cristelnița preînchipuie cel de al doilea cort al templului (Sfînta Sfintelor) Vechiului Testament :

«La ce țintește 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» [34].

De asemenea, baptisteriul este asemănat cu o piscină :

«După aceea ai venit mai aproape ; ai văzut *piscina* (baia botezului)» [35].

---

28. *De sacramentis,* III, II, 8 și *De mysteriis,* VII, 42, la J. Quasten, *op. cit.,* p. 158 și 131.
29. *De sacramentis,* III, II. 10 (la Quasten, *op. cit.,* p. 153).
30. *Ibidem,* III, II, 8 (trad. citată, p. 581—582).
31. *De sacramentis,* II, I, 1, trad. citată, p. 574.
32. *Ibidem,* I, VI, 20, trad. citată, p. 573 și De *mysteriis,* III, 12, trad. citată, p. 289.
33. *De mysteriis,* IV, 20, trad. citată, p. 291.
34. *De sacramentis,* IV, I, 2, trad. citată, p. 583. 35. *Ibidem* I, III, 9, p. 572.

Cei care ies din ea sînt renăscuţi la o nouă viaţă, plină de har şi adevăr.

Cuvintele pe care preotul le rosteşte în rugăciunile botezului sînt cuvintele cereşti ale lui Hristos :

«Aşadar, să luăm acum seama. Vine preotul, rosteşte rugăciunile la apa botezului, cheamă numele Tatălui, prezenţa Fiului şi a Sfîntului Duh, folosindu-se de *cuvintele cereşti* care sînt ale lui Hristos» [36].

Această invocare îşi face efectul indiferent de vrednicia sau meritele slujitorilor.

Ungerea prebaptismală e comparată de Sfîntul Ambrozie cu ungerea atleţilor lui Hristos (I Cor. IX, 25) [37]. Cel care nu va fi botezat în numele Sfintei Treimi, nu poate dobîndi iertare de păcate şi darul Sfîntului Duh. Prin botez noi murim pentru păcatele noastre şi înviem în Dumnezeu prin harul lui Hristos :

«Este deci o moarte, dar nu o moarte adevărată a trupului, ci în asemănare ; căci atunci cînd te scufunzi în apa botezului, iei asupra ta asemănarea morţii şi îngropării lui Hristos, primeşti taina crucii lui. Cuiul lui Hristos să te ţină pe tine cînd slăbiciunea firii omeneşti te cheamă înapoi» [38].

Sîntem botezaţi într-un singur nume, adică în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, pentru că prin acest nume toţi am fost mîntuiţi spre harul vieţii.

După botez primim Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, drept pecete a vieţii celei veşnice :

«După aceea, desigur, te-ai ridicat la preot ; ia seama ce a urmat. Acesta este mirul de care şi Solomon spune : «Mir vărsat este numele tău, pentru aceea te-au îndrăgit fecioarele şi te-au tras la ele» (Cînt. Cînt. I, 2). De asemenea David spune : «Ca mirul pe cap, care coboară pe barbă, pe barba lui Aaron» (Ps. CXXX, 11, 12). Asemenea harului duhovnicesc, prin ungerea cu Sfîntul Mir sîntem unşi pentru împărăţia lui Dumnezeu» [39].

Sfîntul Ambrozie menţionează că îndată după botez li se spală neofiţilor de către arhiereu picioarele [40], obicei care mai tîrziu a fost înlăturat din cauza mulţimii celor care se botezau. În această spălare a picioarelor stă slujirea smereniei, căci Domnul spune : «Dacă Eu Domnul şi Învăţătorul vostru, v-am spălat picioarele, cu atît mai mult şi voi trebuie să vă spălaţi picioarele unui altuia» (Ioan XIII, 14).

Se spălau numai picioarele :

«fiindcă Adam a fost ispitit de diavolul şi i s-a vărsat venin peste picioare, pentru ca să vină un sprijin mai mare al sfinţirii tocmai în partea aceea asupra căreia şarpele şi-a întins cursa, pentru ca după aceea să nu te mai poată doborî niciodată» [41].

---

36. *Ibidem*, II, V, 14, p. 577. 37. *Ibidem*, I, II, 4, p. 571.

38. *Ibidem*, II, VII, 23, p. 279. 39. *De mysteriis*, VI, 29, p. 293, 294.

40. *De sacramentis*, III, I, 4, p. 580. În Galia episcopul spăla picioarele neofiţilor îndată după botez, imitînd pe Mîntuitorul, ceea ce confirmă şi alte documente, ca de ex. Cezar de Arelate, *Sermones CLXVIII, CCLVII*, P. L., XXXIX, 2071 şi 2220) : can. 48 al sinodului din Elvira (circa 303) s. a. (trad. citată, n. 56).

41. *De sacramentis*, III, I, 7, trad. citată, p. 581 şi *De mysteriis*, VI, 31—33, p. 293—294.

După spălarea picioarelor neofiții se îmbrăcau în veșminte albe, ca să arate că s-au dezbrăcat de haina păcatelor și s-au îmbrăcat în veșmîntul curat al nevinovăției.

Veșmintele neofiților sînt asemănate cu veșmîntul lui Hristos și cu slava învierii Sale. «Avînd Biserica aceste veșminte, dobîndite prin baia renașterii, spune în Cîntarea Cîntărilor :

«Neagră sînt și frumoasă, fiice ale Ierusalimului» (I, 4—5). Neagră prin șubrezenia firii omenești, frumoasă prin har. Privind fiicele Ierusalimului aceste veșminte, spun mirate : «Cine este aceasta, care se urcă albită.? (Cînt. Cînt. VII, 5). Aceasta era neagră, cum s-a făcut dintr-o-dată albă ?» [42].

Din cele expuse pînă acum cu privire la rînduiala și explicarea Botezului și Mirungerii, rezultă că Sfîntul Ambrozie are o concepție realistă despre Sfintele Taine ; el pune accentul pe harul aflător în ele, care constituie elementul de bază în trăirea duhovnicească.

Scrierile *De mysteriis* și *De sacramentis* reprezintă o mărturie de valoare a tradiției creștine apusene din veacul al IV-lea. Ele conțin elemente de mare însemnătate pentru rînduiala și explicarea Tainelor inițierii creștine din acea vreme.

Sfîntul Ambrozie rămîne cel mai strălucit dintre episcopii «care au ilustrat în Biserica Veche scaunul episcopal de la Milan». Trăitor în epoca de aur a creștinismului, el ne-a lăsat scrieri de o deosebită valoare cu privire la perioada de înflorire a catehumenatului. Personalitatea sa strălucește alături de cea a altor mari mistagogi ai acelei epoci, ca cea a sfîntului Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Ioan Hrisostom, Teodor de Mopsuestia și alții [43].

Cateheza baptizmală a Sfîntului Ambrozie are fără îndoială o orientare practică, o adaptare la problemele și situația Bisericii din acea vreme și din eparhia sa.

4. *Scurtă comparație între ritul Botezului și al Mirungerii descris de Sfîntul Ambrozie și ritul catolic actual.* — Dacă confruntăm rînduiala celor două Sfinte Taine descrise și explicate de Sfîntul Ambrozie cu cea din uzul Bisericii Romano-Catolice de azi, vom constata că ele se aseamănă în punctele fundamentale. Rînduiala Tainei Sfîntului Botez, așa cum se săvîrșește azi în Biserica Romano-Catolică, păstrează în linii generale aceleași rituri întîlnite și în rînduiala consemnată de Sfîntul Ambrozie, cu unele mici adaosuri.

În schimb, rînduiala catolică de azi, a Mirungerii, se deosebește mai mult de cea practicată în vremea Sfîntului Ambrozie. Ea nu se administrează imediat celui botezat, ci mult mai tîrziu deobicei la 7 sau chiar la 12 ani.

Revenind la Taina Sfîntului Botez, între rînduiala practicată în vremea Sfîntului Ambrozie și cea din Biserica Romano-Catolică de azi există unele asemănări dar și deosebiri în unele amănunte. În privința asemănărilor, și astăzi în rînduiala botezului catolic se întîlnește : ritul

42. *De mysteriis*, VII, 34—35, p. 295. 43. Vasile Bria, *op. cit.*, p. 350—351.

deschiderii urechilor și al nărilor, exorcizmele și ungerea prebaptismală [44].

Cele trei întrebări, pe care episcopul le punea candidaților înainte de a fi botezați, astăzi le pune preotul. Ca și la Sfîntul Ambrozie, noul creștin primește, îndată după botez, o haină albă, simbol al curățeniei și o lumînare aprinsă, cu care se va prezenta la Mirungere și la prima Împărtășanie. A fost scos din practică ritul spălării picioarelor.

În schimb, în rînduiala botezului romano-catolic întîlnim rituri noi, cum este cel al sării. Acest rit se administrează înainte de cel al deschiderii urechilor și nărilor. Preotul dă puțină sare exorcizată celui ce se botează, ca simbol al înțelepciunii creștine, după care nașul rostește Simbolul credinței și Tatăl nostru. Botezul nu se mai face în baptisterii, prin cufundare, ci prin turnare. Preotul rostește formula «Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» și toarnă de trei ori apă peste capul celui ce se botează.

În acest scop, apa pentru botez se sfințește de către episcop în Sîmbăta cea mare [45] și se distribuie la fiecare parohie ; de asemenea în Joia cea mare se sfințește untdelemnul cu care se face ungerea prebaptismală (oleum catechumenorum).

Ceea ce se pare că anticipă ungerea cu Sfîntul Mir, care la romano-catolici se dă abia la vîrsta de 7 sau 12 ani, este ungerea noului-creștin de către preot cu crisma (untdelemn cu balsam), îndată după botez, drept semn că acesta a devenit creștin și că sufletul său a fost întărit cu harul Sfîntului Duh.

Din această privire comparativă a rînduielii botezului, la Sfîntul Ambrozie și în Biserica Romano-Catolică de azi, rezultă că valoarea personalității Sfîntului Ambrozie nu stă numai în ceea ce el a scris și a cuvîntat, ci mai presus de toate în incomparabila lui activitate practică.

Scrierile sale *De sacramentis* și *De mysteriis* rămîn documente de valoare pentru istoria cultului în Biserica din Apus și în mod deosebit, cu privire la cele trei Taine ale inițierii creștine : Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie.

## RÎNDUIALA SLUJBEI BOTEZULUI ȘI A MIRUNGERII, DESCRISĂ ȘI EXPLICATĂ DE TEODOR DE MOPSUESTIA

1. *Cuprinsul cuvîntărilor catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia.* — «Pionul cel mai raționalist al Școlii Antiohiene» [46], Teodor de Mopsuestia, s-a născut la Antiohia pe la 350 dintr-o familie bogată, și și-a însușit o cultură aleasă [47]. La îndemnul Sfîntului Ioan Gură de Aur, cu care se împrietenise, el a renunțat la cariera juridică, și au intrat împreună în mînăstirea condusă de Diodor și Carterios la Antiohia. În anul 383 el a

44. Informațiile în legătură cu practica actuală a botezului în Biserica Romano-Catolică le-am primit din partea Părintelui Protopop Zudor Francisc, parohul bisericii Bărăția din capitală.

45. Dom. Gaspar Lefebvre, *Liturgie. Ses principes fondamentaux*, Paris, 1936, p. 73.

46. Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 192.

47. F. Cayré, *op. cit.*, vol. I, Paris, 1927, p. 443.

fost hirotonit preot la Antiohia de către episcopul Flavian, iar în 392 este ales episcop de Mopsuestia în Cilicia, păstorind apoi Biserica de aici pînă la moartea sa, întîmplată în 428. «Cult și inteligent, curios să pătrundă și să explice totul pe cale rațională, Teodor de Mopsuestia a lăsat o operă considerabilă, care în cea mai mare parte s-a pierdut, din pricina condamnării sale postume la Sinodul al V-lea Ecumenic, ajungînd pînă la noi numai o parte din operele sale exegetice și dogmatice» [48].

Înzestrat cu o remarcabilă cultură teologică, el a tratat multe laturi ale doctrinei creștine. O atenție deosebită a acordat Teodor de Mopsuestia Sfintelor Taine, îndeosebi Botezului, Mirungerii și Sfintei Euharistii. Ca și Sfîntul Ambrozie, el a ținut o serie de cuvîntări catehetice cu privire la aceste Sfinte Taine fără a ne indica locul și anul susținerii lor [49].

Aceste cuvîntări au fost destul de răspîndite în Bisericile Răsăritene, îndeosebi la nestorieni ele s-au bucurat de mare considerație. Papa Pelagiu le numește «Interpretarea simbolului celor 318 Părinți», Hesychius de Ierusalim «Cuvîntări mistice», Fecundus Hermianus «Cartea către botezați», iar Teodosie Catolicul (853—858) recomandă celor ce se dedică artei de a învăța și scrie «Codul misterelor (tainelor)» de Teodor de Mopsuestia.

În alte documente nestoriene este amintită, printre operele lui Teodor de Mopsuestia *Explicarea credinței celor 318 Sfinți Părinți și a Liturghiei,* sau *Cartea misterelor* și *Cartea despre credință.* Aceste două opere au alcătuit la început o singură colecție, aceea a *Cuvîntărilor catehetice* [50].

Textul lor original grecesc s-a pierdut din cauza condamnării autorului la Sinodul al V-lea Ecumenic (553) ca promotor al nestorianismului, dar a rămas o versiune siriacă a lor, editată cu traducere engleză de A. Mingana [51]. Partea I-a cuprinde zece cuvîntări în care se explică Simbolul credinței. Partea a II-a, cuvîntarea întîia tratează despre Rugăciunea domnească ; cuvîntările 2, 3, 4 despre Botez, iar cuvîntările 5 și 6 explică sfînta liturghie.

Teologul german Adolf Rücker a extras și redat în traducere latină, textele din aceste cateheze care interesează mai ales ritul celor trei Taine creștine de inițiere și explicarea lor [52]. In aceste cateheze Teodor de Mopsuestia se preocupă mai mult de explicarea formularului liturgic. Explicarea sa constituie tipul reprezentativ al comentariilor liturgice verbale sau literale [53].

---

48. Pr. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 192—193.

49. Probabil că aceste cuvîntări să le fi ținut în timpul episcopatului său în Cilicia la 392 în catedrala episcopală, sau în perioada cît a fost preot la Antiohia (383).

50. Ad. Rücker, *Introducere la ediția «Ritus baptismi et missae...»*, p. 5—6.

51. A. Mingana, *Theodorus of Mopsuestia : Commentary on the eucharist,* Cambridge, 1933 (Woodbrooke Studies, vol. V).

52. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi et Missae, Quem descripsit in sermonibus catecheticis.* In linguam latinam translatus ab Adolfo Rücker. Monasterii, Typis, Aschendorff, 1933. Textele care interesează Botezul și Mirungerea, p. 10—18. Restul se referă la Euharistie.

53. Diac. Ene Branișteanu, *op. cit.*, p. 4.

Cu ajutorul extraselor editate în traducere latină de Ad. Rücker vom căuta să reconstituim rînduiala Botezului și a Mirungerii în Biserica Sirienilor Răsăriteni în vremea lui Teodor de Mopsuestia, adică pe la începutul secolului al V-lea.

2. *Rînduiala Botezului și a Mirungenii, descrisă de Teodor de Mopsuestia.* — În comparație cu Sfîntul Chiril al Ierusalimului și Sfîntul Ambrozie la care se găsește o explicație completă și sistematică a ritualului Tainelor de inițiere, la Teodor de Mopsuestia această explicare este presărată fragmentar în textul *Catehezelor* sale ; în schimb rînduiala Botezului pare că reiese destul de clar din referințele sale.

În această rînduială distingem două părți : 1) O parte premergătoare Botezului, care constă din înscrierea numelui și exorcizme ; 2) Slujba propriu-zisă a Botezului.

Cel care dorea să primească Sfîntul Botez trebuia să vină la Biserică însoțit de nașul său [54]. Preotul îl întreba pe candidat despre viața lui, dacă este pregătit pentru a dobîndi dreptul de cetățenie al acestei cetăți (a Bisericii), iar cel care dădea răspunsul la întrebările preotului era nașul, sau cel ce făgăduia. «Cu adevărat el se numește promițător (naș), pentru că din mărturia lui se cunoaște vrednicia celui care vine la botez» [55]. Nașul era cel care înscria pe candidat în cartea (registrul) bisericii, iar alături își înscria și numele său [56].

După înscriere urmau exorcizmele. Candidatul stătea dezbrăcat de hainele exterioare, desculț, cu picioarele pe niște haine păroase, pentru a-și aduce aminte de păcatele trecute : «Stai cu mîinile întinse după chipul celui care se roagă și avînd ochii lăsați în jos, ca și cum ai vrea să-l înduplecești spre îndurare pe judecător» [57].

Exorciștii [58] cu voce puternică, timp îndelungat, cereau ca dușmanul (diavolul) să fie alungat departe. După exorcizare, în perioada premergătoare Botezului, candidații trebuia să învețe Simbolul credinței și Tatăl nostru și să mediteze continuu la cuvintele acestora.

De îndată ce sosea timpul primirii tainei, candidatul, însoțit de către diacon, era condus în fața preotului pentru a se mărturisi și a face făgăduință lui Dumnezeu, adică să mărturisească adevărurile de credință și să promită că le va păstra cu tărie și nu le va lepăda niciodată, «ci pînă la sfîrșitul vieții vei fi statornic în mărturisirea Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh» [59].

---

54. In traducere nașul este numit «sponsor», adică promițător sau chezaș (*Ritus Baptismi...*, p. 10). 55. *Ibidem.*

56. Menționăm că despre obiceiul înscrierii numelui la Botez vorbește și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza treia*, 2, trad. românească, de Pr. D. Fecioru, part. I, București, 1943, p. 87—88.

57. «Stas enim manibus extensis more orantis et deorsum inclinans oculos tuos et permanens, et ad misericordiam commoveas judicem» (*op. cit.*, p. 11).

58. Se știe că exorciștii făceau parte din clerul inferior și aveau un rol bine definit în slujba botezului, acela de a face exorcismele. Despre exorcisme și exorciști vezi : Fr. J. Dölger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, (Paderborn 1909). Art. *Exorcisme* și *Exorciste*, în «Diction. de Théol. Cath.», t. V, 2, col. 1762—1786 ; «Diction. d'Archéol. Chrét. et de Liturgie», t. V, 1, col. 964—977. De asemenea Pr. V. Coman, *Exorciștii în Dreptul Bisericesc*, Brașov, 1945.

59. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi...*, p. 11.

La îndemnul preotului, cel ce urma să primească Sfîntul Botez făcea lepădările, rostind următoarele cuvinte :

«Mă lepăd de satana și de îngerii lui, și de toate rătăcirile lui, și de toată oștirea lui și de toate amăgirile lui și de lume și fac legămînt și cred și mă botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» [60].

În timpul lepădărilor, preotul îmbrăcat într-o haină albă de in, însemna pe frunte cu untdelemn pe candidat [61], rostind formula : «Se însemnează (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh», iar nașul întindea o față de in peste capul viitorului creștin, semn al libertății la care acesta era chemat.

Acum preotul începea sfințirea apei. După ce apa era sfințită prin rugăciunea preotului și coborîrea Sfîntului Duh, candidatul, dezbrăcîndu-se, intra în apă [62]. Ridicîndu-și mîinile și punîndu-le peste capul celui ce se boteza, preotul îl afunda cu capul în apă de trei ori, rostind formula : «Se botează (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» [63]. Îndată ce ieșea din apă, noul creștin era îmbrăcat într-o haină albă, strălucitoare, semn al veacului ce va să fie, iar preotul îl ungea cu Sfîntul Mir.

Taina Ungerii cu Sfîntul Mir, fiind strîns legată de cea a Sfîntului Botez, este doar menționată la Teodor de Mopsuestia, care se mulțumește să ne spună : «Așadar, după ce ai primit harul botezului și te-ai înveșmîntat în haina albă și curată, se apropie preotul de tine și te însemnează pe frunte, spunînd : «Însemnează-se (X), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» [64].

3. *Explicarea riturilor Botezului și Mirungerii.* — În ceea ce privește explicarea riturilor Botezului și Mirungerii la Teodor de Mopsuestia se poate spune că aceasta este prea puțin dezvoltată. El nu menționează nici un simbol sau preînchipuire a Botezului și a Mirungerii în istoria Vechiului și a Noului Testament. Este mai mult o interpretare literală și doctrinară, decît simbolică.

La Teodor de Mopsuestia Biserica este asemănată cu o cetate, iar cel ce se botează devine cetățeanul ei. Preotul este asemenea unui administrator și prin mijlocirea lui încheiem legămînt cu Dumnezeu și facem făgăduințele că vom deveni credincioșii Lui și soldații Lui, fiind statornici în făgăduințele noastre în vecii vecilor [65].

Prin exorcisme noi îndepărtăm pe diavolul și de aceea zicem : «Mă lepăd de satana». În continuare, Teodor de Mopsuestia ne arată ce înseamnă aceste cuvinte. Satana și îngerii lui sînt oamenii care au primit în orice mod răutatea lui și o transmit și altora. Îngeri ai satanei sînt

60. *Ibidem,* p. 13.

61. Este vorba de ungerea prebaptismală, pe care și Sf. Ambrozie o amintește în, *De sacramentis,* I, II, 4, Trad. citată, p. 571.

62. Menționăm că, în fragmentele pe care le avem la îndemînă, Teodor de Mopsuestia nu indică în mod precis locul unde se făcea Botezul, în baptisteriu sau în apă curgătoare : «Postquam haec tibi facta sunt, tempore supra a nobis indicato, descendis in aquam, quae sanificata est benedictione sacerdotis», *Ritus baptismi...,* p. 17. 63. *Ibidem.*

64. Teodor de Mopsuestia, *Ritus Baptismi...,* p. 18. 65. *Ibidem,* p. 12.

toţi cei care ascultă de voinţa lui, pentru a duce pe oameni la cădere şi ruină [66].

Preotul săvîrşeşte Sfîntul Botez înveşmîntat în haină de in, albă şi curată, pentru ca prin aceasta să arate bucuria veacului luminii, la care noul creştin este chemat.

Ungerea cu untdelemn dinainte de botez simbolizează, după Teodor de Mopsuestia, veşmîntul nemuririi, cu care ne vom înveşmînta prin Botez. Prin această însemnare devenim «ostaşi ai Aceluia care este cu adevărat Împărat şi cetăţeni ai Împărăţiei cerurilor» [67]. Vălul de in simbolizează libertatea. «După ce ai fost însemnat pe frunte îţi pui pe cap vălul, care este semnul libertăţii la care ai fost chemat» [68].

Ungerea cu Sfîntul Mir a fost preînchipuită atunci cînd Duhul Sfînt în chip de porumbel a venit şi s-a oprit deasupra lui Iisus, de aceea se spune că a fost uns de Duhul (Luca IV, 18). În acelaşi fel ungerea uleiului pătrunde şi în cei care se ung de către oameni şi nu se mai separă de ei. Astfel se prezintă rînduiala şi explicarea Botezului şi Mirungerii după fragmentele (pe care le-am avut la îndemînă) din Catehezele lui Teodor de Mopsuestia.

4. *Rînduiala Botezului şi a Mirungerii descrisă de Teodor de Mopsuestia, faţă de cea ortodoxă de azi.* — Dacă vom face o comparaţie între rînduiala Botezului la Teodor cu cea a Bisericii Ortodoxe de azi [69], vom constata că acestea se aseamănă foarte bine între ele. Rînduiala botezului din ritul ortodox păstrează în general aceleaşi elemente fundamentale din rînduiala prezentată de Teodor de Mopsuestia, avînd numai pe alocuri unele inversări sau adaosuri.

Partea premergătoare Botezului, care la Teodor de Mopsuestia consta din înscrierea numelui şi exorcizme, se întîlneşte şi în rînduiala de azi a Botezului la ortodocşi. Ea cuprinde în schimb o serie de rugăciuni la facerea catehumenului, care ţin locul exorcizmelor şi pe care preotul le citeşte celui ce urmează a fi botezat.

Înscrierea numelui nu constituia un rit, ci o problemă de ordin administrativ-bisericesc care se practica pe vremuri fără a face parte integrantă din rînduiala botezului.

Deoarece astăzi botezul nu se mai administrează, ca în vremea lui Teodor de Mopsuestia, catehumenilor, care aveau după exorcizare un timp pentru iniţiere în doctrina şi cultul Bisericii creştine, ci în general copiilor, îndată după rugăciunile de exorcizare urmează lepădările. Naşul este cel care răspunde la întrebările preotului şi tot el face mărturisirea de credinţă în numele celui ce urmează a fi botezat.

Menţionăm că lepădările şi mărturisirea de credinţă în rînduiala descrisă de Teodor de Mopsuestia făceau parte din slujba Botezului propriu-zis. În timpul lepădărilor, pe vremea lui Teodor de Mopsuestia,

66. *Ibidem*, p. 13.

67. «Militem ejus, qui vere est rex, et civem civitatis coelestis» (*Ritus baptismi...*, p. 15).

68. «Sed postquam signatus es, imponens super caput tuum linum, quod est signum libertatis, ad quem vocatus es» (*Ibidem*, p. 13).

69. Pentru rînduiala Botezului ortodox, a se vedea: *Molitfelnic*, Bucureşti, 1965, p. 16 ş. u.

se făcea ungerea prebaptismală, pe care în rînduiala ortodoxă o găsim plasată imediat înainte de cufundarea în apă a candidatului la botez. De asemenea, sfințirea apei urma după ungerea prebaptismală, pe cînd la noi aceasta se face îndată după lepădări.

La ortodocși, ca și în toate Bisericile Răsăritene Necalcedoniene, Botezul se săvîrșește și astăzi, ca și atunci, prin cufundare în apă de trei ori, rostindu-și formula binecunoscută : «Botează-se (X) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh».

Preotul ortodox folosește fașa de in, amintită de Teodor de Mopsuestia, pentru a șterge fața celui nou-botezat, rostind formula «Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfințitu-te-ai, spălatu-te-ai, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh».

Ungerea cu Sfîntul Mir urmează după cufundarea în apă, nu la sfîrșitul slujbei.

În rînduiala botezului ortodox se întîlnesc, în plus față de cea relatată de Teodor de Mopsuestia : Apostolul, Evanghelia, o serie de cîntări și rugăciuni la spălarea pruncului și tunderea părului, despre care Teodor de Mopsuestia nu amintește nimic, fie pentru că ele nu existau în practica Botezului de atunci, fie că, dacă existau, el le-a socotit fără importanță pentru tîlcuirea slujbei.

Din această expunere comparativă rezultă că rînduiala Botezului din *Catehezele* lui Teodor de Mopsuestia se aseamănă cu cea a Botezului ortodox de azi, constituind una dintre mărturiile cele mai prețioase ale tradiției vechi și generale, păstrată în toate Bisericile Răsăritene.

Ea se aseamănă în linii generale cu cea descrisă în operele Sfîntului Ambrozie pe care am prezentat-o mai înainte, și care este mai dezvoltată și mai amănunțită decît cea din explicarea lui Teodor.

Se pare că aceeași rînduială o întîlnim și la sirienii-monofiziți și nestorienii de azi, păstrători ai rînduielii în vigoare pe vremea lui Teodor de Mopsuestia, cu deosebirea că la nestorieni Botezul este încadrat azi într-o slujbă asemănătoare cu cea a liturghiei în care sfințirea apei și a untdelemnului ține locul epiclezei euharistice, iar actul propriu-zis al Botezului ține locul Împărtășaniei.

Nici la nestorieni nici la sirienii-monofiziți nu s-a păstrat însă obiceiul de a pune peste capul noului-botezat un văl de in, obicei menționat de Teodor de Mopsuestia [70].

*

Cunoașterea rînduielii și explicării Botezului și a Mirungerii la Sfîntul Ambrozie și la Teodor de Mopsuestia contribuie la cunoașterea istoriei și a evoluției cultului creștin în general și a Tainelor de inițiere creștină, în special, arătîndu-ne în primul rînd modul în care erau săvîrșite și cum erau înțelese aceste taine în diferitele regiuni ale creștinătății din Biserica-Veche, și al doilea cît de fidel s-au păstrat în Bise-

70. Pentru rînduiala Botezului și a Mirungerii la necolcedonienii de azi, vezi desecrierea sumară din R. P. Janin, *Les Eglises séparées d'Orient*, Paris, 1927, p. 155—170 ; ceva mai pe larg, la același, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, ed. III, Paris, 1936, p. 453 și 492—493.

rica Ortodoxă vechile tradiţii şi practici de cult ale creştinismului primar.

Două lucruri mai importante putem desprinde şi reţine, în concluzie, din studiul comparativ al operelor acestor doi mari mistagogi :

a) Că în a doua jumătate a secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea se poate constata încă o accentuată uniformitate în modul de săvîrşire şi interpretare a Botezului şi a Mirungerii ; riturile fundamentale ale acestor două taine precum şi înţelesurile simbolice legate de ele erau aceleaşi atît în Răsărit cît şi în Apus. În amănunte însă, adică în ceea ce priveşte riturile secundare ale acestor două Sfinte Taine, se constată încă din această vreme existenţa unui număr apreciabil de diferenţe între Apus şi Răsărit, îndeosebi Apusul inovînd cu unele ceremonii şi practici noi (ca de exemplu : Ritul deschiderii urechilor), care se vor accentua cu timpul, aşa cum s-a întîmplat şi în alte domenii ale cultului în Apus.

b) Îndeosebi studiul operei Sfîntului Ambrozie încredinţează că, şi în Apus, în vremea acestui Mare Sfînt, Botezul se făcea prin afundare, ca şi în Răsărit, iar nu prin stropire sau turnare, cum se face azi în Apus, şi că, de asemenea, Mirungerea sau Confirmarea avea loc îndată după Botez, adică aşa cum se procedează pînă azi în Biserica Ortodoxă, — care şi din punctul acesta de vedere a păstrat mai fidel decît Bisericile Apusene învăţătura şi practica de cult a Bisericii-Vechi din epoca ecumenicităţii ei.

Iată deci cum studiul vechilor documente literare din epoca patristică, întăreşte şi mai mult convingerea că, în modul săvîrşirii Tainelor principale de iniţiere creştină, Biserica Ortodoxă stă neclintită pe temeiul învăţăturii şi practicii vechi creştine.

**Doctorand Ierom. Antonie Plămădeală**

# ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE RAI ȘI IAD*

Eshatologia, acea parte a învățăturii creștine care se ocupă de starea ultimă și definitivă a creaturii, a solicitat de la început, în chip deosebit, interesul credincioșilor. Moartea a fost socotită încă din vechime ca o cortină imobilă, dincolo de care s-au bănuit răspunsuri definitive la marile întrebări, și încercarea de a da la o parte vălul, sau măcar de a întrezări ceva din pînza lui, n-a cunoscut niciodată limite și renunțări. Descoperirea dumnezeiască a fost aceea care, în chip umbrit întîi, în Vechiul Testament, apoi, desăvîrșit în Noul Testament, deși a lăsat moartea în continuare ca o cortină imobilă, a făcut-o străvezie, așa încît credincioșii creștini văd printr-însa cu ochii credinței, atît cît a socotit Dumnezeu de trebuință să fie văzut. Ei știu că soarta lor de dincolo — fericirea sau nefericirea — atîrnă de credința și de faptele lor de aici, la împlinirea cărora însuși Dumnezeu îi ajută cu harul și cu iubirea Sa. Tocmai faptul că acest «dincolo» poate fi fericire sau nefericire, ține trează atenția credincioșilor într-acolo, pentru că însăși atenția, privegherea, trezvia, așteptarea cu grijă, e o primă condiție a dobîndirii fericirii.

În unele aspecte de amănunt, și uneori chiar în elementele ei fundamentale, eshatologia a cunoscut, în istoria gîndirii creștine, și opinii contradictorii, care n-au făcut însă altceva decît să ducă la afirmarea și formularea din ce în ce mai clară a mărturisirii de credință creștină. Controversele s-au alimentat fie din dorința prea mare de cunoștințe amănunțite, fie din încercarea de a potrivi pe măsura înțelegerii omenești, unele laturi tainice și aparent contradictorii ale însăși Revelației.

Cercetarea învățăturii ortodoxe ne va introduce însă în domeniul certitudinilor revelate sau implicate în revelație, în măsură să răspundă exigențelor de claritate și preciziune.

*Învățătura Sfintei Scripturi cu privire la rai și iad, în general.* — În Evanghelia după Matei (cap. XXV) se redă învățătura Mîntuitorului despre judecata viitoare. Elementul caracteristic al acestei judecăți este împărțirea în două a celor prezenți, împărțire motivată de faptele fiecăruia. Unii vor fi de-a dreapta, către care Mîntuitorul va zice: «Veniți binecuvîntații Tatălui Meu și moșteniți Împărăția gătită vouă de la facerea lumii», iar către cei de-a stînga va zice: «Duceți-vă de la Mine blestematilor, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui». Și încheie: «Și se vor duce aceștia în munca veșnică, iar drepții în viața veșnică» (Matei XXV, 46). Foarte multe alte texte vor descrie atît fericirea din Împărăția cerurilor, cît și nefericirea din iad. Le vom însemna pe cele mai importante:

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost alcătuită sub conducerea D-lui Prof. N. Chițescu, care a și dat avizul să fie publicată.

Cei drepți vor trăi veșnic (Matei XXV, 46 ; Luca XX, 36 ; Apoc. II, 11), vor contempla pe Dumnezeu (Matei V, 8), vor fi ca îngerii (Marcu XII, 25 ; Luca XX, 36), vor ședea pe scaune judecînd cele douăsprezece seminții ale lui Israel (Matei XIX, 28), vor lua parte la ospețe cu patriarhii (Matei VIII, 11), vor străluci ca soarele (Matei XIII, 43), vor primi cununi (I Petru V, 4), vor gusta din pomul vieții care se află în mijlocul raiului (Apoc. II, 7), vor fi îmbrăcați în haine albe și vor fi scrișI în cartea vieții (Apoc. III, 5), vor fi înfiați de Dumnezeu (Apoc. XXI, 7), nu vor mai fi flămînzi, nu vor înseta, nu vor plînge (Apoc. VI, 16—17), vor cunoaște în chip desăvîrșit (I Cor. XIII, 12), vor fi pururea cu Hristos (I Tes. IV, 17), vor vedea slava Lui (Ioan XVII, 24), vor avea corpuri cerești asemenea lui Hristos (Filip. III, 21), vor domni împreună cu Hristos (II Tim. II, 12).

Despre fericirea din rai, Sfîntul Apostol Pavel spune concluziv: «Ceea ce a pregătit Dumnezeu pentru cei ce-l iubesc, acelea ochiul încă nu le-a văzut, și urechea nu le-a auzit, și la inima omului nu s-au suit» (I Cor. II, 9).

Ei vor locui în cer (Matei, V, 12, 45; VI, 20; Luc. VI, 23), care este patria celor drepți și cetate (Evrei XI, 16) și loc (Ioan XIV, 2). Acest loc se mai numește Împărăție (Matei XIII, 43 ; XV, 34), Ierusalim ceresc (Gal. IV, 26), Noul Ierusalim (Apoc. III, 12), Sfîntul Ierusalim cetatea cea mare (Apoc. XXI, 10), Sînul lui Avram (Luca XVI, 22), rai (Luca XXIII 43 ; II Cor. XII 3). În rai drepții vor sluji neîncetat lui Dumnezeu (Apoc. XII, 15; XXII, 3), îi vor cînta laude (Apoc. XIV, 2—3 ; Apoc. XV, 3—4 ; XIX, 5—6), îl vor adora în rugăciune (Apoc. V, 8, sq. ; VII, 11—12), și I se vor închina (Apoc. X, 4).

Cei păcătoși vor suferi în foc veșnic (Matei XXV, 41 ; IX, 43, 45 ; Marcu IX, 44, 48; Luca III, 17; XVI, 24), vor fi îndepărtați de la Domnul (Luca XIII, 27; II Tes. I, 8—9), vor fi aruncați într-un loc unde va fi întuneric, plîngere și scrîșnire a dinților (Matei VIII, 12 ; XXV, 30; XIII, 50; Luca XIII, 28), unde focul nu se va stinge și viermele care îi va roade va fi neadormit (Marcu IX, 44).

Locul acesta se numește iad ἐν τῷ ἅδῃ (Luca XVI, 23), gheena γέεννα (Matei V, 22, 29, 30 ; X, 28 ; XVIII 9 ; XXIII 15, 33 ; Marcu IX, 43, 45, 47 ; Luca XII, 5 ; Iacov III, 6), iezer de foc ἐν τῇ λίμνῃ τῇ κεκαυμένῃ πυρὶ (Apoc. XXI, 8 ; XX, 10 ; XIX 20 ; XX, 15), întunericul cel mai dinafară εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Matei XXV, 30), muncă veșnică εἰς κόλασιν αἰώνιον (Matei XXV, 46), expresii socotite în general sinonime, deși unii teologi vor să le găsească și funcțiuni proprii, delimitări pe care le încearcă de altfel și în expresiile care desemnează locul sau starea de fericire [1].

Atît recompensele cît și pedepsele, deși vor fi veșnice, vor fi proporționale cu faptele din viața pămîntească (Luca XII, 47—48 ; Matei XVI, 27 ; XXII, 11—14; Apoc. XVI, 6 ; XIII, 10).

---

1. Unii comentatori fac deosebire între iad și gheenă ; iadul ar fi împărțit în două — loc pentru buni și loc pentru răi — iar gheena ar fi locul veșnic de expiere. Cf. Mac Culloch, *Eschatology,* în «Enciclopaedia of Religion and Ethics», ed. de J. Hastings, Edinburgh, 1912, vol. V, p. 355, și C. Harris, *State of the dead,* în aceeași Enciclopedie, vol. XI, 1920, p. 837. Considerații asupra numelui de gheenă, la R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life,* London, 1913, p. 161—162. În Ortodoxie, în general, între ἅδης și γέεννα nu se face nici o deosebire, deși unii scriitori bisericești mai vechi, împart starea de dincolo, de după judecata particulară, în mai multe locuri. Cf. Tertullian, *De anima,* 58, P. L., II, 795; Lactanțiu, *Divin. Instit.,* cap. VII De vita beata, 21, P. L., VI, 802—803 ; Ipolit, *Adversus Graecos,* P. G., X, 798.

Sfînta Scriptură prezintă texte cu totul clare privitoare la starea credincioșilor de după judecata universală. În ceea ce privește starea de după judecata particulară, parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Luca XVI, 19—31) arată că bogatul a coborît îndată după moarte în iad ἐν τῷ ἅδῃ în timp ce Lazăr s-a dus în sînul lui Avraam, între aceste două locuri fiind o prăpastie de netrecut. Nu se poate spune despre această învățătură că predînd-o, Mîntuitorul a fost «rezervat», cum crede Tixeront [2]. E destul de clar că sufletele merg îndată după judecata particulară în rai sau în iad, unde așteaptă învierea și judecata universală. Nu mai încape vorba aici nici despre vreun al treilea loc, cum cred romano-catolicii, și nici despre somnul sufletelor pînă la judecata universală, cum au socotit unii eretici.

La întrebarea dacă după judecata particulară situația celor trecuți dincolo se mai poate schimba, Sfînta Scriptură răspunde prin unele texte care sînt pasibile de interpretări în sensul schimbării, ca spre exemplu Matei XII, 31—32 și I Petru III, 19—20 ; IV, 6. Sfinții Părinți și practica Bisericii vor da cele mai potrivite interpretări acestor texte, în sensul posibilității schimbării prin rugăciunile Bisericii și prin jertfa liturgică.

Despre posibilitatea vreunei schimbări după judecata universală, Sfînta Scriptură nu dă temeiuri. Judecata pecetluiește pentru veșnicie situația celor supuși judecății, și nu mai e posibilă nici o schimbare.

*Sfinții Părinți despre starea din rai și iad, după judecata particulară.* — Două întrebări se impun la acest capitol. Întîia : merg sufletele îndată după moarte în unul din aceste două locuri, sau așteaptă altfel judecata universală ? și a doua : starea din raiul și iadul de după judecata particulară, este identică cu starea din raiul și iadul de după judecata universală ?

Răspunsul Sfinților Părinți la aceste întrebări este unanim : Sufletele merg îndată după moarte în rai sau în iad, după cum au făcut binele sau răul în viața pămîntească. Starea din rai și din iad, după judecata particulară, nu este identică cu starea din rai și din iad de după judecata universală. Să cercetăm, pe rînd, temeiurile acestor afirmații.

Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr constituie în general punctul de sprijin al credinței în existența raiului și a iadului îndată după judecata particulară. Ea vine să confirme față de Vechiul Testament, vestea cea bună că o dată cu întruparea și apoi învierea Fiului lui Dumnezeu, s-au deschis porțile raiului, pînă atunci închise. Se știe că pînă la întruparea Mîntuitorului, toate sufletele mergeau în Șeol, numele vechi testamentar al iadului, loc cunoscut Vechiului Testament pentru cei trecuți dincolo [3]. Șeolul rămîne de acum încolo numai locașul celor răi, iar celor buni li se deschide raiul. Tîlharului i s-a promis raiul imediat : «Astăzi vei fi cu mine în Rai» (Luca XXIII, 43).

Credința aceasta o găsim afirmată de Biserică de la început. Astfel Clement Romanul spune despre Sfîntul Petru că îndată după ce a fost

2. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. I, ed. X, Paris, 1924, p. 73.
3. S-ar părea că în Vechiul Testament, după unele texte (Iez. XXXII, Isaia XIV, Iov XXX, 23,

martirizat, «a trecut la locul de slavă ce i se cuvine», și ca și dînsul, Sfîntul Pavel «s-a mutat din lume și a trecut în locul cel știut» [4]. De asemenea toți morții cei credincioși merg «în locul celor pioși» [5]. Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful e și mai clar în această privință, spunînd că în aceste două locuri în care merg cei buni și cei răi, vor sta acolo pînă la vremea judecății universale [6]. Sfîntul Ciprian atestă că aceasta era în vremea lui credința întregii Biserici și anume, că îndată după moarte cei credincioși se întorc în rai sau în Împărăția Cerurilor, iar cei care nu s-au renăscut din apă și din duh, merg în gheenă [7]. «Întrebarea, unde se află sufletele oamenilor ieșiți din lume — scrie Sfîntul Atanasie cel Mare către Antioh — este o întrebare minunată și tainică pentru oameni, căci Dumnezeu n-a îngăduit nimănui să se întoarcă de acolo la noi și să ne spună, unde și cum se află sufletele care s-au dus de la noi. Cu toate acestea, noi știm din Scripturi, că sufletele păcătoșilor se află în iad, dedesubtul pămîntului și al mării, cum zice psalmistul : *în întuneric și în umbra morții și în groapa iadului ;* și cum scrie în cartea lui Iov : *în pămînt întunecos și posomorît, în întunericul cel veșnic, unde nu este lumină, nici se vede viață omenească.* Iar sufletele drepților, după venirea Domnului Hristos, precum vedem din exemplul tîlharului răstignit pe cruce, se află în rai, căci nu numai pentru un singur suflet, al tîlharului răstignit pe cruce, a deschis Hristos, Dumnezeul nostru, raiul, ci și pentru toate sufletele sfinților» [8].

Aceeași învățătură o găsim, în termeni aproape identici, la toți Sfinții Părinți care s-au ocupat de această problemă : Grigore de Nisa [9], Macarie Egipteanul [10], Ioan Gură de Aur [11], Chiril al Alexandriei [12], Nil [13] și alții.

Existența de după moarte, atît în rai cît și în iad este, după toți Sfinții Părinți, personală și conștientă. Sufletele își amintesc tot ceea ce au făcut și recunosc dreapta lor rînduire în rai sau în iad [14].

---

Ecl. XII, 5) șeolul era singurul loc cunoscut destinat existenței de după moarte. Dar, în mod excepțional, unii mergeau totuși într-un loc de fericire, cum au fost Ilie și Enoh, mutați cu trupul la cer (Fac. V, 22—24 și IV Regi, II, 11). În cărțile Regilor se vorbește de puterea lui Iahve de a scoate sufletele din șeol (III Regi, XVII, 22 ; IV Regi, IV, 35 ; XIII, 21). Evenimentele sînt într-adevăr excepționale, dar ele atestă că șeolul nu era singurul loc cunoscut. R. H. Charles *(op. cit.,* p. 34—35, 56—57) spune că evreii împart concepția despre șeol cu babilonienii, încă de pe vremea cînd locuiau în valea Eufratului. Babilonienii îl numeau *Shuâlu.* Descrieri ale șeolului în Vechiul Testament, în Prov. VII, 27 (are diferite camere), în Ps. IX, 14, Iov, XXXVIII, 17 și Isaia, XXXVIII, 10 (are porți), în Iov, XVII, 16 (are zăvoare), în Iez., XXVI, 19 (e sub apă), în Iez. XXVI, 20 și XXXI, 14 (e în cele mai de jos ale pămîntului), în Iov X, 21—22 (e «țara întunericului»).

4. Clement Romanul, *Epistola I ad Corinthios,* cap. 5, în col. «Patres Apostolici», ed. de Fr. Xav. Funk, vol. I, Tubingen, 1901, p. 104, 106.

5. «Locum piorum obtinent», Clement Romanul, *op. cit.,* cap. 50, în col. cit. p. 165.

6. *Dialogul cu Iudeul Trifon,* V, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, în col. «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1941, p. 50. 7. Sf. Ciprian, *Liber de mortalitate,* XIV, P. L., IV, 614.

8. Sf. Atanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem,* XIX, P. G., XXVIII, 610.

9. *De anima et resurrectione,* P. G., XLVI, 148.

10. *Omilii duhovnicești,* XXXIV, 2, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, ed. II-a, Chișinău, 1932, p. 192.

11. *Omilia 28 la Matei,* după Silvestru ep. de Canev, *Theologia dogmatică ortodoxă,* trad. de Arhim. Gherasim Miron și Teodor Ghiga, vol. V, București, 1906, p. 128.

12. În *Psalm. XLVII,* 16, după J. Tixeront, *op. cit.,* vol. II, p. 270.

13. *Epistolarum,* lib., IV, P. G., LXXIX, 556—557.

14. Împotriva învățăturii consacrate a Bisericii, unii protestanți ca C. Stange, P. Althaus ș.a.,

Învățătura dogmatică ortodoxă în privința realității judecății particulare și a rînduirii sufletelor în rai sau în iad, a fost formulată de Sinodul din Ierusalim din 1672 care a decretat : «Credem că sufletele celor adormiți petrec sau în fericire sau în chinuri... după cum a lucrat fiecare» [15].

Starea din rai și din iad, după judecata particulară, nu este identică cu starea din rai și iad de după judecata universală. Atît recompensele, cît și pedepsele de după judecata particulară, sînt provizorii, ele urmînd a se împlini abia după judecata universală.

Sfîntul Atanasie cel Mare spune că bucuria pe care o simt acum sufletele sfinților este o îndulcire parțială, precum și întristarea păcătoșilor este o pedeapsă parțială. După cum atunci cînd un dregător cheamă pe prietenii săi să ia masa cu dînsul, și după cum atunci cînd îi cheamă pe cei condamnați ca să-i pedepsească, cei invitați la cină chiar înainte de ora cinei stau în bucuria casei dregătorului, iar cei condamnați încă pe cînd sînt în temniță sînt cuprinși de întristare, tot astfel trebuie a cugeta și despre sufletele drepților și ale păcătoșilor, care au trecut acum de la noi acolo [16]. Învățătura despre provizoratul stării de după judecata particulară, se găsește și la alți Sfinți Părinți și scriitori bisericești, în aceeași formă, ca de pildă la Sfîntul Iacob al Nisibei [17], Sfîntul Ambrozie [18], Fericitul Augustin. Acesta din urmă arată că îndată după moarte, sufletele primesc numai o parte din recompensele sau pedepsele ce li se cuvin [19].

Argumentele deosebirii dintre cele două stări, de după cele două judecăți, au fost formulate mai pe larg cu prilejul discuțiilor dintre ortodocși și catolici la Sinodul de la Florența. Poziția ortodoxă a fost apărată atunci de Marcu Efeseanul, împotriva catolicilor care susțineau identitatea dintre cele două raiuri și cele două iaduri.

Catolicii susțineau că în rai, vederea lui Dumnezeu este una și aceeași, oricînd ar avea loc, înțelegînd prin vederea lui Dumnezeu, vederea esenței sale, care nu poate fi văzută gradat, mai puțin ori mai mult. Făcînd aplicarea doctrinei energiilor necreate la această problemă, Marcu Efeseanul a arătat că esența lui Dumnezeu este inaccesibilă pînă și serafimilor, care își acoperă ochii, dar energiile necreate pot fi văzute și experimentate în chip din ce în ce mai apropiat, și desigur în chip mai puțin desăvîrșit înainte de judecata din urmă, decît după aceea [20].

---

susțin distrugerea sufletelor împreună cu trupurile, pînă la judecata universală, cînd cei păcătoși nu vor mai învia, ci vor rămîne distruși pentru veșnicie. Or, distrugerea sufletelor înseamnă încetarea relației personale între Dumnezeu și om, iar Sfînta Scriptură nu oferă temeiuri pentru o astfel de posibilitate, a întreruperii relației dintre suflet și Dumnezeu. Somnul prin care se caracterizează în unele locuri moartea, se referă la trup, nu la suflet. Hristu Andruțos indică în această problemă Iov, III, 13, în *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 436.

15. La H. Andruțos, *op. cit.*, loc. cit.

16. Sf. Atanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, XX, P. G., XXVIII, 610.

17. *Cuvînt despre învierea morților*, după Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, vol. V, p. 133—134.

18. *De bono mortis*, X, P. L., XIV, 587—589.

19. *De genesi ad litteram*, cartea XII, 68, P. L., XXXIV, 483.

20. *Marci Ephesii, Responsio ad quaestiones latinorum*, 2, 7, 8, în «Patrologia Orientalis», t. XV, Paris, 1927, p. 156, 163—164. Dintre lucrările teologilor ruși moderni menționăm : *Essai de metaphisique eschatologique*, Paris. 1946, p. 263.

Starea din iad, dinainte de judecata universală, se deosebește de cea de după această judecată. Marcu Efeseanul descrie astfel această stare : «Chiar și păcătoșii, deși se chinuiesc în parte, n-au căzut încă pe deplin în chinuri» [21], iar «sufletele celor plecați în păcate de moarte, sînt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sînt chinuite de acum în focul gheenei, ci avîndu-l pe acesta ca înaintea ochilor, sufăr amarnic de vederea lui, și de așteptarea de a cădea cu siguranță în el» [22].

De altfel și alte motive impun să se ia în considerare o deosebire între cele două stări din iad: a) Se știe că la judecata particulară sufletele vor fi judecate numai pentru faptele lor personale. Urmările faptelor lor nu vor fi încă de tot cunoscute, ceea ce va impune ca judecata să fie parțială și pedeapsa de asemenea; b) În iad, după judecata particulară, spre deosebire de starea de după judecata universală, există încă speranță de mîntuire. Or, acolo, unde mai există speranța, chinul nu e încă desăvîrșit; c) În iad, după judecata particulară suferințele sînt mai mici și pentru motivul că iadul nu conține încă sufletele tuturor păcătoșilor, și pe toți dracii, a căror atenție e încă îndreptată spre lume. Mulțimea suferințelor mărește intensitatea lor, și desigur la sfîrșit, suferința individului va fi pe proporția suferinței generale, împotriva căreia nu va putea face nimic; în sfîrșit, ca și în raiul de după judecata particulară, sufletele din iad, după această judecată, vor fi lipsite de trupuri și astfel suferințele lor vor fi înjumătățite, fiind numai spirituale. Unirea sufletului cu trupul va umplea măsura, fie a durerii, fie a bucuriei [23].

*Este posibilă trecerea de la rău la bine, după judecata particulară.* — Sufletele trec dincolo cu direcția moralo-spirituală hotărîtă de aici, adică la bine sau la rău. Ortodoxia nu cunoaște un al treilea loc, așa cum învață romano-catolicii. Merg în iad și acele suflete care au murit în căință și nădejde, dar fără să fi avut vreme a aduce roade vrednice de pocăință. Totuși ele au avut pornirea spre bine, și au trecut dincolo cu această pornire. În cazul acesta, și cu ajutorul rugăciunilor celor rămași vii, și cu ajutorul jertfei Bisericii, acele suflete își pot însuși acolo roadele pocăinței, înțelegîndu-se această însușire ca o schimbare interioară și nu ca un act exterior, cum ar fi meritele sfinților la catolici, și astfel pot trece din iad în rai [24]. Acest rost îl au în ortodoxie rugăciunile pentru morți. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că ne rugăm pentru morți : «că dacă cel mort e păcătos, să i se deslege păcatele, iar dacă e drept, să cîștige un adaos de plată și răsplată» [25].

Sfîntul Atanasie cel Mare, vorbind despre cei morți cu intenția pocăinței, spune că Dumnezeu nu-i lasă pe unii ca aceștia, ci mișcă pe cei de aproape ai lor, îndreaptă cugetele lor, le atrage inimile, le înduioșază sufletele, și mișcați, aceștia se grăbesc să dea ajutor celor morți, îndeplinind

21. *Oratio altera de igne purgatorio,* 12, în «Patrologia Orientalis», t. XV, p. 119.

22. *Responsio ad quaestiones latinorum,* 6, în «Patrologia Orientalis», t. XV, p. 163.

23. Învățătura formulată a Bisericii în privința provizoratului stării de după judecata particulară, în *Mărturisirea Ortodoxă,* Răspuns la întrebarea CXXI, ed. rom. (a III-a), București, 1930, p. 102. 24. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.,* vol. V, p. 85—86.

25. *Omilia 31 la Evanghelia după Matei,* P. G., LVII, 375. Ideea și la Dionisie Areopagitul : *De eccles. hierarchia,* cap. VII, 7, P.G., III, 579—561. Putem cita în această privință și cuvintele din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur : «Încă aducem Ție această slujbă pentru cei ce au adormit în credință : strămoși, părinți, patriarhi, apostoli, etc.».

ei neajunsurile lor [26]. Asemenea învață și Fericitul Augustin, să nu ne îndoim că rugăciunile, jertfa cea fără de sînge și milosteniile folosesc ce lor morți, dar numai celor morți în credință, celor ce încă în viață s-au făcut vrednici de ajutorul de după moarte [27]. Rugăciunile pentru cei morți, care vizează schimbarea stării lor dincolo, sînt prezente în practica Bisericii din cele mai vechi timpuri, avîndu-și temeiul chiar în Sfînta Scriptură (în special II Macabei XII, 42—45). Ele se găsesc în cele mai vechi liturghii, ca în cea a Sfîntului Iacob — fratele Domnului, din care citează Sfîntul Chiril al Ierusalimului [28], în liturghia din Constituțiile Apostolice (c. VIII, cap. 12 și 13) și în liturghia cea mai veche a Bisericii din Neocezareea, după care și-a alcătuit liturghia Sfîntul Vasile cel Mare [29].

Împotriva schimbării de la rău la bine după judecata particulară, și împotriva folosului rugăciunilor pentru morți, s-au formulat în decursul timpului o serie de obiecțiuni. De pildă Sfîntul Ioan Damaschin în cuvîntările sale despre cei morți în credință, amintește de unii care se prevalau de cîteva texte biblice în respingerea oricărei schimbări. Astfel Romani II, 6 : «Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele lui», și Galateni VI, 7 : «ce va semăna omul, aceea va și secera». Aceste texte însă, spune Sfîntul Ioan Damaschin, se referă la situația de după judecata universală, nu la cea de după judecata particulară.

O obiecție respinsă tot de Sfîntul Ioan Damaschin este și aceasta : Dacă rugăciunile pentru morți pot produce o schimbare în situația lor — zic unii —, atunci s-ar mîntui toți, și nimeni n-ar fi lipsit de fericire. La aceasta Sfîntul răspunde că ar fi bine să fie așa. Nici Dumnezeu și nici noi n-am avea nimic împotrivă, dacă toate rugăciunile pentru cei morți ar fi ascultate. Dar Dumnezeu le ascultă numai pe acelea care corespund stării de receptivitate a celui mort, față de puterea rugăciunii [30].

Protestanții spun că în Sfînta Scriptură nu este o poruncă precisă în privința rugăciunilor pentru morți. Dar în Scriptură există poruncă să ne rugăm unul pentru altul (Iacob V, 16). Or comuniunea dintre credincioși nu se rupe prin moarte. Cei morți continuă să fie vii (Luca XX, 38), și atunci porunca rugăciunii îi cuprinde și pe dînșii. În același fel se înțelege în Ortodoxie și mijlocirea sfinților pentru cei vii.

Tot protestanții mai obiectează că, deoarece noi nu știm nimic despre cei trecuți dincolo, s-ar putea să ne rugăm fie pentru sfinți, care n-au nevoie de rugaciuni, fie pentru cei lepădați de Dumnezeu, pentru care rugăciunile sînt nefolositoare. Dar a te ruga pentru sfinți, nu le provoacă lor nici un rău, și la fel a te ruga pentru cei lepădați, dacă nu le poate face bine, nu le poate face nici rău [31]. Întrucît noi nu le cunoaștem starea de acolo, nu poate fi decît folositor să ne rugăm pentru

---

26. *Explicare la Evanghelia după Luca*, c. 13, după Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, vol. V, p. 142. 27. *Sermo* CLXXII, cap II, P. L., XXXVIII, 936—937.

28. *Catehezele*, partea I-a, V și IX, trad. de Pr. D. Fecioru, col. «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1943, p. 135, 207.

29. C. Harris, *op. cit.*, p. 837—838, spune că și din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, se poate înțelege că iadul în care se afla bogatul era temporar, pentru că Evanghelistul întrebuințează aici ἅδης și nu γέεννα, care, după părerea lui Harris, indică starea definitivă.

30. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, 3, 8, P. G., XCV, 254.

31. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.*, p. 358, 360—361.

toți, mai ales că se poate ca în afară de aceste două categorii de mai sus, rugăciunile să aibă în vedere și pe aceia care au nevoie și cărora le folosesc rugăciunile. Pentru unii ca aceștia deci, rugăciunile sînt folositoare și trebuie făcute. Aceste rugăciuni sînt binefăcătoare și mîntuitoare și pentru cei care le fac, pentru că cel care lucrează pentru mîntuirea aproapelui, mai întîi se folosește pe el însuși [32]. Învățătura ortodoxă a consfințit acest sentiment al comuniunii neîntrerupte între mădularele trupului lui Hristos, de aici și de dincolo, îndemnînd să ne rugăm și să facem milostenie pentru cei morți, pentru că acestea pot schimba hotărîrea lui Dumnezeu, plecîndu-L spre iertare [33].

*Dogma învierii trupurilor la judecata universală.* — Învățătura despre învierea trupurilor la judecata universală constituie una din premisele fericirii desăvîrșite a drepților, ca și a nefericirii complete a celor păcătoși. Ea înseamnă restituirea integralității ființei umane, și prin aceasta, restabilirea echilibrului dintre faptă și răsplată, prin reconstituirea subiectului răsplății la dimensiunile exacte ale subiectului faptelor. Cine a săvîrșit cele bune cu sufletul și cu trupul, în amîndouă va primi răsplata, și invers, cine a săvîrșit cele rele cu sufletul și cu trupul, în amîndouă va primi pedeapsa, ca nu cumva lipsind unul din aceste două, măsura răsplății să fie cumva sau nedreaptă, sau incompletă [34].

Sfînta Scriptură învață clar că la sfîrșit vor învia toți, cu trupul. Încă în Vechiul Testament Isaia și Daniil prooroceau acest adevăr (Isaia XXVI, 19; Daniil XII, 2—3) pe care Noul Testament l-a confirmat deplin (Ioan XI, 24; V, 24, 28, 29; VI, 39; Luca XXI, 35—36; I Cor. XV, 12—16; VI, 14; Rom. VIII, 11). Această învățătură este comună și tuturor Sfinților Părinți și scriitorilor bisericești, atît răsăriteni cît și apuseni [35].

Trupul înviat va fi exact acela care a fost pe pămînt, după afirmația lui Tertulian: Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra [36]. Va avea exact aceeași formă, numai că trupul celor aleși va fi lipsit de defecte, iar la cei păcătoși își va păstra urîțenia, infirmitățile și mizeria [37]. Pămîntul, zice Sfîntul Efrem Sirul, va da corpul omenesc așa fel, după cum l-a primit, deși l-ar fi sfîșiat fiarele, l-ar fi mîncat pasările, sau l-ar fi sfărîmat peștii; nu vor lipsi nici chiar perii capului [38].

Sfîntul Grigore de Nisa consacră problemei modului cum vor învia trupurile descompuse, o parte din tratatul său *Despre suflet și înviere.* Învierea, zice el, va însemna întoarcerea, restituirea stării în care era Adam înainte de păcat: ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως

32. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, 8, P. G., XCV, 254.

33. Răspuns la întrebarea LXV, *Mărturisirea Ortodoxă*, ed. cit., p. 65.

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie despre învierea morților*, în «Cuvîntări la praznice împărătești», (col. «Izvoarele Ortodoxiei»), trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 189.

35. Referitor la această problemă, vezi Pr. Magistrand Gheorghe N. Bălana, *Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 368 sq.

36. *De resurrectione carnis*, cap. LXIII, P. L., II, 933.

37. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, col. «Izvoarele Ortodoxiei», trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 387.

38. *Ibidem*, p. 321—322. Ideea e frecvent ilustrată plastic în pictura murală, îndeosebi în mînăstirile noastre moldovenești.

ἡμῶν ἀποκατάστασις [39]. Deci va fi exclus din corp tot ceea ce e consecinţa păcatului, a morţii, a infirmităţilor, a bolilor, a slăbiciunilor, a bătrîneţii etc. Natura umană nu va înceta de a fi umană ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν dar ea va trece într-o stare spirituală şi nepătimitoare superioară εἰς πνευματικήν τινα καὶ ἀπαθῆ κατάστασις.

Autorii ortodocşi susţin în general că învierea va avea loc în acelaşi trup care a murit, dar la cei drepţi acest trup va fi spiritual πνευματικόν σῶμα, pentru că nu va mai avea trebuinţe naturale. El va sluji numai funcţiile spirituale ale sufletului εἰς μόνα βλέπον τα τοῦ πνεύματος [40]. În acest sens trebuie înţeleasă şi afirmaţia Sfîntului Chiril al Ierusalimului, că trupul înviat va avea proprietăţi supranaturale, şi că deşi va fi acelaşi, nu va fi identic cu cel de pe pămînt ἀυτὸ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται τοῦτο. dar nu τοιοῦτον [41].

Dar cum îşi va găsi sufletul corpul în masa comună de materie ? Sfîntul Grigore de Nisa răspunde că sufletul stă oarecum în preajma corpului său şi la înviere îşi va lua din el ceea ce îi va trebui [42]. La aceeaşi întrebare Sfîntul Ioan Gură de Aur crede că trebuie să răspundem mai simplu : unde intervine puterea şi voinţa lui Dumnezeu, nu mai încape nici un «cum». Răspunsul e de la sine înţeles [43].

Dintre scriitorii bisericeşti, Origen are unele pasagii în care pune la îndoială dacă cei drepţi vor avea un corp în cer [44], dar în alte locuri din scrierile sale, învierea cu trupul e afirmată neîndoielnic [45]. Totuşi origenismul a luat uneori forme destul de bizare (aşa numitul origenism popular al unora dintre pretinşii ucenici ai lui Origen) învăţînd că Mîntuitorul ar fi înviat cu un corp eterat şi sferic, şi că oamenii la înviere vor avea unul la fel, şi aceasta încă în secolul al VI-lea [46]. E de la sine înţeles că astfel de învăţături n-au prins rădăcini în Biserică, şi au şi dispărut cu timpul.

Trupurile vor învia pentru a fi solidare cu sufletul la fericire sau la nefericire în veşnicie. Vor învia, prin urmare, atît drepţii cît şi păcătoşii. Cei care vor fi găsiţi în viaţă în ceasul judecăţii, vor suferi aceeaşi schimbare pe care o vor suferi trupurile celor morţi. Sfîntul Efrem Sirul adaugă părerea că trupurile vor învia în stare de majorat [47], dar părerea sa nu s-a impus în Biserică, ci a rămas generală credinţa că trupurile vor învia în starea în care au murit, şi în starea aceasta vor rămîne în veşnicie. (Apoc. XX, 12).

---

39. *De anima et resurrectione,* P. G., XLVI, 148.
40. Sf. Chiril al Ierusalimului, *In Lucam,* XX, 27, după Tixeront, *op. cit.,* vol. III, p. 271.
41. *Cateheza XVIII,* 18, 19, trad. cit. partea II-a, p. 522—523.
42. *De anima et resurrectione,* P. G., XLVI, 73—80.
43. *Omilia despre învierea morţilor,* în vol. «Cuvîntări la praznice împărăteşti», trad. cit. p. 187. Sf. Ioan Gură de Aur spune că învierea trebuie înţeleasă de fapt numai ca înviere a trupurilor, pentru că sufletele nici nu mor vreodată.
44. *De Principiis,* cartea III-a, cap. VI, 1, P. G., XI, 333—334.
45. *Contra Cels,* V, 18, 22, P. G., XI, 1206, 1215.
46. Tixeront, *op. cit.,* vol. III, p. 271—272.
47. Silvestru ep. de Canev, *op. cit.* vol. V, p. 430.

*Starea de după judecata universală.* — Adevărata problematică a stării de dincolo privește starea de după judecata universală, pentru că orice afirmație sau orice negație se măsoară aici cu veșnicia.

Dogmaticile ortodoxe, sprijinite pe Sfînta Scriptură și pe Sfinții Părinți, arată că după judecata universală vor continua să existe veșnic raiul și iadul, și că din starea care se va hotărî atunci pentru fiecare, nu mai este întrevăzută nici o posibilitate de schimbare. Răsplata și pedeapsa vor fi proporționale cu faptele [48]. Pentru cei drepți răsplata va însemna — după Sfîntul Ciprian o reîntoarcere la paradisul terestru din care a fost izgonit omul la început. Drepții vor vedea pe Dumnezeu și pe Iisus Hristos, iar martirii vor fi îmbrățișați și sărutați de Domnul [49]. Vederea aceasta nu va fi însă o vedere a esenței divine, pe care o vede numai Fiul și Sfîntul Duh, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur cu prilejul luptelor sale împotriva anomeilor. Pe aceasta n-o văd nici profeții, nici arhanghelii, nici îngerii. Căci cum ar putea natura creată să vadă necreatul [50]. Ei vor vedea însă fața lui Dumnezeu, ca și îngerii, după cuvîntul Mîntuitorului din Matei XVIII, 10 și al Sfîntului Pavel din I Cor. XIII, 12, și vor sta înaintea Tronului ceresc [51], intrînd în bucuria Domnului (Matei XXV, 23). Această bucurie este tot una cu împărtășirea de fericirea integrală, dumnezeiască, împărtășirea de bucuria Treimei față de perfecțiunea întregii făpturi dumnezeiești, odihnirea cu odihna Domnului, cu care El s-a odihnit, după ce a săvîrșit lucrarea sa atotbună, cosmic-creatoare [52].

Precum starea din raiul provizoriu este privită în perspectiva desăvîrșirii, teologii cei mai mulți cred că și în raiul definitiv va avea loc un progres în desăvîrșire [53]. Aceasta înseamnă că fericirea nu va fi egală pentru toți, dar Fericitul Augustin spune că acest lucru nu va fi motiv de gelozie sau de teamă [54]. Alți Sfinți Părinți nu încearcă să dea definiții exacte ale fericirii cerești, reprezentîndu-și-o doar ca o stare de repaos perfect, nevinovăție, siguranță [55].

*Raiul originar și raiul eshatologic.* În general, raiul eshatologic este conceput în învățătura Bisericii noastre ca și raiul originar. O întoarcere în locul și starea din care au căzut protopărinții. Despre aceasta am văzut că Sfîntul Grigore de Nisa

48. În Sfînta Scriptură: Matei XVI, 27; XIII, 41—43; XXII, 11—14. În această privință și doctrina romano-catolică este aceeași. Conciliul al IV-lea de la Lateran hotărăște: «Iisus Hristos va da fiecăruia după faptele sale, atît celor aleși, cît și celor blestemați; toți vor învia cu trupurile lor, pe care le au acum, și vor primi după faptele lor bune sau rele: unii pedeapsa veșnică cu diavolul, alții slava veșnică cu Dumnezeu». Cf. Louis Brémond, *La conception catholique de l'enfer*, ed. III, Paris, 1900, p. 3.

49. Sf. Ciprian, *Ad Demetrianum*, XXV, P. L., IV, 582—584; *De mortalitate*, V, P. L., IV, 607; *De zelo et livore*, XVII, P. L., IV, 676; *De opere et eleem.*, XIV, P. L., IV, 634—635.

50. *De beato Philogonio*, VI, 1, P. G., XLVIII, 749—750.

51. Introivimus cum admiratione et stetimus ante thronum, et quattuor angeli sublevaverunt nos, et osculati sumus illum (Christum), et de manu sua traiecit nobis in faciem, *Acta SS. Perpetuae et Felicitas*, 12 după Tixeront, *op. cit.*, vol. I, p. 461.

52. Pr. Pavel Florenschi, *Stîlpul și temelia adevărului*, încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori, Berlin, 1929, *Scrisoarea VIII Gheena*, p. 511, în trad. ms. de Pr. Iulian Friptu și Pr. D. Popescu. 53. C. Harris, *op. cit.*, p. 836.

54. *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*, CXI, P. G., XL, 284.

55. *Oratio de obitu Theodosii*, 39, P. L., XVI, 1457; *De obitu Valentiniani consolatio*, P. L., XVI, 1439.

spune că învierea va însemna restaurarea stării în care era Adam înainte de păcat. Un teolog modern insistă însă asupra unei diferenţe dintre cele două raiuri: A trăi în stare edenică — zice el — înseamnă a se nutri din pomul vieţii şi a ignora binele şi răul; ori noi ne nutrim din fructele pomului cunoştinţei, trăim în această distincţie şi o transpunem în raiul cel nou care trebuie să inaugureze sfîrşitul acestui procesus universal. În aceasta stă deosebirea ontologică dintre raiul de la început şi cel de la sfîrşit [56]. De cunoaştere se leagă, după acelaşi autor, pierderea integralităţii paradisiace. Raiul adevărat e dincolo de bine şi de rău, şi la aceasta nu se mai poate ajunge [57].

Apreciată în lumina învăţăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului, o asemenea distincţie nu rezistă. Restaurarea fiinţei prin Iisus Hristos şi prin har, este o restaurare integrală. Cunoaşterea care la început a fost piatra de poticneală, fiind o înfruntare luciferică şi o încercare de substituire sau măcar de egalare vinovată a lui Dumnezeu, prin răscumpărare a devenit o necesitate imperioasă şi un act de înaltă evlavie, fiindcă i s-a schimbat obiectul. Acum cunoaşterea înseamnă încorporarea harică în Dumnezeu, într-un act de supremă smerenie, de laudă şi de închinare. Or aceasta, atunci cînd cu ajutorul lui Dumnezeu se realizează, ridică pe sfînt chiar mai sus decît era Adam în edenul originar faţă de Dumnezeu. Se defineşte în mod curent desăvîrşirea ca starea la care putea să ajungă Adam dacă n-ar fi căzut în păcat, stare la care ajung acum sfinţii. În cazul acesta, dacă e să mai luăm în considerare o deosebire între cele două raiuri, apoi distincţia înclină în favoarea raiului de la urmă, mai mult decît în a celui de la început.

*Timp şi veşnicie.* Fericirea raiului va fi veşnică, iar veşnicia este corelativa timpului. În veşnicie e un permanent prezent. Veşnicia nu este devenire. Între γένεσις şi οὐσία — fiinţă, aceea care rămîne este οὐσία. Ideea este clară în Noul Testament: «Amin, amin zic vouă, mai înainte de a se naşte Avraam, Eu sînt», ἐγώ εἰμι la prezent (Ioan VIII, 58). În Apocalipsă se spune chiar că acolo nu va fi timp χρόνος οὐ ἔνι ἔσται (Apoc. X, 6). Cuvîntul αἰώνιος în fraze ca ζωὴ αἰώνιος înseamnă şi la sinoptici, şi la Sfîntul Ioan, veşnic, etern. De aici şi o altă caracteristică a vieţii din rai. Aici pe pămînt totul se prezintă ca o succesiune de întîmplări.

O aplicare la viaţa din rai a veşniciei e aceea că sufletul acolo va vedea, în Dumnezeu, totul sub specia aeternitatis, adică întreg şi complet, în toate relaţiile posibile, într-un singur act mintal, indivizibil. Nu va fi omniştiinţă, care e rezervată numai lui Dumnezeu, dar va fi o cunoaştere perfectă şi adecvată tuturor lucrurilor. Prin veşnicie se înţelege această unificare a vieţii, mai mult decît caracterul ei nesfîrşit. Aceasta înseamnă ἀιώνιος pentru cei mîntuiţi [58]. Sfîntul Grigore cel Mare înţelegînd veşnicia astfel, spune că cei drepţi vor vedea taina Sfintei Treimi, vor vedea taina naşterii Fiului şi a purcederii Sfîntului Duh, consubstanţialitatea şi unitatea Treimii [59]. Această vedere va fi echivalentă unei contemporaneităţi.

*Raiul: loc sau stare?* — În raiul de după judecata particulară fericirea va fi în mod sigur numai spirituală, pentru că acolo lipsesc trupurile. La judecata universală însă, trupurile vor învia, ale celor drepţi

56. *De la destination de l'homme*, Essai d'étihique paradoxale, Paris, 1935, p. 374.
57. *Ibidem*, p. 368—369. 58. C. Harris, *op. cit.* p. 836.
59. Sf. Grigore, *Moral*, XVIII, 90; XXX, 17, după Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 431.

și ale celor nedrepți, ceea ce evident trebuie să însemneze că fericirea va fi și trupească. Sfîntul Ioan Damaschin chiar așa o și spune [60]. De asemenea Fericitul Augustin spune că drepții vor vedea pe Dumnezeu față către față și cu ochii trupești [61].

De răspunsul cu privire la natura fericirii, e legat și răspunsul la întrebarea dacă raiul e loc sau stare. În Sfînta Scriptură, Împărăția cerurilor (Matei VI, 33; Luca XII, 31; Marcu VIII, 36—37) este de cele mai multe ori înțeleasă ca viață de veci (Matei XIX, 16 ; Marcu X, 17, 30) sau viață (Marcu IX, 43—45 ; Matei XVIII, 8—9). A intra în viață este sinonim cu a intra în Împărăție (Marcu IX, 47; Luca XVIII, 24; Matei XVIII, 3). Împărăția ar fi loc, viața ar fi stare.

Într-un *Cuvînt despre rai* atribuit Sfîntului Vasile cel Mare, considerarea corporală sau spirituală a raiului, e lăsată la capacitatea de înțelegere a fiecăruia, capacitate care depinde de gradul lui de înduhovnicire dar care în nici un caz nu poate greși socotind într-un fel sau altul. «De ești trupesc și socotești a fi mare îndulcirea de cele simțite, atunci închipuiește-ți raiul a fi trupesc, cu săturare de cele trupești, și te sîrguește către acesta, fiindcă acolo vei afla dare de desfătare neîncetată. Iar de ești duhovnicesc, și cugeți mai înalte decît îndulcirile cele trupești, suie-te cu gîndul către frumusețile îngerilor, învață-le cu de-amănuntul roadele dreptății cele ce sînt într-înșii, vezi rîul lui Dumnezeu cel plin de ape, ale cărui porniri veselesc cetatea lui Dumnezeu, al cărui meșter și făcător este Dumnezeu».

Starea din raiul eshatologic cuprinzînd și trupurile, nu se poate dispensa de ideia unui loc pentru trupuri [62]. Trupurile trebuie să stea undeva și fericirea trebuie să fie și trupească, mai întîi fiindcă vor exista trupuri, și apoi pentru a fi completă.

În general, teologii au înțeles corporalitatea din rai în chip spiritual, nu identică cu corporalitatea în sensul nostru. Trupul Domnului de după înviere e deobicei criteriul acestei înțelegeri, și el, după cum știm din Sfînta Scriptură, trecea prin ușile încuiate și se deplasa fără timp la mari distanțe. Așa că în nici un caz nu poate fi vorba de o materialitate în sensul nostru și prin urmare nici de loc în sensul nostru. Cu certitudine putem spune că acolo dimensiunile dispar, timpul dispare, și intră în funcțiune alte categorii decît ale noastre. Așa dar raiul este loc, dar nu după categoriile noastre — spațiu, timp, existență —, el este mai degrabă stare, și fericirea este implicit cuprinsă în această noțiune.

*Iadul : cine va merge în el ? Judecata și ideea de libertate și penalitate.* — Cine va merge în iad? Sfînta Scriptură spune că păcătoșii, cei ce au făcut cele rele (Matei XXV, 31—46), cei ale căror păcate nu s-au iertat (Matei XII, 31—32) și cei care nici după judecata particulară n-au putut dobîndi îmbunătățirea soartei lor. Pedepsele din iad vor fi proporționale cu faptele (Matei XI, 22—24 ; XII, 41—42 ; Luca XII, 47—48). Aceasta leagă pedepsele de ideea de penalitate. Dumnezeu va face dreptate, pedepsind sau răsplătind.

60. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. cit., p. 118 sq.
61. *De Civitate Dei*, XXII, P. G. XLI, 368 sq. 62. C. Harris, *op. cit.*, p. 834.

Fericitul Augustin spune că în principiu toți sîntem condamnați la iad — massa damnata, massa peccati, massa perditionis. Numai voința lui Dumnezeu îi scoate pe unii de sub pedeapsă, nu meritele lor. Și dacă Dumnezeu predestinează pe unii la fericire, e din cauza milei. Dacă îi lasă pe alții să se piardă, e din cauza dreptății. Această teză n-a rămas astfel decît în protestantism. În dogmatica ortodoxă potrivit Sfintei Scripturi și învățăturilor Sfinților Părinți, condamnarea e legată de ideea de libertate și justiție. Față de romano-catolici, teologia ortodoxă nu a încercat însă să stabilească un raport amănunțit între fapte și pedepse, așa încît să se știe cu precizie care păcate duc la iad și care se iartă, sau potrivit catolicilor duc la purgatoriu, dreptatea lui Dumnezeu aplicîndu-se ca o lege mecanică.

Teologia ortodoxă afirmă că păcatele neiertate, mai ales cele mari, sînt pasibile de iad. După Sfînta Scriptură numai păcatele împotriva Duhului Sfînt nu se iartă, celelalte putîndu-se șterge prin mărturisire și prin mila Domnului [63].

Alături de ideea de penalitate, și preponderentă în ortodoxie, în justificarea judecății, stă ideea de libertate. Credincioșii au libertatea de a alege între bine și rău. Această libertate nu este circumscrisă numai vieții de aici, pentru că ea alege de aici si pentru dincolo, pentru veșnicie, în deplină cunoștință despre aceasta. Dumnezeu nu poate fi acuzat că pedepsește veșnic în mod inechitabil. De fapt credinciosul își alege liber o stare sau alta. Libertatea de a alege, în cazul cînd se alege răul, este echivalentă cu voința personală de a merge în iad. În acest caz, răspunderea pentru condamnare nu cade pe Dumnezeu, ci pe păcătos. Sfîntul Irineu spune că iadul este incapabilitatea constantă a păcătoșilor de a se bucura de viața fericită. Dumnezeu va alunga de la sine pe cei ce de bunăvoie vor greși și nu vor asculta poruncile Lui, parte pe care singuri și-au ales-o [64]. Berdiaev este îndreptățit să spună că, în cazul acesta, se poate spune despre condamnarea la iad că nu mai este judecata lui Dumnezeu, ci exact absența lui Dumnezeu, depărtarea lui Dumnezeu de cei păcătoși și a păcătoșilor de Dumnezeu. Și ceea ce înspăimîntă nu este ceea ce ar putea face Dumnezeu cu mine, ci ceea ce voi face eu însumi. Iadul nu înseamnă căderea credinciosului în mîinile lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, lăsarea lui pe seama sa însăși [65]. Ideea este comună dogmaticilor ortodoxe [66]. Libertatea de a alege justifică judecata și sentința veșnică, și conferă faptelor valoare morală. Dacă nu ar exista libertatea, faptele ar fi private de această valoare. Și dacă ar fi făcute din frică, iarăși ar fi lipsite de valoare morală. Ortodoxia învață că ele sînt rodul deliberării conștiente și hotărîrii libere a credinciosului.

*Cum vor fi suferințele din iad și în ce vor consta ele?* — Sfînta Scriptură spune că în iad va fi foc, plîngere și scrîșnire a dinților, și

63. Asupra acestei teme vezi Pr. Ioan Chirvasie, *Pentru care păcătoși se roagă Biserica,* în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10.

64. Sf. Irineu, *Contra Haeres.,* lib. V, cap. XXVII, 1, P. G., 1196.

65. *De la destination de l'homme...,* p. 356.

66. Vezi și Hristu Andruțos, *Dogmatica,* trad. cit., p. 471.

vierme neadormit. Sfinții Părinți au încercat să determine dacă acestea sînt numai expresii figurative ale unor suferințe spirituale, sau trebuie luate la propriu, ca elemente materiale de tortură.

Consensul Bisericii asupra faptului că existența veșnică din iad este și corporală, a dus în chip normal la consensul și asupra unei oarecare corporalități a suferințelor, care, ca și cea din rai, este după modul transfigurat al trupului înviat al lui Hristos. Numai în acest sens se poate spune deci că suferințele vor fi și trupești și spirituale, și vor consta din suferințe proprii, în trup, și din chinuri ale conștiinței. Iadul înseamnă depărtarea de Dumnezeu, lipsa sensului existenței și adîncirea progresivă în nonsens prin contemplarea celor inexistente, a răului și a diavolului.

Sfîntul Grigore de Nisa spune despre suferințele din iad că nu pot fi comparabile cu nici o suferință de aici [67].

În legătură cu focul de care vorbește Sfînta Scriptură, Sfîntul Ioan Damaschin spune că acesta nu va fi material așa cum e focul nostru, ci așa cum știe Dumnezeu [68]. Prin urmare o materialitate specifică lumii de dincolo. Aceeași învățătură o găsim la Fericitul Ieronim [69], și alții. Fericitul Augustin spune că pedeapsa celor răi va fi pierderea vieții dumnezeiești — alienatio a vita Dei — după cum fericirea din rai va fi în primul rînd bucuria de adevăr, vederea lui Dumnezeu, — gaudium de veritate. Totuși cei din iad vor fi chinuiți și de un foc care va arde ființa lor trupească și pe cea spirituală. Fericitul Augustin spune însă că nu vrea să-și impună această părere, pentru că pe timpul său doctrina nu era încă precizată în această privință [70]. Tot material interpretează focul și Sfîntul Iustin Martirul [71].

Nu au lipsit însă nici interpretările figurate ale focului. Astfel Origen, combătut în această privință de Fericitul Ieronim, îl interpretează ca chin al conștiinței. De asemenea, Iosif Vrienie spune că focul iese din respirația și din ochii demonilor, dar nu e material [72]. Dintre teologi, Andruțos [73], Florenschi [74], anglicanul R. H. Charles [75], cred că toate expresiile care desemnează chinurile iadului sînt figurative. De asemenea *Mărturisirea* lui Mitrofan Critopulos în cap. XX concepe focul ca chin al conștiinței. «Focul» acesta nu arde ca focul corporal, nici nu luminează [76]. E un foc special, care nu este cu exclusivitate nici corporal, nici spiritual, ci

67. *Marea cuvîntare catehetică*, XL, trad. de Pr. Cristescu și N. I. Barbu, București, 1947, p. 111. 68. *Dogmatica*, IV, 27, trad. cit. p. 326.

69. *In Isaiam*, XXIV, 21, după Tixeront, *op. cit.*, vol. II, p. 343.

70. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, p. 693.

71. *Apologia I, Pro Christianis*, I, 52, P. G., VI, 403—406. O viziune materială a iadului în *Paleric*, la Ava Macarie, ed. 1930, Rm.-Vîlcii, p. 141. Monahul Agapie Criteanul în *Mîntuirea Păcătoșilor* (București, 1939, p. 327, 488—491), face un lung inventar al pedepselor materiale, care se vor aplica celor din iad.

72. *Orat. de futuro judicio et claritudine. Opera.*, Leipzig, 1768—1784, la A. Michel, *Feu du Purgatoire*, în «Dict. de Théol. Catholique», V, 2, col. 2257. 73. *Dogmatica*, trad. cit. p. 473.

74. *Op. cit.*, p. 565. Plîngerea și scrîșnirea dinților e interpretată ca chin și furie neputincioasă. Și lucrarea : *De la destination de l'homme...* 75. R. H. Charles, *op. cit.*, p. 399.

76. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, XXXIII, 12, trad. de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, în col. «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1939, p. 187.

în amîndouă felurile. El «nu va fi de loc — zice Sfîntul Grigore cel Mare — un foc oarecare curat lăuntric provenit din însăşi sufletele celor păcătoşi, şi se va găsi şi va lucra în afară de ele, ci focul acesta va fi şi va lucra în afară de ele într-un chip minunat tot aşa de sensibil ca şi focul corporal (corporaliter), nu numai asupra sufletelor şi asupra corpurilor, ci toate că el va fi altfel de foc, decît focul material actual, deoarece n-are nevoie de lemne, sau de altă oarecare hrană» [77].

*Iadul: loc sau stare?* — Sfînta Scriptură, deşi numeşte cu mai multe nume iadul, nu spune precis dacă este un loc undeva, anume, limitat, un teritoriu special. Sfinţii Părinţi şi teologi moderni şi-au pus această întrebare, dar cei mai mulţi s-au văzut nevoiţi să nu poată preciza. Numai Dumnezeu ştie cum şi ce fel este iadul.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, care de altfel descrie iadul în culorile cele mai vii, răspunde la această întrebare aşa: «Ce te interesează unde este iadul? Ceea ce se caută a se dovedi e că există, nu unde este. Deci nu te mai întreba». Şi apoi spune vag: «Iadul va fi undeva în afară de lumea aceasta. Dar să nu căutăm unde este, ci cum să scăpăm de el» [78]. Şi dogmatiştii moderni preferă să nu se pronunţe în această privinţă [79]. Florenschi tîlcuieşte «întunericul cel mai dinafară» (Matei XXV, 30), drept un loc în afară de Dumnezeu, locul metafizic unde nu există Dumnezeu [80]. E greu să se accepte această formulă. Unde nu există Dumnezeu? Definiţia iadului ca loc în care nu există Dumnezeu, se leagă de definiţia răului ca lipsă a binelui, dar cînd e vorba de persoană, nu se poate aplica acelaşi calificativ, fără să fie ameninţată de desfiinţare. În iad persoana rămîne acolo conştientă, nu se destramă în nefiinţă. Or, acolo unde este fiinţă, este şi Dumnezeu, numai că în iad El nu e prilej de fericire, ci de nefericire, pentru că i-a fost refuzată paternitatea. Totuşi Dumnezeu e chiar şi acolo activ, fiind în plinătatea atributelor Sale. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că şi cel din iad e iubit de Dumnezeu, şi chiar şi el iubeşte pe Dumnezeu, numai că iubirea lui este acum ineficientă [81]. De asemenea, Sfîntul Simeon Noul Teolog, tîlcuieşte focul din iad ca lumină dumnezeiască, numai că pe cei din iad îi arde, în timp ce pe cei din rai îi fericeşte [82].

---

77. *In Iob*, XX, P. L., CXXVII, 1098.

78. *Cuv. 2, Despre Judecata ce va să fie*, în vol. «Împărţire de grîu», Buzău, 1833, p. 11.

79. Spre exemplu Andruţos, *Dogmatica*, trad. cit., p. 473.

80. Florenschi, *op. cit.*, p. 503. Încercînd să rezolve antinomia iad veşnic-bunătatea lui Dumnezeu, Florenschi împarte persoana umană în *sine, eu,* ἐυτὸς şi *lucru,* sau *lucrarea sinelui,* τὸ ἔργον tîlcuind textul I Cor. III, 15: «Acela lucrul căruia va arde, se va păgubi; el însă se va mîntui, dar aşa ca prin foc» *Sinele* αὐτός zice Florenschi, nu se poate pierde, ci se va mîntui, iar τὸ ἔργον se va pierde, el neavînd de altfel o existenţă obiectivă, fiind μὴ ὄν metafizic. Procesul tainic al judecăţii lui Dumnezeu este împărţire, disecare, separare (p. 519, 550). Scindarea aceasta a persoanei umane nu are temei teologic. Antinomia rămîne în fond întreagă, atîta vreme cît aceeaşi persoană se mîntuie şi nu se mîntuie, ca şi cum ar fi două persoane, două conştiinţe. Sau dacă are numai o conştiinţă, şi anume pe aceea care se mîntuie, înseamnă că iadul în care sînt aruncate numai faptele, fără persoane, e un depozit de rebuturi şi, atît obiectiv cît şi subiectiv, el nu înseamnă nimic. Dacă înseamnă ceva, respectiv suferinţă, e greu de conceput că această suferinţă n-ar afecta şi pe ἐυτὸς. şi dacă e aşa, el nu poate fi şi fericit şi nefericit în acelaşi timp.

81. *Epistola către George, prefectul Africei*, P. G., XC, 389.

82. *Cuv. 57*, ed. Sirec, p. 288.

Iar Sfîntul Isaac Sirul tîlcuiește același foc, ca al iubirii. Chinul crud al iubirii. Iubirea e bucurie pentru cei aleși și suferință pentru cei respinși [83].

Și Florenschi și Berdiaev concep iadul subiectiv, ca stare de conștiință. Existența obiectivă, ontologic vorbind, nu poate avea decît Împărăția cerurilor. La început numai ea a existat, și acolo trebuie să ne întoarcem. Iadul e ceva ce s-a adăugat ulterior [84].

Dacă în iad vor fi și trupuri, evident că ele vor sta undeva. Dacă suferințele vor fi și corporale, e iarăși evident că iadul e și stare și loc. Unde este locul acesta, e un lucru de taină. Cînd vorbim de loc însă, trebuie să-l înțelegem tot în funcție de înțelesul duhovnicesc al corporalității de dincolo, în așa fel că locul este aproape identic cu starea.

*Este iadul veșnic?* — În această privință Sfînta Scriptură spune: «Și vor merge păcătoșii în munca veșnică» (Matei XXV, 46). De asemenea Sfinții Părinți, cărțile simbolice, cărțile de învățătură, dogmatiștii ortodocși și cei romano-catolici și protestanții, expun cu claritate teza Sfintei Scripturi.

Mărturisirile Părinților în privința veșniciei iadului sînt nelimitate. Astfel Sfîntul Justin Martirul spune că «despre acei care trăiesc în nelegiuiri și nu se pocăiesc, credem că ei se vor munci în focul cel veșnic» [85]. Lactanțiu are despre iad o viziune prometeică: focul îi va arde pe păcătoși, dar ei mereu se vor reface, și iarăși îi va arde, ca vulturul care mînca din Prometeu și carnea îi creștea mereu la loc. *Et cremabit impios et recreabit* [86]. Aceeași viziune la Sfîntul Grigore cel Mare: *moritur et vivit, deficit et subsistit, finitur semper et sine fine est* [87]. Suferințele din iad, ca și fericirea din rai sînt privite în continuă dezvoltare. Părintele Mitrofan spune că «viața în gheenă este o dezvoltare a răului la infinit» [88].

Totuși, n-au lipsit obiecțiunile împotriva veșniciei iadului, deși împotriva clarității revelației asupra acestui punct, nu mai este posibilă nici o obiecțiune. Cele mai multe se sprijină pe argumente de ordin rațional, și în mică măsură pe unele texte interpretate arbitrar. Dintre aceștia, în primul rînd, este Origen, care spune că pînă la urmă toți se vor mîntui și va fi o restaurare a tuturora în starea paradisiacă de la început ἀποκατάστασις τῶν πάντων [89]. Fără să nege clar veșnicia, dar pronunțîndu-se pentru caracterul moral al pedepselor din iad, care ar fi medicinale și ar duce la căință sînt, în unele texte, Clement Alexandrinul [90], Grigore de Na-

83. VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1940, p. 230, 232—233.

84. Florenschi, *op. cit.*, p. 567. «Gheena este o realitate în conștiința proprie și o nimică în conștiința lui Dumnezeu și a drepților» (p. 569). Vezi și *De la destination de l'homme...*, p. 366.

85. *Apologia I Pro Christianis*, I, 21, P. G., VI, 362. Și la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea II-a, XVIII, 14; XVIII, 19, trad. cit., p. 517, sq., 523, sq.

86. *Divin. Instit.*, liber VII *De vita beata*, cap. XXI, P. L., 802.

87. La Tixeront, *op. cit.*, vol. III, p. 431.

88. *Viața repausaților noștri*, ed. 2, București, 1899, p. 319.

89. *De Principiis*, cartea II, cap. III, 5, P. G., XI, 193. Vezi despre aceasta: Pr. Magistrand Marin M. Braniște, *Eshatologia în concepția lui Origen*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 440 sq. 90. *Stromate*, lib. VII, cap. II, P. G., IX, 407 cq.

zianz [91] și Ambroziasterul [92]. Fericitul Ieronim, mare admirator al lui Origen la început, pe care îl numește «*alterum post apostolos ecclesiae doctorem scientiae ac sapientiae*» învăța și el restaurarea tuturor afară de a diavolului, dar în urmă a evoluat către doctrina Bisericii.

În afară de aceștia, Sfîntul Grigore de Nisa crede în restaurarea tuturor, și deci în temporalitatea iadului [93], fiind în această privință origenist.

Cercetînd doctrina lui Origen, Părinții Sinodului al V-lea Ecumenic au respins-o prin anatemele 7 și 8, ceea ce impune în Ortodoxie numai doctrina eternității iadului [94]. În această respingere intră desigur și Sfîntul Grigore de Nisa, chiar dacă în privința lui nu avem o hotărîre sinodală expresă. E de mirare că un teolog ca Bulgakov a crezut că poate îndreptăți ca teologumenă doctrina despre apocatastază a Sfîntului Grigore de Nisa, pe motiv că n-a fost încă respinsă oficial [95]. Respingerea origenismului implică respingerea oricăror poziții asemănătoare, ca cele ce susțin că iadul e temporar [96]. A spune așa, e tot una cu a anula de fapt existența iadului și a-l preface într-un purgatoriu din care, ca și din purgatoriul catolic, se iese sigur.

Evident, ispita de a găsi textelor Sfintei Scripturi sensuri mai îndulcite în privința veșniciei iadului, este destul de mare și pare a avea unele suporturi de ordin rațional, dar oricîte obiecțiuni s-ar putea formula [97], ele nu pot răsturna

---

91. *Poemata,* cartea II, I, P. G., XXXVII, 1010.

92. *Ambroziasterul* este scris pe vremea Papii Damasus, cel mai tîrziu în 384, și învață mîntuirea tuturor prin credință.

93. *Marea Cuvîntare catehetică,* XXVI, XXXV, XL, trad. cit., p. 78, 95, 108. Într-alt loc pare a admite totuși pedepse veșnice, *De castigatione,* P. G., XLVI, 312.

94. Andruțos, *Dogmatica,* trad. cit. p. 471, nota 2.

95. Cercetările mai noi nu permit să se afirme că apocatastaza ar fi fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic. Și chiar dacă origenismul lui Origen ar fi fost condamnat, zice el, cel al Sfîntului Grigore de Nisa nu a fost condamnat niciodată, ceea ce îi dă drept de cetățenie în Biserică, cel puțin ca teologumenă (*Ortodoxia,* trad. N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 235). Dar poziția aceasta nu este conformă cu doctrina Bisericii și trebuie respinsă, întrucît origenismul a fost condamnat prin anatemele 7 și 8 la Sinodul al V-lea Ecumenic.

96. *De la destination de l'homme...,* p. 358, afirmă că, dacă iadul e veșnic, aceasta înseamnă triumful lui Satan în veșnicie (p. 363); iadul are o intrare liberă, dar nu și o ieșire (p. 365). Autorul nu-și însușește ideea că libertatea umană este aceea care alege și-și determină pentru totdeauna situația. El o afirmă, bineînțeles, atunci cînd caută totuși o explicație teologică, și mai ales rațională, pedepselor veșnice, dar își rezervă mereu o posibilitate de eschivare, păstrîndu-se în termeni antinomici, dramatici. Explicația care motivează pedepsele veșnice prin liberul arbitru i se pare potrivită, dar că liberul arbitru a produs răul, declanșînd o existență veșnică, ireversibilă, a lui, i se pare de neconceput, paradoxal. Soluția pe care o găndește pentru depășirea paradoxului este întoarcerea liberului arbitru *numai* spre bine, ceea ce nu este altceva, decît o încercare de a rezolva pe seama eticii o problemă de dogmatică, ceea ce în ultimă analiză e doar un subterfugiu. Firește, din punct de vedere moral, e de dorit întoarcerea liberului arbitru numai spre bine, dar aceasta nu infirmă pedepsele veșnice, așa cum spune Sfînta Scriptură, în eventualitatea că liberul arbitru s-ar îndrepta spre rău. Această eventualitate trebuie să rămînă mereu ca alternativă posibilă. pentru că altfel, liberul arbitru nu și-ar justifica definiția, funcția, esența, conținutul. Liberul arbitru implică în relația dogmatică însușirile lui originare, substanța noțiunii, pe cînd în relația etică, implică activitățile lui, modurile lui de manifestare. De aceea credem că soluția lui Berdiaev, nu este o soluție dogmatică, ci doar un deziderat moral.

97. Obiecțiuni sistematice a prezentat origenistul J. Reynaud, în *Terre et Ciel.* Un răspuns la fel de sistematic la aceste obiecțiuni, la Louis Brémond, *La conception catholique de l'enfer,* ed. III, Paris 1900.

claritatea textului scripturistic amintit la început: «Și vor merge păcătoșii în munca veșnică» (Matei XXV, 46), text care susține doctrina Bisericii și credința ei de totdeauna.

*

La cea mai mare parte din întrebările în legătură cu viața de dincolo avem răspunsuri clare:

Există rai și iad și ele sînt veșnice. În rai vor merge drepții, iar în iad vor merge păcătoșii neiertați și care n-au lăsat roade vrednice de pocăință.

Pînă la judecata universală sufletele vor sta în rai sau în iad în mod provizoriu, putînd trece, unele, de la iad la rai prin rugăciunile fraților și jertfa Bisericii. Noi sîntem datori să ne rugăm pentru toți cei trecuți dincolo, pentru că nu cunoaștem hotărîrea lui Dumnezeu. Atît suferința cît și pedepsele, pînă la judecata universală, vor fi numai spirituale.

La judecata universală vor învia și trupurile și se va definitiva starea pe veșnicie a tuturora. De acum încolo, atît fericirea cît și suferințele vor fi și trupești, pe măsura modului material pe care ni-l va conferi Dumnezeu.

Potrivit acestui mod trebuie înțeleasă și problema locului raiului și a iadului. Dacă acest mod de a fi trupesc, va comporta un loc, va fi loc; dacă nu va comporta loc, atunci «locul» va fi egal cu ceea ce numim deobicei «stare».

Despre felul cum se conciliază existența iadului veșnic cu bunătatea, dragostea și mila lui Dumnezeu, Sfinții Părinți răspund că libertatea noastră, pe care Dumnezeu ne-o respectă, este aceea care ne deschide ușile iadului și nu Dumnezeu [98].

Iar decalajul socotit a fi între greșelile care sînt temporare și pedepsele care sînt veșnice, se explică prin alegerea pentru eternitate a răului, de către însăși voința personală.

Așadar, revelația și consensul Bisericii oferă în problema raiului și a iadului certitudini indubitabile. «Înțeleapta incertitudine» pe care o recomandă și o practică unii, ca de pildă Bulgakov [99] are consensul Bisericii numai cu privire la unele amănunte care nu afectează problematica mîntuirii. Ceea ce este categoric împotriva acestui consens, este «excesul de raționalizare» pe care îl condamnă dar îl și practică Berdiaev [100].

98. La VI. Lossky, *op. cit.*, p. 128. 99. *Ortodoxia*, trad. cit., p. 230.
100. Berdiadev, *op. cit.*, p. 362.

**Doctorand Stan I. Alexandru**

# RELIGIA TRACILOR SUD-DUNĂRENI *

Cercetările în domeniul tracologiei au cunoscut un puternic avînt prin lucrările savantului bulgar Gavril I. Kazarov și ale Școlii bulgare de arheologie. Aceste lucrări au dat la lumină noi vestigii ale civilizației trace, îmbogățind astfel și completînd cunoștințele mai vechi în acest domeniu; iar informațiile arheologice mai noi au fost confruntate cu indicațiile, fragmentare dar prețioase, ce se găsesc în *Iliada* lui Homer, în operele lui Sofocle, Euripide, Apollonius din Rodos, la Hyginus, la Virgiliu și mai ales în *Istoriile* lui Herodot. În felul acesta, s-a ajuns în momentul de față la o cunoaștere destul de temeinică a civilizației trace, sub diferitele ei aspecte și deci și din punct de vedere religios. De aceea încercăm în cele ce urmează să facem o succintă prezentare a religiei tracilor, dar numai a celor sud-dunăreni, deoarece religia tracilor din nordul Dunării, aceea a geto-dacilor, a făcut obiectul a numeroase lucrări și discuții, mai vechi și mai noi, din partea cercetătorilor români îndeosebi [1]. Vorbind deci despre religia tracilor, ne vom referi în chip constant la religia tracilor sud-dunăreni, religie care, împreună cu limba tracă, a constituit elementul de legătură dintre triburile trace [2].

În ce privește religia tracilor, observăm în primul rînd că aceasta, în pofida comunității de limbă a tracilor și a vehiculării valorilor religioase pe întreg teritoriul Traciei, nu a ajuns la omogenizare în cult, păstrîndu-și de-a lungul veacurilor caracterul local, fie în manifestările cultice din cadrul tribului, fie în cele particulare din cadrul familiei. De asemenea observăm că, datorită faptului că tracii au intrat în relații cu grecii și cu alte popoare apropiate, fondul religios local trac s-a îmbogățit treptat în decursul vremii, pe măsura schimburilor de cultură materială și spirituală. Astfel se poate vorbi despre mai multe perioade în religia tracilor și anume: o perioadă străveche, în care tracii au adorat diferite divinități naturiste locale, ale căror atribute s-au precizat mai bine după stabilirea de contacte frecvente între triburi: o perioadă greacă, în care se fac marile colonizări pe coasta vest-pontică a Traciei; o perioadă persană, alta macedoneană, alta elenistică și alta romană, aceasta din urmă caracterizată prin intense amestecuri de populații și de credințe religioase care au stat la baza sincretismului religios din Tracia. În fine, observăm că, în menținerea,

---

* Lucrare de seminar, întocmită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul de publicare.

1. Dintre lucrările mai noi și cu caracter general, menționăm: Ion I. Russu, *Religia Geto-Dacilor*, Zei, credințe, practici religioase, Cluj, «Cartea Românească», 1947; C. Daicoviciu, *Religia geto-dacilor*, în *Istoria României*, I. Ed. Academiei, București, 1960, p. 329—338; Emilian Vasilescu, *Religia geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în «Ortodoxia», V (1963), nr. 4, p. 634—650.

2. I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Ed. Academiei, București, 1959, ed. II, 1967, p. 17.

măcar și aproximativă, a purității credințelor religioase trace, un rol important l-au avut ținuturile muntoase ale Traciei, încît nu ni se pare greșit să socotim Pangeul ca fiind vatra principală a religiozității trace.

I. *Divinitățile trace.* — Nu se poate vorbi la traci despre alcătuirea unei mari familii de zei, în genul panteonului olimpian. Nu avem deci a prezenta divinitățile trace în vreo înlănțuire familială. Totuși nu lipsește aici înrudirea dintre unii zei, ca de pildă între Zbelsurdos, Bendis și Dionysos.

*Zbelsurdos,* zeu pentru a cărui prezentare meșteșugarii traci au recurs la iconografia lui Zeus Keraunios Aëtophoros, poate fi considerat ca tipul marelui zeu indigen, stăpînul cerului și al universului. El trimitea, după credința tracilor, ploaia peste pămînt (deci belșugul), dar tot el pedepsea pe cei vinovați față de zeu sau față de oameni, aruncînd asupra lor necruțătorul fulger pe care îl ținea în mîna dreaptă : semnul puterii lui nemărginite. Puterea zeului era dublată de înțelepciunea sa, simbolizată prin vulturul ce se odihnea pe brațul său stîng întins orizontal [3]. Și cum cadrul iconografic al zeului era completat de un altar păzit de un șarpe, nu este greu să înțelegem că Zbelsurdos era obiectul unui cult special și că, adoratorii săi îi datorau desăvîrșită supunere. Zbelsurdos era pentru traci ce era Zeus olimpianul pentru greci, sau Amon-Ra pentru egipteni și Jupiter Optimus Maximus pentru romani [4].

*Bendis,* soția divină a lui Zbelsurdos — la început poate zeitatea naturistă a pămîntului mamă —, era marea zeiță a pămîntului, fiind considerată ca hrănitoarea credincioșilor și, ca atare, înmulțind vînatul prin păduri și protejînd vegetația alpină. Îmbrăcată în hitonul fără mîneci, Bendis era înfățișată iconografic stînd călare pe spatele cerbului sprinten și ținînd arcul în mîna dreaptă. Această reprezentare a zeiței nu este o simplă întîmplare, un capriciu al imaginației meșteșugarului. Ea pune într-o lumină cu totul nouă concepția tracilor despre divinitate, concepție potrivit căreia divinitatea încearcă să se apropie de ceea ce este uman, precum și de viețuitoarele necuvîntătoare. În acest înțeles va fi fost venerată Bendis nu numai în ținuturile trace [5], ci și dincolo

3. În studiul *Jupiter Zbelsourdos à Drobeta* (extras din «Revista Istorică Română», vol. XVII, fasc. I—II, București, 1947), Prof. D. Tudor face prezentarea amănunțită a unui monument sincretist, păstrat în două fragmente complementare, în care apare, împreună cu alte divinități, zeul trac Zbelsurdos. Zeul este indicat în inscripție prin cuvintele : I(ovi), O(ptimo), M(aximo), Zb(elsurdo) (p. 72—74). Prof. D. Tudor a alăturat și a studiat împreună cele două fragmente ale acestui monument, care constituie o mărturie nord-dunăreană despre zeul trac Zbelsurdos, al cărui cult va fi fost adus în nordul Dunării de numeroasele contingente de soldați traci stabiliți în Dacia.

4. Raffaele Pettazzoni, *La religione dell'antica Tracia,* în «Buletinul Institutului de Arheologie Bulgar» (în continuare, «Bul. Inst. Arh. Bulgar»), XVI (1950) ; *Sbornic Kațarova* (I), Sofia, p. 291. Zeul era adorat și de illyri și de bytini, nu numai de traci (*Ibidem*). Din legătura Ares (identic cu Zbelsurdos) — Bendis se naște Dionysos (p. 292).

5. Reprezentarea zeiței pe monumentele trace este atestată arheologic în Tracia. Vezi : G. Kazarov, *Thrake (Religion),* în Pauly-Wissowa, «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft», VI A, col. 506, unde se vorbește de două moduri de reprezentare a zeiței ; D. Decev, *Cultăt na Artemida v oblastta na sredna Struma,* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX (1955), *Sbornic Kațarova* (II), Sofia, 1955 ; L. Ogrenova, *Quelques aspects de Bendis sur les monuments de Thrace,* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XXIII (1960). În articolul lui Decev sînt analizate 17 plăci votive **înfățișînd**

de acestea, în lumea greacă, unde exista un panteon organizat și o mitologie bogată [6].

O altă divinitate, *Dionysos* [7], trac de origine [8], face și mai bine simțită apropierea zeului de credincioșii săi, zeul împrumutînd modul de viață uman, suferind în copilărie și tinerețe persecuții crunte, pentru ca apoi, matur, să îndemne pe oameni la veselie, ba chiar la petreceri zgomotoase ; ceea ce nu o singură dată i-a adus dezaprobarea din partea pămîntenilor.

Scriitorii antici îl prezintă pe Dionysos ca zeu al vinului și al petrecerilor pline de veselie, erou al unor isprăvi extraordinare, călătorind în întreaga lume cunoscută de cei vechi însoțit de un mare alai format din tutorele său Silenus și o întreagă armată de satyri sălbatici și menade ; ceea ce nu este decît o simbolică reprezentare a răspîndirii viței de vie în Europa, Asia și Africa de nord [9]. Cu puțin înainte de reîntoarcerea sa în Tracia, Dionysos ar fi fost supus inițierilor în misterele frigiene de către bunica sa Rhea.

Numeroasele întîmplări, dintre care unele de mare intensitate dramatică, puse de mitologia greacă pe seama zeului Dionysos, aveau ca scop, între altele, să justifice intrarea în panteonul grec a acestui zeu de origine tracă [10]. Probabil însă că tracii și-l reprezentau pe Dionysos mai altfel decît așa cum apare acesta în legendele grecești. Totuși isprăvile extraordinare puse de imaginația grecilor pe seama acestui zeu vin în sprijinul afirmației că Dionysos va fi avut caracter de semizeu.

În cadrul cultului lui Dionysos se practica omofagia. Atunci tracul, participînd la petrecerile prilejuite de prezența zeului și la sfîșierea și devorarea unui taur alb, sub aținările provocate de băutură și de mestecarea frunzelor de iederă, devenea *entheos* prin puterea tainică a zeului [11].

---

pe zeița Bendis, plăci provenind din următoarele localități : Levunovo (4), Doini Orman (6), Slivnica (4), Șirbanovo (1), Pipernica (1), Palat (1).

6. După cum reiese din textul așa-numitului «Regulament privind cultul lui Bendis», o lege a cetății Atena dată între 443 și 411 î. H. și publicată de Franciszek Sokolowski în *Lois sacrées des cités grecques* (Paris, E. de Boccard, 1962, p. 20—23), cultul zeiței Bendis a fost introdus în Atena în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea. El a fost adus acolo de imigranții traci și, după cum arată calculele trezorierilor publici în regulamentul citat, acest cult avea deja caracter public în anul 429. El era practicat de asociațiile religioase de la Atena și Pireu. Cercetătorii cei mai competenți socotesc că textul publicat de Sokolowski cuprinde fie trei decrete, fie unul singur, și privește nu atît fondarea cultului public al zeiței Bendis în Atena cît amplificarea lui. Concluzia logică este că acest cult exista cu mult înainte la Atena și că la începutul războiului peloponesiac a fost favorizat, datorită alianței atenienilor cu regele odrys Sitalkes (Cf. *Istoria Universală*, vol. II, Ed. Științifică, București, 1959, p. 126 ș. u.).

7. Robert Greaves, *Greek Mythes*, London, 1958, p. 103—109.

8. R. Greaves, *op. cit.*, p. 106. Pentru originea tracă a zeului : Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München, 1942, p. 532. Pentru identitatea Dionysos-Sabazios : M. P. Nilsson, *op. cit.*, vol. I, p. 534; Emil Fischer, *Dionysos-Sabazios*, Braunschweig, 1915, p. 33, Cf. H. J. Rose, *Thrace*, în J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, Edinburgh-New-York, 1921, p. 326 ; Franz Cumont, *Sabazius*, în Daremberg--Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, 2, Paris, 1926, p. 929. Cu privire la iconografia lui Dionysos : D. Țoncev, *Sur le culte et l'iconographie de Dionysos et Pan en Bulgarie*, în «Revue archéologique», t. I, ianuarie, 1958, p. 33—43. 9. R. Greaves, *op. cit.*, p. 107—108. 10. *Ibidem*, p. 103—106.

11. *Ibidem*, p. 107 ș. u.

Dar excesele prilejuite de festivitățile în cinstea lui Dionysos nu au putut fi trecute cu vederea de păstrătorii vechilor tradiții religioase și morale, pline de sobrietate, ale tracilor. O nouă religiozitate, concretizată în persoana lui *Orfeu,* avea să reclame păstrarea purității integrale atît a divinității, care se apropie de om, cît și a credinciosului care vine în întîmpinarea zeului. Orfeu, născut potrivit legendei grecești din regele trac Oeagrus și muza Calliope, ar fi fost cel mai vestit poet și muzician al tuturor timpurilor. Apollo îi va fi dăruit o liră, iar muzele îl vor fi învățat să cînte cu ea atît de frumos, încît nu numai fermeca fiarele sălbatice, ci făcea și copacii și stîncile să se miște din locul lor și să urmeze sunetelor lirei [12].

Dar, în imaginația greacă, Orfeu nu era unul singur. Grecii au creat, plecînd de la originalul trac, mai întîi două, apoi trei divinități similare, ajungînd în cele din urmă la șase : un Orfeu libetrian, unul ciconian, unul odris, unul crotoniat, altul camarineu și, în cele din urmă, unul argonaut [13]. Orfeu va fi rămas totuși trac în ființa sa.

În diferitele sale ipostaze, Orfeu este prezentat de mitologia greacă vizitînd Egiptul, alăturîndu-se argonauților, plutind împreună cu ei spre Colhida, iar la întoarcere căsătorindu-se cu Euridice și stabilindu-se printre sălbaticii ciconieni din Tracia. Euridice moare însă datorită unei întîmplări nefericite și Orfeu merge la divinitățile subterane — cele mai neînduplecate în ceea ce privește soarta oamenilor —, căutînd să le convingă, prin dulcile vibrații ale lirei sale, prin stăruința și bunătatea sa, să-i redea pe Euridice.

Legenda marchează aici un moment de răscruce. Umanul copleșește, chiar și pentru scurtă vreme, legile neînduplecate după care, în concepția veche, se conduceau chiar și divinitățile înseși : el, Orfeu, obține de la zei permisiunea ca Euridice să revină la viața pămîntească, dar numai cu condiția ca el să nu o privească pînă ce Euridice, care îl urma, nu va fi fost la lumina zilei. Orfeu, păstrînd încă deplin omenescul în el, nu rezistă tentației și astfel o pierde pe Euridice pentru totdeauna [14].

Rămas mai departe la suprafața pămîntului, Orfeu a devenit organizatorul rezistenței față de cultul lui Dionysos [15], menținînd trează în mintea tracilor datoria lor de a cinsti mai cu seamă pe cel mai mare dintre zei, pe stăpînul luminii, zeul Soare, numit de greci Helios sau Apollo, dar în adevărata lui esență Zbelsurdos. Poporul însă trecuse masiv de partea lui Dionysos, pe care îl venera, spre deosebire de păturile suprapuse, așa cum demonstrează unul dintre cercetătorii competenți [16]. Așa se face că Orfeu, în legendă, cade victimă ado-

12. *Ibidem,* p. 111.

13. Ioan Coman, *Zalmoxis et Orphée* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XVI, Sofia, 1950, p. 180.

14. R. Greaves, *op. cit.,* p. 112.

15. Atitudinea lui Orfeu față de cultul lui Dionysos este prezentată de Greaves în felul următor : «Cînd Dionysos a invadat Tracia, Orfeu a refuzat să-l cinstească, dar a învățat alte mistern sfinte și a predicat despre răul produs de uciderea sacrificială la oamenii din Tracia, care l-au ascultat respectuos» (*op. cit.,* p. 112).

16. Raffaele Pettazzoni, *op. cit.,* p. 293 și 297. Dualismului economic, spune acesta, i-a corespuns în Tracia veche un dualism religios, ba chiar un conflict. Abia în epoca în care, supuși de străini, tracii s-au regăsit în lupta pentru independență națională, cultele celor două divinități s-au nivelat în cultul Cavalerului trac, vechiul zeu al regilor, de care vorbește Herodot numindu-l Hermes (Herodot, V, 7). Acesta era, în perioada romană, «expresia celui mai genuin spirit național» (p. 297).

ratoarelor lui Dionysos — menadele — chiar pe culmea muntelui Pangeu, cînd se urcase — ca de atîtea ori — să salute soarele-zeu în momentul apariției sale pe bolta cerească.

Dar Orfeu mai este prezentat și altfel de către scriitorii antici : ca un civilizator și organizator al cultului pentru traci. Astfel, Diodor Sicilianul spune că Orfeu a folosit vechiul alfabet format din treisprezece consoane și, ca rege sfințit, ar fi fost distrus de un trăznet — adică ucis cu un topor dublu — într-un crîng, la solstițiul de vară ; apoi ar fi fost făcut în bucăți de către menade la cultul taurului, ca Zagreus, ori în cultul cerbului, ca Acteon [17]. Proclus era de părere că Orfeu a fost «căpetenia în ritul dionysiac» și de aceea «s-a spus că a avut aceeași soartă cu zeul», iar Apolodor îl socotea pe Orfeu autorul misterelor lui Dionysos [18].

Lui Orfeu i s-au atribuit învățăturile orfice, în baza cărora s-a dezvoltat orfismul ca religie. Această religie, deși a apărut pe pămînt trac, în mediu trac, a dăinuit puțin în Tracia, găsind adepți la popoarele vecine, la greci și în Magna Graecia — sudul Italiei de azi [19].

Ideea tracă despre divinitate s-a îmbogățit prin cultul și reprezentările *zeului Cavaler* sau, cum i se mai spune, *Cavalerul trac, Eroul trac,* ocrotitor al ținuturilor trace, divinitate care nu rămîne pasivă față de străduințele tracilor de a-și apăra pămîntul strămoșesc, mai ales împotriva cuceritorilor romani.

De altfel, pe măsură ce pericolele din afară se întețesc, în epocile elenistică și romană, divinitățile trace dobîndesc epitete ca *megas theos, theos epekoos,* dar mai ales acele de *patroos, patrios, genikos, arhegetes* și *soter* [20]. Zbelsurdos, de pildă, reapare — după o perioadă de timp în care a împrumutat numele lui Zeus — cu numele său indigen, avînd însă și calificativul de *progonikos* [21]. Astfel de epitete aveau să poarte și Bendis și Asklepios, dar mai numeroase și mai variate aveau să fie cele ale Cavalerului trac. Ele ni s-au păstrat pe monumente pînă astăzi.

Această divinitate, Cavalerul trac, de la care adoratorii doreau să obțină împlinirea celei mai mari dorințe a lor : victoria binelui asupra răului de orice natură, asupra dușmanilor îndeosebi, era în același timp și zeitate a fertilității solului, a vieții pămîntești și a celei de după moarte [22]. În Tracia, el era numit Manimazos, Karabazmos, Perkonos, Saldobussenos, Asdules, Geikitienos, Zulmidrenos, Ordianos, iar pe teritoriul dobrogean, unde s-a răspîndit de asemenea cultul său, purta epitetele Epiphanos, Sanctus, Invictus, Ktistes (întemeietor) [23].

---

17. R. Greaves, *op. cit.,* p. 114. Citînd pe Plutarh, Conon și Ovidiu, Greaves notează că bărbații traci care au supraviețuit masacrului la care menadele i-au supus pe mulți dintre ei îndată după prinderea lui Orfeu la Deium în Macedonia, s-au hotărît să-și tatueze soțiile ca un avertisment împotriva uciderii preoților *(op. cit.,* p. 113). 18. *Ibidem.*

19. O serie de plăcuțe sau tăblițe de aur orfice s-au descoperit în sudul Italiei. Vezi H. Ringgren și A. V. Ström, *Les religions du monde,* trad. din limba germană de Jouan, Paris, 1960, p. 362 ; E. O. James, *History of Religions,* English Universities Press LTD, London, 1964, p. 149.

20. În articolul *Thrake (Religion)* din Pauly-Wissowa..., VI A, col. 477, 482, 503 și în alte locuri, G. I. Kazarov dă epitetele, foarte numeroase, pe care le-au purtat zeii traci începînd din vremea expedițiilor persane și pînă în epoca romană tîrzie.

21. R. Pettazzoni, *op. cit.,* p. 297.

22. Constantin Scorpan, *Cavalerul trac,* București, 1967, p. 3. 23. *Ibidem,* p. 5.

Datorită conținutului complex al ideii de divinitate pe care Cavalerul trac o exprima, într-o epocă în care credințele religioase tindeau spre forme sincretiste, această divinitate a constituit în vechime obiectul a numeroase reprezentări pe monumente votive. Astfel, zeul apare în ipostazele de călăreț luptător, vînător, războinic însoțit de un cîine etc. În acest caz, zeul Cavaler poartă în mînă o lance, pe care o repede, din goana calului, asupra unui mistreț. Alteori Cavalerul trac are trăsăturile unui călăreț pașnic: el poartă în mînă, în locul lăncii, un vas, un corn al abundenței, un rhyton sau o torță, iar calul nu galopează, ci merge liniștit, la pas [24].

În ce privește cîinele însoțitor, acesta avea rolul de a ține pe loc mistrețul, astfel ca zeul să-l nimerească și să-l ucidă dintr-o singură lovitură de lance; în caz contrar, ar fi fost nevoie de o armă de rezervă sau chiar de mai multe, care ar fi apărut iconografic. Desigur, precizia loviturii — unică și definitivă — era atribuită puterii nelimitate a zeului, iar zeul vîna mistrețul pentru că acest animal întruchipa puterea vrăjmașă care roade trunchiul copacului vieții sau scurmă la rădăcinile lui, reprezentînd astfel bolile de tot felul, uneltirile vrăjitorilor, pericolele iminente și îndepărtate din partea semenilor, ca și, în ultimă instanță, moartea. Întregul tablou încerca, avînd mai multe sau mai puține șanse de reușită — potrivit imaginației creatoare de care dispunea meșteșugarul —, să redea un moment din viața viitoare, pe însuși zeul eroilor sau chiar pe defunct devenit erou [25]. Suprimînd cauza morții, Eroul trac era considerat că dăruiește viață îndelungată, sănătate și fericire adoratorilor săi. Galopul calului exprima plastic ideea rapidității cu care zeul venea în ajutorul acelora care îl invocau în rugăciunile lor, dar și neșovăirea eroilor în fața dușmanilor patriei.

Datorită caracterului său accentuat sincretist, Cavalerul trac a fost reprezentat pe monumente ale căror inscripții se referă la divinități ca Dioscurii — ocrotitori ai corăbierilor și patroni ai războinicilor în luptele navale —, Asklepios — vechi zeu de origine tracă —, Hygeia, Cybele, Afrodita — Bendis, Dionysos, Silvanus, Diana, Epona, Nimfele, Helios, Nemesis, Pluton, Cerberul [26]. Ba mai mult, într-unul din multele reliefuri votive dedicate Eroului trac, acesta este înfățișat cu trei capete, ca și cîinele care îl însoțește [27]. Eroul împlinește aici o funcțiune asemănătoare *Hecatei triodites*. Cavalerul mai apare în așa-zisa poziție de binecuvîntare, *benedictio latina*, cînd primele trei degete ale mîinii drepte înălțate sînt desfăcute, iar celelalte sînt strînse către podul palmei [28].

---

24. Descrieri amănunțite ale unor reliefuri reprezentînd pe Cavalerul trac se găsesc la C. Scorpan, *op. cit.*

25. G. Kazarov, *Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien*, în «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität, Leipzig», 3, 1953—1954, H. 2—3, p. 135—137. Charles Picard, reluînd dezbaterea problemei Eroului trac, a originii și a semnificației lui, spunea într-un studiu publicat sub titlul *Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans* în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CL. nr. 1, juil.-sept. 1956: «Din ce în ce mai mult se va observa, după mine, că el a fost o divinitate traco-frigiană *de mîna întîi*, venită din Anatolia în Balcani la o dată, pare-se, relativ destul de timpurie. Prestigiul lui a crescut mai ales în epoca elenistică și romană...» (p. 17). Ca și Kazarov, Charles Picard susține cu tărie că Eroul Trac reprezintă nu numai divinitatea în sine ci și, mai cu seamă, defunctul devenit erou.

26. G. Kazarov, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Textband*, în «Dissertations Pannonicae», seria II-a, fasc. 14. Budapesta, 1938, p. 13—14. La p. 189 ș. u., vezi *Götter und ihre Beinamen*. Cf. C. Scorpan, *op. cit.*, p. 10.

27. Gavril Kazarov, *Thrake (Religion)*, în Pauly-Wissova..., VI, A, col. 482.

28. *Ibidem*, col. 485. Vezi și discuția competentă pe care autorul o poartă asupra reprezen-

Tot ca o expresie a sincretismului apare și zeul htonian *Derzelas*, dar de data aceasta sincretismul are loc între zeul local și divinitățile străine Serapis și Pluton [29], într-una din localitățile de pe coasta vest-pontică, unde epoca elenistică și-a lăsat mai bine amprenta. Deoarece chipul lui Derzelas apare aici pe monede, înseamnă că această divinitate a beneficiat de un cult deosebit la Odessos, o dată cu dezvoltarea economică a comunității locale. Derzelas purta, ca și alte divinități, epitetul *megas* sau *megistos theos* [30].

Prin urmare, ideea de divinitate, prezentă de-a lungul întregii istorii a tracilor, a suferit schimbări esențiale în raport cu dezvoltarea economică și culturală a societății trace. Vechile tradiții religioase autohtone s-au menținut, dar li s-au adăugat elemente venite din exterior. În perioada străveche nu au existat reprezentări antropomorfe ale divinităților [31]. Acest fapt este legat de concepția despre relația dintre om și divinitate pe care tracii o aveau atunci. Sub influențele venite din lumea greacă și apoi din cea romană, imboldul de plasticizare a ideii de divinitate a fost foarte puternic mai ales acolo unde contactul cu elementele etnice eterogene a fost mai intens. Dar reprezentarea plastică a ideii de divinitate în statui antropomorfe, sau pe reliefuri votive în care divinitățile sînt mult umanizate în formă și în act, a dus rapid la idolatrizare. Aceasta a și făcut ca religiozitatea tracă din epoca străveche și cea mai apropiată de era creștină să difere foarte mult, distanțîndu-se nu numai în formele pe care le-a generat ci și în esență. Dintre toate divinitățile trace, singur Cavalerul trac satisfăcea mai mult religiozitatea tracă din pragul erei creștine, deoarece tracii vedeau în el expresia mai adecvată a vechilor divinități trace și fiindcă cultul său era legat de acela al eroilor sau al morților.

Dar nu numai ideea de divinitate s-a modificat cu vremea, treptat, în mediul trac, ci și cultul consacrat divinităților sau morților.

II. *Manifestări de cult.* — La răsărit de apa Strumei și în sud-estul Macedoniei se află muntele sfînt al tracilor de odinioară — Pangaion (azi Pangeu) —, bogat în minereuri de aur și de argint [32]. Acolo se aflau în epoca străveche o mulțime de sanctuare, la care preoții tracilor aduceau jertfe lui Dionysos și celorlalte divinități locale [33]. De asemenea, pe întinsul întregii Tracii vor fi existat sanctuare pentru zei, corespunzător intensei trăiri religioase a tracilor [34]. Socotim astfel că nu puteau să lipsească în Tracia sanctuare dedicate zeiței Bendis, din moment ce chiar la Atena exista un Bendideion, cu care era unit un

---

țării Eroului și a legăturii acestuia cu Sabazios. Cf. F. Cumont, *art. cit.*, p. 930; Raffaele Pettazzoni, *op. cit.*, p. 229; J. Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1965, p. 182.

29. G. Țonceva, *Contribution à l'iconographie du Grand Dieu, d'Odessos*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», Sofia, 1952, p. 83—91; Th. Gherasimov, *La statue cultuelle du Grand Dieu Darzalas à Odessos*, în «Buletinul Societății de Arheologie de la Varna», 1951, p. 65—72.

30. Gavril Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 477.

31. *Ibidem*, col. 473 și 474; C. Scorpan, *op. cit.*, p. 3.

32. Herodot V, 13 și 16, precum și notele 39 și 40 din aceeași lucrare.

33. *Ibidem*, VII, 111. Vezi și nota 305 despre Strymon (Struma — fluviu sfînt).

34. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 475.

sanctuar al nimfelor [35]. Răspîndirea cultului Cavalerului trac cerea, de asemenea, o frecvență a sanctuarelor ridicate în cinstea zeului, așa cum era, de pildă, sanctuarul de la Dzisdarköi [36]. Lui Asklepios i s-a construit un templu în partea de vest a capitalei de azi a R. P. Bulgaria, Sofia [37]. Un sanctuar trac s-a descoperit la Dragoinovo, pe versantul nordic al masivului Dragoina, din munții Rodope Orientali, în R. P. Bulgaria. Aici s-a scos la iveală o veche așezare tracă, datînd din secolele al IV-lea—al III-lea î. d. Hr., asemănătoare acelora descrise de Tacit în *Annales* (IV, 48). În vîrful masivului se află o fortăreață. La răsărit de ea, pe o stîncă din apropiere, dar puțin mai jos, se află sanctuarul despre care este vorba, foarte caracteristic pentru acest loc [38]. Au mai existat însă sanctuare și în așezările trace de la Kilicite, la vest de Golemija-Vrah sau Grobeto [39].

În afară de acestea, prin regiunile de coastă vest-pontice, se aflau cu siguranță temple atît pentru zeii grecești adorați pe meleagurile trace — Zeus, Hera etc. — cît și pentru zeii traci.

Prezența sanctuarelor trace este o dovadă de existența unei preoții trace și a unui cult mai mult sau mai puțin organizat, comportînd diferite feluri de rituri. Nu avem însă prea multe mărturii în acest sens. Herodot (VII, 111) spune că bessii împlineau funcțiile sacerdotale în ținuturile satrilor, unde se afla un oracol al lui Dionysos. Ei erau și profeți, dar, ca și la Delfi, răspunsurile — oracolele — erau date de o preoteasă [40].

Unii cercetători se folosesc de ceea ce se știe cu privire la preoții geto-daci pentru a trage concluzii, prin comparație, în privința preoției la tracii sud-dunăreni [41]. Nu socotim necesar să folosim prea mult aici acest procedeu. Putem considera totuși că cel mai de seamă model de slujire preoțească tracă îl va fi lăsat Orfeu, dacă a fost simplu preot și nu divinitate, cum s-ar părea. El va fi rămas la datorie pînă în ultima clipă a vieții sale pămîntești, așteptînd, de pe culmea Pangeu, întîlnirea cu primele raze ale zeului-soare.

Scriitorii antici dau mărturie despre asceții din Moesia, care nu consumau carne, ci se hrăneau numai cu lapte, brînză și miere de albine. Aceștia erau *theosebeis* și *kapnobatas* [42]. Nu este exclus ca la unii dintre ei să fi făcut ucenicie preoți de-ai tracilor sud-dunăreni.

35. *Ibidem*, col. 505. 36. *Ibidem*, col. 482. 37. *Ibidem*, col. 498.

38. Ivan Velcov, *Dragoinovo — edin traktiski selișten țentăr* în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, p. 85—93.

39. *Ibidem;* D. Țoncev, *Le sanctuaire thrace près du village Batkun*, Sofia, 1931, și Venedikov. *Un sanctuaire thrace près du village de Ligace*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XVIII, Sofia, 1952, p. 214.

40. Herodot, VII, 111 și notele 296 și 297.

41. Kazarov, *Throke (Religion)*, col. 550. Într-un studiu cu caracter epigrafic, G. Mateescu dă prețioase informații cu privire la preoții traci, împlinitori ai serviciilor religioase pe lîngă soldații de origine tracă de care se serveau autoritățile romane chiar în inima Imperiului, la Roma. Dar numele lor sînt deja tîrzii. Iată cîteva dintre ele: *Aurelius Dizala* (CIL, IV 32610=2855), *sacerdos*, poate, al unui cult peregrin al soldaților, *protectores*, de origine tracă, ai Romei antice. Apoi *Aur. Mucianus*, mil. coh. X praet., sacerdos numini Sancti dei Aesculapi Sindrin(os), reg. Philipopoli (CiL, VI 30685=16); *Aur. Bitus*, sacerdos collegii Martis et Herculis, J(ovi) O(ptimo), M(aximo). (*I Traci nelle epigrafi di Roma*, în «Ephemeris Dacoromana», 1 (1923), p. 110.

42. Indicații bibliografice în legătură cu aceasta, la Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 549. Pentru traducerea cuvîntului καπνοβάτας, I. I. Russu, *Religia Geto-Dacilor*, p. 63.

În ce privește femeile, chiar singură prezența uneia, ca dătătoare de răspunsuri, în numele zeului, la oracolul sus-amintit, precum și abundența celorlalte la cultul lui Dionysos, ne permit să credem că acestea puteau să aibă la traci, în anumite cazuri, funcții sacerdotale. Totuși bărbații vor fi fost cei mai numeroși oficianți ai cultului, mai ales cînd era vorba de jertfe numeroase, de animale sau chiar umane, unde se cerea forță fizică și îndemînare.

Pe lîngă funcția de săvîrșitori ai cultului, preoții traci au putut îndeplini și funcția de sfetnici și îndrumători spirituali ai conducătorilor și ai poporului trac. Se pare, de altfel, că preoția nu se conferea la traci decît oamenilor maturi, înzestrați cu unele cunoștințe de medicină populară și capabili să facă față multiplelor cerințe ale cultului.

În privința riturilor împlinite de preoții traci și în special a jertfelor, menționăm că tracii, avînd credința că zeii se întrupează în vietățile favorite, împrumutînd felul de viață al acestora, considerau că aceste animale erau cele mai potrivite pentru a fi jertfite zeilor. Vulpea, care se tupilează pe după butucii viței de vie și mănîncă boabele strugurilor copți, era favorita lui Dionysos. Cerbul sau puiul de cerb, datorită gingășiei sau sprintenelii lui, era favoritul zeiței Bendis; totuși zeiței i se jertfeau și porci [43]. Cavalerul trac era însoțit de favoritul lui — cîinele —, așa cum se observă din reliefurile lui. Dar, în acest caz, cîinele este un simplu auxiliar al zeului; ceea ce denotă că, o dată cu răspîndirea cultului Cavalerului trac, ideea veche despre prezența divinității în animalele favorite nu numai că își pierduse o mare parte din conținut, ci și dispăruse pe alocurea, treptat, în mediul trac.

Dar, pe lîngă obișnuitele jertfe animaliere, se pare că tracii au practicat, o vreme, și jertfele umane. Asupra acestora din urmă nu sîntem însă îndeajuns informați. Menționăm doar, ca sigur la tracii sud-dunăreni, sacrificiul uman practicat în ritualul înhumării. Dacă defunctul era bărbat, una din favoritele lui, după ce era sugrumată de către cea mai apropiată din rudele răposatului, își urma soțul pe drumul de veci [44].

Jertfirea violentă a animalelor era urmată la traci de consumarea cărnii încă mustind de sîngele cald. Dar această afirmație nu poate fi valabilă decît pentru perioada veche a religiei tracilor. Cu timpul, organizîndu-se jertfirea după un ritual, de către preoți specializați în aducerea jertfelor, și primindu-se și unele elemente de cultură venite din exterior, situația s-a schimbat simțitor. Astfel, momentul jertfirii era precedat de purificarea animalului de jertfă, prin spălare cu apă înaintea sanctuarului sau prin scăldarea lui într-o apă sfîntă, cum era, de pildă, Struma.

În afară de jertfele sîngeroase, trebuie să fi existat la traci și jertfe nesîngeroase, care vor fi constat mai mult din ofrande de flori sau de alimente, aduse de credincioși la sanctuarele zeilor pentru ca aceștia să le satisfacă unele dorințe, să le dăruiască sănătate, să-i scape din diferite primejdii [45].

---

43. Kazarov, *op. cit.*, col. 505. 44. Herodot, V 5. 45. Kazarov, *op. cit.*, col. 503.

În același scop, tracii se foloseau și de practicile magice și vrăjitorești. Acestea erau adesea amestecate cu practici străvechi de medicină populară, în care plantele erau folosite intens. Autorii vrăjilor puteau fi bărbați și femei — mai în vîrstă —, dar se citează și cazuri în care acest oficiu era împlinit de fete tinere. Astfel, Arrian dă mărturie despre o fată tracă, bună cunoscătoare a multor descîntece și formule pentru legarea și dezlegarea vrăjilor [46]. Se vorbește chiar despre existența unor oameni a căror privire era periculoasă. Aceștia făceau parte din tribul trac al tribalilor. Relele puteau veni pe diferite căi, chiar fenomenele atmosferice fiind considerate uneori manifestări ale puterii vrăjmașe. Împotriva acestor puteri vrăjmașe, tracii își acopereau trupul încă de la naștere cu tatuaje sau și-l vopseau [47]. Ba încă și menadele din alaiul lui Dionysos erau tatuate.

Tot în scop magic, tracii beau vin înainte de a porni la luptă. Starea de euforie provocată de vin era atribuită realizării unei legături strînse între forța sufletească rezidînd în corpul luptătorului și forța zeului, prezentă în chip difuz în natură. Și astfel tracul putea spune că însuși zeul luptă cu el împotriva inamicului [48].

Pentru ghicirea viitorului, tracii apelau la oracole, dintre care unul l-am amintit mai sus. Dar nu este exclus să fi existat la traci ghicitori particulari, ambulanți, îndeosebi printre vraci. De altfel, Strabo vorbește de prezența unor așa-ziși profeți traci «atotștiutori». Aceștia «interpretau visele, oracolele și orice alte semne» și «aveau o mare influență politică asupra maselor» [49]. Acele «alte semne» puteau fi prilejuite de fenomenele naturale, de zborul păsărilor, de întîmplări concomitente cu nașterea unui copil sau cu moartea unui om, cu plecarea în călătorie sau începutul unui negoț etc.

Dintre sărbătorile tracilor, cea mai populară era aceea consacrată lui Dionysos-Sabazios. Ea avea loc, după unii cercetători, în fiecare an, iar după alții la fiecare trei ani [50]. Pregătirile pentru serbare se făceau, probabil, în timpul zilei sau poate chiar cu mai multe zile înainte. Sărbătoarea însăși se desfășura în timpul nopții, cînd se făcea mare risipă de vin, și se termina către zorii zilei. Atunci, cuprinși de «mania» zeului, adoratorii jertfeau acestuia, prin sfîșiere, animalele sfinte, pe care le și devorau.

Pe al doilea plan ca importanță și ca popularitate, trebuie să fi fost sărbătoarea consacrată zeiței Bendis, din moment ce în secolul al V-lea î.d. Hr. această sărbătoare exista la Atena și Pireu, înafara hotarelor Traciei. Atunci, potrivit unui obicei străvechi, se aduceau zeiței făclii aprinse, simbolizînd vechea transmitere către zeiță a ofrandelor hiperboreenilor de la un trib la altul, pînă la sanctuarul sau templul ei. Vechile ofrande erau învelite în paie de grîu și erau purtate de fecioare; mai tîrziu și de femei. Sărbătoarea este cunoscută sub numele de *lampadephoria* [51].

O altă sărbătoare, a Rozaliilor, a căpătat o importanță deosebită mai ales în epoca romană. Deși în Macedonia tracă această sărbătoare era

46. *Ibidem*, col. 550. 47. *Ibidem*, col. 550 și 551. 48. *Ibidem*. col. 551.
49. Strabo, cartea VI-a, la nota 296 a traducătorului cărții a VII-a din *Istoriile* lui Herodot.
50. H. J. Rose, *art. cit.*, p. 329, și nota 5.
51. Nota 133 la cartea IV-a din *Istoriile* lui Herodot și Herodot, IV, 33.

în legătură cu cultul lui Dionysos, totuși, în restul Traciei, ea a devenit un prilej deosebit de manifestare a cultului morților [52].

În privința cultului morților, putem spune că tracii credeau într-o continuare lineară a vieții de aici de pe pămînt peste pragul morții fizice, viața de dincolo de mormînt fiind legată indisolubil, după credința lor, de cea de aici. În viața viitoare, tracul își închipuia că va petrece într-o fericire deplină, în compania divinităților și a concetățenilor, liberat de suferință și într-o perpetuă stare de beție, ca expresie a supremei beatitudini [53]. Copiii morți deveneau, după credința tracilor, satyri în suita lui Dionysos, în Eliseum, sau participau, împreună cu naiadele, la alaiul de onoare al zeului [54]. În unele ținuturi ale Traciei, unde influența elenă va fi fost mai puternică, se va fi crezut că defunctul avea de făcut pînă la Eliseum un drum lung, pentru care îi erau necesare toate obiectele depuse în mormînt: hrană, băutură, haine, cal, arme și bani.

În perioadele elenistică și romană, perioade favorabile vehiculării elementelor de cultură dintr-o parte a Traciei în alta, ca și din afara Traciei în interiorul ei, răspîndindu-se mult în ținuturile sud-dunărene cultul eroilor, defunctul lua acum, în imaginația tracilor, chipul Cavalerului sau Eroului trac, devenind el însuși erou, dacă era bărbat, și adoratoare a acestui zeu, dacă era femeie [55].

Dacă pentru credința în nemurire la traci nu se pot da multe amănunte, pentru ritualul funerar obișnuit la ei dispunem de un oarecare număr de informații. Herodot însuși ne-a lăsat o succintă dar prețioasă descriere în legătură cu acesta. Iată ce spune el: «Înmormîntările celor cu stare se fac astfel: țin mortul la vedere timp de trei zile și, după ce jertfesc animale de tot felul, benchetuiesc jelindu-l mai întîi; apoi îl înmormîntează arzîndu-l sau, în alt chip, îngropîndu-l în pămînt, iar după ce înalță mormîntul, rînduiesc întreceri de tot soiul, în care cele mai mari răsplăți sînt statornicite, pe bună dreptate, pentru lupta corp la corp» [56]. Tot Herodot precizează că trausii [57] justificau jocul și veselia la înmormîntare prin credința lor într-o viață fericită pe care răposatul o începea în existența de dincolo de moarte. La nașterea unui copil, dimpotrivă, ei se tînguiau, înșirînd relele de care acela avea să aibă parte în viața pămîntească.

Dar o deosebită atenție a dat Herodot ritualului funerar pe care îl săvîrșeau tracii care locuiau «mai sus de crestoni», deoarece aceștia, poligami fiind, obișnuiau să facă pe una din nevestele defunctului să-și însoțească bărbatul în mormînt. «Mare zarvă — zice el — se iscă printre femei și griji serioase printre prieteni ca să afle care a fost cea mai iubită de bărbatul lor» [58]. Alegerea fiind făcută, femeia, copleșită de laudele bărbaților și ale femeilor, își urma bărbatul, după cum am arătat mai sus.

52. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 535. 53. *Ibidem*, col. 548 și indicațiile bibliografice.

54. *Ibidem*, col. 549. Prof. I. I. Russu notează însă că la traci «s-au format cicluri întregi de credințe, cu diferite elemente, grupate în jurul a trei formule principale. Rezumate încă din vechime de Pomponius Mela, acestea ar fi: prima identică metempsihozei (palingeneza), a doua unui fel de platonism popular, a treia un pesimism popular» (*Religia Geto-Dacilor*, p. 53).

55. Raffaele Pettazzoni, *op. cit.*, p. 298 și reliefurile descrise de C. Scorpan.

56. Herodot, V. 8.

57. Pe aceștia, Vasile Pârvan îi consideră sciți imigrați în sud și tracizați (*Getica*, București, 1926, p. 35, 231–233, 281). 58. Herodot, V, 5.

Arheologia a confirmat spusele lui Herodot, dar a precizat că, îndeobște, femeile erau incinerate[59]; alteori însă erau înhumate, la fel cu bărbații[60].

Locașurile de veci ale tracilor, spațioase cel mai adesea, apar mai întîi sub formă de dolmene, construite din plăci sepulcrale puțin înclinate spre interior, cu acoperișul plan — dintr-o singură placă de piatră — sau în două pante. Apar apoi morminte săpate în stîncă și, în fine, mormintele cu cupolă; la rîndul lor, de mai multe feluri[61]. Primele două tipuri au coexistat multă vreme.

Aceste morminte, cu una sau mai multe camere funerare și prevăzute cu o intrare în formă de coridor, orientată spre partea însorită a tumulului respectiv, erau locașuri de veci mai întîi pentru un singur membru al familiei, apoi și pentru ceilalți, cu cît mormintele sînt datate mai către începutul erei creștine.

Inventarul lor funerar, foarte variat și bogat în același timp, ne amintește de luxul și măreția înmormîntărilor pe care sciții nord-pontici le făceau conducătorilor lor. Astfel, defuncții bogați — bărbați sau femei — erau spălați și parfumați, fără a fi îmbălsămați în felul sciților, apoi înveșmîntați cu haine noi și de preț. Pe piept li se puneau podoabe lucrate artistic, în mîini inele etc. Necropola nu era în mijlocul localității, ci în afara ei și probabil că, de la casa în care locuise defunctul și pînă la locul de veci, acesta era însoțit de un cortegiu funerar, mai numeros pentru căpetenii și mult mai redus pentru oamenii de rînd. Se pare că ospățul funerar avea loc la mormîntul defunctului. Tot acolo avea loc și sacrificiul: un cal, un cîine sau un porc, după regiune, după zeii adorați în acel ținut, ca și după starea materială sau poziția socială a defunctului. În mormintele pentru bărbați s-au găsit arme de luptă și de apărare, vase pentru vin etc., iar în mormintele pentru femei s-au descoperit oglinzi, mirodenii, casete pentru pudră și pomadă[62].

Obiectele din aur, monedele și alte lucruri de preț care formau inventarul funerar al mormintelor trace au atras căutătorii de comori, care au jefuit de multe ori aceste morminte, răpind o dată cu aceste obiecte și o seamă de mărturii interesante despre viața economică, socială și religioasă din diferitele părți ale Traciei. Totuși, inventarul funerar al mormintelor trace, scos la lumină și comentat cu multă competență de Kazarov și Școala bulgară de arheologie, reprezintă un bogat izvor de informații utile pentru cunoașterea ritului funerar practicat la traci de-a lungul secolelor[63].

Tradițiile religioase romane, pătrunzînd în mediul trac, au făcut ca, la sărbătoarea Rozaliilor, să se repete și la traci ospățul funerar la mormintele răposaților[64]. Nu este exclus însă ca anumite forme de cult funerar comemorativ să fi avut loc și în alte zile.

Un obicei interesant al tracilor era acela de a lăsa, și pentru posteritate, un indiciu asupra felului în care ei își trăiseră viața: aruncau,

59. Țvetlana Dremsizova, *Nadgrobi moghili pri selo Iancovo*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, Sofia, 1955, p. 83. 60. Kazarov, *Thrake (Religion)*, col. 537—538.

61. Pentru amănunte, vezi V. Micov, *Proizhodăt na cupolnite grobniți v Trakiia*, în «Bul. Inst. Arh. Bulg.», XIX, Sofia, 1955, p. 15—48. 62. Țvetlana Dremsizova, *op. cit.*, p. 61—83.

63. De pildă, tumulii din Tracia descriși de Kazarov, în *Thrake (Religion)*, col. 536 și următoarele; R. Popov, *Necropoliat pri s(elo) Bailovo*, Sofiisko, «Bul. Inst. Arh. Bulg.», I (1922), fasc. I, p. 68—85. 64. G. Kazarov, *op. cit.*, col. 549.

de-a lungul anilor, într-un blid, pietricele de anumite culori, potrivit zilelor fericite sau nefericite de care avuseseră parte în traiul lor de zi cu zi [65].

În general vorbind, numeroasele monumente funerare trace și inventarul lor bogat mărturisesc despre credința puternică a tracilor în viața viitoare și despre grija lor permanentă pentru împlinirea cultului morților.

*

Așadar religia tracilor nu apare ca un sistem unitar de divinități, în care o divinitate supremă să troneze peste celelalte, cum era la vechii greci sau la alte popoare antice. Din cauza mulțimii triburilor trace și din cauza războaielor din epoca macedoneană și din cea romană, nu s-a putut realiza o unificare și o omogenizare a elementelor religioase din cultura tracilor, menținîndu-se aspectul de viață religioasă locală, cu caracteristicile sale principale : credința în divinități locale — uraniene sau htoniene —, cu atributele lor, corespunzătoare nivelului de gîndire și de reprezentare al populației din ținutul respectiv.

Cultul însuși săvîrșit de traci la altare sau temple apare întru cîtva ca fiind lipsit de unitate, iar în ce privește jertfele, se observă o înnobilare a acestora către era creștină, renunțîndu-se la jertfele umane, existente din timpuri străvechi. Cît despre așa zisul «profetism» al tracilor, la care s-a semnalat prezența unui oracol, acesta nu se va fi ridicat sub nici o formă la valoarea profetismului vechi-testamentar și nu va fi fost decît o formă de ghicitorie, așa cum se întîlnește la toate popoarele antice.

Credem totuși că în cultura și religiozitatea tracilor au existat unele elemente capabile să pregătească, mai mult indirect decît direct, primirea unei noi religii, superioare, cum este creștinismul. Căci, cel puțin în epoca romană, tendința de a concentra manifestările religioase în jurul unei divinități, ca Eroul sau Cavalerul trac, va fi înlesnit calea spre monoteismul creștin. Și astfel, misionarii creștini, venind în Tracia și Macedonia, au putut găsi credincioși gata de a primi creștinismul, cum au fost cei din Filipi, de pildă.

65. *Ibidem*, col. 535.

# NOTE BIBLIOGRAFICE

Dr. Siegfried H. Horn, *Entdekungen zwischen Nil und Euphrat* (Descoperiri între Nil și Eufrat), Zürich 1965, 169 p.

S. Horn este profesor universitar de arheologie și istoria antică. Lucrarea sa prezintă cititorilor rezultatul cercetărilor arheologice, importante pentru cei care se interesează de învățăturile Bibliei și de elementele istorice din aceasta, urmărind să dovedească cum descoperirile arheologice aduc dovezi că vechea carte a Bibliei conține date ce reflectă anumite stări concrete.

Autorul constată că unele descoperiri arheologice dovedesc că anumite afirmări ale criticii sînt neîntemeiate. Descoperirile arheologice din ultimii 50 de ani aruncă o lumină directă asupra Bibliei și confirmă multe date din cuprinsul ei.

Exemplele tratate în această carte sînt suficiente ca să arate cititorului schimbarea demnă de remarcat care a survenit în ultimele decenii în atitudinea învățaților față de datele istorice cuprinse în Biblie. Această cunoștință nouă izvorăște din colinele de moloz de la Ur și Nuzi, din ruinele de la Ras-Șamra și Lachiș, din văile adînci ale stîncilor de la Sinai și din alte locuri.

Lucrurile dezgropate acolo, cu sapa și cu lopata arheologului au deșteptat iarăși la viață pe patriarhi, judecători și conducătorii lui Israel și Iuda și captivitatea babilonică. Este adevărat că fiecare descoperire menționată luminează numai cîte un mic amănunt al istoriei biblice, și adesea foarte neînsemnat, sau aprobă numai unele faze foarte secundare ale descrierilor istorice.

În atenția specială a arheologului Horn intră descoperirile de la Marea Moartă, care dovedesc că «Vechiul Testament a ajuns în mîinile noastre într-o formă așa de bună, ca și neschimbată».

În detalii, bine-înțeles, se găsesc multe deosebiri, ca de exemplu diferite feluri de ortografie, omiteri de cuvinte sau părți de rînduri, construcții gramaticale diferite, dar în toate părțile esențiale textul biblic este la fel cu acela din epoca lui Hristos. Pînă și pasajele greu de înțeles, cunoscute în textul ebraic, ne oferă aceleași greutăți în manuscrisele de la Marea Moartă.

Aceste fapte au surprins pe aceia care au crezut că textul biblic a suferit schimbări radicale, înainte ca acei cărturari iudei din veacurile de după Hristos, să fi dat forma definitivă textului ebraic pe care îl cunoaștem acum. Ilustrațiile date în decursul expunerii aduc o contribuție prețioasă la lămurirea celor scrise.

Valoarea cărții constă în faptul că pune în cunoștință de cauză pe cititori, cu cele mai noi descoperiri arheologice. Pentru istorie ea are valoare întrucît confirmă caracterul istoric al multor fapte și texte contestabile. — *(N. Neaga).*

Pr. Atanasie Negoiță, *L'Ancien Testament dans le culte de l'Église Orthodoxe,* în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 47-e année, no. 4/1967, p. 347—354.

După ce înfățișează sumar organizarea cultului în Biserica creștină primară, și după ce prezintă felul cum este organizat anul liturgic, cu împărțirea lui în patru secțiuni : prima de la Paști pînă la Cincizecime ; a doua de la Cincizecime pînă la Înălțarea Sfintei Cruci ; a treia de la Înălțarea Sfintei Cruci pînă la începutul Triodului ; și a patra în vremea de zece săptămîni înaintea Sfintelor Paști, autorul tratează problema folosirii Vechiului Testament în cultul Bisericii Ortodoxe.

În partea demonstrativă se prezintă justificările folosirii Vechiului Testament în Biserica creștină, ca o continuare a citirilor vechitestamentare în Sinagoga

iudaică ; se explică principiile după care au fost alese textele din Vechiul Testament pentru a fi citite la anumite slujbe și sărbători din cultul creștin.

După încercarea de a explica folosirea textului cărților deutero-canonice și necanonice în citirile din cultul ortodox, și după lămurirea folosirii masive a Psalmilor în cultul ortodox, autorul trece la prezentarea unei scheme a citirilor scoase din Vechiul Testament în ritualul Bisericii Ortodoxe, în care sînt indicate capitolele și versetele citirilor vechitestamentare din perioada Triodului și apoi din restul anului liturgic — *(P.V.I.)*.

Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Atitudinea Sfîntului Apostol Pavel față de Vechiul Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 633—638.

Pornind de la cuvîntul Mîntuitorului : «Am venit în lume pentru ca să se împlinească ceea ce s-a scris despre Mine în legea lui Moise, în proroci și în psalmi» (Luca XXIV, 44), autorul demonstrează că Mîntuitorul nu dezaprobă Vechiul Testament, ci că era nemulțumit de felul cum se practica Legea. De aceea printr-o serie de exemple Mîntuitorul indică sensul și modul de interpretare justă a Vechiului Testament. În această perspectivă unele precepte vechitestamentare au valoare numai pentru evrei, în creștinism trecînd numai ceea ce este de folos permanent. Aceasta înseamnă împlinirea Legii, căci Scriptura nu se poate desființa.

Unitatea perfectă de scop între cele două Testamente o face evidentă îndeosebi Sfîntul Apostol Pavel, referindu-se deseori la Vechiul Testament justificînd literal, alegoric sau tipic mersul istoric al creștinismului. De aceea rolul Sfîtului Apostol Pavel la Sinodul Apostolic de la Ierusalim, în împărțirea legilor Vechiului Testament în esențiale (care rămîn valabile și în creștinism) și neesențiale (care-și pierd valabilitatea în creștinism) este excepțional.

De altfel, Sfîntul Apostol Pavel lămurește atitudinea sa față de Vechiul Testament în cuvîntările ținute în sinagoga din Antiohia asupra temelor ; alegerea lui Israel, importanța judecătorilor, misiunea regilor, rolul mesianic al familiei davidice, plinirea profețiilor vechitestamentare în persoana Mîntuitorului. Pentru aceasta în cuvîntările sale, Sfîntul Apostol Pavel folosește numeroase citații din Vechiul Testament.

Autorul demonstrează și alte aspecte ale concepției Sfîntului Apostol Pavel despre Vechiul Testament care va rămîne în continuare, pentru că prin credință noi nu desființăm Legea, ci o întărim (Rom. III, 31).

Prot. Gheorghe Geția, *Saba. Studiu de arheologie biblică*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 662—696.

Datorită situației geografice mai izolate, ostilității și neîncrederii manifestate de locuitorii Peninsulei Arabice, ca și secretului cu care unii colecționari particulari locali — în special indieni și perși — își păstrează colecțiile de antichități arabice, abia în timpurile mai noi s-au întreprins cercetări sistematice asupra lucrurilor rămase de la vechile popoare care au locuit Peninsula Arabia. Dintre aceste popoare, cel mai înalt grad de civilizație și cultură l-a atins poporul sabeu, a cărui patrie a fost teritoriul pe care se întinde în prezent Republica Arabă Yemen.

Poporul sabeu este amintit în cronicile egiptene și asirobabiloniene, este cunoscut de scriitorii greci, latini și bizantini și este pomenit în multe locuri în Biblie.

În studiul său monografic autorul se ocupă numai de sabeii din sudul Arabiei, care, în cursul unei istorii aproape bimilenare, au reușit să atingă un înalt nivel de cultură și civilizație.

Materialul cercetat, cu o bogată bibliografie de dată recentă — este organizat în următoarele paragrafe : Considerații generale ; geografia și istoria (p. 663—

678); civilizația și cultura (p. 678—684); religia (p. 684—689); «regina de la miazăzi» (p. 689—696), în care analizează relațiile între poporul sabeu și poporul ebraic.

M. E. Boismard, *Evangile des Ebionites et problème synoptique* (Marc I, 2—6 et par.), în «Revue Biblique», LXXIII-e année, nr. 3, iulie 1966, p. 321—352 + 1 pl.

Studiul urmărește să reexamineze problema sinoptică ținînd seamă de alte documente în afară de cele trei Evanghelii — după Matei, Marcu și Luca. Pentru aceasta analizează îndeaproape toate problemele ce se pun în legătură cu pericopa evanghelică despre începutul activității Sfîntului Ioan Botezătorul, folosind pe lîngă textele sinoptice (Marcu I, 2—6; Matei III, 1—6; Luca III, 1—7) și două texte citate de Sfîntul Epifanie (*Panarion*, cartea XXX, cap. XIII, 4 și 6) din Evanghelia ebioniților, precum și textul din Evanghelia după Ioan (III, 22—30) despre discuția între ucenicii Sfîntului Ioan Botezătorul.

Sfîntul Epifanie redă, în citatele din Evanghelia ebioniților povestirea despre începutul activității Sfîntului Ioan Botezătorul în două forme diferite. Întrucît însă este vorba de același episod, reiese că citatele provin în realitate din două Evanghelii diferite, pe care Sfîntul Epifanie le-a confundat redîndu-le sub un singur nume. Iar întrucît una din cele două forme ebionite în care este redată povestirea începutului activității Sfîntului Ioan Botezătorul diferă de tradiția sinoptică, autorul își propune să cerceteze raportul între aceste două forme ebionite și textele sinoptice actuale și primitive.

În acest scop cercetează în primul paragraf: *Tradiția sinoptică*, în paragraful al doilea: *Tradiția nesinoptică*, (primul text ebionit, al doilea text ebionit și textul din Evanghelia după Ioan III, 22—30); în paragraful al treilea: *Întoarcerea la tradiția sinoptică*; în paragraful al patrulea urmărește precizarea unui *text primitiv al Evangheliei după Marcu*; în paragraful al cincelea urmărește precizarea unui *text primitiv al Evangheliei după Matei*.

Rezultatele acestor cercetări sînt conturate astfel: din *tradiția primitivă* s-au formulat două redactări: *Marcu textul primitiv* și *Matei textul ebraic*. Din *Marcu textul primitiv* provin direct: I) Ioan III, 23; II) Marcu textul actual (care are legătura directă și cu cea de-a doua redactare a textului Matei); și III) Primul text ebionit (care are legătura și cu Matei textul actual ca a treia redactare).

Din *Matei textul ebraic* provin: I. — redactarea a doua a textului Matei (ca text intermediar între textul ebraic și textul actual); din remanierea acestui text Matei intermediar provin: 1) textul Marcu ce face legătura cu textul Marcu provenit din Marcu primitiv; 2) textul Matei actual (care are o legătură cu primul text ebionit provenit din Marcu primitiv) și 3) textul Luca, text ce are ca proveniență și unele legături directe cu Matei textul ebraic, și unele asemănări cu Marcu textul actual ca și cu Matei textul actual; II. — Din Matei textul ebraic provin și textele: al doilea text ebionit; textul Fapte XIX, 4; Ioan III, 22, 26; Matei XI și Luca VII.

Schema aceasta este însoțită de o explicare a organizării cuprinsului Evangheliilor în aceste remanieri succesive a textelor primitive; îndeosebi este urmărită trecerea pericopei despre începutul activității Sfîntului Ioan Botezătorul în diferite părți ale materialului organizat al Evangheliilor sinoptice.

În încheiere autorul afirmă că această schemă nu vrea să rezolve problema sinoptică, ci doar să indice raporturile între diferite texte în legătură cu pericopa precisă a începutului activității Sfîntului Ioan Botezătorul, pentru care, ținînd seama de mărturiile Evangheliilor necanonice, este cu putință să se ajungă la forma unui text mult mai vechi decît forma transmisă de tradiția sinoptică.

Studiul este însoțit de redarea în paralelă a particularităților textuale ale acestei pericope după Ioan III; textul prim ebionit; Marcu I; Matei I, II; Luca III și al doilea text ebionit. — *(P.V.I.)*.

J. Dheilly, *Dictionnaire Biblique* (Dicționar biblic), Ed. Desclée, Tournai, 1964, + 1260 p.

Lucrarea de față este, după cum afirmă însuși autorul în introducere (p. IX) «o punere la punct a vechiului dicționar biblic al lui Vigouroux», avînd scopul de «...a aduna, pe scurt, învățăturile necesare înțelegerii Sfintei Scripturi».

Înainte de opera propriu-zisă, există o listă a prescurtărilor biblice și o scurtă bibliografie. Dicționarul, pe lîngă termenii pur biblici, a căror etimologie și conținut sînt analizate, după caz, relativ la Vechiul și Noul Testament, grupează diferite alte probleme din alte domenii care au legătură cu Biblia ca: istorie, geografie, personaje și instituții vechi, cărți biblice, arheologice, etc.

Foarte interesante și utile sînt indicele pe specialități: arheologie, diverse, geografie, istorie, instituții, literatură biblică, literatură nebiblică, păgînism, personaje, teme și teologie.

Lucrarea se încheie cu o serie de tabele genealogice, tabele cronologice ale Vechiului Testament și diferite hărți ale Palestinei și ținuturilor înconjurătoare. *(Cezar Vasiliu).*

*Vocabulaire de Théologie Biblique,* — Les Editions du Cerf, Paris, 1966, p. XXVIII + col. 1160, în $8^0$.

Lucrarea ce se prezintă, își propune față de altele analoage catolice sau protestante, să răspundă într-un mod mai adecvat dublului scop al acestui gen — științific și pastoral. Spre deosebire de enciclopediile sau dicționarele cunoscute, scrisă într-un stil de teologie biblică, ea va da prioritate exigențelor preoților legate de tîlcuirea Sfintei Scripturi. De aceea în cuprinsul ei nu se vor găsi articole de tip arheologic, privind nume de locuri, de persoane, descoperiri etc.; nici de tip pur istoric, cu referiri la date de cărți, instituții ș.a. sau expunînd metode exegetice, de critică textuală și tot ce ar interesa mai mult pe un specialist. Ceea ce este esențial din cele amintite, se cuprinde în introducere. Lucrarea deci nu analizează conținutul semantic al cuvintelor frecvente în Sfînta Scriptură, cît explorează conținutul doctrinar al temelor, care se exprimă adesea printr-un vocabular diferit. De exemplu articolul «Euharistie», are următoarele capitole: I) Sensul termenului. II) Instituirea și săvîrșirea ei în Biserica primară. III) Euharistia ca taină a unei hrăniri. IV) Euharistia ca taină a unei jertfe. V) Euharistia taină eshatologică.

Pentru formarea unei perspective mai largi asupra unui termen, fiecare articol prevede la sfîrșit trimiteri la altele, ce tratează probleme similare. Astfel la articolul menționat mai sus, se face trimitere la următoarele: Alianță, Binecuvîntare, Comuniune, Trupul lui Hristos, Sînge, Vin, Pîine, Mană, Cult, Laudă, Jertfă, Cină, Preoție. De asemenea, noțiunile ce nu au o tratare în cadrul unui articol aparte, găsesc într-un tabel la sfîrșitul cărții, indicația capitolelor cu care ar avea tangență. De pildă pentru cuvîntul «Cosmos» se trimite la: Astre, Cer, Pămînt, Apă, Lume.

Trebuie observat și aceea că temele sînt prezentate sintetic și atrăgător, renunțînd la tot ce poate îngreuia înțelegerea sau ar reduce-o la o schemă, asemenea obișnuitelor concordanțe biblice. Caracterul confesional se face simțit însă în interpretarea textelor.

În ansamblul ei, lucrarea reprezintă colaborarea mai multor teologi, sub conducerea preotului Xavier Leon-Dufour; aspectul unei culegeri de monografii căutînd a-l depăși printr-o compoziție unitară. — *(Pr. Tr. Seviciu).*

Al. Alexianu, *Călătoriile Psalmilor mitropolitului Dosoftei. Colindele Crăciunului,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 11—12, p. 1124—1142.

Ca urmare a faptului că Psaltirea a intrat de la început în ritualul Bisericii și a pătruns în aproape toate slujbele religioase; ca urmare a faptului că Psal-

tirea a fost cea dintîi carte de citire în şcolile noastre vechi, precum şi faptului că pe textul Psaltirii au deprins glasurile bisericeşti cei dintîi psalţi pămînteni, Psaltirea ajunsă carte de generală folosinţă în viaţa creştinilor ortodocşi români a prilejuit încercările făcute de diferiţi voievozi, ierarhi şi bărbaţi români de a traduce textul ei cît mai aproape de versificare.

După înşirarea acestor diferite încercări, autorul se opreşte asupra *Psaltirii în versuri* tocmită de mitropolitul Dosoftei. După o sumară prezentare a împrejurărilor şi valorii acestei traduceri în versuri, autorul demonstrează că datorită superiorităţii sale faţă de sfioasele şi mediocrele traduceri în versuri anterioare, Psaltirea în versuri a mitropolitului Dosoftei a ajuns la o rapidă răspîndire în mijlocul cărturarilor poporului român ; a ajuns să înrîurească adînc producţia poetică românească de după ea ; şi că psalmii în versuri din Psaltirea mitropolitului Dosoftei au ajuns curînd a fi transformaţi în colinde cu melodie proprie, colinde ce au fost cîntate pe tot întinsul pămîntului locuit de români şi păstrate pînă în vremea noastră în tradiţia orală a Crăciunului.

Întemeiat pe însemnările făcute pe manuscrise şi pe cărţi tipărite, în diferite locuri şi timpuri, autorul reuşeşte să prezinte impresionanta peregrinare a diferitelor psalmi din Psaltirea în versuri a mitropolitului Dosoftei în colindele din diferite regiuni ale patriei noastre.

G. F. Ţepelea, *Date noi despre izvoarele şi glosele Noului Testament de la Bălgrad,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 924—933.

Articolul este completare la alte trei articole publicate de autor în anii precedenţi asupra Noului Testament de la Bălgrad (unul publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 7—8 ; iar două publicate în «Limba română», nr. 3/1963 şi nr. 2/1964).

În acest al patrulea articol, autorul aduce noi precizări în legătură cu izvoarele şi glosele Noului Testament de la Bălgrad, cercetînd îndeosebi amploarea dată în Noul Testament de la Bălgrad explicaţiilor marginale şi contribuţiei pe care acestea au avut-o la îmbogăţirea limbii române cu termeni noi precum şi la consolidarea în limbă a unor termeni vechi care aveau o circulaţie mai restrînsă.

Din cercetarea îndeaproape a gloselor reiese aşadar că ele nu au avut scopul «să explice cuvintele mai vechi sau neologismele» folosite, ci glosele constituie pentru traducătorul Noului Testament de la Bălgrad o acţiune sistematică mai largă urmărind — conform principiului fixat «adică să înţeleagă toţi» — să explice cuvintele vechi, neologismele şi provincialismele folosite. În această acţiune este cu grijă indicată originea cuvintelor greceşti, latineşti, ebraice şi siriene ; sînt explicaţi termenii bisericeşti, administrativi, numismatici, medicali, geografici etc.

În acest fel această muncă sistematică a contribuit la încetăţenirea în limba română a unor termeni consideraţi ca insuficient cunoscuţi şi răspîndiţi în vremea aceea.

D. P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire,* în «Irénikon», tomul XXXIX (1966), nr. 4, p. 497—513.

Studiind opera acestui remarcabil reprezentant al patristicii orientale, (vezi Patrologia Greacă, tom. XXXIV), autorul articolului constată că experienţa spirituală a creştinului, în care sentimentul de certitudine şi plenitudine sînt prezente, constituie un dar al lui Dumnezeu, strîns legat de binefacerile întrupării Domnului : Creştinii participă prin credinţa lor, deja, la o altă lume, datorită

spiritului pe care l-au primit, slava Învierii fiind pregustată chiar în acest veac: «Prin botez, creştinul dobîndeşte o nouă natură, simţurile lui primesc puteri noi, care-l vor ajuta să perceapă realităţile supranaturale, după cum precizează Sfîntul Apostol Pavel: «dacă este cineva în Hristos, este nouă făptură» (II Cor. V, 17). Mîntuitorul s-a întrupat pentru a schimba natura noastră, pentru a o transforma, a o reînnoi, pentru a reface sufletul care a fost supus patimilor, prin păcat. Un nou duh, un suflet nou, simţuri noi, o nouă înţelegere spirituală, iată pe scurt ce-nseamnă fiinţe noi, pentru care El a venit să le formeze, şi care sînt creştinii...» (*Omilia XLIV*, 1). Între perfecţiune, libertate şi experienţă, există o strînsă legătură. Grigore Palama în *Apărarea sfinţilor isihaşti* citează un text din Macarie în acest fel: «Realităţile spirituale sînt inaccesibile oamenilor fără experienţă, însă împărtăşirea Duhului Sfînt nu poate avea loc decît într-un suflet sfînt şi drept; comorile cereşti ale Duhului Sfînt nu apar decît în sufletul celui care le primeşte prin experienţă (tè peira). în timp ce neiniţiatul nici nu şi le poate imagina măcar» (*Défense des Saints Hesychastes*, Edition Meyendorff, Louvain, 1959, p. 184).

Experienţa spirituală nu e pentru Pseudo-Macarie o cunoaştere nesigură, un vag sentiment religios, ci ea e viaţa celui ce crede în mediul divin. După cum pasărea nu poate trăi decît zburînd în văzduh, tot astfel credinciosul nu-şi găseşte mediul vital optim, decît în Dumnezeu. «Fiii care au fost născuţi prin Duhul Sfînt nu-şi găsesc odihna şi bucuria în nimic altceva decît în Cuvîntul care i-a născut. Fiecare fiinţă într-adevăr nu-şi găseşte locul şi bucuria decît în mediul unde a fost născută» (*Omilia XXVII*). Departe de a fi rezultatul unei cuceriri sau al unei tehnici speciale, experienţa e harul pur, ea provenind din «puritate», în sensul biblic cel mai autentic. Mersul înainte e legea vieţii spirituale, în legătură cu setea de Dumnezeu. Experienţa autentică nu e o evadare în afara realului, extazul nestingînd focul dragostei. În aceasta constă sensul profund al celor două evenimente evanghelice: schimbarea la faţă şi înălţarea Domnului. În prima, Iisus nu acceptă dorinţa Apostolului Petru de a prelungi experienţa contemplaţiei, iar la înălţare, doi îngeri apar, amintindu-le Apostolilor că au altceva de făcut decît să rămînă imobilizaţi, privind cerurile. Această ultimă treaptă de perfecţiune nu e realizată decît în martiriu, în care sentimentele de certitudine şi plenitudine însoţesc dăruirea totală de sine. Citînd Patimile martirilor, constaţi adevărul următor: experienţa perfectă se realizează în moartea noastră pentru Hristos. «Sufletul rănit de iubire pentru Mirele ceresc simte din ce în ce mai mult o dorinţă arzătoare de a se apropia de El, voind să fie demn de unirea cu El, unire tainică, inefabilă, în sfinţenia Duhului Sfînt, în care chipul sufletului se dezvăluie şi se întoarce într-o nespusă lumină suprafirească, unindu-se cu Hristos, în toată certitudinea (en plèro-sofia pas), asemănător cu moartea Sa, nădăjduind să ajungă lăcaşul Mîntuitorului» (*Omilia* X, 4, P. G., XXXIV, 544 B). Numai prin întrupare, Cel nevăzut devine văzut, iar experienţa se interiorizează. Se poate spune că întruparea Mîntuitorului formează experienţa perfectă şi unică a lui Dumnezeu: aceea a unirii ipostatice. Într-un mod participat, această experienţă excepţională e posibilă chiar pentru creştin. Cuvintele Sfîntului Ioan Botezătorul: «El trebuie să crească, iar eu să descresc», «Nu mai sînt eu cel care trăiesc, ci Hristos care trăieşte în mine», ale Sfîntului Pavel, — constituie temelia spiritualităţii creştine. Apropierea lui Dumnezeu de om nu e realizabilă decît prin întrupare, îndumnezeirea nu e posibilă decît prin aceasta. Cînd sufletul atinge cea mai înaltă pace şi bucurie, eliberat de ispite, el se odihneşte în desăvîrşirea dragostei, în care sălăşluieşte plenitudinea Dumnezeirii (eis to plèroma tès Theotètos). Aceasta e îndumnezeirea omului, iar Pseudo-Macarie nu ezită să întrebuinţeze vechiul termen păgîn de «apoteoză». «Luaţi jugul Meu, că Eu sînt blînd şi umil şi veţi găsi odihnă (anapavsin), pentru sufletele voastre...» (Apoc. II, 28—30). «Iată Eu stau la uşă şi bat. Dacă cineva ascultă glasul Meu şi deschide uşa, Eu voi intra la el, voi sta cu el la masă şi el cu Mine (Apoc. III, 20). Termenul «anapavsis» e un cuvînt cheie şi o stare specială, îndeosebi subliniate de Pseudo-Macarie (Vezi cele 28 de *Omilii*, publicate de E. Klostermann şi H. Berthold, în 1961, Berlin, Akademie-Verlag). În aceste omilii, cuvîntul respectiv revine de cincizeci de ori. *Anapavsis* e echivalent cu *pliro-*

*foria,* iar treapta spirituală respectivă nu e o stare de quietism, de pasivitate (Vezi M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime,* în «R.A.M.», II (1930), p. 254). «Inima noastră, cămară a lui Hristos, e întunecată de impurități de tot felul și de o mulțime de duhuri necurate. Ea trebuie curățită pentru ca în ea să vină Hristos-Împăratul cu îngerii și sfinții Săi, pentru a se odihni aici» *(Omilia XV,* 33, P. G., XXXIV, 597 C). Pseudo-Macarie nu citează explicit Geneza, însă pare că sugerează în sensul: dacă Dumnezeu nu s-a odihnit decît în cea de a șaptea zi a creației, aceasta a făcut-o fiindcă în sfîrșit a găsit locul de odihnă: sufletul uman. «Întreaga făptură e supusă lui Dumnezeu, însă El nu s-a servit de ea ca de un tron, n-a intrat cu ea în comuniune. El n-a voit să se odihnească decît în sufletul omului. Vezi astfel gradul de înrudire al lui Dumnezeu cu omul și al omului cu Dumnezeu? Iată pentru ce sufletul drept și cuvios parcurge toate lucrurile create și nu-și găsește liniștea, odihna, decît în Dumnezeu. Domnul de partea Sa, a hotărît să nu se odihnească decît în om» *(Omilia XLV,* 5, P. G., XXXIV, 789 C). «...Dacă Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul pentru a fi sălașul omului, El a creat trupul și sufletul omului pentru a fi sălașul Lui propriu, pentru a veni aici, ca în propria sa casă, pentru a se odihni în sufletul preaiubit, făcut după chipul Său...» *(Omilia* XLIX, 4; P. G., XXXIV, 816 A.). Această stare sublimă de intimitate este o continuă ascensiune în umilință. — *(C.B.).*

*Dizionario Storico Religioso,* dirretto da Pietro Chiocchetta, Ed. Studium, Roma, 1966, IX + 1168 p.

Lucrarea începe cu o introducere în care autorul expune scopul acestui dicționar, acela de a prezenta o explicare a celor mai uzuali termeni religioși și istorici. Urmează o listă a colaboratorilor.

Dicționarul propriu-zis prezintă explicări nu numai pentru cuvinte izolate (credință, catolicism, morală, etc.) ci și pentru grupe de termeni (indisolubilitatea căsătoriei, ordine monastice, istoria religioasă a țărilor nordice, etc.). Fiecare articol este urmat de o scurtă bibliografie, adusă la zi.

Se face remarcată prezența unui indice sistematic cu următoarele subdiviziuni: 1) Istorie și Biserică; 2) Biserica și spiritualitatea; 3) Biserica și științele sacre; 4) Biserica și controversele doctrinale 5) Biserica și evanghelizarea; 6) Biserica și cultura; 7) Biserica și viața socială; 8) Biserica și statul; 9) Papalitatea; 10) Sinoadele; 11) Documente bisericești. Urmează un indice alfabetic.

Lucrarea este importantă și pentru faptul că, apărînd după Conciliul al II-lea de la Vatican, cuprinde, în cursul articolelor, ultimele decizii ale Bisericii Catolice în probleme de credință și disciplină bisericească, precum și noile directive ale ecumenismului catolic. — *(Cezar Vasiliu).*

Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Profilul ortodox al unei comemorări apostolești; XIX veacuri de la moartea martirică a Sfinților Apostoli Petru și Pavel,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 480—490.

Cei doi Apostoli, uniți în modul de trecere eroică a pragului vieții vremelnice, au fost una în îndeplinirea misiunii lor sfinte. Comparațiile între ei duc totdeauna la «concluzii aparent paradoxale: deși amănuntul biografic semnalează la tot pasul deosebiri evidente între ei — de temperament, de pregătire religioasă precreștină, de ocupație, de aptitudini retorice și cărturărești, de atitudine ocazională și principială față de același gen de probleme de viață, de apropriere spațială de Hristos, de caracter chiar — totuși și unul și celălalt sînt *Apostoli ai Domnului* și astfel, înfăptuitori de prima linie ai mesajului Evangheliei».

Stăruind, în continuare, asupra faptului că Mîntuitorul a făcut deosebiri între Apostoli, dar n-a creat trepte ierarhice între Apostoli, întrucît pentru El ei toți erau «prietenii Lui» și «temelie a Bisericii», autorul analizează problema *primatului de înșiruire*, creat de Evangheliștii canonici.

De acest primat «pur formal și cîtuși de puțin funcțional» beneficiază Sfîntul Apostol Petru, aflat în fruntea tuturor celor patru liste în care Apostolii sînt înșiruiți în chip variat.

Sfîntul Apostol Pavel, chemat în alt fel la apostolat, deși nu a putut fi implicat în aceste dezbateri primațiale proprii Bisericilor Apusene, a fost totuși angajat de școala exegetică de la Tübingen în așa-numitul «antagonism conceptional între Petru și Pavel».

După analizarea diferitelor aspecte ale acestui «antagonism» în teologia protestantă, autorul prezintă concepția ortodoxă despre raportul de «armonie deplină, de prețuire reciprocă și de libertate de opinie și de acțiune» stabilit «mai presus de orice discuție» de Biserica creștină primară între Sfinții Apostoli Petru și Pavel.

Doctorand Constantin Bradea, *Situația Bisericii Bizantine oglindită în opera lui Georgios Sphrantzes* (1401—1477), în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 491—498.

Evenimentul căderii Constantinopolului sub turci la 1453 se află descris în operele a patru cronicari bizantini: Sphrantzes, Ducas, Halcocondil și Critobul. Autorul se oprește asupra lucrării lui Georgios Sphrantzes (1401—1477), intitulată *Memorii* sau *Cronica mică*, al cărui cuprins a fost prelucrat și amplificat cu un veac mai tîrziu de către mitropolitul Macarios Melissenos, devenind astfel *Cronica mare*.

Analizînd textul operei lui Georgios Sphrantzes, autorul urmărește să scoată în evidență elemente privitoare la istoria Bisericii Bizantine din vremea căderii Constantinopolului — cînd «se întărea autoritatea spirituală a Bisericii și se consolida Ortodoxia» — precum și din epoca imediat următoare căderii Constantinopolului.

Textul *Memoriilor* lui Sphrantzes a fost analizat după ediția critică bilingvă apărută în Editura Academiei Republicii Socialiste România, în 1966, în colecția *Scryptores Byzantini*, ediție îngrijită de Prof. V. Grecu, care a tradus din greceşte în românește atît *Memoriile* lui Sphrantzes (p. 1—147), cît și *Cronica* mitropolitului Macarios Melissenos (p. 150—618).

Pr. Prof. Ene Branişte, *Biserica Monofizită Coptă*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 942—966.

Acest studiu monografic bine sistematizat și documentat cercetează multilateral istoria, organizarea și viața religioasă a Bisericii vechilor creștini din Egipt, care n-au acceptat hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon și au adoptat monofizitismul, devenind Biserica națională Egipteană.

În primul paragraf al studiului intitulat *Origine și istorie*, autorul înfățișează viața Bisericii Copte în perioada bizantină, în perioada dominației arabe, în perioada dominației turcești, în perioadele posterioare.

În paragraful al doilea, intitulat *Organizarea Bisericii Copte*, este studiată împărțirea administrativă a eparhiilor, titlurile acordate ierarhiei, organizarea parohiilor și a mînăstirilor, pregătirea clerului.

În paragraful al treilea, intitulat *Relațiile Bisericii Copte cu celelalte Biserici Monofizite*, sînt analizate raporturile, în decursul veacurilor și în prezent, cu Bisericile Siriene, cu Biserica Armeană și cu Biserica din Etiopia.

În paragraful al patrulea, întitulat *Relațiile Bisericii Copte cu Ortodoxia*, după prezentarea raporturilor cu diferitele Biserici Ortodoxe în trecut, sînt a-

lizate hotărîrile luate de Bisericile Ortodoxe la prima Conferință Panortodoxă la Rodos (1961) în legătură cu Bisericile Vechi Orientale, și rezultatele Conltațiilor ce au avut loc între teologii Bisericilor Ortodoxe, și ai Bisericilor ·chi Orientale la Aarhus în 1964, precum și ale Consfătuirii Întîistătătorilor sericilor Vechi Orientale de la Addis Abeba din 1965.

În paragraful al cincelea, intitulat *Izvoarele de credință și de drept canonic* ıt analizate cele două izvoare principale ale credinței în Biserica Coptă : Sfînta riptură (introducînd în Canonul Noului Testament : Epistola lui Barnaba, storul lui Herma și Epistola Sfîntului Clement Romanul) și Sfînta Tradiție . care includ Simbolul niceoconstantinopolitan, hotărîrile primelor trei Sinoade umenice, canoanele celor șase Sinoade particulare anterioare Sinodului al -lea Ecumenic, diferite documente apocrife, scrierile Părinților ortodocși diinte de Sinodul de la Calcedon și ale primilor teologi monofiziți, constituțiile u rînduielile patriarhilor copți și cărțile de slujbă).

În paragraful al șaselea, intitulat *Învățătura de credință*, după ce semnaıză că doctrina copților se deosebește de cea ortodoxă doar în domeniul hrisogiei, unde ei au adoptat *monofizitismul*, autorul analizează concepția hristogică coptă după învățătura lui Eutihie și Sever al Antiohiei.

În paragraful al șaptelea, intitulat *Cultul Bisericii Copte* — care va forma iectul unui studiu separat — autorul se limitează la prezentarea celor mai portante surse de informație (izvoare și lucrări despre cultul Bisericii Copte, dicînd în ordine alfabetică, 48 de titluri de lucrări).

Iar în paragraful al optulea, închinat literaturii teologice și artei bisericești copți, autorul de asemenea prezintă din bibliografia principală privitoare la este capitole, 30 de titluri de lucrări.

. Prof. Petru Rezuș, *Academia movileană din Kiev și rolul ei în dezvoltarea învățămîntului teologic din țările române*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 699—708.

Articolul începe cu prezentarea situației bisericești în țările române înainte înființarea Academiei duhovnicești din Kiev, cînd «știința de carte se cîștiga lîngă preoții bătrîni și în unele mînăstiri mai vestite» cu un deosebit rol ıtural în istoria țărilor române (care au dat personalități proeminente ca Nidim de la Tismana) precum și prin răspîndirea cunoștințelor teologice pe ea scrisului și prin înființarea tipografiilor.

După o sumară prezentare a împrejurărilor în care s-a înființat și s-a ganizat pe temelii puternice Academia duhovnicească din Kiev, autorul anaează influența pe care a exercitat-o existența acestei școli superioare teoloe asupra conducătorilor politici și bisericești din țările române, influență nifestată în înființarea *Colegiului Vasilian* la Iași, cu sprijinul și după moul Academiei duhovnicești din Kiev, și prin înființarea tipografiei de la i din teascurile căreia au ieșit *Cartea de învățătură* (1643), *Mărturisirea ortoxă* a lui Petru Movilă, *Răspuns la catehismul românesc* (1645). În continuare e urmărită dezvoltarea în timp a Colegiului Vasilian din Iași.

În Muntenia influența Academiei duhovnicești din Kiev a început cu dezıtarea tipografiei din teascurile căreia au ieșit : *Molitvelnicul slavon* (1635), *tologhion* (1643), *Evanghelia învățătoare* sau *Cazania* (1644), și continuă cu iințarea *Școlii slavone de la Tîrgoviște* după modelul Academiei movilene.

După o succintă prezentare a dezvoltării acestei școli de slavonie, autorul mărește rolul Academiei Movilene din Kiev în dezvoltarea învățămîntului teoic în țările române, atît din punct de vedere didactic, cît și tipografic. Este rcetată sub acest unghi de vedere activitatea desfășurată de dascăli și tipofi, la Iași, la Tîrgoviște, la Cîmpulung, la Govora, la Mînăstirea Dealu, la năstirea Putna.

Ultima parte a articolului este rezervată studierii îndeaproape a activității didactice și tipografice desfășurate de Academia duhovnicească de la Putna, îndeosebi sub conducerea arhimandritului Vartolomeu Măzăreanul.

Valeriu Streinu, *Sur quelques manuscrits grecs corydaléens*, în «Revue des études sud-est européennes», Bucarest, tome V (1967), nos. 1—2, p. 275—278.

În cadrul activității Centrului de Cercetări logice al Academiei Republicii Socialiste România, autorul purcede la recercetarea manuscriselor grecești ale lui Coridaleu, păstrate în fondul Bibliotecii Centrale «Mihai Eminescu», aparținînd Universității din Iași. Unele manuscrise au fost deja prezentate de N. G. Dossios (*Studii greco-române*. Fasc. III : *Manuscrisele grecești din Biblioteca Centrală din Iași*, 1902) ; cea mai mare parte din operele lui Teofil Coridaleu se găsesc în fondurile Bibliotecii Academiei R. S. România. (Vezi Const. Litzica, *Catalogul manuscriptelor grecești*, București, 1909 ; Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1940 ; Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensé dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée*, Bucarest, 1948, 280 p.).

Ms. II — 49, *Note scolastice ale prea învățatului și prea înțeleptului Teofil Coridaleu privind Metafizica și învățătura lui Aristotel*, 146 foi numerotate + 2 foi nenumerotate. Manuscrisul nu e prezentat de N. G. Dossios. După forma grafiei grecești, el pare a fi din secolul al XVIII-lea.

Ms. II — 52, *Prea învățatul și prea înțeleptul Teofil Coridaleu din Atena despre opera «Despre suflet» a lui Aristotel*. E cel mai vechi manuscris coridaleu din fondurile existente în România și e descris în N. G. Dossios (ms. nr. 56). În afară de comentariile lui Coridaleu, copiștii au adăugat pe marginea textului diferite aprecieri.

Ms. II — 54, *Despre întreaga materie a Logicei*, fără dată, secolul al XVIII-lea (1743 ?), 10 vol. E cuprinsă întreaga *Logică* a lui Coridaleu, după opera tipărită în 1729 la Veneția. În N. G. Dossios manuscrisul nu e menționat.

Ms. VI — 12, *Parafraze scolastice*, — *Metafizica lui Aristotel*, Iași, secolul al XVII-lea, 202 pag. + 1 ms. legat în același volum : Ms. VI — 12$_2$. *Comentariile prea înțeleptului Mihai din Efes și a lui Psellos* privind Metafizica lui Aristotel, fără dată, 290 pagini numerotate. N. G. Dossios nu face nici o mențiune asupra acestui de al doilea manuscris, prezentînd numai pe celălalt. Manuscrisul coridaleu a fost scris la sfîrșitul secolului al XVII-lea, la Iași, așa după cum reiese dintr-o însemnare în limba latină, făcută în fruntea textului. Se știe că la Iași funcționa Academia domnească, întemeiată în 1645 de domnitorul Vasile Lupu, unde se studia limba latină. Manuscrisele descrise arată permanența aristotelismului în dezvoltarea culturii filozofice în țările românești, ca și în Balcani. — *(C. B.)*.

A. Sacerdoțeanu, *Dionisie Eclesiarhul traducător al hrisovului din 1609 pentru Mînăstirea Bucovățul*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 941—947.

Articolul publică integral traducerea făcută de Dionisie Eclesiarhul hrisovului din 1609, martie 29, dat în Tîrgoviște de Radu Șerban voievodul Țării Românești, care întărește Mînăstirii Coșuna, azi Bucovățul, metoc al Mînăstirii Meteora din Tesalia, unele danii de sate, moșii și rumâni. Publicarea este justificată prin «interesul de limbă pe care îl are și pentru tehnica cu care a fost lucrată».

Pentru aceasta publicarea traducerii este precedată de unele interesante considerații asupra «metodei de lucru și grijii pe care Dionisie Eclesiarhul o depunea în tot ce făcea».

După înfățișarea raporturilor între textul slavon al hrisovului și diferitele lui traduceri, autorul se oprește asupra însemnării adăugate la sfîrșitul transcrierii documentului în condică: «S-au scris acest/ izvod după care s-au scris de mine în condică/ în limba rumânească după hrisovul cel slavonesc de Lupu dascălul slavonesc, în București, și iaste tălmăcire bună și adevărată». Din analiza acestei adnotări — din care se constată pe de o parte că școala traducătorilor era așa de temeinică încît deosebirile de la un traducător la altul erau atît de minime încît traducerile par identice și că, pe de altă parte, traducerea volantă din 1822 a lui Dionisie Eclesiarhul a fost făcută independent de a lui Lupul, dascăl slavonesc — ca și din analiza «înștiințării puse de Dionisie în fruntea Condicii», — autorul conclude că Dionisie Eclesiarhul nu lucra mecanic, ci confrunta documentele, judeca chestiunile și aprecia cauza, luîndu-și libertatea față de actele rău scrise de a încerca restituirea textului, dovedind în această problemă de cultură și de practică o atitudine etică deosebită.

Radu Creţeanu, *Monumentele istorice din cuprinsul Mitropoliei Olteniei în lumina relatării lui Paul de Alep*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 910—924.

Un studiu interesant și instructiv în care se demonstrează deosebita valoare documentară a însemnărilor lui Paul de Alep pentru cunoașterea monumentelor țării noastre, în forma în care acestea se aflau cu 310 ani înainte, precum și pentru cunoașterea evenimentelor istorice petrecute în țara noastră în vremea aceea, condițiilor economice, obiceiurilor, meșteșugurilor și altele.

Astfel știrile date de Paul de Alep asupra monumentelor pe care le-a vizitat între anii 1653—1658 sînt deosebit de bogate și importante. Pentru că, paralel cu descrierea monumentelor, el arată de mai multe ori «cine e autorul lor sau, cel puțin, sub ce domn au fost construite, aducînd astfel prețioase elemente de datare pentru clădirile care n-au avut sau și-au pierdut între timp pisania originară». Între aceste știri, deosebit de valoroase sînt informațiile referitoare la numeroase construcții din vremea lui Matei Basarab, la înmormîntarea căruia asistase Paul de Alep.

Monumentele istorice din cuprinsul Mitropoliei Olteniei au fost vizitate și descrise de Paul de Alep cu prilejul celor trei călătorii făcute în aceste regiuni în anii 1657—1658.

În *prima călătorie*, de 10 zile, făcută în ianuarie 1657 și avînd ca scop principal vizitarea Mînăstirii Curtea de Argeș, au fost vizitate monumente istorice întîlnite pe parcursul următorului itinerar: Tîrgoviște, Goleşti, Pitești, Curtea de Argeș, Cîmpulung, Mînăstirea Vieroși, Tîrgoviște.

În *a doua călătorie*, de aproximativ două luni, făcută în vara anului 1657 și avînd ca scop vizitarea amănunțită a Olteniei, au fost vizitate monumentele istorice întîlnite pe parcursul următorului itinerar: Tîrgoviște, Pitești, Curtea de Argeș, Rîmnicu-Vîlcii, Mînăstirea Cozia, Schitul Ostrov, Ocnele Mari, Mînăstirea Dintr-un lemn, Mînăstirea Bistrița, Mînăstirea Arnota, biserica din Rîmești, Polovragi, Baia de Fier, Mînăstirea Tismana, Baia de Aramă, Glogova, Corcova, Mînăstirea Strehaia, Mînăstirea Gura Motrului, Mînăstirea Țînțăreni, Poiana, Filiași, Craiova, Mînăstirea Bucovăț, Mînăstirea Jitianu, Brătășani, Hotărani, Fărcașu, Caracal, Mînăstirea Sadova, Segarcea, Mînăstirea Căluiu, Mînăstirea Stănești, Drăgășani, Mînăstirea Clocociov.

În *a treia călătorie* — care de fapt este «un refugiu forțat de trei luni (februarie—aprilie 1658) în partea muntoasă a Argeșului» — au fost vizitate unele monumente istorice întîlnite în localitățile următorului itinerar: Tîrgoviște, satul Laicăi, Cîmpulung, Corbi, Mînăstirea Brădeț, Cîmpulung, București.

A. Sacerdoțeanu, *Reguli pentru obștea călugărilor de la Tismana*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 769—771.

Intrarea în desuetudine a dreptului de autoconducere pe care l-au avut Mînăstirea Vodița și mai tîrziu și altele ca Mînăstirea Cozia și Tismana a dus la încercarea făcută de călugării de la Mînăstirea Tismana, în vremea ocupației austriece asupra Olteniei, de a repune în acțiune acest drept, fiind susținuți și de intervențiile episcopului Inochentie al Rîmnicului.

Pentru îndreptățirea acestei acțiuni călugării de la Tismana, căutînd să redacteze atunci reguli pentru viața de obște, au încheiat un text fără unitate, dar interesant prin noutatea lui, pe care l-au antedatat pentru a-l întări cu autoritate domnească și arhierească. Textul s-a păstrat în copie la sfîrșitul unui svitoc și apoi a fost transcris în două condici.

Pentru evidențierea preocupărilor spirituale ale călugărilor de la Tismana și a vieții sociale a vremii, căreia regulile acestea căutau să-i dea un curs moral și legal «și pentru că textul explică și alte nevoi ale obștii în vremea ocupației austriece», autorul publică în întregime — atît cît s-a păstrat — textul acestor reguli atribuite anilor 1649—1653.

Mircea Basarab, *Prefețele Mineielor de la Rîmnic (1776—1780) și problema originii latine a poporului și a limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 763—768.

După încadrarea în epoca veacului lor a autorilor prefețelor *Mineielor de la Rîmnic* (1776—1780), care, avînd «reputația unor eruditi cărturari, cuceriți pînă la însuflețire de ideile mari ale veacului lor», s'au încadrat între fruntașii epocii lor, «luptînd pentru o politică de scuturare a jugului turcesc, contribuind astfel la deșteptarea și dezvoltarea conștiinței naționale, adoptînd o atitudine critică față de instituțiile feudale», — autorul analizează îndeaproape conținutul prefețelor: *Mineielor pe luna noiembrie, pe luna mai* și *pe luna ianuarie*.

Problemele despre conștiința originii latine a poporului și a limbii române dezbătute în aceste prefețe erau aceleași cu cele din sensul înaintașilor-cronicari sau prefețe la diferite cărți bisericești, constituind un bun comun de care românii de pretutindeni au fost totdeauna conștienți. Înfățișarea acestor probleme în prefețele *Mineielor de la Rîmnic* (1776—1780) reprezintă o etapă vrednică de ținut în seamă, întrucît «ele expun, cu puțin înainte de apariția gramaticii lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai *(Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, tipărită la Viena în 1780), un punct de vedere superior înaintașilor, atît ca documentare cît și în ce privește interpretarea», reflectînd stadiul înaintat la care ajunsese conștiința națională în etapa firească și bine conturată, premergătoare Școlii ardelene.

Doctorand Pr. Mihai Manolache, *Viața și activitatea episcopului Inochentie al Rîmnicului (1727—1735)*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 743—754.

Dăruit cu «multiple calități și merite» vlădica Inochentie a desfășurat în vremurile tulburi ale ocupației Olteniei de către austrieci o activitate atît de bogată care îl așază alături de vestiții săi înaintași: Antim Ivireanul și Damaschin Dascălul.

Dacă datele despre viața sa înainte de alegerea ca episcop sînt aproape inexistente, în schimb cele privitoare la viața și activitatea lui după aceea, sînt mult mai bogate.

Folosind aceste date autorul cercetează în prima parte activitatea lui *Inochentie ca episcop de Rîmnic*, oprindu-se asupra: alegerii lui, asupra activității lui ca apărător, față de Curtea Vieneză, al drepturilor Bisericii Ortodoxe din Oltenia;

asupra activității lui administrativ-gospodărești; și asupra activității lui tipografice.

După aceea sînt analizate *legăturile episcopului Inochentie cu Transilvania,* manifestate prin: răspîndirea tipăriturilor de la Rîmnic în Transilvania, prin hirotoniri de preoți și prin legături canonice.

În ultima parte sînt prezentate *raporturile episcopului Inochentie cu Biserica Sîrbă,* manifestate prin legături canonice și legături culturale.

Mircea Păcurariu, *Mînăstirea Argeș și românii transilvăneni,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 649—663.

Înfățișînd știri despre legăturile Mînăstirii Argeș cu credincioșii ortodocși din Transilvania, articolul constituie o reală contribuție la cunoașterea felului cum s-a înfăptuit conștiința că muntenii sînt una cu «ungurenii» și cu moldovenii, ce formează același popor care vorbește aceeași limbă românească și mărturisește aceeași credință ortodoxă.

Adîncirea acestor legături, existente chiar din momentul întemeierii mînăstirii și în tot cursul celor patru veacuri și jumătate de existență a ei, s-a datorat nu numai înaltelor fețe bisericești și domnitorilor țării, ci mai ales mulțimii necunoscute de smeriți viețuitori ai mînăstirii și credincioșilor transilvăneni care s-au rugat în mînăstirea lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș.

În continuare sînt demonstrate aceste legături de masă și cele dintre diferitele personalități politice și religioase, urmărindu-le cronologic după diferite documente, după însemnările pe cărți bisericești tipărite în țările române și răspîndite în Transilvania. Între acestea merită să fie evidențiate cărțile traduse din porunca primului episcop al Argeșului, Iosif, și tipărite la Mînăstirea Neamț (Atanasie de Paros, *Arătare sau adunare pe scurt a dumnezeieștilor dogme,* 1861; și Nichifor Calist Xantopol, *Tîlcuire pe scurt la antifoanele celor opt glasuri,* 1817), îndreptate împotriva cărților episcopului Ioan Bob de la Blaj, pentru sprijinirea credinței ortodoxe și pentru sprijinirea luptei împotriva acțiunii de deznaționalizare.

Autorul conclude că din studierea «legăturilor trainice și neîntrerupte între Mînăstirea Argeș și românii transilvăneni, că «slujitorii Mînăstirii și Episcopiei Argeșului erau conștienți că dincolo de Carpați trăiesc credincioși de același neam cu ei, care trebuiau ajutați să-și păstreze credința strămoșească. Așa se explică prezența fruntașilor mișcării antiunioniste din Transilvania la Argeș (Ieromonahul Sofronie de la Cioara, protopopul Nicolae Pop, ieromonahul Nicodim și alții) în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, și tipăriturile pentru românii din Transilvania.

I. C. Chițimia, *Antim Ivireanul după 250 de ani de la moarte (1716—1966,* în «Revista de istorie și teorie literară», Buc., t. XVI, 1967, Nr. 2, p. 195—204.

Autorul consideră că figura mitropolitului Antim Ivireanul se încadrează în rangul valorilor de rezistență permanentă, constituind, prin bogăția și calitatea activității sale: tipărire de cărți diverse, gravură în lemn, pictură, traduceri, literatură originală etc., un fenomen. I. C. Chițimia prezintă tipăriturile lui Antim Ivireanul: *Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon,* 1691, Buzău, în neogreacă, o *Evanghelie elinească și rumânească,* 1693, cu textul în paralelă pe două coloane, operă de admirabilă artă tipografică, cu titlul în culori avînd gravuri în lemn, vignete, o *Psaltire* în românește, 1694, toate închinate domnitorului Constantin Brîncoveanu. După 1694, Antim Ivireanul e întîlnit ca egumen la Mînăstirea Snagov, unde pînă în 1701 tipărește 14 cărți, punînd bazele unei școli tipografice cu iluștri elevi, ca : Mihai Istvanovici, care va tipări la Tbilisi în Georgia, Gheorghe Radovici, care tipărește la Tîrgoviște, Antim Ivireanul tipărește nu numai

cărți religioase, ci și cărți laice de lectură, cu caracter popular: *Floarea darurilor* (1700), *Pilde filosofești* (1713); *Grammatika slavenska* (1697), pe care o însoțește cu o interesantă prefață în românește. În 1705 e ales episcop al Rîmnicului, unde apar 10 cărți, din care 7 sînt scoase de ucenicul său, Mihai Ștvanovici. În 1708 e ales mitropolit, iar în 1715 aici apar 21 de cărți, tipărite de ucenicul său Gheorghe Radovici.

În 1710, în dispută cu Hrisant Notara în problema închinării mînăstirilor noastre, el respinge amestecul extern în treburile bisericești interne (Vezi N. Iorga, *Mitropolitul Antim Ivireanul în luptă cu Ierusalimul pentru drepturile Bisericii sale,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1934, nr. 11—12, p. 721—725). Antim Ivireanul pare legat de pămîntul românesc printr-o tradiție de neam de secole întregi, iar statul și Biserica, după el, sînt indisolubil legate, urmărind un țel comun. După ce analizează evenimentele care au dus la omorîrea lui Antim Ivireanul, în septembrie 1716, situațiile complexe, unele chiar inevitabile, autorul articolului subliniază importanta sa activitate tipografică, însumînd 60 de cărți într-un sfert de veac (și cărțile semnate de ucenici).

Creator în domeniul artelor plastice, gravor, miniaturist (vezi G. Strempel, *Un cronograf ilustrat atribuit mitropolitului Antim Ivireanul,* în «Romanoslavica», XIII (1966), p. 309—353), el manifestă o mare putere de asimilare, stimulată în plus de simpatia trezită de capacitatea de creație a poporului, observată de artă și literatura populară, în literatura cultă, în monumentele de civilizație și cultură ale țării. Comparînd valoarea literară a *Didahiilor* cu stilul lui Bossuet, I. C. Chițimia arată că mitropolitul român folosește stilul narativ, cu splendide tablouri lirice, fiind un creator de forme, de imagini puternice. Poate că Antim Ivireanul se apropie mai mult de predicatorul Masson prin atitudinea sa socială. Unele fragmente amintind de literatura Egiptului antic, concurează cu *Cîntecul soarelui* al lui Francesco d'Assisi, denotînd o inspirație izvorîtă din vibrația personală în fața frumusețile naturii. El s-a simțit cu toată ființa sa integrat poporului român (Vezi indicațiile sale privind sprijinul pentru învățarea copiilor, pentru săraci, pentru fete de măritat, pentru bolnavi, pentru tipografie și «vivliotică»... în legatul său, publicat de Ghenadie Craioveanu în «Biserica Ortodoxă Română», IX (1885), p. 163—185). — *(C. Bărbulescu).*

Florentina Dumitrescu, *L'ornamentation dans la peinture murale de l'époque du prince Constantin Brîncoveanu,* în «Revue roumaine d'histoire de l'art», Bucarest, t. II (1965), p. 95—110.

De la cel mai vechi ansamblu pictat, din secolul al XIV-lea — Biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș —, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, ornamentația care însoțește pictura figurativă suferă importante modificări în ceea ce privește aspectul și suprafața pe care o ocupă în spațiile respective. În timpul domniei lui Constantin Brîncoveanu, ornamentația în pictura bisericească atinge un maximum, ilustrat prin biserica Mînăstirii Arnota.

Motivele ce revin adesea sînt frunza de acant, frunza de fragi, de trifoi, de trandafir, crinul, floarea și sîmburele de mac. Motivul garoafei, motivul palmetei (vezi F. Dumitrescu, *Motivul palmetei în decorativa medievală românească,* în *Omagiu lui George Oprescu,* București, 1961, p. 143—157), în culori ponderate, ca și celelalte motive sînt tratate într-un stil decorativ remarcabil, premergînd pînă la stilizarea geometrică. Se poate afirma că în materie de interpretare, arta românească se plasează între arta Occidentului și aceea a Orientului, mai aproape de aceasta din urmă. Roșul, galbenul, brunul, albastrul, verdele alcătuiesc o gamă nuanțată, caldă, luminoasă, utilizată în armonii discrete, combinarea culorilor fiind realizată în mod obișnuit prin suprapunere și mai rar prin amestec. Ritmul cromatic obținut crează o armonie, care reflectă spiritul ponderat, oglindit în broderiile și țesăturile țărănești, cele mai multe din ornamentații fiind executate pe un fond alb, ușor strîns în gri sau galben, punînd în valoare precizia liniei și

coloritului. Ca teme ornamentale, în biserica din Fedeleşoiu (1700) întîlnim motivul «triunghiurilor», într-o mare varietate de forme, iar în biserica Mînăstirii Brîncoveni (1704) motivele specifice ale decoraţiei sînt acelea din manuscrise şi cărţile contemporane, care revin cel mai des.

În altar predomină motivul triunghiurilor, în naos şi pronaos, tradiţionalele draperii, cu cute mari, în tonalităţi diverse. Pentru încadramente interioare sau exterioare, la uşi, ferestre, bolţi, întîlnim ornamentaţii în diferite forme de flori. Capitelurile, coloanele, porticele (Mînăstirea Hurezi) şi biserica Mînăstirii Surpatele (1707), ca şi consolele arcurilor, pronaosul bisericii celei mari a Horezului, naosul şi pronaosul Schitului Sfinţii Apostoli din aceeaşi mînăstire, porticele din 1712 de la biserica Mînăstirii Polovraci, — sînt decorate cu motive florale, vegetale, reflectînd ilustraţia de carte şi manuscrisele vremii, ca şi medalioanele de sfinţi. La Schitul Sfinţii Apostoli din Hurezi (1700) întîlnim utilizarea aproape exclusivă a ornamentelor pe fond alb, subliniind în mod excelent liniile arhitecturale ale acestei clădiri modeste.

Paraclisul Mînăstirii Hurezi (1696—1697) se remarcă prin preferinţa ce se acordă ornamentaţiei pe fond negru. Biserica din Baia de Aramă (după 1713) se distinge prin decorul monocrom. Ca un rezultat al analizei modului de îmbinare a decoraţiei se poate spune că pictorii de la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea căutau să realizeze un acord între decor şi arhitecturi, să compună un ansamblu decorativ în care elementul de podoabă să fie mai insistent, mai expresiv, în comparaţie cu prezenţa dominantă a figurativului. Decoraţia porticelor înregistrează prezenţa unui decor de tip nou, care se extinde uneori şi pe zidurile exterioare, jucînd în vremea lui Brîncoveanu un rol asemănător aceluia pe care-l constatăm în apariţia balcoanelor, a loggias-urilor arhitecturii civile. Cînd păşeşti din pronaosul sobru şi slab luminat în galeriile, cu decorul lor de flori, de ramuri, parcă pătrunzi într-o anticameră a naturii, fapt care marchează sfîrşitul concepţiei medievale despre lume, prin căutarea naturii şi valoarea deosebită, acordată frumuseţii acesteia.

Genul de decoraţie utilizat în epoca lui Brîncoveanu (vezi Theodora Voinescu, *Şcoala de pictură de la Hurez*, în *Omagiu lui George Oprescu*, Bucureşti, 1961, p. 573—587) posedă un repertoriu propriu de motive şi un colorit specifc, corespunzător viziunii artistice tradiţionale a poporului român. Aici domină elementele autentice, originale, deosebindu-se de arta împodobirii manuscriselor, unde influenţa modelelor greceşti şi orientale e mai accentuată, sau aceea a argintăriei, în care formele occidentale abundă, sau chiar în arta sculpturii în piatră. Tradiţiile artistice ale epocii lui Brîncoveanu se prelungesc în pături sociale din ce în ce mai largi, ajungînd ca în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, decoraţia «Brîncoveanu» — din ce în ce mai pătrunsă de spiritul popular — să constituie repertoriul de bază al decoraţiei nenumăratelor monumente ridicate de locuitorii micilor oraşe şi sate. — *(C. B.)*.

Pr. Marin M. Braniştе, *Însemnări pe cărţi bisericeşti vechi (regiunea Argeş)*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 932—938

Cercetînd cărţile de cult vechi aflate în diferite biserici din regiunea Argeş, autorul a descoperit interesante însemnări al căror cuprins îl prezintă în întregime, grupîndu-le în următoarele paragrafe :

— *Însemnări despre circulaţia cărţilor bisericeşti*, în care prezintă 10 însemnări (dintre 1775 şi 1885), ce aduc preţioase informaţii despre modul de dobîndire şi circulaţie a cărţilor bisericeşti.

— *Însemnări despre fenomene cereşti şi despre unele calamităţi*, în care preintă 4 însemnări (dintre 1793 şi 1867).

— *Însemnări despre războaie, răzmeriţe şi despre evenimente deosebite din istoria patriei noastre*, în care prezintă 5 însemnări (din 1788, 1848 şi 1862).

Matei Cazacu, *Influența decorației în piatră de la Argeș, în activitatea sculptorului Grigore Cornescu,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 730—742.

Articolul prezintă în prima parte viața lui Grigore Cornescu, care a trăit, a învățat și a lucrat mai întîi în Moldova — unde i se atribuie construirea Mînăstirii Cetățuia —, ca apoi din 1682 să treacă în Țara Românească, încadrîndu-se timp de un sfert de veac în activitatea din epoca de înflorire a culturii în toate domeniile, epocă în care în artă se încheagă stilul brîncovenesc. În acest fel Grigore Cornescu poate fi socotit ca un element principal în «procesul de vehiculare a procedeelor și elementelor înnoitoare dintr-o țară românească în alta, prin meșteri români, formați în alte țări de mare tradiție artistică, dar mai ales produse ale mediului românesc». Ajuns colaborator principal al domnitorului Șerban Cantacuzino, Grigore Cornescu împodobește principalele ctitorii ale acestuia «într-o manieră care îmbină elemente moldovene cu cele mai bune tradiții ale artei muntenești și în special de la Curtea de Argeș».

În continuare este analizată activitatea lui Grigore Cornescu, urmărind influența decorației în piatră de la biserica Mînăstirii Curtea de Argeș (pe care el o vizitase în 1882), în lucrările făcute de el la: biserica Mînăstirii Cotroceni, «ansamblu arhitectonic de o mare întindere și bogăție»; la biserica Doamnei, și probabil la biserica din Filipeștii de Pădure; la Crucea de piatră ridicată la Călugăreni în 1683—1684.

Autorul cercetează îndeaproape asemănarea elementelor decorative folosite la aceste biserici și cele de la biserica Mînăstirii Curtea de Argeș, ca dovadă a influenței decorației în piatră de la Argeș în activitatea sculptorului Grigore Cornescu.

Unsprezece reproduceri fotografice după diferite elemente decorative însoțesc articolul.

Ștefan Maciulea, *Biblioteca lui Timotei Cipariu sub aspect istoric,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 709—729.

«Părintele filologiei române» datorește renumele de «savant și erudit strălucit, poliglot și literat» dragostei și cultului lui pentru carte, ceea ce l-a ajutat ca la vîrsta de 30 de ani să-și alcătuiască «una din cele mai mari biblioteci particulare din Transilvania anilor 1820—1830», care, la sfîrșitul vieții — el renunțînd la gîndul de a o lăsa Academiei Române — a trecut în proprietatea Episcopiei greco-catolice din Blaj, pentru ca în 1949 să treacă în patrimoniul statului fiind repartizată Academiei Republicii Socialiste România, filiala Cluj, unde este cunoscută sub denumirea de «Fondul Blaj».

Așa cum din biblioteca sa Timotei Cipariu a reușit «să cunoască toată comoara dulcelui grai al strămoșilor» și să constate că «limba română este una din comorile fără de preț ale neamului nostru, pe care strămoșii au apărat-o cu viața și cu sîngele lor și de aceea nu ne-a putut-o răpi nimeni», și astăzi cercetătorii, folosind biblioteca lui Timotei Cipariu, pot «definitiva atîtea din problemele trecutului și evoluției limbii și istoriei noastre, pe care le-a sesizat și cercetat și părintele filologiei române Timotei Cipariu».

Cuprinsul studiului constă în numeroase și foarte judicios făcute extrase din operele lui Timotei Cipariu, extrase care îngăduie urmărirea pas cu pas a purtării de grijă și a străduințelor prin care a trecut Timotei Cipariu în vremea și în munca pentru organizarea și păstrarea bibliotecii sale.

Paralel cu această atitudine față de acțiunea de formare a bibliotecii, extrasele publicate înfățișează preocupările permanente ale lui Timotei Cipariu, de problemele legate de limba și istoria neamului nostru, dînd astfel putința urmăririi nașterii, creșterii și definitivării ideilor sale asupra fazelor de evoluție a limbii române, și asupra închegării studiilor sale de istorie și filologie, precum și a articolelor publicate în revista sa «Arhiv. pentru filologie și istorie».

Studiul constituie, aşadar, o impresionantă trecere în revistă a întregii trude şi munci închinate de Timotei Cipariu în tot timpul vieţii sale «studiului limbii şi istoriei poporului român, pentru a cărui cunoaştere a strîns atîta amar de cărţi, manuscrise şi documente».

Pavel Chihaia, *Două fiale din Ţara Românească construite de către voievodul Neagoe Basarab*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 11—12, p. 1143—1159.

Încă de acum un secol cercetătorii, care s au ocupat îndeaproape de edicul (catarul, aghiazmatarul) aflat în faţa intrării în biserica Mînăstirii Curtea de Argeş, au ridicat următoarele două întrebări în legătură cu rostul lui: a) dacă edicul a fost fială, de ce el nu acoperă fîntîna pe care se constată că un asemenea edic o acoperă la monumente ortodoxe asemănătoare? şi b) dacă edicul de la intrarea bisericii Mînăstirii Curtea de Argeş constituie singura fială aflată pe aria Ţării Româneşti ?

In studiul său, autorul răstoarnă ordinea întrebărilor în cercetarea problemelor şi, demonstrînd că fiala de la intrarea bisericii Mînăstirii Curtea de Argeş nu constituie un unicat în Ţara Românească, întrucît, în faţa bisericii celei mari de la Mînăstriea Cozia există un monument asemănător ridicat de Neagoe Basarab însuşi, reuşeşte ca din studierea fialei de la Mînăstirea Cozia să răspundă şi la întrebarea întîia în legătură cu absenţa fîntînii de sub baldachinul de la Argeş.

În continuare este studiată îndeaproape mai întîi fiala de la Cozia, care deşi este aşezată aproape de colţul sud-vestic al pridvorului adăugat în epoca brîncovenească, a fost totuşi ridicată — după cum dovedesc rezultatele celor mai recente săpături arheologice — în prima jumătate a veacului al XVI-lea.

Din studierea comparativă a fialei de la Cozia şi fialei de la Argeş, se impune concluzia că ambele fiale erau destinate să acopere cîte o fîntînă care urma să ţîşnească din piatră, pe principiul diferenţei de nivel între izvor şi fîntînă. Acest lucru a fost cu putinţă la fiala de la Cozia, dar nu a putut fi înfăptuit la Argeş, întrucît biserica — şi deci şi fîntîna plănuită în faţa ei — era aşezată pe platoul mai înalt faţă de izvorul aşezat mai jos.

Studiul analizează apoi simbolistica celor două fiale româneşti în comparaţie cu fialele de la Muntele Atos şi cu prevederile iconografice ale Erminiilor ortodoxe.

Pavel Chihaia, *Data construirii casei domneşti de lîngă biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeş*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 967—1000.

Din analizarea făcută asupra opiniilor emise de Nicolae Iorga în legătură cu localizarea curţii primilor Basarabi din Curtea de Argeş, cu funcţia iniţială a bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc, şi cu rolul jucat de Neagoe Basarab în trecutul acestui monument — opinii care au fost confirmate de noile cercetări în legătură cu vechile monumente din Curtea de Argeş —, reiese că «biserica Sfîntul Nicolae Domnesc a fost construită în 1351—1352 ca locaş al Mitropoliei Ţării Româneşti şi că ea a îndeplinit această funcţie pînă în 1439, cînd s-a sfinţit noua biserică a Mitropoliei înălţată de Vlad Dracul».

În studiul său, autorul urmăreşte să precizeze data construirii casei domneşti şi a celorlalte edificii legate de ea, analizînd elementele materiale existente în prezent la faţa locului şi unele ştiri păstrate pînă acum. Pentru aceasta analizează îndeaproape turlele-clopotniţă de pe pronaosul bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc; profilele de piatră găsite în incinta casei domneşti; cahlele de sobă din aceeaşi incintă, aspectul arhitectural al edificiilor din incinta voievodală; obiecte din biserică; peceţile oraşului Argeş; izvoarele scrise, şi alte numeroase documente scrise. Cercetările au dus pe autor la constatarea că zidurile de incintă ale casei domneşti

și ale bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc sînt contemporane și că traseul lor vădește că cele două incinte nu au avut nici o legătură una cu cealaltă. Ceea ce impune concluzia că biserica Sfîntul Nicolae Domnesc a păstrat totdeauna o independență certă față de casa domnească, întrucît biserica Sfîntul Nicolae Domnesc nu a îndeplinit funcția de paraclis domnesc, ci a avut altă funcție — cea de biserică a Mitropoliei Țării Românești.

Trecînd la analiza elementelor materiale cercetate autorul ajunge la precizarea următoarelor trei faze de construcție: faza întîia între 1351—1352 a cuprins construirea bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc; faza a doua — intermediară — a cuprins construirea casei domnești, a «casei slujitorilor» și zidul de incintă cu turnul; faza a treia a cuprins lărgirea casei domnești și a «casei slujitorilor».

Așadar biserica Sfîntul Nicolae Domnesc, locaș al Mitropoliei Țării Românești, a avut inițial o incintă proprie, care a pierdut din importanță după mutarea locașului Mitropoliei în noua așezare mitropolitană înălțată de voievodul Vlad Dracul în 1439. După această dată și pînă la începutul secolului al XVI-lea fosta biserică a Mitropoliei rămîne încă Domnească, fiind venerată de popor și de voievozi pentru moaștele Sfintei Filoteia și pentru mormintele primilor Basarabi aflată în ea.

Pe terenul fostei biserici a Mitropoliei, care aparținea în continuare curții prin mormintele sale, Neagoe Basarab, pentru a sublinia legăturile cu trecutul, și-a construit o casă domnească.

O schiță de plan și trei reproduceri de fragmente ale unor elemente materiale însoțesc textul.

Prof. Dr. docent Dan Simonescu, *Istoricul Mihail Kogălniceanu*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 755—761.

Scris cu prilejul împlinirii a 150 de ani de la nașterea lui Mihail Kogălniceanu, articolul prezintă — analizînd conținutul diferitelor lui opere istorice — concepția și metoda de interpretare unitară a faptelor istorice.

Autorul scoate în evidență că, după concepția lui Mihail Kogălniceanu, întrucît masele populare participă la făurirea istoriei, ele trebuie să-și cîștige eliberarea socială și națională. Ținînd seama de rolul maselor în făurirea istoriei, ca și de scopul dublu al istoriei — de a ne face cunoscut trecutul, și de a ne educa în vederea viitorului —, Mihail Kogălniceanu fixează și înfățișează perioadele istoriei naționale «în chip colectiv» neoprindu-se «numai la biografia domnitorilor», ci ocupîndu-se de popor, «izvorul tuturor mișcărilor și isprăvilor» și «fără care stăpînitorii n-ar fi nimic».

Istoria scrisă de Mihail Kogălniceanu este «istoria pe scurt a maselor muncitoare de sclavi și de iobagi, singurele care au produs în viața economică a popoarelor, dar care nu s-au hrănit din produsele muncii lor, acestea servind numai clasei stăpînitoare», și demonstrează că Mihail Kogălniceanu s-a arătat un «luptător pentru drepturile poporului, iubitor al țărănimii și că sforțările acesteia pentru o viață mai bună au format obiectul preferat al preocupărilor lui istorice».

Opera istorică a lui Kogălniceanu, scrisă într-o limbă populară și cu măiestrie artistică proprie legendelor populare istorice, demonstrează că patriotismul lui fierbinte «nu este naționalist, șovin, ci este un patriotism luminat, umanitar, însuflețit de idei cu caracter democrat și progresist».

Prin aceasta lucrările istorice ale lui Mihail Kogălniceanu se dovedesc a fi azi actuale.

Pr. Prof. I. Zugrav, *Un vechi manuscris cu «istorii persăști» din biblioteca Mînăstirii Sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 11—12, p. 702—703.

Articolul constituie o sumară dar judicioasă prezentare a manuscrisului nr. 5, descoperit în biblioteca Mînăstirii Sfîntul Ioan cel Nou de la Suceava, și înregistrat sub numărul de inventar 1411.

Este vorba de un manuscris românesc, care cuprinde 30 de istorii din ciclul cunoscut sub numele de *Povestiri arabe, una mie şi una de nopţi* sau *Halima*. Manuscrisul nou descoperit la Suceava constituie «o nouă dovadă de cărturărie moldovenească» alături de manuscrisele contemporane: *Erotocritul, Alexandria, Războiul Troadei, Isopia voroneţeană, Întîmplările lui Tilemaciu fiul lui Odiseu* şi *Istoria lui Carol al XII-lea de Suedia*.

În continuare articolul prezintă succint: *descrierea manuscrisului; scrierea* (chirilică cursivă); *vechimea manuscrisului* (început la 1778 şi terminat în 1779); *autorul traducerii*, respectiv al copierii (Vasile Tăutu, din familia de cărturari şi dieci descendenţi din cunoscutul mare logofăt Ioan Tăutul († 1511); şi analizează *însemnările* făcute pe manuscris (la 1797, la 1798 şi la 1846); este apoi studiată *limba traducerii* şi *titlurile* capitolelor cuprinsului.

P. Atanasov, *L'imprimerie en Roumanie et les bulgares de Braşov au XVI-e siècle (La collaboration culturelle bulgaro-roumaine au XVI-e siècle)*, în «Études balcaniques», Editions de L'Academie bulgare des sciences, Institut d'études balcaniques, Sofia, nr. 6/1967, p. 123—139.

Pornind de la faptul emigrării în ţările române a bulgarilor după 1393, cînd Bulgaria a fost cucerită de turci, autorul prezintă încadrarea personalităţilor de litere bulgare în viaţa culturală a ţărilor române, întemeind şcoli literare (ca cea a lui Grigore Ţamblac de la Mînăstirea Neamţ) în care au continuat tradiţiile grafice şi artistice de la Tîrnova şi ca şi reforma patriarhului Eftimie asupra alfabetului şi asupra artei de a scrie.

Aceste tradiţii s-au reflectat şi în primele opere tipărite în România — *Liturghierul* (1508), *Octoihul* (1510) şi *Tetraevanghelul* (1512) — de către ieromonahul Macarie, pe care-l socoteşte născut din bulgarii din Braşov, devenit cunoscător al meşteşugului tipografic la întreprinderea tipografică de la Cracovia (unde a participat la compunerea incunabulelor slave chirilice), meşteşug pe care apoi l-a adus în România.

Analizînd activitatea tipografică a ieromonahului Macarie, autorul încadrează toate aspectele artei tipografice a lui Macarie în meşteşugul tipografic slav de la Cracovia, total diferenţiat de cel sîrbesc — reprezentat în România de sîrbul Dimitrie Liubavici care a lucrat ca meşter tipograf tot la tipografia din Tîrgovişte, la 30 de ani după ieromonahul Macarie.

În continuare este studiată activitatea tipografiei slave de la Braşov, unde bulgarii din Schei care lucraseră ca, tipografi la Tîrgovişte transferă această tipografie după ce devin proprietarii ei.

În această activitate bulgarii ajung să împerecheze interesele lor cu cele ale saxonilor locali luterani. Încît tipografia de la Braşov — sub conducerea tehnică a diaconului Coresi, pe care-l consideră înrudit cu preoţii bulgari de la biserica «Sfîntul Nicolae» din Schei amestecaţi direct cu proprietarii în administrarea şi în activitatea tipografiei — îşi desfăşoară activitatea în două direcţii: tipărind cărţi în limba bulgară (35) şi româno-bulgară (3) pentru întărirea ortodoxiei în ţările române, în Bulgaria şi în Imperiul otoman; şi tipărind cărţi în limba română (traduse din limba bulgară de preoţii bulgari de la biserica din Schei) pentru propaganda luterană a notabililor saxoni din Transilvania (10 cărţi, dintre care şase cu caracter general religios şi numai patru prezentînd un compromis între Reformă şi tradiţiile ortodoxe).

Expunerea detaliată cuprinde patru paragrafe: 1) tipograful Macarie, originea, activitatea şi legăturile sale cu tipografia de la Cracovia şi cu bulgarii din România şi participarea acestora la activitatea tipografică din Tîrgovişte şi Braşov; 2) organizarea comunităţii bulgare din Scheii Braşovului şi activitatea lor în cadrul mişcării culturale din veacul al XVI-lea; 3) activitatea tipografiei slave de la Braşov ; 4) caracterul activităţii tipografiei slave de la Braşov. — *(P. V. I.)*.

Pr. Dr. Andrei Gâlea, *Zece documente inedite despre fosta Mînăstire Săcădate (județul Sibiu)*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 707—714.

Despre Mînăstirea românească de lîngă Săcădate, județul Sibiu datele cunoscute și menționate de diferiți autori erau foarte puține și neconcludente. De curînd autorul articolului a descoperit la Arhivele Statului din Sibiu un dosar cu zece acte inedite, scrise între 1727 și 1744, acte care cuprind diferite date noi despre Mînăstirea Săcădate.

După o analiză dezvoltată a cuprinsului celor zece acte, autorul sintetizează următoarele știri noi pe care le produc aceste acte: a) Mînăstirea Săcădate a fost zidită în al doilea deceniu al secolului al XVII-lea; b) Mînăstirea a fost zidită de popa Mihai Surdan din Săcădate pe o livadă cu pomi a țăranului Mircea Buțurcă Săbădașul, eliberat din iobăgie și cu ajutorul unui oarecare Tucșan; c) Popa Mihail Surdan a îngrădit pămînturile mînăstirii, a zidit o bisericuță și o casă de locuit, unde s-au mutat după ce a renunțat la parohie. El a întemeiat în chiliile construite din lemn în pădurea de lîngă mînăstire o școală de grămătici sau dieci. Despre unul din călugării din mînăstire și despre grămăticii străinii se face amintire în Conscripția preoților români ai Scaunului din Sibiu de la anul 1723; d) În 1727, pastorul luteran localnic, îndeplinind și funcția de încasator de dijmă în Săcădate a pretins dijmă de la mînăstire, cu toate că aceasta avea scutire, ceea ce a provocat plîngeri din partea episcopului Ioan Patacli, a preoților Mihail Surdan și a călugărilor din Mînăstire și a preotului Ioan Surdan din satul Sacadate; e) După moartea preotului Mihail Surdan, fiul său Ioan Surdan s-a mutat la mînăstire, primind încuviințarea să păstorească și în satul vecin Bradu; f) De la întemeiere și pînă la 1742, Mînăstirea Sacadate a avut organizație de Schit; g) Satul Săcădate, la anul 1728 —, cînd s-a scris un zapis pentru schimbul de pămînt dintre el și popa Mihail Surdan — era condus de bătrînii satului, cu un jude în fruntea lor, fapt ce duce la precizarea obîrșiei românești a satului.

† Nicolae, Mitropolitul Banatului, *«Obișnuitul mitropolit» al Banatului*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 730—731.

Scris în legătură cu comemorarea împlinirii a 20 de ani de la înființarea Mitropoliei Banatului (15 octombrie 1947), articolul evidențiază faptul că acest act răspunde unei realități evidente, fiind și consecința multor veacuri de puternică trăire religioasă, pe meleagurile Banatului încă de la sfîrșitul veacului al IX-lea și începutul veacului al X-lea. În decursul evolutiv al vieții religioase, în veacul al XVII-lea a apărut minunata figură de sfînt ierarh: Iosif cel Nou de la Partoș «mitropolitul Timișoarei», iar în veacul al XVIII-lea este consemnat «mitropolitul» Nicolae Dimitrievici.

În ciuda vicisitudinilor, «românii din Banat n-au pierdut niciodată conștiința apartenenței lor canonice de Mitropolia proprie, chiar dacă aceasta încetase să existe formal». Iar lupta lor pentru reînființarea Mitropoliei poate fi urmărită în timpul frămîntărilor politice și al luptelor naționale din veacul al XIX-lea. În asemenea împrejurări patriarhul Iosif Raiacici din Carlovițe recunoaște «îndreptățirea la reînvierea vechii autonomii a Banatului și la restaurarea Mitropoliilor istorice». În hotărîrea adoptată, la 3—15 mai 1848, de către românii fruntași din Banat adunați la Pesta sub președinția lui Emanuil Gojda, se cerea crearea «ocîrmuirii bisericești cu totul neatîrnată»; iar la 15—27 iunie 1848, Adunarea națională de pe Cîmpia Libertății de la Lugoj, prezidată de Eftimie Murgu, hotăra «declararea independenței Bisericii și eparhiilor ortodoxe române din Banat și redobîndirea «obișnuitului mitropolit românesc».

Această continuitate în cererea românilor din Banat de a li se reînființa «Mitropolie proprie» demonstrează că ei «n-au pierdut nici o clipă din vedere apartenența lor la aceeași unică Biserică Românească».

Virgil Molin, *Vasile Goldiș — dascăl la Preparandia din Caransebeș*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 697—757.

Folosind o corespondență inedită a lui Vasile Goldiș, articolul regretatului Virgil Molin reușește să aducă o contribuție importantă la o biografie a lui «Vasile Goldiș: dascăl, gînditor politic, publicist, fiu al dreptei noastre credințe, luptător pentru libertatea românilor, căruia i-a fost hărăzită misiunea de a fi redactorul-formulator al actului istoric» eliberator.

Perioada la care se referă articolul este vremea de trei ani (1886—1888), în care tînărul Goldiș este chemat de vlădica Popazu profesor la catedra nou înființată la institutul pedagogic din Caransebeș, vestita «preparandie» care a fost pentru «atîtea generații de tineri bănățeni vatra vestită de pregătire teologic-dăscălească».

Analizînd cu pricepere texte din corespondența inedită a lui Vasile Goldiș, autorul scoate în evidență mărturiile revelatorii pentru omul și împrejurările în care trăia, ca și pentru tenacitatea năzuințelor sale profilate spre obiectivul către care Vasile Goldiș se îndrepta instinctiv: pregătirea pentru rolul de cîrmuitor politic și inspirator al acțiunii pentru eliberarea națională.

Pe lîngă extragerea din scrisori a unui «curriculum vitae» al lui Vasile Goldiș, autorul subliniază îndeosebi activitatea culturală a acestuia desfășurată prin organizarea de manifestări artistice culturale și prin articole scrise în «Foaia diecezană» — articole care constituie începutul activității publice a celui ce avea să fie numit în Ardealul asuprit «tatăl moțiunilor și al memoriilor» protestatoare și acuzatoare.

Este de asemenea cu grijă înfățișată participarea lui Vasile Goldiș la luptele de rezistență național-politică și de afirmare românească nesovăitoare, care constituiau chintesența tenacității românilor din Banat. Astfel în fața culminantă a acțiunii dîrze împotriva împilării și a nesocotirii drepturilor românilor ca națiune conlocuitoare în monarhia austro-ungară, desfășurată în acea vreme de generalul Traian Deda, acesta a avut «apropiat în frămîntările lui pe Vasile Goldiș» care a declarat nu o dată că participînd la această fază epică de luptă «și-a făcut ucenicia în preajma generalului Deda, ultimul mare grănicer».

Lynn A. de Silvy, *Creation, Redemption, Consumation. In Christian and Buddhist Thought* (Creație, mîntuire, consumare. În gîndirea creștină și budistă), Thailand Theological Seminary, Chiengmai, Thailand, 1964, 150 p.

Firul roșu pe care autorul îl urmărește în paginile acestei cărțulii e: «doctrina creației nu e o cauză fenomenologică a unui eveniment cosmic ci o mărturisire a credinței că cel ce a creat lumea este Domn, iar starea «creaturală» e ceva ce poate fi descris în termeni ca «anicca», «Dukka» și «anatta». Aceste negative implică faptul că în existență nu există o putere mîntuitoare. Încarnarea este răspunsul la această situație existențială și la nevoia omului de a fi mîntuit din starea în care se află.

Atît creația cît și mîntuirea sînt îndreptate spre un anumit «sfîrșit», consumarea tuturor lucrurilor, cînd Dumnezeu va fi «totul în toate».

Importanța acestei cărți nu constă în credinciosia autorului față de felul de examinare tradițional al învățăturii creștine ci în încercarea acestuia de a prezenta creștinismul lumii budiste, în termeni care pentru crestinii tradiționaliști ar fi «aberații», aberații care relevează însă starea noastră limîtată, precum și temerea de a ieși din «linia prescrisă». — *(Rus Remus).*

Pr. Prof. Dr. Corneliu S â r b u, *Noutăți din istoria religiilor*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 664—685.

Analizînd cuprinsul diferitelor articole de reviste și a unor cărți apărute în ultimii ani, autorul prezintă succint date referitoare la: «Aspecte din trecutul religios al maorilor din Noua Zeelandă (Polinezia)»; «Descoperirea unui oraș biblic» (Zarathan, la circa 130 km nord-est de Ierusalim); «Aspecte ale vechii religii a pieilor roșii»; «Cîteva noutăți despre religia geto-dacilor»; «Din aspectele religioase ale Iranului de ieri și de azi»; «Aspecte din viața religioasă a pigmeilor».

Robert Charles Z a e h n e r, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religion* (La timpuri diferite), Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1968, 230 p.

Întregul conținut al acestei lucrări poate să fie rezumat în următorul pasaj, pasaj ce elucidează și în același timp sugerează ce atitudine ar trebui să prezinte creștinismul atunci cînd e confruntat cu celelalte religii și de ce: «Astăzi ar fi întru totul nerealist, nesobornicesc în cel mai larg sens al cuvîntului și absurd să stăruim în a ne limita numai la moștenirea lumii greco-romane. Deoarece creștinismul pretinde a fi o credință universală, poate să supraviețuiască numai arătînd că e capabil să asimileze nu numai ceea ce e digestibil conștiinței creștine din Platon și Aristotel, dar de asemenea și ceea ce vine din religiile orientale și pare să ducă către Hristos. E adevărat, continuă autorul, că Hristos a zis «mîntuirea e a iudeilor» (Ioan IV, 22), dar prin aceasta El nu a înlăturat posibilitatea că credința creștină pe care El avea să o întemeieze nu ar fi în aceeași măsură împlinirea religiilor care-l preceda în depărtatele pămînturi asiatice, cît și a religiei în care El fusese crescut.

«Mîntuirea este a iudeilor» nu pentru alt motiv decît că Dumnezeu în Hristos s-a întrupat ca iudeu, a fost răstignit ca iudeu prin voința și la instigarea «iudeimii ortodoxe». Mîntuirea este adusă de un iudeu Care a fost respins de către iudei, fiindcă a venit ca să plinească Legea și Profeții, adică prin respingerea interpretării ortodoxe iudaice pure a mesianității și deschiderea ușilor mîntuirii neamurilor, El a umplut ceea ce lipsea în învățătura tradițională punînd temelia unui nou Israel, în care vechiul Israel, din «adevărata credincioșie față de faptele Legii», nu putea și nu voia să intre. Nimeni nu este exclus de la credința și de la mîntuirea în Hristos. Credința în Hristos trebuie la rîndul ei să fie maleabilă, binevoitoare și gata de a asimila ceea ce ar îmbogăți tezaurul de neprețuit pe care deja îl are. De aici reiese și scopul lucrării «de a contribui la o mai bună înțelegere între religiile lumii». — *(Rus Remus).*

*Encyclopédie de la foi*, Led Editions du Cerf, 4 vol., Paris, 1965—1967 (vol. I, 1965, 480 p.; vol. II, 1965, 530 p.; vol. III, 1966, 560 p.; vol. IV, 1967, 611 p.).

La sfîrșitul anului 1967, a apărut cel din urmă volum al acestei lucrări, ce reprezintă propriu-zis traducerea originalului german, publicat sub conducerea Prof. H. Fries, cu titlul: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Față de lucrările cunoscute de acest gen, cea menționată prezintă o particularitate. Ea nu se oprește asupra tuturor articolelor pe care un cercetător le poate întîlni obișnuit în dicționarele sau enciclopediile teologice, ci analizează 160 de noțiuni sau concepte dogmatice, în jurul cărora se țese întreaga reflecțiune teologică, deschizînd totodată o perspectivă mai largă pentru aprofundarea învățăturii creștine. «Enciclopedia credinței» este deci o culegere de prezentări sintetice de teologie, monografii scurte dar dense, contribuții la problemele ecumenice și preocupările practice ale Bisericii,

etichetate sub cuvîntul cel mai cuprinzător (de exemplu: Alianță, Evanghelie, har, Tradiție, unitate, virtute etc.).

Din punct de vedere al metodei, aproape fiecare dintre articole, prezintă trei părți: temeiul biblic, desfășurarea istorică, aprofundarea doctrinară; acestea comportînd bineînțeles, alte subdiviziuni. De pildă, articolul «Cult», are următoarea schemă: I) Studiu biblic (Terminologie; Teologia cultului). II) Istoria Teologiei: Noțiunile cultice; Încercări de sistematizare. III) Studiu de ansamblu: Noțiunea fundamentală; Obiectul cultului; Subiectul cultului; Actele de cult.

De asemenea, articolele cuprind la sfîrșit și o considerabilă bibliografie. La elaborarea studiilor au contribuit numeroși specialiști și profesori de teologie catolică, ceea ce face ca articolele să poarte o vizibilă amprentă confesională. — *(Pr. Tr. Seviciu).*

Prof. Dr. Nikos Nissiotis, *Reflecții asupra sensului solidarității Bisericii cu lumea*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 652—661.

Studiul acesta (publicat în limba franceză în revista «Contacts», de unde a fost tradus de Ion V. Paraschiv) expune aspectele concepției Prof. Dr. Nikos Nissiotis despre solidaritatea Bisericii cu lumea. Poziția lui, care pornește — după cum însuși afirmă — de la o afirmație pozitivă despre valoarea lumii (căci ea este creația unui Dumnezeu personal. Care se revelează în Hristos, în Care se recapitulează întreaga creație), încearcă deci să salveze noțiunea dualistă și ambivalentă a lumii, cu toate dificultățile sale și cu toate împotrivirile sale față de Evanghelie.

De fapt prin «solidaritatea cu lumea» se înțelege o noțiune clară de care depind multe noțiuni referitoare la relațiile cu lumea. Problema generală «Biserica și lumea», de care se ocupă astăzi toate teologiile, nu poate fi despărțită de concepția despre solidaritatea cu lumea. Pentru aceasta, în studiul său, autorul înfățișează la început cum poate fi concepută această solidaritate după Biblie și după viața Bisericii.

În primul paragraf — *Solidaritatea ca slujire (diaconie)* — autorul demonstrează împotriva teologilor care văd în noțiunea de solidaritate o identitate între Biserică și lumea modernă, în cadrul unei hristologii generalizate și pe umanității lui Hristos. Însă opera lui Hristos în lume trebuie să fie înțeleasă în cursul transformării existențiale și personale a oamenilor în comunitatea de credință, care precede orice percepere a prezenței lui Hristos în lume, în general. Desigur că creștinul poate sluji totdeauna în lume și poate totdeauna să considere această slujire ca element esențial al credinței sale puse în acțiune pentru omenire.

În legătură cu dorința intensă pentru definirea unei «teologii a dezvoltării», ca o reflectare antropologică și sociologică ce pornește numai de la datele imediate ale situației umane, autorul socotește că orice dezvoltare omenească este ambivalentă, implicînd progresul spre înfăptuirea umanității perfecte, înfăptuire pentru care creștinul trebuie să lucreze chiar cu mijloacele cele mai revoluționare. În această acțiune însă trebuie menținută cu fermitate poziția evanghelică după care în orice epocă a istoriei, și în cursul oricărei evoluții, omul trebuie să intre în comuniune cu Dumnezeul cel viu. Care este începutul și sfîrșitul.

În paragraful al doilea — *Solidaritatea cu experiența Bisericii* — se demonstrează că în tradiția teologică răsăriteană se insistă asupra premiselor ecleziologice înainte de a emite orice poziție hristologică asupra solidarității Bisericii cu lumea. Adică solidaritatea cu lumea trebuie să se fondeze pe o bază ecleziologică foarte largă din cauza înțelesului operei creatoare și regeneratoare a Sfîntului Duh, operă manifestată prin comunitatea eclezială care înglobează pe toți oamenii.

Această ecleziologie pune la dispoziție premisele unei atitudini foarte largi cu privire la realitate și evită separația între sacru și profan, între Biserică și lume.

Totodată tradiția teologică răsăriteană subliniază aspectul soteriologic și profetic al vieții ecleziale, ceea ce menține o distincție clară între întreaga operă

umană şi între apelul special pe care Dumnezeu îl adresează prin Hristos şi care este pus în practică prin Duhul Sfînt în comunitate istorică în continuitate neîntreruptă. De aceea Ortodoxia se asociază cu totul în vederea dezvoltării vieţii sociale, căci solidaritatea creştinului cu lumea nu poate niciodată însemna că s-a ajuns la confundarea Cuvîntului lui Dumnezeu cu faptele omeneşti.

În paragraful al treilea — *Solidaritatea cu noţiunea antropologică* — se demonstrează că orice solidaritate care se inspiră dintr-o ecleziologie totală şi cosmică ajunge să pună accentul pe valoarea persoanei umane, care este în acelaşi timp membru reînnoit şi transformat de Biserică şi membru al lumii acesteia împreună cu ceilalţi oameni. De aceea în om, ca credincios responsabil, se concretizează practic orice teorie ecleziologică şi orice realitate lumească şi totodată omul credincios este cel care manifestă în chip nemijlocit solidaritatea Bisericii cu lumea.

În această perspectivă solidaritatea lumii se găseşte afirmată în experienţa trăită de fiecare membru al Bisericii, pentru că prin această viaţă a credinciosului, Biserica există *în, cu* şi *pentru* lume, dar în chip egal lumea există în Biserică.

Aspectul antropologic al solidarităţii Bisericii cu lumea, văzut prin spiritualitatea ortodoxă, scoate în evidenţă latura existenţială şi dinamică a societăţii, întrucît fiecare dintre noi, în măsura în care el poate reîntrupa relaţia proprie între Hristos şi lume prin Duhul Sfînt, manifestă solidaritatea desăvîrşită şi practică între Biserică şi lume.

În concluzia studiului său autorul afirmă că «Biserica nu poate să se pronunţe în chip public şi universal asupra problemelor politice, sociale şi familiare într-un mod absolut, global şi valabil pentru toate veacurile. Că «Biserica poate şi trebuie să fie prezentă, să ajute la transformarea socială şi economică, să lucreze pentru restabilirea dreptăţii sociale şi pentru apărarea păcii lumii», pentru că pe baza solidarităţii biblice cu lumea şi a nedespărţirii sale de aceasta, Biserica nu există decît pentru lume.

Totodată viziunea pozitivă pe care o are Biserica despre lume nu implică un optimism superficial — care ar duce datorită progresului tehnic la recunoaşterea autonomiei secularismului — deoarece după părerea Bisericii, în lume nu există nimic autonom, ci totul este teonom.

În sfîrşit că «solidaritatea cu lumea a Bisericii obligă pe toţi membrii ei la «diaconia ce trebuie să depăşească în continuu limitele sale tradiţionale, datorită faptului că Biserica «nu există în lume numai pentru a aduce mesajul mîntuirii, ci pentru a demonstra în chip esenţial că Biserica este lumea transfigurată şi că «pe temelia existenţei sale istorice, Biserica trebuie în chip continuu să se transforme în lume, fără a pierde caracterul său ortodox».

De aci reiese că realismul solidarităţii ortodoxe a Bisericii cu lumea se întemeiază pe dialectica Bisericii sfinte «condiţionată prin inseparabilitatea ei faţă de lume».

*Dizionario dei Concili* (Dicţionarul Sinoadelor), diretto da Pietro Palazzini, vol. I—V, Roma, Città Nuova Editrice, 1963—1967.

Sub egida Institutului «Ioan al XXIII-lea» al Universităţii Pontificale Lateranenze au apărut pînă în prezent cinci din cele şase volume dedicate unei ample colecţii privind Sinoadele Bisericii, «care adună toate Conciliile adevărate şi proprii, excluzînd Adunările mixte care au tratat argumente pur politice, Sinoadele Bisericii Orientale după separare, sinoadele electionale, conferinţele episcopale şi sinoadele diocezane» (Vol. I, p. XLI). Prezentarea urmăreşte ordinea alfabetică: Vol. I, A—C (Aachen czestochowa), 1963, XLVI+360 p.; Vol. II, D—L (Dadido-Lwow), 1965, XXIII+370 p.; Vol. III, M—P (Maastrict-Puze), 1966, XXIII+460 p.; Vol. IV, Q—R (Qannoubim-Ruteni), 1966, XXIII+534 p.; Vol. V, S—T (Şabuna-Tîrnovo), 1967, XXIII+432 p.; Vol. VI este în curs de apariţie.

Primul volum este precedat de o introducere, semnată de autor, care clarifică noţiunile de «sinod», «sinod ecumenic», «sinod particular», etc. Apoi fiecare volum în parte are, la început, o listă a colaboratorilor, o amplă notă bibliografică, care prezintă colecţiile generale ale sinoadelor, ediţiile critice ale celor 21 sinoade «ecu-

menice» și colecțiile particulare, precum și o listă a prescurtărilor bibliografice. Asupra fiecărui sinod în parte se dă o scurtă bibliografie.

Întreaga operă este importantă pentru faptul că adună într-o colecție unică toate sinoadele Bisericii occidentale. Cum este de așteptat, s-a acordat o atenție deosebită Sinoadelor Ecumenice. — *(Cezar Vasiliu).*

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Autenticitatea creștinismului în teologia contemporană,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 11—12, p. 681—694.

Studiul analizează la început conținutul discuțiilor actuale asupra autenticității religiei creștine, și constată că din totalitatea discuțiilor contemporane rezultă limpede că «religia creștină nu mai este considerată exclusiv un fapt supranatural, ci se pune accentul real și pe credincioși, factorii naturali care intră în componența religiei și se manifestă religios».

În perspectiva acestei înțelegeri a autenticității creștinismului, s-a precizat că religia creștină cuprinde elemente supranaturale neschimbate, de origine divină, care-i asigură o autenticitate indiscutabilă, dar s-a mai precizat că există elemente naturale — credincioșii — care pot da creștinismului o variabilitate, după cum ei transpun principiile doctrinare și morale creștine în viața lor. Se constată așadar că «religia creștină diferă după epoci și după credincioși, că alta este religia creștină primară, alții sînt credincioșii primari și alta e religia creștină patristică, după cum și credincioșii patristici ar fi fost alții decît cei de azi».

În continuare studiul înfățișează aspecte ale autenticității creștinismului în teologia contemporană, — expunînd cu grijă de fiecare dată punctul de vedere ortodox : autenticitatea primară a creștinismului ; autenticitatea doctrinară ; autenticitatea kerygmatică ; autenticitatea terminologică, și autenticitatea practică.

Pr. Prof. Ioan Zăgrean, *Poziții ecumeniste în teologia ortodoxă din Apus,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), pr. 6—7, p. 499—515.

În relațiile dintre Bisericile și confesiunile creștine se manifestă, în ultimele două decenii, un nou spirit ecumenist, concretizat îndeosebi în lucrările mai multor teologi ortodocși și protestanți. Socotind necesară cunoașterea acestor lucrări, autorul se oprește îndeaproape asupra lucrării *Ortodoxie et Catholicité* (Aux Editions du Seuil, Paris, 1965, 162 p.) a Pr. Prof. Jean Meyendorff, doctor în litere de la Sorbona și profesor de patrologie la Academia ortodoxă «Sf. Vladimir» din New York. Cartea cuprinde studii și articole, publicate între 1954 și 1964 în diferite reviste, care tratează într-o formă sau alta aspecte ale aceleiași probleme : *unitatea Bisericii.* În acest fel lucrarea înfățișează punctul de vedere al unui «teolog ortodox de formație și cultură «occidentală» într-o serie de probleme teologice de mare importanță pentru stadiul actual al activității ecumeniste.

Pentru aceasta autorul prezintă pe larg și analizează amănunțit poziția pe care se situează Jean Meyendorff în următoarele probleme ecleziologice : Tainele și ierarhia bisericească organizarea bisericească și istoria Ortodoxiei ; primatul roman și Tradiția canonică pînă la Sinodul de la Calcedon; Bizanțul și Roma — tratative de unire ; Tradiția Bisericii și tradițiile umane ; sîntem într-adevăr Biserica cea una ? ; semnificația Reformei în istoria creștinismului ; Conciliul al II-lea de la Vatican.

Gh. Ciobanu, *Manuscrisele psaltice românești din secolul al XVIII-lea,* în «Glasul Bisericii», XXVII (1967), nr. 11—12, p. 1118—1123.

După o succintă prezentare a împrejurărilor în care a început, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, să se cînte în românește în biserică, și a posibilităților ca tot din vremea aceea să fi existat și manuscrise muzicale românești — cu atît

mai mult cu cît se cunoştea şi se folosea semiografia muzicală — autorul prezintă şapte manuscrise muzicale, în întregime sau numai parţial româneşti, însoţind prezentarea de unele consideraţii cu caracter general.

Cele şapte manuscrise identificate de autor în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sînt : 1. Ms. rom. nr. 61, intitulat : *Psaltichie românească ;* 2. Ms. rom. nr. 4305, intitulat: *Psaltichie rumănească;* 3. Ms. rom. nr. 2219, fără foaia de titlu ; 4. Ms. rom. nr. 3210, fără titlu ; 5. Ms. grec nr. 101 ; un *Irmologhion,* probabil de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea ; 6. Ms. grec nr. 142, manuscris mixt ca şi ms. 101 ; 7. Ms. rom. nr. 3735.

După prezentarea manuscriselor, autorul expune unele păreri asupra existenţei şi a altor manuscrise psaltice româneşti.

Articolul se încheie cu următoarele consideraţii generale asupra muzicii din aceste manuscrise şi asupra legăturii dintre melodiile şi textele acestor manuscrise :

În mare se disting clar două stiluri muzicale care reprezintă două etape distincte în însăşi evoluţia muzicii psaltice din secolul al XVIII-lea ; a) un stil mai vechi, de care ţin melodiile ms. 1—3, în care linia melodică este mai puţin încărcată de ornamente, inflexiunile în modurile de tip cromatic sînt mai rare, iar ritmul este mai liber, mai puţin încorsetat de măsură ; b) un stil mai nou (impus de creaţiile lui Petru Lampadarie Peloponesiu şi alţi contemporani ai săi cu urmaşii lor), în care inflexiunile cromatice sînt foarte frecvente, mai ales în cîntările papadice, iar ritmul este măsurat. Iar în privinţa raportului dintre melodii şi textele respective se constată o nepotrivire între accentele textului şi ale melodiilor — mai ales la cîntările traduse —, explicate prin nerespectarea metrului şi a ritmului textelor originale.

Pr. D. Buzatu, *Imnele acatist întîlnite la români,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 893—903.

Articolul nu urmăreşte să fie «un studiu asupra imnului — acatist» — produs specific Bisericilor Ortodoxe —, ci doar «un documentar», prezentînd o colecţie de astfel de imne acatist.

După o scurtă prezentare a conţinutului principial al imnelor-acatist şi a felului cum au apărut şi cum s-au răspîndit ele, autorul prezintă o listă a imnelor-acatist întîlnite la români, grupîndu-le după ordinea «ierarhică» a sfinţilor cărora sînt închinate, iar în cadrul fiecărei grupe în ordine alfabetică. Prezentarea fiecărui imn-acatist este însoţită de scurte lămuriri precizînd : locul şi timpul apariţiei, autorul, caracteristicile şi structura imnului-acatist, precum şi poziţie calendaristică şi proveniența lui, lămuririle referindu-se de preferinţă la ediţia cea mai veche dintre cele tipărite.

În grupa întîia, *Acatiste închinate persoanelor Sfintei Treimi,* sînt prezentate 9 imne-acatist;

În grupa doua, *Acatiste întru lauda Sfintei Fecioare Maria,* sînt prezentate 9 imne-acatist ;

În grupa treia, *Acatiste întru cinstirea netrupeştilor Puteri,* sînt prezentate 3 imne-acatist ;

În grupa patra, *Acatiste întru cinstirea unor grupuri de sfinţi, care se serbează împreună,* sînt prezentate 10 imne-acatist ;

În grupa cincea, *Acatiste în cinstea Sfinţilor bărbaţi,* sînt prezentate 49 de imne-acatist ;

Articolul se încheie cu unele observaţii generale asupra celor 94 de imne-acatist cercetate de către autor.

Iar în grupa şasea, *Acatiste întru cinstea Sfintelor femei,* sînt prezentate 10 imne-acatist.

Sava Aguridis, *Răscumpărînd timpul* (în limba greacă), Tesalonic, 1965.

Unul din articolele din cartea astfel intitulată se ocupă de Biserica Ortodoxă Română (p. 97—103), fiind scris de Prof. Sava Aguridis, după vizitarea României cu ocazia întrunirii de la București (2—9 iunie 1964) a Comisiei pentru pregătirea celui de al II-lea Congres al profesorilor de teologie ortodoxă.

Autorul descrie aspecte din organizarea și activitatea Bisericii Ortodoxe Române, pe care le-a cunoscut în mod direct cu ocazia acestei vizite. Mai întîi, face o succintă prezentare a istoriei Bisericii Ortodoxe Române pînă în 1944 (p. 105—106), amintind apoi despre revenirea greco-catolicilor din Ardeal, despre adoptarea unui nou Statut de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, despre împărțirea administrativ-bisericească în mitropolii și episcopii.

Vorbind despre educația în cele șase seminarii și cele două institute de teologie, autorul afirmă că «Nivelul studiilor teologice se păstrează la înălțime» (p. 110). Școlile teologice sînt sub directa supraveghere a Bisericii. După ce vorbește despre pregătirea clerului în aceste școli tologice, se referă la profesorii de teologie afirmînd : «Face impresie unică faptul că toți sînt la zi cu bibliografia internațională și cu problemele de teologie contemporană ; fiecare vorbește două sau trei limbi străine, iar profesorul de drept canonic, Pr. Liviu Stan, vorbește nouă limbi străine». «Cînd se află cineva împreună cu ei, pentru că vorbesc cei mai mulți grecește, se simte ca «acasă».

Autorul articolului își exprimă dorința de a trimite în România cîțiva bursieri pentru a urmări activitatea teologilor din Biserica Ortodoxă Română (p. 111—112). După ce înșiră periodicile teologice românești, își arată bucuria pe care a simțit-o la Institutele teologice ascultînd muzica bisericească executată de corurile de studenți : «Nivelul de cultivare a muzicii între preoți și teologi în România este foarte înalt. Am ascultat corurile studenților teologi în București și Sibiu și am rămas uimit» (p. 113).

Descriind nivelul cultural al preoților ortodocși români, spune : «Nivelul clerului în această țară a fost totdeauna cum este și azi : înalt, în comparație cu nivelul, să spunem al clerului grec sau al clerului rus» (p. 114). Asistînd la slujba liturghiei în Biserica noastră, își exprimă părerea că influența latină și cea slavă dau liturghiei din Biserica Ortodoxă Română o notă multicoloră. Liturghia Bisericii grecești, în comparație cu aceasta, e mult mai simplă, mai sobră și mai clasică în simplitatea ei.

Descriind personalitatea Prea Fericitului Patriarh Justinian, autorul scrie : «Ne-a făcut impresie. Relativ tînăr, hotărît, ingenios, vrednic, diplomat, activ, fire artistică. Patriarhul Justinian are în afara seriozității bisericești, ceva care manifestă tinerețe, o concepție contemporană în activitate» (p. 117). Biserica Ortodoxă Română a păstrat ceea ce este vechi, dar a creat și lucruri noi. Astfel, autorul amintește azilul și casa sanatorială pentru preoți de la Mînăstirea Dealul, unde impresionează curățenia exemplară (p. 118). În mînăstirile monumente istorice a găsit ghizi care i-au făcut o impresie bună prin pregătirea lor teologică. Apoi enumeră o parte din cărțile noi : *Apostolatul social*, *Flori alese din grădina Sfintei Scripturi* și *Ziua Domnului*.

În încheiere, autorul afirmă că Biserica Ortodoxă Română merită să fie studiată cu atenție de toți ortodocșii. — *(V. Costin).*

Constantin Kalokiris, *Izvoare ale arheologiei creștine* (în limba greacă), Tesalonic, 1967.

Cartea constituie o editare sistematică a izvoarelor arheologiei creștine privitoare la monumentele paleocreștine și bizantine, prin publicarea completă a informațiilor luate din scriitorii bisericești și profani din secolele al IV-lea— al XIV-lea.

Partea întîi cuprinde texte referitoare la Biserica paleocreștină și bizantină (protobizantină), (p. 15—123) ; partea a II-a se ocupă cu iconografia bisericilor (p. 123—234) și cu teologia icoanelor (p. 234—438).

Colecția reprezintă o importanță deosebită pentru arheologia, iconografia și arhitectura creștină, fiind prima lucrare din teologia ortodoxă în care se adună toate informațiile referitoare la aceste domenii. *(V. Costin).*

Vl. Prochazka, *Zakon sudnîi liudem* — (legea de judecare civilă în Moravia Mare), în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe, Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 2, p. 359—375.

Cercetătorii discută cu pasiune și temeinicie originea slavă a acestui zaconic. Unii, ca rușii Sobolevski, Golubinski, Isacenko și cehul Vașița Y. sînt pentru originea lui moravă, în schimb bulgarii Andreev, Ganev și Ianovski și mulți alții, pun problema originii lui macedonene.

Vl. Prochazka aplică în cercetare principiul juridico-istoric și argumentarea filologică, pentru a înclina balanța spre teza moraviană. Astfel el demonstrează că: Zakon Sudnîi liudem depinde de Ecloga împăratului Leon al III-lea Isaurul ; 2. că este independentă de *Răspunsul papii Nicolae către bulgari* din 866 ; și 3. că dependența lui și de alte izvoare nu este probată. Cercetările vor continua și în numerele viitoare ale revistei. — *(Prof. M. Șesan).*

C. Franc — Sgourdeou, *Inițiale istoriocizante din manuscrisele bizantine ale secolelor 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. 2, p. 336—354.

Epoca Comnenilor (1081—1186) este cea mai importantă cu privire la ilustrarea manuscriselor bisericești, atît prin sistemul prezentării unei singure figuri, cît și prin cel al unor scene iconografice chiar mai complexe. Cele mai importante texte din secolul al XI-lea sînt următoarele : *Evangheliarul Dionysiu* 587 ; *Evangheliarul* Pierpont Morgan Library 639 ; *Evangheliarul liturgic* din Biblioteca Leningrad nr. 72 ; *Evangheliarul* de la Paris Gr. 27 ; *Evangheliarul* de la Patriarhia Ecumenică nr. 8 ; apoi *Noul Testament* din Biblioteca Moscovei 2280 ; *Psaltirea* de la Leningrad 214, *Psaltirea* Sinai 61 ; Psaltirea *Pantocrator* 49 ; *Texte liturgice* din Biblioteca Patriarhiei din Ierusalim ; *Omiliile* Sfîntului Grigorie din Nazianz de la Dionysiu 61, Paris 533 și 550, Sinai 339 ; *Minologionul* rus de la Moscova și altele.

Unele inițiale sînt simple figuri stilizate, sau exprimă subiecte religioase și chiar scene întregi. Totuși se deosebește scena din inițială față de cea din frontispiciu. Ca teme se prezintă figuri (sfinți, ierarhi, împărați), scene liturgice, istorice, profane și artistice, și chiar momente sportive, cu jocuri din hipodrom și altele. Ciclul de scene constituie o urmare a introducerii frizelor în pictura bisericească din secolul al IX-lea și al X-lea. — *(Prof. M. Șesan).*

L. Bilkova — Zd. Fiala, *Terminologia veche moravă și importanța ei,* în «Byzantinoslavica», publicație a Academiei cehoslovace de științe, Institutul de istorie al țărilor europene socialiste, XXVIII (1967), nr. 2, p. 289—335.

Dacă în *Cronica* împăratului Constantin Porfirogenetul din secolul al X-lea este vorba despre «Moravia Mare», în schimb în *Cronicile latine* din secolul al IX-lea nu se face de loc pomenire, după cercetările autorului, despre vreo atenție deosebită pentru Moravia.

Astfel autorul precizează că, referitor la teritoriul Moraviei : a) teritoriul era menționat ca «regnum Marabensium, sau regnum Moravorum, sau simplu Marava și terra Maraborum» ; b) populația e numită «Marvani, sau slavi margenses, sau Marabenses, sau simplu Marabi (p. 294 ș. u.) ; c) stăpînitorul țării e numit cel mai des ca «dux, uneori ca princeps și rar ca rex» (p. 301 ș. u.) ; denumirile grupărilor populare din Moravia erau menționate vag, mai mult după stăpînitorii lor numiți «comes, nobiles, iudices sau presbyter» ; e) dintre așezările Moraviei (p. 317 ș. u.), era numită direct, numai localitatea «Devin», ca centru cu castel și celelalte erau indicate ca «urbs, castrum, civitas și munitio», fără denumire.

Iar cu privire la biserică informațiile sînt sumare : despre Constantin-Chiril se vorbește cu mare zgîrcenie, ca de un preot oarecare care a venit și a plecat din Moravia și care probabil a fost hirotonit episcop la Roma, fără precizare pentru ce loc ; mai mult este scris despre Sfîntul Metodie (p. 326 ș. u.) că a fost numit episcop și chiar arhiepiscop pentru Panonia și arhiepiscop pentru Moravia, dar prin aceasta ar fi fost știrbite drepturile diecezei bavareze de la Passau, care însă nicăieri nu sînt menționate documentar ; «discreția» izvoarelor germane în această privință e semnificativă. — *(Prof. M. Șesan).*

F.J.E. Raby, *Nuda Natura și Cosmologia veacului al XII-lea,* în «Speculum», vol. XLIII, numărul pe ianuarie 1968.

Pornindu-se de la Comentariul lui Macrobius, scris pe la 400 d. Hr. asupra cunoscutului *Somnium Scipionis* al lui Cicero se abordează chestiunea raporturilor dintre om și lumea naturală, pe care încearcă să o cunoască și, deopotrivă, chestiunea raporturilor care se pot stabili între procesele naturale și Revelația biblică privind creația lumii. Autorul reeditează un mic poem latin medieval, păstrat într-un manuscris din Muzeul Britanic (ms. Burney 305).

Comentariul, de un interes deosebit, insistă asupra importanței pe care povestirea fabuloasă *(narratio fabulosa)* o are încercările anticilor și învățaților medievali de a «dezvălui» anumite aspecte ale unei naturi care refuză și condamnă o cercetare «impudică» a secretelor ei. De la interpretarea în același sens a lui Macrobius se trece la gînditori medievali ca Abelard, care afirmă același lucru. Ideile s-au perpetuat mai cu seamă în școala din Chartres, căreia desigur i-a aparținut și autorul anonim al micului poem reeditat de Raby. — *(Prof. Al. Elian).*

Siegfried Wenzel, *Cele șapte păcate de moarte : cîteva probleme ale cercetării,* în «Speculum», vol. XLIII, numărul pe ianuarie 1968.

Autorul iă ca punct de plecare cartea lui M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (East Lansing, Mich., 1952), lucrare fundamentală care cercetează problema pornind de la Sfinții Părinți, greci și latini, străbătînd întreg evul mediu, pînă la marele poet englez din secolul al XVI-lea, Spenser. Autorul articolului e mirat că cercetările în acest domeniu au stagnat după 1952 și își propune să abordeze, în articolul său, cîteva aspecte ale problemei susceptibile de investigații și rezultate noi.

În ce privește «preistoria» problemei, Bloomfield socotea că cele șapte (respectiv opt) păcate capitale își trag obîrșia din scrierea gnostică *Călătoria sufletului,* cîtă vreme predecesorii săi înclinau spre o origină stoică, în care am aflat tiparele viițiilor. Wenzel atrage atenția și asupra ipostazei (reprezentată de I. Hausherr și A. Vögtle) care indică o origină biblică, în conexiune cu anumite comentarii alexandrine. Oricum ar sta lucrurile, cel mai vechi text cunoscut, în care se vorbește de o serie de viții (din care, cu timpul, se fixează cele șapte păcate de moarte) aparține lui Evagrie din Pont. Rămîne de cercetat care sînt izvoarele lui Evagrie (Origen, elemente de gîndire stoică ?). Bloomfield credea că e vorba, în primul

rînd, de scrierile siriace ale lui Efrem Sirul, a căror autenticitate însă este contestată.

Siegfried Wenzel se oprește asupra felului cum este privită problema celor șapte păcate de moarte în evul mediu latin și îndeosebi asupra analizei date de Scolastică schemei acestor păcate, în special în perioada 1130—1275. Scolasticii cei mai de seamă și-au pus, în acest răstimp, întrebarea, de ce sînt șapte la număr păcatele și de ce sînt acestea și nu altele. Temeiul *(suficientia,* pentru a folosi termenul tehnic) al clasificării a fost privit din diferite unghiuri. Dacă ne oprim asupra cîtorva mari gînditori ai vremii, cum sînt : Hugues de St. Victor, Jean de la Rochelle, Grosseteste, Alexandru de Hales, Albert cel Mare și Toma de Aquino, deosebim trei «temeiuri» principale : cel zis al «înlănțuirii», cel psihologic și cel cosmologic sau simbolic.

Temeiul «înlănțuirii», al cărui germen îl găsim la Sfîntul Ioan Cassian *(Collationes),* arată că păcatele capitale «sînt legate între ele printr-un fel de înrudire și — așa zicînd — înlănțuire». La fel și Sfîntul Grigorie cel Mare, cînd stabilește cele șapte *principalia vitia* și argumentează că fiecare păcat decurge dintr-altul. Schema lui Grigorie cel Mare, reluată în secolul al XII-lea de Hugues de St. Victor, a devenit un loc comun la teologii medievali apuseni.

Temeiul psihologic purcede din insatisfacția unor scolastici față de schema mai sus amintită, care li se părea rudimentară. Ei au simțit nevoia unei sistematizări, raționale, bazată pe principii logice, împrumutate de la Aristotel. Pentru aceasta trebuia să se pornească de la «părțile» sufletului — ca de pildă, la Alcuin (secolul al VIII-lea) — care, suferind o degradare, generează la rîndul lor cele șapte păcate capitale.

O schemă mai amănunțită organizată se găsește, astfel, la Jean de la Rochelle *(Summa de vitiis),* în care fiecare din cele 3 părți este subdivizată, «potrivit cu funcția ei, iar fiecare viciu înseamnă o împiedecare a funcției naturale a unei activități particulare, într-una din cele trei părți».

La Alexandru din Hales se simte influența lui Aristotel, cu cele trei *vires animae,* ale căror funcții pot fi denaturate, generînd astfel viițiile. Un al doilea principiu introdus de Alexandru din Hales este acela al «obiectelor» voinței. Se ajunge, astfel, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea la ideea că viițiile nu sînt de fapt coruperi ale *sufletului* și direcții greșite ale *voinței* (O schemă interesantă se întîlnește, de pildă, la Hugues Ripelin din Strassburg în al său *Compendium theologicae veritatis).* Totuși, marile figuri ale Scolasticii, din secolul al XIII-lea, Bonaventura și Toma de Aquino nu se arată satisfăcuți cu asemenea scheme și încearcă o elaborare mai subtilă. Astfel, Bonaventura, pornind de la înclinație (pronitas) către ceea ce este bun (bonum), distinge între *bonum* al spiritului în sine și *bonum* care aparține spiritului trăitor în trup.

Înainte de a trece la temeiul cosmologic, să amintim că sînt gînditori, ca Alexandru din Hales, care pornesc de la texte din Sfînta Scriptură, ca de pildă, I. Tesaloniceni V, 23 (cu : *Spiritus, animus* și *corpus)* sau I Ioan II, 16. Gulielm Feraldus își ia ca punct de plecare aretologia Fericitului Augustin ; un punct de vedere înrudit se regăsește și în Purgatoriul lui Dante.

În ceea ce privește temeiul cosmologic sau simbolic acesta pornește de la ideea că omul este alcătuit din 7 părți (trei puteri ale sufletului, patru elemente ale trupului). Acest fel de interpretare este identificat de autor la Paraldus, la Grosseteste și în *Liber de exemplis naturalibus* al lui Servasanctus. Ideea «septenară» plină de simbolism ontologic «atît de caracteristic pentru evul mediu», a indus anumite *penitențiale* din secolul al XIII-lea să indice pentru orice păcat de moarte un canon de 7 ani, fiindcă «omul se compune din patru elemente, iar sufletul său are trei puteri». Ideea este mai complet înfățișată de Grosseteste, care pune virtuțile cardinale în legătură cu cele patru elemente. Interesantă pare a fi și speculația asupra «humorilor» atît de cunoscute fiziologiei medievale și a legăturilor cu virtuțile și viițiile. O cercetare a concepțiilor etice ale lui Robert Grosseteste duce la concluzia că cele șapte «viții» sînt corelate celor șapte virtuți. Pornind de la triada: *mens, cor, anima* (pe care o găsește la Matei XXII, 37) și trecînd prin cele 7 «pu-

teri ale sufletului», ajunge la cele 7 virtuți și la cele 7 (respectiv 14) vicii, «potrivit principiului aristotelian, după care fiecare virtute este termenul intermediar între două vicii. Cu drept cuvînt, autorul articolului pune din nou problema relațiilor dintre teologia creștină și etica aristotelică. Trebuie să se pornească de la comentariile la *Etica nicomahiană* (din secolul al XIII-lea al XIV-lea), pentru a se putea ajunge la problemele ridicate de raportul dintre teologie și filozofia morală, așa cum se reflectă în opera unor scriitori ca : Dante, Spencer sau Phineas Fletcher.

Autorul trece, în cele ce urmează, la cercetarea semnificației pe care cele șapte păcate de moarte au avut-o în evul mediu, în viața credincioșilor, dar mai ales în artă și literatură. Sînt interesante reflecțiile pe care, cu acest prilej, Siegfried Wenzel le face asupra *Purgatoriului* lui Dante, asupra lui *Persifal* al lui Wolfram von Eschenbach și asupra cunoscutelor *Povestiri din Canterbury* ale lui Chaucer. Omiletica latină medievală rămîne, cum este și firesc, un domeniu esențial, care n-a fost încă explorat după cuviință.

Chestiunea influențelor problemei cercetate asupra iconografiei este, de asemeni, abordată și însoțită de cîteva remarce deosebit de ingenioase. Autorul își termină interesantul său studiu amintind, în cîteva fraze interesul ca «Istoria celor șapte păcate» să fie cercetată și în epoca următoare sfîrșitului evului mediu. — *(Prof. Al. Elian).*

I. D. Ștefănescu, *Byzance, Orient, Art d'Occident. L'illustration des liturgies. La liturgie gallicane,* Atena, 1967, 25 p.+VII planșe.

Studiul a apărut în volumul IV din «Analele arheologice de la Atena», fiind închinat profesorului Anastasie C. Orlandos.

Pornind de la unele considerații asupra însușirilor fundamentale ale iconografiei bizantine (unitate de inspirație, logica programelor iconografice, complexitatea etc.), autorul găsește că principiul ordonator al acestei discipline își are izvorul în liturghii pe care le-a încadrat și le-a ilustrat. Studiile și conferințele anterioare ale Prof. I. D. Ștefănescu, privitoare la ilustrarea liturghiilor, nu s-au ocupat de liturghiile galicane, pe care crede că este cazul să le atenționeze acum, analizînd o serie de monumente din diferite țări.

În continuare descrie liturghia galicană cu toate elementele ei componente, pentru a trece apoi la prezentarea monumentelor create sub influența acesteia, în Franța și în Spania. Din țara noastră trece în revistă biserica din *Strei,* ținutul Hațeg (secolul al XIII-lea în a cărei iconografie găsește «episcopi citind diptice» ale celor care «repauzează în pacea Domnului» ; apoi biserica *Sfînta Maria-Orlea,* unde se află o Coborîre de pe cruce aproape de Bunavestire și Naștere, «ceea ce ne trimite la liturghia galicană» ; și în fine capela de la *Herman* (Honigberg) din Transilvania, unde de asemenea constată elemente galicane.

Studiul este interesant prin noutatea pe care o cuprinde, prin felul cum este condus și prin contribuția reală pe care o aduce la cunoașterea influențelor trecute, influențe mai mari și mai mici asupra artei noastre bisericești. — *(Pr. Prof. Al. I. Ciurea).*

Vittorio Subilia, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo. Una valutazione protestante del Concilio Vaticano Secondo,* Editrice Claudiana, Torino, 1967, 313 p.

Autorul, profesor de teologie sistematică la Facultatea valdenză din Roma și director al revistei «Protestantesimo» este cunoscut lumii teologice în general, mai ales prin două lucrări și anume : *Il movimento ecumenico* (1948) și *Il problema del Cattolicesimo* (1962).

În noua sa lucrare, autorul examinează textele Conciliului al II-lea de la Vatican și le plasează în contextul teologiei oficiale a Bisericii Romano-Catolice, pentru a ne face cunoscută o adevărată față a noii «catolicități romane». Vittorio Subilia a urmărit zi de zi toate lucrările Conciliului din 1962 și pînă la sfîrșit, în calitate de observator al Alianței Reformate Mondiale, iar rezultatul acestor străduanii îl reprezintă cartea de față.

Una din concluziile principale ale cărții este că activitatea Conciliului n-a atenuat cu nimic contrastul existent între catolicism și protestantism din punct de vedere ecleziologic. «Noțiunea de Biserică ca trup tainic al lui Hristos, care întrupează în instituția Sa pe «Totus Christus», pentru a se înfățișa lumii ca singura și adevărata mijlocitoare a mîntuirii, continuă să fie obstacolul principal în dialogul interconfesional».

Autorul conchide : «Știindu-se oarecum izolați în judecata noastră, noi nu ne putem totuși reține a declara că poziția dogmatică a catolicismului ne apare, în 1967, mai gravă decît în oricare perioadă a îndelungatei sale istorii. În ciuda redresării morale și disciplinare produsă de Contrareformă ; în pofida reînnoirii biblice, liturgice, patristice din acești ultimi ani, cu toată reluarea tradiției augustiniene și a corectivelor făcute juridismului care a dominat în ultimele patru secole ; cu toată deschiderea față de alte confesiuni creștine, față de religiile necreștine, față de civilizația modernă și neliniștitoarele sale probleme — din contra, paradoxal și exact din cauza tuturor acestor factori pozitivi — trebuie să înregistrăm o îndepărtare de perspectivele evanghelice, mai mare chiar decît în secolul al XVI-lea. *(Pr. Prof. Al. I. Ciurea).*

*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 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT 118 001 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA N. BĂLCESCU, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.*