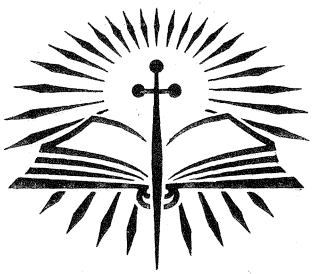
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII — Nr. 5—6 - MAI - IUNIE 1970

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 5—6, MAI-IUNIE 1970

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. ENE BRANIȘTE ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

CUPRINSUL

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Treime, structura supremei iubiri* 333

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gîndirea patristică* 356

Pr. Prof. Liviu Stan, *Pentru serbarea Sfintelor Paști la aceeași dată de întreaga creștinătate* 368

Diac. Asist. Ion Bria, *Sfînta Scriptură și Tradiția. Considerații generale* 384

Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului* 406

Doctorand Ioan I. Popa, *Opera Sfinților Părinți din «epoca de aur» ca izvor al predicii* 431

Doctorand Dumitru Ichim, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane* 444

Doctorand Aurel Jivi, *Patriarhia Ortodoxă Sîrbă de la 1920 pînă în prezent* 452

Note bibliografice **461**

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, Bucureşti, cont. 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae

SFÎNTA TREIME, STRUCTURA SUPREMEI IUBIRI

Forma tripersonală omousianică a lui Dumnezeu şi înţelesurile ei

1. Dumnezeu este în sine un mister. Despre existenţa Lui în sine nu se poate spune nimic. Dar El se coboară prin creaţie, prin providenţă, prin opera de mîntuire la nivelul credincioşilor. El care ne-a făcut fiinţe gînditoare şi vorbitoare, s-a făcut accesibil gîndirii şi vorbirii noastre. Atingîndu-se de spiritul nostru, trezeşte în noi gînduri şi cuvinte care redau experienţa atingerii Lui de noi. Dar noi ne dăm seama în acelaşi timp că gîndurile şi cuvintele noastre despre El nu-L cuprind deplin, aşa cum e în sine. Ele sînt pentru noi creştinii flori crescute din adîncimile misterului Lui negrăit. Gîndurile şi cuvintele noastre despre Dumnezeu sînt în acelaşi timp catafatice (spun ceva) şi apofatice (sugerează negrăitul). Dacă rămînem închişi în formulele noastre, ele ne devin idoli; dacă refuzăm orice formule, ne înecăm în haosul indefinit al oceanului. Ele sînt finitul deschis spre infinit, străvezii pentru infinit. Prin aceasta pot întreţine în noi o viaţă spirituală.

Credincioşii îşi dau seama de infinitatea oceanului divin, dar nu se dizolvă în el, comunicînd cu el la modul uman, sau scufundîndu-se cu scafandrul fiinţei şi formulelor umane în adîncimile lui, sau umblînd pe întinsurile lui într-o barcă construită după legi cunoscute din experienţa oceanului însuşi, deci adecvată lui, dar potrivite şi finitudinii umane.

Mitropolitul grec Emilian Timiades zice: «Se poate spune că aşa cum întruparea Cuvîntului în viaţa şi acţiunile lui Hristos cel istoric este o coborîre a Dumnezeirii spre obscuritatea umană, prin care «sînt revelate taine ascunse de la întemeierea lumii», aşa acelaşi Cuvînt, sau Adevărul însuşi, coboară pentru a se «întrupa» în formulele şi dogmele noastre care servesc creştinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei şi ignoranţei în care se află. În alţi termeni, formulările doctrinare au un aspect dublu. Pe de o parte ele «revelează» Adevărul în termeni accesibili inteligenţei umane şi în acest sens au un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atît ca suporturi în realizarea lui spirituală, cît şi ca apărări împotriva concepţiilor greşite pe care inteligenţa umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte, ele nu sînt Adevărul însuşi, ci numai expresia Lui în termeni umani, şi în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic» [1].

2. Dumnezeu s-a revelat în mod clar ca Treime în opera mîntuirii. De aceea s-a revelat în mod clar numai în Hristos în care Dumnezeu a coborît între oameni pentru a-i mîntui. Un Dumnezeu mono-

1. *Disregarded Causes of Disunity*, în «The Orthodox Observer», New York, an. XXXVI, febr. 1970, nr. 599, p. 40.

personal rămîne un Dumnezeu exclusiv transcendent, care nu lucrează El însuşi mîntuirea credincioşilor, ci le poate comunica acestora o învăţătură despre felul cum se pot mîntui ei înşişi. Iar un Dumnezeu exclusiv imanent, care se identifică întreg cu lumea, nu mai este un Dumnezeu personal, sau dacă este, nu mai sînt oamenii persoane reale, ci persoane aparente, manifestînd o unică esenţă, însăşi esenţa lor. Un Dumnezeu personal şi mîntuitor este un Dumnezeu în acelaşi timp transcendent şi revelat în imanenţă. În Vechiul Testament, unde Dumnezeu rămîne încă numai transcendent, chiar dacă acţionează de la distanţă asupra istoriei, nu se revelează ca Treime.

Revelarea Treimii s-a realizat în Hristos prin faptul că o persoană divină s-a făcut om ca să mîntuiască pe oameni, iar altă persoană divină a rămas deasupra oamenilor, ca persoana divină devenită om să poată ridica pe oameni la persoana divină neîntrupată, transcendentă. Fiul se face om, dar Tatăl rămîne ţinta de referire a Fiului devenit om şi a oamenilor pe care îi uneşte cu sine. Fiul întrupat nu putea rămîne fără această ţintă de referinţă, căci în acest caz n-ar fi putut imprima tuturor credincioşilor tensiunea spre ea.

Fiul se face om pentru ca să fie modelul şi centrul din care trebuie să iradieze o forţă prin care credincioşii să se facă asemenea Lui, tinzînd spre Dumnezeu-Tatăl. Această forţă, care devine principiul intim în interiorul fiecărui om care crede, dar rămîne superioară lor, este o a treia persoană divină. Este Duhul Sfînt în care Dumnezeu se face deplin imanent, dar imprimîndu-le tensiunea spre Dumnezeu cel transcendent. Duhul Sfînt trebuie să fie persoană pentru a ne dezvolta şi pe noi creştinii ca persoane. Dar trebuie să fie egal cu Dumnezeu cel transcendent ca să ne poată duce pînă la El, să ne poată aşeza, îndumnezeindu-ne, într-o relaţie de adevăraţi parteneri cu Dumnezeu.

Dumnezeul în Treime, revelîndu-ni-se, ni se revelează ca Dumnezeu-mîntuitor şi ca Dumnezeu-trăit de noi în acţiunea mîntuitoare exercitată de el asupra noastră şi în noi; ni se revelează ca Treime iconomică.

Dar în această revelare a sa, Treimea ne indică şi anumite premise despre raporturile intrinsece ale persoanelor divine. Învăţătura teologică despre Sfînta Treime în sine se bazează pe aceste indicii şi pe legătura dintre relaţiile veşnice dintre persoanele divine şi opera lor mîntuitoare.

3. Dumnezeu unul şi întreit în acelaşi timp este un mister dincolo de înţelegerea logică a noastră, e suprema realitate apofatică. Dar acest mod de a fi al lui Dumnezeu e suprema treaptă a adevăratei vieţi spirituale şi o ţintă spre care năzuieşte continuu creştinul ca fiinţă spirituală. Noi creştinii ne voim una şi necofundaţi între noi, ca să realizăm o viaţă spirituală bogată; voim să realizăm un echilibru desăvîrşit între unitatea noastră şi neconfundarea noastră ca persoane în această unitate. Noi ne dăm seama că cea mai perfectă şi mai plină de sens unitate este unitatea în iubire, adică unitatea între persoanele necofundate. Orice altă unitate e lipsită de semnificaţie şi de viaţă spirituală. De aceea expresiile *Unul în fiinţă* şi *întreit în persoane* nu trebuie să ne facă să contemplăm fiinţa divină în sine deose-

bită de persoane și de iubirea între ele, ci ca iubire existentă în persoane și între persoane.

Teologul rus Boris Bobrinskoy zice : «Unitatea divină nu e simplu «unul din atributele» lui Dumnezeu ; ea e mai degrabă viața lui profundă și fructul iubirii care există între persoanele divine. Unitatea nu e nici o confuzie depersonalizantă, nici o structură a monadelor, nici suma părților unui întreg. Numai în Dumnezeu unitatea asigură o completă uniune care salvează calitățile distinctive și absolute ale persoanelor» [2].

4. Dumnezeu este subiect pur. Dar caracterul de subiect pur se trăiește numai de cel ce nu se trăiește pe sine în nici un fel ca obiect al altuia, sau nu trăiește pe altul de același fel cu sine, ca obiect al său. Aceasta ar crea o anumită opunere între ei. În acest caz fiecare eu s-ar trăi și pe sine ca obiect al celuilalt. Eul divin ca subiect pur trebuie trăit ca atare de alt eu divin și trebuie să trăiască ca atare pe alt eu divin. Subiectivitatea divină pură se trăiește în comuniunea perfectă a unor euri unite într-o unică subiectivitate. De aceea vorbim de un Dumnezeu (un unic subiect) și de trei euri (trei subiecte).

Învățătura creștină afirmă, pe baza Revelației, că Tatăl naște etern pe Fiul. Această naștere nu e acțiunea unui subiect asupra altuia, pe care l-ar face prin aceasta în oarecare privință obiect al său. De aceea se spune despre Fiul că este născut de Tatăl, dar și că se naște din Tatăl. Iar nașterea este eternă, ceea ce indică același caracter de subiect pur și pe seama Fiului. Nașterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a celor două persoane și unitatea între ele prin termenul de naștere. Fiul este etern în mișcarea nașterii din Tatăl.

Termenul *purcede* nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfînt, care l-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Mîntuitorul a spus că Duhul «de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 26). Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere de la Tatăl. Dar nici Tatăl nu e pus prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl îl purcede. Actul nașterii Fiului și actul purcederii Duhului Sfînt sînt acte de pură subiectivitate comună, primul al Tatălui și al Fiului, al doilea al Tatălui și al Sfîntului Duh. Dar în aceste acte comune fiecare își are poziția proprie. Tatăl și Fiul sînt uniți, dar și distincți în actul nașterii ca un act de pură subiectivitate, Ei trăiesc împreună acest act, fără să se contopească între ei. De asemenea sînt uniți și distincți, Tatăl și Sfîntul Duh, în actul purcederii Sfîntului Duh.

5. Subiectivitatea divină nu poate fi subiectivitatea unui singur eu. Un eu fără alt eu și fără obiect, un subiect scufundat în sine, este gol de realitate. Conținutul eului divin trebuie să constea nu în subiecte sau obiecte opuse, ci în alte subiecte interioare lui, într-o intersubiectivitate internă. Neavînd naturi posedate separat, eurile divine își pot fi perfect interioare. O persoană divină neposedîndu-le pe celelalte persoane ca conținuturi propriu-zise, relația eurilor divine trebuie concepută ca o comuniune atît de perfectă, încît fiecare subiect trebuie să se trăiască pe sine ca subiect întreit, ca subiect tri-

2. *The continuity of the Church and Orthodoxy*, în «Sobornost», seria 5, nr. 1, 1965, p. 18.

form, dar fără să-și schimbe poziția proprie. Tatăl se trăiește ca Tată, dar în același timp trăiește toată subiectivitatea Fiului ca Tată; subiectivitatea Fiului îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfîrșit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pămîntesc subiectivitatea filială a fiului său.

E o potențare la gradul suprem a trăirii unei mame care se poate substitui fiului ei trăindu-i bucuriile și durerile. Dar precum Tatăl trăiește subiectivitatea Fiului ca subiectivitatea sa, dar totuși ca Tată, așa și Fiul trăiește subiectivitatea paternă a Tatălui, dar ca Fiu. Totul e comun în Treime, fără să se confunde în acest comun modurile distincte ale trăirii comunului.

Răspunderea ce o trăiește un credincios pentru altul, rugăciunea ce o face pentru altul, reprezintă grade imperfecte ale substituirii reciproce și permanente a persoanelor divine, grade imperfecte ale unei identificări permanente fără contopire.

6. Plenitudinea existenței, de care ține și bucuria și fericirea deplină, plenitudine care nu poate avea decît forme de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență. Iar bucuria de existența comunicată de un eu altui eu trebuie să fie în cel ce o comunică tot așa de deplină ca și în cel ce o primește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva din sine sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie o dăruire și o primire totală a unui eu de către alt eu pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eurilor care pe de altă parte rămîn distincte în această cuprindere.

Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu este din veci un act comun de iubire pe măsura caracterului Său absolut și a subiectivității Sale pure. În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc numai reciproc și nu se acceptă numai, ci se și afirmă, se pun în existență prin dăruire reciprocă. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl continuu ca Tată, prin faptul că se acceptă pus în existență prin Tatăl, prin faptul că se dăruiește Tatălui ca Fiu. Iar Dumnezeu nu poate fi lipsit de o iubire perfectă și veșnică. Punîndu-se reciproc în existență prin iubirea perfectă, actele prin care se săvîrșește aceasta sînt acte din veci și au un caracter de acte cu totul personale, deși sînt acte în care persoanele divine sînt împreună active.

Iubirea lui Dumnezeu numai față de ființe condiționate care au început să fie, ar fi și ea o iubire care a început și care este condiționată. Ar însemna că în Dumnezeu iubirea începe să fie, provocînd o schimbare importantă în El, sau că iubirea nu este esențială Lui. Aceasta ar face inexplicabilă apariția și existența iubirii și i-ar acorda un rol lipsit de importanță în existență peste tot. Pe de altă parte, ca să iubească o lume condiționată, Dumnezeu trebuie să o aducă la existență, adică să aibă o iubire față de ea, înainte ca ea să fie. Numai din actul infinit și veșnic de iubire se poate explica crearea altor existențe și toate actele iubirii lui Dumnezeu față de ele. Iubirea trebuie să preexiste în Dumnezeu tuturor actelor îndreptate spre exterior, tre-

buie să fie legată de existența Lui eternă. Iubirea este «ființa lui Dumnezeu», este «actul lui substanțial» [3].

Desigur însă că iubirea, ca și bunătatea, nu trebuie înțeleasă într-un mod care exclude tot oceanul de însușiri și posibilități ale ființei divine, ca iubire în sensul special al cuvîntului. Actul de veșnică iubire care este în Dumnezeu înseamnă dăruirea reciprocă și comuniunea perfectă între eu și eu cu tot ce înseamnă ele. Această comuniune înseamnă și adevăr și existență perfectă și caracter absolut. În fiecare însușire sau act divin se implică toate celelalte. În iubire este totul.

7. La Dumnezeu iubirea între euri este perfectă; de aceea și unitatea lor este superlativă. Totuși eurile nu sînt anulate în această unitate, căci altfel n-ar fi posibilă relația vie între ele.

Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea este ființială. În Dumnezeu trebuie să fie o raportare, dar o raportare ca de la egal la egal, nu ca la ceva superior sau inferior, cum se întîmplă la oameni. Pe de altă parte, raportarea nu trebuie să se refere ca la ceva străin. Aceasta ar însemna că Dumnezeu are lipsă de ceva deosebit de sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși. Dumnezeu trebuie să se raporteze la sine, dar acest sine la care se raportează trebuie să fie în același timp un altul, ca raportarea și prin urmare iubirea să fie reală. Îmbinării paradoxale a acestora îi răspunde structura treimică a lui Dumnezeu.

Ca să menținem definiția iubirii ca act divin ființial, dar în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca relație-unitate, sau viceversa. Nici unitatea nu trebuie sfărîmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Relația sau raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este ființial lui Dumnezeu. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare persoană are altă poziție în acest act comun al raportării. Un teolog ortodox a spus: «Subiectul adevărului este o raportare a celor trei, dar o raportare care apare ca substanță, o raportare substanțială» [4].

8. Ca să reluăm ideea dăruirii, orice iubire între persoană și persoană se manifestă în dăruire. A ține un lucru pentru tine, sau a-l avea pentru tine, înseamnă a nu te bucura de el cu adevărat. Bucuria ta vine din capacitatea altuia de a renunța la el pentru tine, dar și din capacitatea ta de a-l putea da altuia. Lucrurile au rostul demonstrării iubirii între persoane.

Cu cît e mai mare iubirea, cu atît volumul și calitatea celor dăruite e mai mare, ajungîndu-se pînă la dăruirea a tot ce are cineva. Orice dăruire transformă pe cel care dăruiește, dar și pe cel căruia i se dăruiește, nu prin bunurile dăruite, ci prin dovedirea iubirii manifestată în dăruire. Mai mult, în iubire e tendința dăruirii propriei

3. P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 4 Brief, în «Ostliches Christentum» II. *Philosophie*, München, 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care definește ființa divină ca bunătate. 4. *Op. cit.*, p. 35.

persoane, a jertfirii proprii pentru a spori existența celuilalt și a-l transforma într-un grad maxim. Dar între oameni niciciînd nu se poate dărui cineva în întregime, în sensul ca existența proprie să se adauge existenței celuilalt. Un om își poate pierde existența sa în pornirea lui de jertfă, dar nu o poate adăuga existenței celuilalt. Aceasta se poate realiza numai la Dumnezeu. O persoană divină se dăruiește în iubirea sa supremă alteia, fără să se poată pierde. Dar ea nici nu se adaugă numai alteia, căci aceasta ar însemna că ea nu este atoteficientă. Dăruirea unei persoane divine pune chiar prin actul acesta în existență persoana căreia intenționează să i se dăruiască, făcînd-o întru totul după chipul său. Persoana pusă în existență are totul din dăruirea celeilalte, e existența celeilalte însăși trăită de o altă persoană ca dar. Dar dăruirea e reciprocă între persoanele ce se iubesc, prin urmare și între persoanele divine. Astfel bucuria persoanei divine care are etern inițiativa dăruirii este îndoită : aceea de a se dărui, punînd în existență pe alta care să poată primi darul, care să se poată împreună-bucura cu ea de plenitudinea ființei, și aceea de a primi iarăși ființa dăruită, dar ca semn al iubirii celeilalte. Un tată omenesc care dă totul copilului său are o bucurie mare cînd face el aceasta ; dar bucuria lui e completă numai cînd copilul îi întoarce din ceea ce a primit de la el. Fiecare se bucură de ceva numai în măsura în care o primește de la altul ca semn al iubirii aceluia. Ceea ce hrănește existența fiecăruia este în fond iubirea altuia. Existența fără iubire nu constituie în ea însăși o bucurie.

Tatăl și Fiul își păstrează însă în această reciprocă dăruire poziția proprie. Fiul se bucură de darul existenței primite de la Tatăl, iar Tatăl se bucură de darul darului său primit de la Fiul.

9. Creștinii au conștiința că toți oamenii sînt frați. Dar frații se nasc dintr-un tată comun și dintr-o mamă comună, ceea ce înseamnă că oamenii sînt frați pentru că sînt dintr-o sursă ființială comună, pentru că își trag existența din această sursă comună. În fiecare om, fratele meu, eu trebuie să văd manifestată în alt fel, într-un fel care mă completează, aceeași sursă care se manifestă și în mine. De aceea trebuie să mă bucur de toate darurile lui, pe care eu nu le am, de toate succesele lui și el să întindă această binefacere a darurilor și succeselor sale și asupra mea, pentru că eu sînt într-un fel în el, și el este în mine, sau aceeași sursă manifestată în el îmi este proprie și mie. Aceasta este omousianitatea noastră umană [5]. Dar în această omousianitate noi sîntem diferiți, cum nu sînt persoanele divine, și ne completăm reciproc. Aceasta provine dintr-o anumită separație a noastră, pe care o putem face mai mare sau mai mică ; provine din faptul că natura umană se repetă distinct cu fiecare eu. Totuși separația nu e totală. Nu e ontologică, nu e ca de la natură la natură.

Omousianitatea noastră, dar și imperfecta ei realizare se arată în faptul că deși *eu pot zice eu*, sînt conștient că sînt eu numai cînd zic

5. In formula de la Calcedon se spune că Hristos este «de o ființă cu noi după umanitate», deci și noi sîntem de o ființă între noi.

tu, sau cînd sînt conștient de un tu [6], iar pe tu îl caut, sau îl pot schimba, nu-l produc din mine. De aici provine faptul unei reciproce nașteri spirituale, sau a unei nașteri la conștiința apartenenței noastre complimentare, care este nașterea la conștiința deplină.

Tu aparții existenței mele, căci fără tine eu n-aș fi ieșit din starea de inconștiență, sau m-aș prăbuși în disperare. Dar tu aparții existenței mele ca tu neprodus de mine. Cînd zic *noi*, accentuez mai mult unitatea noastră, neconfundată totuși într-un eu. Cînd zic *tu*, sau eu-tu, scot în relief mai mult deosebirea noastră și totodată caracterul complimentar al eurilor noastre.

Eu nu pot zice *el* decît după ce am conștiința despre tine. *El* este pronumele celui ce-mi poate deveni tu, sau a încetat pentru o vreme să-mi fie tu. Este manifestarea faptului că nu fiecare persoană îmi poate fi în mod simultan cu alta, *tu*. Dar este și manifestarea faptului, că despre el nu prea vorbesc singur, ci împreună cu tine.

Deci și *el* îmi aparține mie, sau aparține unității eu-tu, fiind un complement al ei. Eu nu sînt complet nici în relația cu tu, ci mai am lipsă și de relația cu el. Fiecare ne împlinim printr-un număr indefinit al celor numiți pe rînd *tu* sau *el*.

Omousianitatea acestor trei persoane este la Dumnezeu perfectă. Dumnezeu este modelul perfect al formei tripersonale omousianice a existenței umane, al interiorității reciproce perfecte a celor trei persoane.

10. Omousianitatea perfectă nu poate exista decît între subiectele care nu trenează după ele nici o povară de caracterul lucrului sau obiectului și între care iubirea este perfectă. Pe cînd lucrurile se compun din părți, subiectul este un întreg necompus și nedecompozabil. Un subiect nu poate cuprinde alt subiect decît întreg, fie într-un grad mai mic, fie într-unul mai mare. Dar obiectele nu pot fi cuprinse întregi de un subiect, deși există între subiect și lucrurile din cosmos, sau între toate lucrurile din cosmos, o legătură care le face un întreg compus. Persoanele umane nu se pot cuprinde nici ele în întregime pentru că au și corpuri. Ele se cuprind ca subiecte mai mult sau mai puțin, pentru că corpurile lor, deși intră și ele într-o legătură, nu-și pot deveni întru totul interioare și de aceea nici persoanele umane nu-și pot deveni total interioare. Creștinul privește și la trupul său care-i aparține în gradul cel mai mare numai lui, ca la o parte a sa, într-un fel exterioară a lui. O iubire deplină între oameni ar face ca toți să se îngrijească de toți și în ce privește trebuințele lor trupești, iar transfigurarea trupurilor prin înviere introduce pe credincioși într-o existență cu adevărat omousianică. Hristos fiind perfect de o ființă cu noi și transfigurat cu trupul și întru totul curat, ne dă prin Sfînta Împărtășanie trupul Său.

11. Dar mai e o piedică în calea omousianității noastre depline. Fiecare ins se trăiește pe sine în relație cu celelalte persoane, ca *eu* și le trăiește pe acelea ca *tu* și *el*. Dar fiecare e trăit la rîndul său de acele persoane ca tu și el. Fiecare are simultan acest întreit aspect,

6. Martin Buber: «Ich werde am Du» în: *Ich und Du*.

sau această întreită poziție, tocmai pentru că pe de o parte se privește pe sine din interiorul său în raport cu ceilalți așezați în alte două poziții, pe alta e privit din acele două poziții în care sînt așezați ceilalți. Dar pentru că insul nu se poate privi pe sine din acele două poziții care sînt ale altora, el nu-și poate închipui exact cum e trăit ca tu și ca el, nu se poate experia ca tu și ca el. Cunoaște însă în experiența sa ca eu repercursiunile faptului că e privit ca tu și ca el de ceilalți. Aceia îl pot trata mai mult sau mai puțin ca subiect și în proporție cu aceasta mai mult sau mai puțin ca obiect, ceea ce poate face și el în raport cu aceia. Cu cît e tratat mai mult ca obiect, cu atît se simte mai străin de aceia, și cu cît tratează pe ceilalți mai mult ca obiecte, cu atit mai mult îi simte pe aceia că se înstrăinează de sine, că i se închid și se închid în ei înșiși. Transformarea altora în obiecte de către mine și a mea în obiect de către ceilalți e o slăbire a omousianității, o coborîre într-o oarecare omiusianitate, coborîrea iubirii prin comuniune într-o asemănare mai mult sau mai puțin redusă.

Cel ce se simte tratat ca obiect, se simte nu numai instrument, ci și umilit și revoltat. Umilința aceasta e deosebită de smerenia sau de modestia, care e benevolă și care provine din renunțarea de a trata pe alții ca obiecte. Smerenia se trăiește în comuniune, spre deosebire de umilința care e un semn al necomuniunii.

Dimpotrivă, cel privit ca subiect se simte în același timp atras în interiorul celorlalți și sporit în subiectivitatea sa, făcînd la rîndul său loc acelora în interiorul său. La fel, dacă îi privește pe ceilalți ca subiecte, le face loc în sine și aceia își deschid interiorul lor pentru el. Subiectivitatea fiecăruia sporește în măsura în care se deschide altora ca subiecte și alții se deschid lui. Numai în această reciprocă interioritate, care e o trăire a subiectivității celorlați, se întărește subiectivitatea proprie și se înaintează în omousianitate.

Dumnezeu este din veci și pînă în veci o astfel de omousianitate perfectă, din care ia putere și spre care înaintează omousianitatea subiectelor create.

12. A fost o vreme cînd coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde întîlnea o sinteză de felul acesta — și toată realitatea este așa — rațiunea o fărămița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii.

Dar cunoașterea științifică mai nouă a constituției unitar-pluraliste a atomului și a întregii realități materiale a obișnuit rațiunea să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură încît nu-i mai este de loc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfîșie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unității sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea pluralitatea și că slăbirea sau dispariția uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția celeilalte, înseamnă dispariția vieții unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, mai complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracte-

rului lor aparent contradictoriu, s-au recunoscut acum ca indicînd o treaptă firească spre care trebuie să se întindă raţiunea, ca un supraraţional care constituie destinul firesc al raţiunii, fără ca acest destin să se instaleze de la sine în modul de funcţionare cotidian al raţiunii, ci solicitînd un continuu efort.

Acest efort spre supraraţional ca destin firesc al raţiunii în năzuinţa ei de a se nuanţa şi înălţa este solicitată şi de învăţătura creştină despre Sfînta Treime.

Desigur, efortul ei nu ajunge ca să se ridice, urcînd pe linia posibilităţilor ei naturale, la un rezultat întru totul corespunzător credinţei revelate, ci e necesar ca el să fie şi un efort de depăşire a posibilităţilor ei actuale, prin smerenie şi respect în faţa datului Revelaţiei, pentru ca, acceptînd învăţătura despre Treime prin harul credinţei, să se facă părtaşă, ca de o binecuvîntare, de harul înţelegerii mai presus de raţiunea ca act, ca efort propriu.

Căci în general unitatea şi distincţia în ordinea spirituală sînt de un alt ordin decît în planul lucrurilor naturale. Lucrurile nu au o unitate interioară indestructibilă. De aceea ele stau în unitatea lor numai prin elementele componente, sau se contopesc în mod indistinct. Persoanele sînt însă în primul rînd euri interioare, necompuse şi nedecompozabile. Ele se pot uni ca unităţi interioare în întregime, fără să se piardă ca unităţi. Pe culmile unei desăvîrşiri spirituale putem cugeta la o omousianitate a lor, la o identitate a conţinutului lor trăit în comun şi totuşi păstrîndu-se distincte. Aceasta se întîmplă în mod eminent în Sfînta Treime.

«Ridicîndu-se peste marginea naturii sale, eul iese din limitarea sa tempo-spaţială în veşnicie. Acolo întregul proces al raportării reciproce a celor ce se iubesc este unul şi acelaşi act, în care se sintetizează şirul nesfîrşit al momentelor singulare ale iubirii. Acest act unic, etern şi infinit, este unitatea de esenţă a celor ce se iubesc în Dumnezeu, în care eul apare ca unul şi acelaşi cu celălalt eu şi totodată ca deosebit de acela. Fiecare eu este un non-eu, adică un tu, în baza renunţării la sine în favorul celuilalt, şi un eu, în baza renunţării celuilalt eu la sine în favoarea primului. În locul eurilor însingurate, sfărîmate, persistente în ele, rezultă o dualitate, o fiinţă uniduală, care are principiul ei în Dumnezeu». «Această dualitate are ca esenţa ei iubirea» [7].

13. Dar faptul că lucrurile, chiar dacă nu sînt deplin interioare ca eurile, stau într-o continuitate, se arată în aceea că eul le cuprinde cu memoria şi gîndirea, nu numai în imagini şi idei, ci chiar dispune de mari ansambluri ale lor. Eul poate cuprinde virtual şi poate dispune într-un grad tot mai mare şi mai actual de universul lucrurilor tocmai din cauza legăturii dintre ele, nu numai din cauza unei mai mari sau mai mici asemănări [8].

7. P. Florensky, *op. cit.*, p. 62.

8. Dionisie Areopagitul şi Sf. Maxim Mărturisitorul au pus pe larg în evidenţă unitatea dintre toate lucrurile. Ultimul zice: «Căci, conform raţiunii adevărate, coincid între ele în orice fel, deşi nu cu totul, toate cele ce sînt după Dumnezeu şi îşi au existenţa din Dumnezeu prin creaţie. Nici una din existenţe, fie ea foarte cinstită şi superioară, nu e dezlegată după fire de relaţia generală faţă de cel cu totul liber de relaţie, nici una din cele mai necinstite dintre exis-

Eul este un întreg concentrat care cuprinde în felul lui totul, în care se cuprinde universul văzut dintr-o anumită perspectivă într-un anumit fel, dacă nu în mod actual, măcar în mod virtual. De aceea un eu cuprinzînd un alt eu îl cuprinde ca pe un univers mai mult sau mai puţin actualizat, cu un univers al lui.

14. Aspiraţia şi în parte capacitatea realizată a eului uman, de a fi un întreg neştirbit, dar în acelaş timp de a cuprinde totul şi mai ales de a cuprinde celelalte euri ca întreguri într-un întreg, este o realitate desăvîrşită în Dumnezeu, căci altfel nu s-ar explica modul amintit de a fi al eului uman.

Dumnezeu este prin fire totul şi cuprinde toate rădăcinile lucrurilor în gîndirea sa, înainte de a fi, într-o unitate perfectă, iar după ce sînt în realitatea lor. Dar iubirea divină şi fericirea lui Dumnezeu constă în faptul că în Dumnezeu un eu care e totul cuprinde alte euri care sînt şi ele totul şi fiecare din aceste euri cuprinde pe celălalt. Aceste euri nu se întîmpină din exterior, cum se întîmpină eurile omeneşti. Ele îşi sînt din veci desăvîrşit interioare, cum aspiră să-şi devină eurile omeneşti. Totul divin nu e multiplicat exterior ca la oameni, căci în acest caz divinitatea n-ar mai fi absolută. El rămîne desăvîrşit unul şi totuşi sînt trei moduri de a fi, fiecare mod cuprinzînd perfect în sine şi celelalte moduri. Fiecare este, ca să zicem aşa, «universul» divin infinit în unire interioară cu celelalte euri divine. Nici un eu divin nu-şi poate separa «universul» său divin de celelalte euri. «Universul» divin este propriu fiecărui eu divin în comuniune reciprocă interioară cu fiecare eu divin.

Tatăl, fiind «universul» divin într-un mod, cuprinde celelalte două moduri de a fi ale aceluiaşi «univers», nu în sens de perfectă egalitate, ci de identitate. E ca şi cum un alt eu lăuntric eului meu ar fi titularul a tot ce sînt eu, fără să încetez a fi şi eu titularul a ceea ce sînt. Greutatea înţelegerii pentru noi stă în faptul că la Dumnezeu un eu nu e titularul a ceea ce are alt eu, ca deosebit de al eului propriu, ci al aceluiaşi conţinut. De aceea la Dumnezeu nu e posibil ca un eu să se afirme în faţa celuilalt eu, ci îl socoteşte continuu pe celălalt ca înlocuitor al său. Fiecare eu divin pune în locul său pe tu. Fiecare se vede numai în relaţie cu celălalt. Tatăl nu se vede, decît ca subiect al iubirii Fiului, uitîndu-se pe Sine în orice altă privinţă. Nu se vede decît în relaţie cu Fiul. Dar eul Tatălui nu se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul, care la rîndul său nu ştie de Sine decît ca iubitor al Tatălui, uitînd de Sine. El se afirmă pe Sine numai implicit, întrucît afirmă pe Tatăl. Aceasta este circularea (περιχαρήσις = circuminsessio) fiecărui eu divin în jurul altuia ca centru. Ele sînt trei, dar fiecare

---

tenţe nu e în afară şi nepărtaşă de relaţia generală, naturală cu cele mai cinstite. Căci toate cele ce se disting întreolaltă prin deosebirile proprii sînt unite, ca genuri, prin identităţile universale şi comune şi sînt împinse împreună spre unitatea şi identitatea dintre ele pentru oarecare raţiune generală a firii» (*Ambigua*, tîlcuirea la cuvintele: «Se înnoiesc firile şi Dumnezeu se face om»). P. Florensky (*op. cit.*, p. 49) spune chiar că cunoaşterea teoretică are şi un caracter ontologic: «Cunoaştere este o ieşire reală din sine a celui ce cunoaşte sau — ceeea ce e acelaş lucru — o intrare reală a ceea ce e cunoscut în cel ce cunoaşte, o reală unire între cunoscător şi cunoscut».

privește numai spre celălalt, le trăiește numai pe acelea. Tatăl privește numai pe Fiul, Fiul numai pe Tatăl, reducîndu-se prin iubire în mod reciproc la eul celălalt, la un singur eu. Iar două cîte două persoane din Treime, reduse la una, văd numai pe a treia, reducîndu-se toate trei numai la una. Fiecare persoană descoperă nu eul său, și două cîte două nu eul lor, ci pune sau pun în față pe celălalt eu, ascuzîndu-se așa-zicînd sub acela. De aceea în fiecare ipostas se pot vedea celalte. «Vezi, prin urmare, zice Sfîntul Vasile cel Mare, că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeirea ți se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul» [9]. «Caracterul ipostasului Sfîntului Duh este de a iubi ștergîndu-se, cum Tatăl iubește, uitîndu-se, pe Fiul în care el a pus toată bucuria sa, și cum Fiul este iubit pentru că se dezbracă de eul său, ca Tatăl să se manifeste și Duhul să strălucească» [10].

Treimea este culminația smereniei și a jertfei iubirii. Ea reprezintă mortificarea continuă a fiecărui eu, a cărui afirmare face imposibilă unitatea desăvîrșită a iubirii, dînd naștere individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înțelegem deplin Sfînta Treime, ca desăvîrșita identificare a eurilor, fără pierderea de fapt a lor.

15. Afirmarea eului filial prin eul patern și viceversa se manifestă concret în faptul că toate lucrările Tatălui sînt săvîrșite de Fiul și viceversa. Așa trebuie înțeleasă ideea că toate lucrările divine sînt comune celor Trei persoane. În actul etern de reciprocă punere a altui eu în locul eului propriu, inițiativa o are continuu Tatăl. El face pe Fiul titularul real sau purtătorul actului de înțelepciune care răsare în fond din Tatăl. Sfîntul Atanasie spune: «Apoi Tatăl, cum a spus Pavel, fiind singur înțelept, Fiul este înțelepciunea Lui» [11]. Inițiativa Tatălui de a se socoti reprezentat prin alt eu este implicată în actul care se numește în sens apofatic «nașterea» Fiului din Tatăl; Fiul e atît de mult înlocuitor și revelator al Tatălui, dar prin voia Tatălui, încît Sfîntul Grigore de Nisa îl numește pe Fiul o altă «Sine» a Tatălui. «Dar cel ce vede pe Fiul, vede pe Tatăl; Tatăl a născut un alt Sine (ἄλλον ἑαυτὸν) al Său, neieșind din sine, dar arătîndu-se în acela întreg» [12]. Mîntuitorul a spus: «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

Reprezentarea Tatălui prin eul filial și viceversa e atît de perfectă pentru că eul filial, acest alt mod de a fi al universului divin, e născut de Tatăl.

16. Sensul nașterii divine depășește orice putință de înțelegere umană. Dar deși nașterea Fiului e conformă voii Tatălui, ea e legată necesar de existența Lui divină, pentru că numai împărtășind-o altui

9. *Adversus Eunomium*, lib. V; P.G., XXIX, 756.

10. E. Kovalevsky *Sainte Trinité*, în «Cahiers de Saint Irénée», Paris, Janv.—febr. 1964, nr. 44, p. 3. Mitropolitul Filaret a spus: «Cînd se contemplă cele trei persoane ale Treimii, se vede că fiecare se bucură de slava celorlalte fără a se pleca asupra slavei sale proprii. Tatăl în mine, eu în Tatăl, eu în Duhul, Duhul în mine, fiecare pentru altul» (E. Kovalevsky, *Les nombres dans la Génèse*, în «Cahiers de Saint Irénée» Paris, juin—juillet, 1961, p. 10—11).

11. *Epist. ad Serapionem*, P.G., XXVI, 576.

12. *Contra Eunomium*, lib. II; P.G., XLV, 493.

eu Dumnezeu-Tatăl poate avea bucuria deplină de plenitudinea existenței divine. Dumnezeu nu poate fi fericit decît ca Tată și Fiu. Sfîntul Vasile cel Mare spune că e un bine pentru Tatăl să aibă un Fiu și nu poate fi lipsit ca Dumnezeu de un astfel de bine. Totuși Fiul nu se naște din Tatăl fără voia Lui, ci conform cu ea. Căci Tatăl nu poate să nu voiască ceea ce e un bine atît de esențial pentru el. Conform corespondenței eterne a acestui bine cu existența divină și cu voia eternă a eului patern, corespunzătoare dumnezeirii sale, Fiul se naște din veci. Sfîntul Vasile cel Mare spune: «Binele este pururea în Dumnezeu cel peste toate; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiu; deci niciodată nu lipsește binele din El, nici nu vrea să fie Tatăl fără Fiul; iar voind, nu e fără putere, iar voind și putînd, e firesc să aibă veșnic pe Fiul, pentru că veșnic El voiește binele» [13]. Fiul provine din «ființa Tatălui», nu din voia Lui ca creaturile. Dar El e născut în același timp de Tatăl, conform voii Lui. Ființa divină e existența absolut liberă. Iubirea între persoanele divine nu poate fi concepută nici ea «decît în contextul libertății» [14]. Desigur, această libertate e în armonie cu binele care e existența sau «ființa» divină.

Plenitudinea existenței divine e legată în mod necesar de împărtășirea de ea a unor euri în comuniune interpersonală, de bucuria de ea, pe care nu o poate avea un singur eu. Numai așa e cunoscută și trăită deplin această plenitudine, pentru că numai prin aceasta ea e o realitate deplin actuală. De aceea Fiul e pentru Tatăl și cel prin care el se cunoaște, căci Fiul e chipul și strălucirea eternă a Tatălui. Fiul e înțelepciunea Tatălui, e Cuvîntul revelator al plenitudinii Lui, precum Tatăl este izvorul acestei înțelepciuni și al Cuvîntului revelator.

17. De aceea se obișnuiește să se considere nașterea Fiului din Tatăl ca gîndirea pe care o are Tatăl despre sine însuși, iar Fiul ca un «chip» gîndit al Tatălui, cum spun unii Părinți orientali, sau ca Logosul ieșit din Mintea (νοῦς) paternă. Desigur, în «existența cu adevărat existentă» divină, orice act e substanțial, e părtaș de existență. La Dumnezeu gîndirea nu e una și existența alta. Gîndindu-se pe sine, Tatăl se reduplică ipostatic, fără să se dubleze ca ființă. Gîndindu-se pe sine, El se cunoaște pe sine și ca cel ce gîndește și ca cel gîndit, cunoscut de sine. El privește pe Fiul, «Adevărul» ipostatic, adică pe sine însuși ca alt eu, știindu-se în același timp ca izvorul acestui «chip» perfect al Său.

18. Scriitorul elvețian Ramuz a spus «exprimer c'est agrandir». Dar exprimarea este o gîndire comunicată. De aceea chiar gîndirea «mărește» realitatea gîndită. Pe de altă parte cel ce mărește lucrurile prin gîndire, se mărește și pe sine însuși. Dumnezeu însă nu numai mărește realitățile existente prin gîndire, ci le și creează. De altfel însăși mărirea unei realități prin gîndire este o oarecare creare prin ceea ce dă cel ce gîndește lucrului gîndit din sine, fără a-l priva de o originalitate a lui și fără a se împuțina pe sine. Tatăl gîndind creează lu-

13. La Sfîntul Grigore de Nisa, *Contra Eunomium*, lib. VIII; P.G. XLV, 789.
14. Paul Verghese, *Ecumenical Review*, 1965, nr. 1, p. 67.

crurile, dacă o și vrea aceasta, dîndu-le din puterea Sa, mai bine-zis făcîndu-le să existe prin puterea Sa, fără să le facă identice cu Sine.

Dar în mod principal Tatăl gîndind naște pe Fiul din ființa Sa. Aceasta e o gîndire comunicantă în cel mai înalt grad, o gîndire în care o persoană se dăruiește din iubirea supremă, în mod integral. Noi simțim cît de mult un altul ne sporește prin gîndirea lui comunicantă, cît de mult ne modifică în bine, ne «renaște» prin imaginația lui binevoitoare față de noi. Eu «renasc» și confirm pe celălalt într-o existență tot mai sporită și mai înaltă prin imaginația gîndirii iubitoare despre El, pe care i-o comunic. În același timp mă sporesc și pe mine. Conștiința mea, deci și existența mea în gradul superior de ființă conștientă, este condiționată de conținutul gîndit al altuia. Se poate spune că și Dumnezeu este ființă supremă, deci și conștientă prin faptul că se gîndește, adică e un eu care gîndește un alt eu, un eu a cărui conștiință e plină veșnic de alt eu. Fără să fi devenit cîndva prin aceasta Tată și Fiu, este veșnic Tată și Fiu prin această gîndire iubitoare comunicată.

Purcederea Sfîntului Duh din Tatăl și relația lui cu Fiul

1. Tatăl născînd pe Fiul prin gîndire, îl și iubește. Divinitatea e un act etern, unic și întreit în mod simultan, un act unic într-o continuă întreire, adică Tatăl gîndindu-se sau născîndu-și chipul Său și iubindu-se sau iubindu-și chipul.

Aceasta înseamnă o dublă autoraportare a lui Dumnezeu Tatăl la Sine, care, pentru că e la Dumnezeu, e o raportare ipostatică sau reală. De altfel cunoașterea sau conștiința însăși nu poate avea loc decît în raportare. În orice cunoaștere, și deci în conștiință în general, se implică pe de o parte un conținut deosebit de eu și totodată într-o legătură ontologică cu eul. Mai mult, în raportare, fiecare îl vele în mod direct pe celălalt și numai indirect pe sine. Tatăl se cunoaște pe Sine în Fiul și Duhul. Aici apare smerenia supremă a dragostei supreme.

2. Comuniunea a două euri e necesară pentru a trăi plenitudinea existenței, dar nu e suficientă. Ea se trăiește total în comuniunea a trei euri. Comuniunea în doi este și ea o limitare, nu deschide orizontul nelimitat. Simpla prezență sau conștiința prezenței unui al treilea, lărgește dimensiunea existenței, acoperind în principiu tot ce poate exista.

Dacă eul fără dimensiune poate fi reprezentat ca un punct, iar relația eu-tu ca o linie de la unul la altul, al treilea poate fi reprezentant ca o suprafață triunghiulară, sau, cînd în rolul celui de al treilea sînt mai mulți, ca circumferința acestei linii, sau ca o sferă. Iar sfera reprezintă totul [15].

3. Tatăl se dăruiește întreg Fiului și Fiul întreg Tatălui. Cel ce iubește nu se mulțumește cu jumătăți, vrea pe celălalt întreg și se dăruiește întreg. De aceea Fiul este «unicul Fiu al unicului Tată». Pe de

15. O altă analogie: «Obiectul care este substanță precede traiectoria care este mișcare; circulația lor dinamică revelează într-un fel specific spațiul ambiant». (P. Faideau, în: «Cahiers de Saint Irénée», Paris, juin-juillet, 1961, nr. 29).

altă parte, trebuie îndepărtat din iubirea între Tatăl şi Fiul orice înţeles de egoism în doi. Aceasta limitează orizontul, aceasta face tot ce e în afară, sau ţine orice altceva într-un veşnic nimic, sau cel mult la nivel de obiect. Numai prin punerea unui al treilea, iubirea celor doi e generoasă, e capabilă să se răspîndească. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni unul nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci şi prin uitarea de amîndoi în faţa celui de al treilea. Numai existenţa unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de euri şi ridicarea lor la nivelul de parteneri ai lui Dumnezeu în iubire. Numai prin Duhul se răspîndeşte iubirea divină în afară [16].

Cei doi, Tatăl şi Fiul, se iubesc integral pentru că fiecare vede pe celălalt în capacitatea lui de iubire neîngustată de nici o graniţă. Dacă un eu închis în sine rămîne într-o subiectivitate de vis, absorbirea a două euri într-o iubire nepăsătoare la altcineva păstrează şi ea într-o oarecare măsură caracterul unei subiectivităţi de vis, al unei incertitudini de existenţă. Iar această incertitudine şi nedeplină unitate întreţine în fiecare din cei doi o lăcomie de celălalt, care pe de altă parte îl transformă pe acela într-un obiect al pasiunii, sub nivelul iubirii adevărate [17]. Deplina certitudine a existenţei, deplina unitate o au cele două euri prin întîlnirea lor în al treilea, prin iubirea lor comună, faţă de al treilea. Ele depăşesc în aceasta subiectivitatea pîndită de pericolul iluziei.

4. Dacă am folosit înainte pentru modul de a fi al lui Dumnezeu termenul de subiectivitate pură, pentru a înlătura de la El orice semn al caracterului de obiect, am făcut-o înţelegînd prin subiectivitate nu un mod iluzoriu de existenţă, ci modul absolut liber, care există prin sine şi se decide prin sine. Dar acest mod înseamnă la Dumnezeu cel mai consistent mod de realitate, o subiectivitate obiectivă sau o obiectivitate subiectivă.

Această consistenţă obiectiv-subiectivă e dată în Treime prin al Treilea. Al Treilea reprezintă «obiectul», întreg «obiectul» existenţei care nu este sesizat deplin decît în comuniunea a două euri. Dar la Dumnezeu totul e la modul existenţei perfecte de subiect. Deci şi «obiectul» e tot subiect, chiar dacă deţine locul obiectului.

Al Treilea deţine rolul obiectului numai prin faptul că-i uneşte pe cei doi în Sine, prin faptul că e recunoscut în comun de cei doi şi prilejuieşte bucuria lor comună de a-l cunoaşte şi avea. Deţine rolul

16. E. Kovalevsky, *Les nombres dans la Génèse*, în rev. cit.: «Filozofia evului mediu — şi se poate face apel la marile şcoli de Chartres, Poitiers — analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Victor propune o definiţie admirabilă a Unuia: Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacţie, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunţării unuia pentru altul. Doi este deja iubirea perechii. El mai conţine imperfecţiuni, pentru că atunci cînd iubeşti pe altul te iubeşti în fond pe tine însuţi. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubeşte, doi se iubesc. Caritatea desăvîrşită, extatică, sacrificială, iradiantă, deschisă, fără restricţie, fecundă prin iubire, nu apare cu adevărat decît cu trei» (p. 10). «Cît timp rămînem în Unul sîntem pe plaja metafizică în iniţierea spirituală, în mistică, în mistagogia ce precede revelaţia. Singura noastră evoluţie nu poate dobîndi revelaţia, care este un dar gratuit, o graţie» (p 11).

17. Henrik Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă şi nesigură a unei soţii faţă de soţul ei, geloasă chiar pe iubirea soţului faţă de propriul lor copil, în «Micul Eyolf».

«obiectului» pentru că cei doi depășesc subiectivitatea lor comună în al treilea, fapt în care se manifestă plenitudinea existenței și deci a adevărului. Se poate spune că dacă doi nu se întîlnesc în al treilea, subiectivitatea lor nici nu e deplin comună. Ea devine comună, obiectivă, adevărată, prin întîlnirea în «obiectul» lor comun care este al treilea.

5. Al treilea împlinește rolul său de «obiect», de orizont, și prin faptul că păzește pe cei doi de a se confunda într-o unitate indistinctă, prin exclusivitatea iubirii între ei. Iubind pe al doilea, primul nu uită pe al treilea și prin aceasta e reținut de la confundarea cu al doilea. Același rol îl are al treilea față de al doilea. La oameni aceasta înseamnă o oarecare detașare a unui eu din vraja abisală a celuilalt eu, pentru ca fiecare să se gîndească la al treilea. Deci al treilea menține conștiința în iubire și caracterul personal distinct al fiecăruia din cei doi. Dar de la al treilea, devenit pentru unul sau altul din cei doi al doilea, cei doi revin la comuniunea între ei. Căci între timp fiecare a luat față de celălalt funcțiunea celui de al treilea. Revenirea e trăită ca o reaprindere a iubirii, îmbogățită printr-o nouă reflexie. Astfel al treilea are în principiu rolul unui factor de reaprindere a iubirii și de sporire în iubire a subiectelor umane.

La Dumnezeu nu poate fi vorba de o reaprindere și sporire a iubirii, ci numai de menținerea celor ce se iubesc într-o distincție personală și într-o culminație a iubirii unită cu reflexia. Dumnezeu e personal și e într-o veșnică iubire, pentru că e întreit în persoane. Iar întîlnirea în al treilea coincide cu confirmarea subiectivității celor doi în existență. Căci existența confirmată ca adevăr e existența trăită nu numai de un subiect, sau de mai multe subiecte izolate, ci de două subiecte în comun, în raportarea la al treilea. De aceea se poate defini adevărul ca existența trăită în comun, adică între trei. Acest adevăr sau acest mod de trăire a existenței e confirmarea fiecărui eu în existență.

6. Un al patrulea nu mai e necesar pentru trăirea plenitudinii existenței, pentru confirmarea celor doi în existență. Al treilea reprezintă tot ce mai poate fi dincolo de doi, toată realitatea în care se pot confirma cei doi. Al patrulea e și el tot un al treilea. De aceea conjugarea nu cunoaște decît trei persoane: eu-tu-el. Din perspectiva eului sau a relației eu-tu, nu se poate merge principial mai departe de al treilea, pentru că nu are unde să se mai meargă. Florenski spune: «Voi fi întrebat: «dece există tocmai trei ipostasuri?» Eu vorbesc de numărul «trei» ca de unul imanent adevărului, inseparabil de el. Nu pot exista mai puțin ca trei, căci numai trei ipostasuri fac împreună din veșnicie ceea ce sînt. Numai în unitatea celor trei primește fiecare ipostas o confirmare absolută... În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului. Dar mai mult ca trei? Da, pot exista și mai mult ca trei prin primirea unor noi subiecte în sînul vieții treimice. Dar aceste noi ipostasuri nu mai sînt membre prin care subiectul se conservă ca subiectul adevărului și de aceea nu apar ca necesare interior pentru absolutitatea sa; sînt ipostasuri condiționate, care pot fi sau pot să nu fie pentru subiectul adevărului. De

aceea nu pot fi numite ipostasuri în sensul propriu şi e mai bine să li se dea numele de persoane îndumnezeite» [18].

7. Am văzut că al treilea e o punte între Tatăl şi Fiul, o punte care nu numai leagă pe cei doi, ci îi şi ţine distincţi. La oameni al treilea, chemînd pe unul din cei doi spre sine, face ca mereu să se reaprindă dorul în fiecare din cei doi faţă de al treilea şi între ei. La Dumnezeu, Duhul ţine această iubire într-o intensitate continuă. Această poziţie şi acest rol al celui de al treilea se potriveşte cu înţelegerea lui ca Duh, sau ca Viaţă care face legătura între cei doi vie, şi deci ca Iubire. Sfîntul Maxim Mărturisitorul numeşte pe Duhul Sfînt «Viaţa ipostatică a Tatălui», precum pe Fiul îl numeşte «Înţelepciunea ipostatică a Lui» [19]. Vorbind de toate trei persoanele zice: «Căci în sine Dumnezeu este Minte necunoscută, Cuvînt negrăit şi Viaţă necuprinsă» [20]. Viaţa desigur că izvorăşte tot din principiul neprincipiat a tot ce există, deci din Tatăl; ea izvorăşte la nesfîrşit, pentru că iese din adîncul abisal [21], care niciodată nu se împuţinează. Acest abis de fiinţă e totodată abisul «Minţii», din care se naşte etern Raţiunea sau Cuvîntul.

Tatăl, văzîndu-şi chipul ipostastic în Fiul, îşi iubeşte acest chip. Iubirea Sa, care este expresia cea mai proprie a vieţii spirituale, este un alt mod de revelare a Sa. Dar un mod care îl revelează tot aşa de deplin ca şi chipul Său. Şi fiecare din aceste moduri ipostatice poartă în sine şi celelalte moduri împreună cu întreaga fiinţă divină. Astfel fiecare ipostas poartă toată dumnezeirea, dar în modul propriu. Şi toate trei sînt necesare pentru a ipostasia plenitudinea dumnezeirii. În special sînt necesare modul «chipului», sau al «Adevărului» şi al «Iubirii», pentru a revela pe Tatăl în care adîncul abisal al dumnezeirii e un mod neoriginat şi de originare a modurilor revelatoare.

De aceea se poate spune şi de Duhul că e «Adevărul», întrucît face posibilă cunoaşterea completă a adevărului, dar pe de altă parte El e strîns legat de adevăr şi leagă de adevăr, ca viaţă a adevărului şi ca însufleţitor pentru adevăr. În acelaşi timp, Adevărul e Viaţa sau e strîns legat de viaţă şi de iubire, ca unul ce e Adevăr şi vrednic de iubire. În acest sens teologul bizantin Iosiv Vrienie vorbeşte de relaţia reciprocă între Fiul şi Duhul Sfînt, socotind pe Duhul, Duh al Fiului, Duh al Adevărului şi al Cuvîntului, iar pe Fiul, Cuvînt al Duhului [22]. Dar în mod mai special Fiul este «chipul Tatălui», sau modul în care Tatăl se cunoaşte, iar Duhul este viaţa Tatălui sau iubirea Lui, adică modul în care se trăieşte şi se iubeşte Tatăl, ceea ce înseamnă că se iubeşte şi «în chipul său».

Tatăl nu poate să nu-şi iubească «chipul». Iubirea e o «Suflare», un Duh, care leagă de Adevăr şi pe care Adevărul o cere, de care Adevărul

18. P. Florensky, *op. cit.*, p. 36.

19. *Răspunsuri către Taiasie*, 13; *Filocalia*, III, p. 46, 47.

20. *Op. cit.*, 28, *Filocalia*, III, p. 108.

21. Sf. Ioan Damaschin, numeşte pe Tatăl, «abis al Fiinţei» şi «Minte», ca «abis al Raţiunii» (*Dogmatica*, partea I, cap. XII, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 44).

22. Ale lui Iosif Vrienie, *Cuvinte douăzecişidouă pentru purcedarea Sfîntului Duh*, Buzău, 1832, p. 344.

e legat. Iubirea face legătura, ca Duh al Adevărului, între cel ce cunoaşte Adevărul şi Adevărul însuşi, în cazul acesta între Tatăl şi chipul său cugetat etern.

Trebuie reliefat atît rolul de punte al Duhului Sfînt între Tatăl şi Fiul său, cît şi originea Lui din Tatăl, ca iubirea Lui de Adevăr, care este chipul său ipostatic.

Tatăl nu poate să cunoască chipul său, fără să-l iubească ; iubirea e relaţia necesară faţă de adevăr ; iubirea e singura relaţie a cuiva faţă de Adevăr, o dată ce adevărul există. Ea e chiar modul de cunoaştere deplină a adevărului. Din acest fel de înţelegere a Duhului derivă identificarea iubirii cu cunoaşterea în învăţătura ortodoxă [23].

Existenţa nu se epuizează în iubire, dar e în mod esenţial izvor de iubire sau se revelează ca iubire, precum este izvor de adevăr sau se revelează ca adevăr. Adevărul şi iubirea faţă de el sînt cele două feţe în care se revelează în mod neseparat aceeaşi unică existenţă abisală.

8. Deosebirea dintre adevăr şi iubire, sau între «chipul» Tatălui şi «iubirea» Lui ,este că adevărul ipostatic, revelator, existent, sau chipul se naşte din existenţa neoriginată, pentru că aceasta vrea să se cunoască pe sine însăşi, pe cînd iubirea iradiază din existenţa neoriginată pentru «chipul» ei, pentru adevăr şi, desigur, prin aceasta şi pentru existenţa din care iradiază. Iubirea se îndreaptă totdeauna spre o altă persoană. Ea nu e pentru sine. Aceasta e «generozitatea» iubirii, pe care Sfinţii Părinţi au remarcat-o ca fiind caracteristica proprie a Duhului [24]. În acest sens Duhul e socotit ca o lumină care, pornind din Tatăl, străluceşte şi prin Fiul în care rămîne. Duhul este în acest sens, ca al Treilea, şi ambianţa de viaţă şi de iubire infinită, în care se scaldă raportul eu-tu divin, asemenea celui de al treilea, sau întregii realităţi obiective în care are loc raportul eu-tu omenesc. În sensul acesta se poate înţelege expresia că Duhul e «prin Fiul», adică iradiază «prin faptul că există Fiul şi pentru Fiul» ; iar «prin Fiul», sau datorită faptului că iradiază din Tatăl pentru Fiul, El iradiază şi pentru Tatăl, întrucît Tatăl iubindu-l pe Fiul se cunoaşte şi în modul său iubitor.

Termenul «purcedere» a Duhului din Tatăl, uneori completat cu particula «prin Fiul», redă acest rol de punte al Duhului dintre Tatăl şi

23. M. Lot. Borodine, *Doctrine de la deification dans l'Église Grecque jusqu'au XI-e siècle,* în «Revue d'histoire des religions», t. VII, janv.—févr. 1933, p. 46. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste,* I, 10, 12, 24, 31, 32, 47.

24. Thomas F. Torrence redă, în referatul *Spiritus creator,* prezentat la sesiunea Grupului de studii patristice de la Aarhus din august 1964, astfel această gîndire patristică : «Duhul nu se expune pe sine, ci înfăţişează pe Cuvîntul ; şi e cunoscut numai întrucît ne luminează pe noi şi ne face capabili de înţelegerea Cuvîntului. Fiul e singurul Logos (Raţiune), singurul chip (εἶδος) al Dumnezeirii». (După Sf. Atanasie, *Contra Arianos,* III, 15 şi *Ad Serapionem,* I, 19). «Numai prin Fiul străluceşte (ἐκλάμπει) Duhul şi în Duhul este cunoscut Dumnezeu» *(Ad Serapionem,* I, 18). Sfîntul Vasile compară şi el raportul dintre Fiul şi Duhul în cunoaşterea noastră cu raportul dintre lumina ce nu poate fi separată de obiectele vizibile şi acele obiecte *(Despre Sfîntul Duh,* XXXVI, 64). Iar în art, *La Colombe et l'Agneau,* în rev. «Contacts» nr. 41, 1963, se scrie : «Orice încercare în acest sens este sortită eşecului, dacă încercăm să ne apropiem de Porumbiţă şi să o prindem ca o realitate independentă de cea a Mielului. Cînd se consideră Duhul aparte de Fiul preaiubit, se şterge, dispare. Noi nu atingem Porumbiţa decît unindu-ne cu zborul ei către El, primind de la ea prezenţa Mielului» (p. 13).

Fiul, cu precizarea că El își are existența din Tatăl, dar are o relație și cu Fiul.

Pe de altă parte, Fiul nu s-ar putea înțelege fără Duhul. Aceasta face ca și Fiul să fie considerat legat de Duhul. Numai în acest cadru se poate înțelege afirmarea Sfinților Părinți că nici o persoană din Treime nu e pentru un scop, nu e pentru ceva. Ei voiesc să pună în relief egalitatea persoanelor Sfintei Treimi. Dar ei nu exclud iubirea dintre ele.

9. Caracterizînd însă pe Duhul ca «iubire» între Tatăl și Fiul, trebuie să evităm nu numai identificarea exclusivă a Lui cu iubirea, ci și uitarea faptului că Duhul e persoană. Așa cum Fiul fiind numit de Sfinții Părinți «Înțelepciunea», ei nu înțeleg Înțelepciunea ca proprie numai Fiului și ca fiind numai ea proprie Fiului, nici ca o Înțelepciune neipostatică, tot așa trebuie să procedăm și în raport cu Duhul. Duhul este mai degrabă în rolul special de «purtător al iubirii» de la Tatăl la Fiul și de la Fiul la Tatăl [25]. El este forma ipostatică de actualizare și purtare veșnică a iubirii Tatălui față de Fiul și de răspuns al Fiului la această iubire. În caracterul ipostatic al Duhului se manifestă o altă depășire de sine a Tatălui, de astă dată ca iubire față de chipul său cunoscut, pe care cunoscîndu-l etern, Tatăl realizează prima depășire a Sa ca persoană. În Duhul, Tatăl — depășindu-se prin iubire — se depășește față de cineva, față de chipul Său, față de adevărul ipostatic al Său. Nu e vorba de o depășire spre ceva mai înalt, ci de depășirea prin care eul nu rămîne numai în sine, ci se raportează la un altul. Tatăl însă, depășindu-se prin raportarea la altul, la Fiul, nu are totuși pe acel altul în afară de sine, ci în sine; El se depășește în sine însuși, realizează raportul în interiorul Său, deși un raport real.

10. Prin «purcedere», Duhul «pornește de undeva la drum spre o țintă» (ἐκπόρευσις). «Purcederea» nu înseamnă pornirea pe un drum care nu duce nicăieri. Duhul Sfînt pornește din Tatăl spre Fiul, căci «se odihnește în Fiul», «rămîne» în Fiul (Ioan I, 32—35). «Odihnirea» Duhului Sfînt în Fiul nu-și are cauza într-o oboseală a Duhului Sfînt, ci în faptul că Fiul este ținta Lui. Mai bine zis, Tatăl îl purcede pe Duhul dîndu-i ca țintă pe Fiul. Tatăl însuși se odihnește prin iubirea proiectată din sine asupra Fiului.

Prin această rămînere a Duhului în Fiul se deosebește El de Fiul, căci Fiul nu se odihnește în nici o persoană. Dar ea exprimă și relația specială între Fiul și Duhul, relație în care fiecare din ei, își are poziția deosebită și care exclude în același timp pornirea Duhului mai departe. Această «odihnă» sau «rămînere» a Duhului în Fiul, nu exprimă o relație temporară a Duhului cu Fiul, ci una eternă, relația temporară între ei reflectînd doar relația eternă. Sfîntul Grigore Palama spune: «Deci trebuie să ne întrebăm: Ieșind Duhul din Tatăl, prin această nearătată și neînțeleasă mișcare, oare are, după Scripturi, și el pe cineva întru care se odihnește, în modul în care se cuvine lui Dumnezeu?»

25. E. Kovalevsky, *La Sainte Trinité* ..., p. 3: «Duhul nu poate fi iubirea Tatălui și a Fiului; dacă Duhul este iubirea Tatălui și a Fiului, El nu mai este o persoană, ci natură. Totuși se poate mărturisi că iubirea reciprocă dintre Tată și Fiu este purtată de Sfîntul Duh».

După ce amintește locul din Evanghelia după Ioan I, 33, Sfîntul Grigorie Palama continuă: «Și ca să nu socotească cineva că acestea s-au scris și s-au săvîrșit pentru întruparea Fiului, să ascultăm pe dumnezeiescul Damaschin care scrie în al 8-lea din capetele dogmatice: «Credem și în Sfîntul Duh care din Tatăl purcede și în Fiul se odihnește»[26].

11. Dar «purcederea», ca și «proiectarea», înseamnă și act. Duhul e într-o eternă mișcare de la Tatăl spre Fiul. Aceasta înseamnă că Duhul fiind la ținta lui este și la Purcezător, la emițător, continuu. El este «suflarea» de viață a Tatălui spre Fiul, iar «suflarea» este și la cel ce «suflă» și în cel în care «suflă». Dacă «se odihnește» în Fiul, Duhul nu merge mai departe de la Fiul. El nu purcede și de la Fiul dincolo de Fiul, spre a constitui un mod de existență la marginea divinității. El este etern «între» Tatăl și Fiul. «Duhul cel Sfînt stă la mijloc între cel nenăscut și cel născut și este unit de Tatăl prin Fiul», spune Sfîntul Ioan Damaschin [27]. O înaintare a Duhului dincolo de Fiul, prin Fiul, ar face inexplicabilă oprirea procesiunilor divine la Duhul. Precum Fiul cauzat ar putea fi la rîndul său cauză, așa Duhul cauzat de un cauzat sau și de un cauzat, ar putea fi și El cauză a altei persoane divine și așa în infinit. Dar Duhul nu are poziție de «nepot» în Sfînta Treime, care ar putea mijloci strănepoți la infinit. Duhul nu e purces nici pentru a sta alături de Fiul, fără legătură cu Fiul. În acest caz, de asemenea, nu s-ar putea înțelege de ce procesiunile divine s-ar opri la două și nu s-ar multiplica la infinit, diluîndu-se continuu prin depărtarea de necauzat. Atît Fiul cît și Duhul sînt exclusiv din unicul necauzat, din Tatăl, împărtășindu-se direct și veșnic de necauzalitatea lui.

Duhul reprezintă întoarcerea Dumnezeirii în sine, așa-zicînd readunarea ei, reunificarea ei pe planul modului de existență în comuniune personală, fără să anuleze acest mod. Divinitatea se arată prin Duhul ca structură, ca matcă interpersonală a divinității infinite, evitînd atît lipsa de «generozitate» a ființei încuiate ermetic în întunericul existenței impersonale, cît și dezordinea pluralității infinite. Căci amîndouă sînt în fond o existență lipsită de structură și de sensul legat de structură. Sfîntul Grigore de Nazianz zice: «Treime desăvîrșită, din Trei desăvîrșiți. Căci monada mișcîndu-se din pricina bogăției ei, dar depășindu-se doimea (fiindcă e mai presus de materie și de formă din care sînt corpurile), se hotărnicește ca Treime (căci aceasta e prima care depășește doimea), ca să nu fie Dumnezeirea nici strîmtă, nici să se reverse la nesfîrșit» [28]. Atît primul fapt cît și al doilea ar umple totul de o Dumnezeire neliberă, concepută panteist, incapabilă de iubire și de creație.

12. Duhul Sfînt este ceea ce unește pe Tatăl și pe Fiul, dar nu ca ființă, ci tot ca persoană, lăsîndu-i și pe ei persoane libere. De aceea Duhul este cel ce unește și pe oameni întreolaltă, ca o persoană, alte persoane, lăsîndu-le libere.

26. *Cuvinte douăzecișidouă pentru purcederea Sfîntului Duh...*, cuv. I, p. 80—81.
27. *Dogmatica ...*, partea I, cap. XIII, p. 48.
28. *Oratio de pace*; P.G. XXXV, 1160 D.

13. Mișcarea Duhului între Tatăl și Fiul, ca legătură vie între amîndoi, permițînd ca El să fie considerat în mod special ca iubirea dintre Tatăl și Fiul, permite să se vadă o relație și între Duhul și Fiul. Dar cum se împacă mișcarea continuă a Duhului Sfînt între Tatăl și Fiul ca iubire reciprocă între ei, cu faptul că Duhul nu purcede decît de la Tatăl? Sfîntul Grigore Palama explică aceasta în următorul fel: «Cuvînt fără Duh nu poate cugeta cineva dacă are minte (prin aceasta Sfîntul Grigore Palama exprimă legătura personală indisolubilă între Fiul și Duhul). De aceea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Dumnezeu are pe Duhul Sfînt *împreună* ieșind din Tatăl... Iar acel Duh al Cuvîntului suprem e ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. De el se folosește (χρῆται) și Cuvîntul și Fiul preaiubit al Tatălui față de Născătorul, dar ca avîndu-l împreună ieșit din Tatăl și odihnindu-se în El prin unitatea firii...[29]. Pe acesta Fiul îl are de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvîntului... și (prin El) se bucură împreună cu Tatăl, care se bucură de El (ὃς τῷ πατρὶ ἐπ'αὐτῷ χαίροντι συγχαίρει)... Căci Duhul Sfînt este această bucurie dinainte de veci, a Tatălui și a Fiului, fiind comun lor în ce privește folosirea (κατὰ χρῆσιν), fapt pentru care e și trimis de amîndoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea numai din El purcede după existență»[30].

14. Conjugînd ideea aceasta cu cea a Sfinților Părinți, că Duhul purcede din Tatăl, dar strălucește prin Fiul sau din Fiul, se poate spune că strălucirea Duhului din Fiul nu e decît răspunsul plin de bucurie al iubirii Fiului față de iubirea inițiatoare a Tatălui, care purcede pe Duhul. Iubirea Tatălui, odihnindu-se în Fiul, îi strălucește Tatălui din Fiul nu numai întrucît prin ea cunoaște pe Fiul iubindu-l, ci și întrucît Fiul se face cunoscut Tatălui ca cel ce răspunde iubirii Sale. Fiul nu e cunoscut de Tatăl prin iubire ca obiect pasiv, ci ca cel în care iubirea Tatălui se răsfrînge ca iubire către Tatăl. Ea nu-și are originea în Fiul, ci în Tatăl, dar proiectîndu-se asupra Fiului, ca asupra unui subiect activ, se reflectă spre Tatăl, angajînd subiectivitatea Fiului în această reflectare, în această întoarcere a iubirii spre Tatăl, așa cum Duhul Tatălui împărtășindu-ni-se nouă se întoarce spre Tatăl, angajînd simțirea noastră iubitoare de fii. Tatăl întreg se proiectează spre Fiul în iubirea sa. Dar această iubire a Sa se imprimă în Fiul și strălucește Tatălui, sau se întoarce spre Tatăl imprimată în subiectul Fiului, arătîndu-se în mișcarea acestui subiect spre Tatăl, întrucît și iubirea Tatălui este mișcare și se imprimă ca mișcare în subiectul Fiului care și El este activ în calitatea de subiect. Astfel Duhul Tatălui se face neîncetat și Duh al Fiului. Faptul că Fiul îl iubește pe Tatăl prin Duhul Tatălui nu înseamnă că nu-l iubește și el însuși prin Duhul. Duhul a devenit și al Fiului, ceea ce înseamnă că l-a umplut și pe

29. În traducerea Arhim. Ciprian, *Antropologia Sf. Grigore Palama*, Paris, Ymca Press, p. 356, propoziția aceasta sună așa: «Și însuși Cuvîntul preaiubit și Fiul lui Dumnezeu *se întoarce* spre Născătorul prin Duhul Sfînt, ca iubire, și are Duhul ieșit din Tatăl și odihnindu-se împreună cu El (în sine)».

30. Capete teologice, cap. XXXVI, în *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, Atena, 1893, p. 315.

Fiul de iubirea ce vine de la Tatăl, deşi Duhul este şi al Fiului numai pentru că este prin origine al Tatălui, numai pentru că îl are de la Tatăl. E ceea ce se întîmplă într-un grad nesfîrşit mai redus şi cu noi : faptul că noi iubim pe Tatăl prin Duhul ce ne vine de la Tatăl, nu înseamnă că nu iubim şi noi înşine prin Duhul. Duhul Tatălui pătrunzînd în noi ca iubire paternă ne încălzeşte subiectivitatea noastră ca să devină subiectivitate iubitoare filială, în care în acelaşi timp se manifestă şi Duhul însuşi. Întrucît s-a imprimat activ în noi, a devenit Duh filial al nostru, nedespărţit de subiectivitatea noastră filială, colorat de ea. Ni se luminează aici adevărul că orice simţire deplină a cuiva faţă de altul nu e numai a lui, ci se resimte şi de simţirea aceluia, fiind provocată de aceea.

15. În afară de explicaţia aceasta a iubirii Fiului faţă de Tatăl şi a expresiei «Duhul Fiului» nu ar rămîne decît două, dar amîndouă sînt imposibil de acceptat. Una ar fi că iubirea Fiului faţă de Tatăl este alta decît iubirea Tatălui faţă de Fiul şi deci şi «Duhul Fiului» este altul decît «Duhul Tatălui». Dar această explicaţie, care ar corespunde unei forme a lui Filioque, este imposibil de admis. A doua ar fi cea care corespunde cu interpretarea catolică oficială a lui Filioque. Conform cu această interpretare, Duhul purcede din Tatăl şi din Fiul «ca dintr-un singur principiu». Corespunzător acestei interpretări, iubirea divină n-ar mai fi iubirea ce se mişcă între două persoane, ci o ţîşnire din esenţa comună a Tatălui şi a Fiului, îndreptată spre altceva decît de la persoană la persoană. E o explicaţie care confundă persoanele, care face fiinţa izvor de persoană. Pe lîngă aceea, în ambele aceste explicaţii, Duhul îşi pierde calitatea de Duh de Fiu, primit de Fiul de la Tatăl, şi peste tot Fiul calitatea de Fiu în manifestarea Duhului din El, prin faptul că Fiul devine originea Duhului, deci Tată al Duhului, în care caz ar trebui să se spună despre Duhul în raport cu Fiul că este Duhul unui alt Tată. Prin aceasta Fiul nu s-ar mai afla prin Duhul într-o relaţie filială cu Tatăl.

Dimpotrivă, explicarea ce corespunde învăţăturii ortodoxe menţine poziţia de Tată şi Fiu în iubirea eternă dintre aceste două persoane, deci menţine deosebirea lor personală. La baza ei stă o reciprocitate între Fiul şi Duhul, care nu se datoreşte originii vreunuia din altul, ci se datoreşte faptului simplu că amîndoi provin din Tatăl într-o legătură, că naşterea Fiului din Tatăl aduce după sine iubirea Tatălui faţă de El, adică purcederea Duhului, şi că Duhul se întoarce din Fiul ca Duh al Fiului, ca iubire filială. Aduce după sine faptul că Cuvîntul Tatălui, care e şi Cuvînt către Tatăl, mai bine-zis răspuns către Tatăl, e Cuvînt sau răspuns plin de Duhul, e Cuvînt al Duhului.

16. Această reciprocitate necauzală e ca un fel de trecere a Duhului prin Fiul şi invers, cum se întîmplă cu trecerile spirituale reciproce între persoanele umane (perihoreză), fiecare purtînd ca urmare pe cealaltă în sine. Ea a fost redată de scriitorul bizantin Iosif Vrienie, care a arătat cum Fiul şi Duhul au, pe lîngă relaţia cauzală cu Tatăl şi pe lîngă numele corespunzător ei, şi o relaţie necauzală între ei şi cîte un nume corespunzător ei. El spune : «Fiul, ca cel ce este Fiu, are

numele de Fiu numai în raport cu Tatăl, căci este Fiu numai al unui Tată și nu a doi; dar numele de Cuvînt (Rațiune), pe care numai El îl are în Dumnezeiasca Treime, nu-l are numai în raport cu Tatăl, ca cel ce este Minte, ci într-un alt chip și în raport cu Duhul... Căci este Cuvînt al Tatălui ca cel ce este dintr-Însul, iar al Duhului nu ca cel ce este dintr-Însul, ci ca cel ce-și are și El existența de acolo de unde și-o are și Duhul și ca cel ce este de-o ființă cu Duhul. Asemenea și Purcesul este și se numește Purces numai al Purcezătorului său, adică al celui ce este și se zice Tată în raport cu persoana cea împreună cauzată; dar Duh nu este și nu se zice numai al Tatălui, ci numaidecît și cu adevărat și al Fiului; însă al Tatălui este și se zice Duh ca cel ce este dintr-Însul, iar al Fiului nu ca cel ce are existența dintr-Însul, ci ca cel ce printr-Însul (adică împreună și pentru El — n. n.) din Tatăl iese și ca cel ce este de o ființă și de o slavă cu El» [31].

17. Strînsa unire a Duhului Sfînt cu Fiul și reciprocitatea Lui cu Fiul, fără purcederea lui din Fiul, se reflectă și în lucrarea persoanelor divine asupra celor umane. Pentru că Duhul «rămîne» în Fiul și nu pleacă mai departe în ordinea dumnezeiască, numai adunați în Fiul cel întrupat ne împărtășim și noi de rămînerea Duhului în noi. Noi nu-l putem avea pe Duhul în afară de Hristos, sau pe Hristos fără Duhul. Noi nu cunoaștem pe Hristos fără Duhul și pe Duhul fără Hristos. Noi îl avem pe Duhul pentru că sîntem adunați, recapitulați în Hristos, pentru că am devenit, uniți cu Fiul unul născut al Tatălui, fii prin adopțiune ai Tatălui. Noi avem Duh de fii pentru că Duhul Fiului devine și Duhul nostru. Noi sîntem puși în Fiul prin aceasta în relație directă cu Tatăl, asemenea Fiului. Fiul s-a întrupat, s-a răstignit, a murit, a înviat și s-a înălțat nu numai ca să ne mîntuiască pur și simplu, ci pentru ca să ne facă fii ai Tatălui și împreună moștenitori cu sine. Făcîndu-ne fii ai Tatălui întrucît sîntem readunați în Fiul, Duhul e forța noastră de comuniune și puntea comuniunii între noi, fără să anuleze libertatea noastră de fii de egală cinste ai Tatălui ceresc.

18. În general, învățătura ortodoxă despre Sfîntul Duh se distinge prin următoarele trăsături: a) prin ireductibilitatea Duhului la Fiul și prin afirmarea importanței Lui egale cu a Logosului; b) prin neseparatea Fiului sau a Logosului (a Rațiunii) și a Duhului, prin legătura lor indisolubilă; c) prin păstrarea raportului filial al Fiului față de Tatăl, o dată cu afirmarea Duhului ca Duh de Fiu, ceea ce face din prezența Fiului o prezență din care iradiază simțirea filială, viața, mișcarea dumnezeiască în oameni; d) prin înțelegerea Duhului ca factor de unificare, de punte, de mișcare comunicativă între euri, fără stingherirea libertății lor.

Toate aceste trăsături se reflectă în ecleziologia ortodoxă. Aceste trăsături lipsesc în mare măsură ecleziologiei catolice și creștinismului occidental peste tot, din cauza lui Filioque. Ecleziologia a devenit acolo sistem juridic, impersonal, teologia strict rațională și toată cultura occidentală la fel.

31. *Op. cit.* p. 346.

Diminuarea importanței Duhului în comparație cu a Fiului, prin Filioque, reducerea lui oarecum la Logosul, e o cauză pentru care în Biserica Romano-Catolică s-a vorbit tot mai puțin de prezența și lucrarea Duhului. Hristos-Logosul, transmițînd puterea sa lui Petru și urmașilor lui și în parte urmașilor celorlalți apostoli și retrăgîndu-se în planul transcendent la Înălțare, ține la sine și pe Duhul. Bisericii i s-a imprimat un caracter de societate juridică, condusă rațional și absolutist de papa, nemaivăzîndu-se prezența activă permanentă a Duhului în ea și în toți credincioșii și indisolubil legată de ea prezența lui Hristos. Papa, episcopii, preoții, țin locul lui Hristos cel absent, neprezent prin Duhul în inimile credincioșilor (teoria vicarială); ei nu sînt imaginile, chipurile vizibile ale prezenței invizibile sacramentale și pnevmatice a lui Hristos (ca în Ortodoxie) [32]. Caracterul relației filiale a credincioșilor față de Tatăl și al strînsei comuniuni între ei în Hristos, prezent în ei prin Duhul Sfînt, s-a slăbit de asemenea.

De această slăbire s-a resimțit și Protestantismul care, respingînd în același timp conducerea vicarială (sau locțiitoare) a ierarhiei, a pierdut și această unitate menținută mai mult prin mijloace omenești. Protestantismul a dedus cîteodată din Filioque o separație a Duhului de Hristos. Și atunci, menținînd ideea transcendenței lui Hristos, a afirmat substituirea prezenței lui Hristos, prin prezența Duhului. Dar prezența Duhului fără Hristos a devenit o prezență lipsită de «Adevărul» lui Hristos, de care este legat Duhul, o prezență necreatoare de comuniune ecleziologică, o prezență individualist-sentimentală, psihologic-imanentă.

32. Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, după *Prymacy and Collegiality*; an aglican view, by Derick W. Allen and A. Macdonald Allchin, în «Journal of Ecumenical Studies. Catholic-Protestant-Orthodox», Duquesne University Press, Pittsburg, vol. II, nr. 1, 1964, p. 67.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

SPIRIT UMANIST ŞI ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE ÎN GÎNDIREA PATRISTICĂ

Preţuirea omului sau umanismul e o problemă veche şi mereu nouă, pentru că omul renaşte fără încetare din propria sa fiinţă, dar mereu în alte perspective şi cu alte preocupări. Neoumanismul vremii noastre subliniază, mai mult decît o făcea epoca Renaşterii, conştiinţa de sine a omului, egalitatea sa cu toţi semenii, demnitatea sa, unitatea sa ontologică şi socială, o diversitate destul de largă în această unitate, foloasele solidarităţii şi ale colaborării, pasiunea pentru cercetarea ştiinţifică, pentru progres şi pentru frumos.

Umanismul Sfinţilor Părinţi a frămîntat aproape toate aceste probleme, dar în condiţii sensibil diferite şi cu alt profil. El moştenea destule elemente de la umanismul greco-latin şi oriental, dar temeiul său şi spiritul care-l însufleţea erau cu totul altele. Păgînii ajunseseră la cîteva noţiuni şi aprecieri elevate cu privire la om, dar aceşti coeficienţi nu erau aplicaţi la toate fiinţele umane, întrucît acestea erau împărţite în multe clase sociale şi aproape zdrobite de plaga sclavagismului. Umanismul greco-latin era un umanism al aristocraţiei şi numai pînă la un punct al celorlalte clase libere, un umanism care nu cuprindea pe toţi oamenii fără deosebire chiar atunci cînd, teoretic, unii filozofi admiteau principiul [1]. Supapele filozofiei şi ale artei, ale ştiinţei şi ale înţelepciunii nu favorizau decît pe puţini să se adape la izvoarele umanismului. Luminile adevărului şi ale credinţei erau rezervate unor cercuri sever închise chiar în epoca marilor sincretisme. În timp ce şcolile şi sistemele filozofice se adresau în general inteligenţei şi cercetătorilor îndrăgostiţi de abstracţiuni, Sfinţii Părinţi, alături de inteligenţă şi de cercetarea ştiinţifică, tratau cu atenţie pe toţi oamenii şi toate colţurile şi dimensiunile vieţii. Ceva mai mult : etosul cu care Sfinţii Părinţi înconjurau pe om şi problemele lui era pozitiv şi-i crea atmosferă favorabilă în pofida unor critici făcute de anumite cercuri monastice, care, în fond, nu aveau nimic contra omului, ci contra păcatelor şi slăbiciunilor sale. Biserica patristică privea omul în perspectiva urcării acestuia pe muntele lui Dumnezeu (Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nissa etc.). Era o ascensiune plină de încredere şi bucurie în decursul căreia Sfinţii Părinţi înşişi urcau împreună cu ucenicii şi cu turma lor de credincioşi, îndemnînd la acest suiş în-

1. Aristotel, *Etica, lui Nicomah* 1177 b, 24—1178 a, cf. fragm. 61, spusese că «omul este ca un zeu muritor» pentru că are în el ceva divin şi ar putea trăi ca şi cum n-ar fi muritor, dar filozoful face observaţia că viaţa în sine nu permite să ducem o asemenea existenţă. Cf. Eric R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, 1951 (trad. după originalul: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951), p. 280—281 şi n. 3.

treaga umanitate. Expediţia era dusă cu ajutorul credinţei, al inimii, al smereniei, al bunătăţii, al cunoaşterii raţionale şi tainice. Mai mult ca la păgîni, la Sfinţii Părinţi antropologia filozofică şi cea religioasă formau un tot, filozofia nefiind decît o cale de a se apropia de unirea cu Dumnezeu [2]. E ceea ce căutau şi au găsit Sfîntul Justin, Fericitul Augustin şi alţii. Cercetările antropologice ale Părinţilor sînt sinteze înţelepte ale datelor Revelaţiei şi ştiinţei profane, sinteze în care ei subliniază adesea acordul dintre ştiinţă şi credinţă ori pun în circulaţie teorii sau păreri personale ca ipoteze, îndeosebi cu privire la crearea dublă [3].

Crearea omului. — Sfinţii Părinţi susţin că omul «este un lucru mare şi preţios», căruia i se acordase stăpînirea universului chiar înainte ca el să fi fost creat [4]. Omul e splendoarea creaţiei, alcătuit din inteligibil şi sensibil, participînd prin har la firea sublimă a lui Dumnezeu şi la aceea a stihiilor trecătoare [5]. La crearea sa omul a fost împodobit cu frumosul sublim, ceea ce i-a conferit firii sale un caracter împărătesc. Apreciat sub raportul duratei şi al rezistenţei elementelor materiale ale fiinţei sale, omul nu e aproape nimic ; dar dacă se ţine seama de Creatorul său şi de lucrarea prin care Acesta i-a dat existenţa, el e ceva mare [6]. El a fost creat la sfîrşit, după celelalte fiinţe, pentru că era necesar să fie pregătită întîi împărăţia şi apoi să intre în ea împăratul ei [7]. Omul e învestit cu magistratură cosmică. Apariţia sa la urmă e expresia progresului naturii către desăvîrşire [8]. Natura merge treptat urcînd, concepţie possidoniană şi neoplatonică pe care Sfîntul Grigorie de Nissa a combinat-o cu concepţia creştină [9]. Lăsînd la o parte crearea simultană relevată de Sfîntul Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin şi alţii, se poate spune că zidirea lumii în 6 zile e — în fond — zidirea omului şi că, cosmosul este un antropocosmos. Omul implică în sine toată seria de creaturi care l-au precedat, aşa cum superiorul şi generalul implică inferiorul şi particularul. Natura este virtual umană, ea e pasibilă de umanizare, ea aparţine omului. Dacă acesta dă nume tuturor animalelor, este pentru că, într-un anumit fel, el le avea în sine însuşi.

Creînd pe om, Dumnezeu a pus într-un singur trup întreaga pleromă a umanităţii. Numele acestei fiinţe nu e cutare, ci acela de om universal [10]. Nu e o umanitate ideală, ci reală, concretă. E o umanitate întîi în Dumnezeu, anterioară vieţii istorice, dar după aceea ea primeşte existenţa şi desăvîrşirea după modul temporal. Timpul are o va-

2. Gerhart B. Ladner, *The Philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa,* în *Dumbarton Oakx Papers* — Number Twelve, Edited by the Commettee on Publications The Dumbarton Oakx Research Library and Collection, Trustees for Harvard University Washington, District of Columbia, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, p. 62.

3. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului,* 16, P.G., XLIV, 180 C.

4. *Ibidem,* 2, 3 col. 132 D, 133 C-D.

5. Sfîntul Grigore de Nissa, *Marele cuvînt catehetic,* VI, 3, 4, 5, ed. L. Méridier, Paris, 1908, p. 34, 36.

6. Pseudo-Vasile cel Mare, *Despre crearea omului,* II, 1, P.G., XXX, 40 C.

7. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului,* 2, P.G., XLIV, 132 D.

8. *Ibidem,* 8, col. 145 B. 9. G. B. Ladner, *op. cit.,* p. 71—72 şi n. 48, 49.

10. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului,* 16, P.G., XLIV, 185 C-D.

loare constructivă : el e spaţiul în care se va desfăşura ansamblul cosmic şi uman ; el are valoare istorică. Prin om, natura devine obiect al libertăţii în sensul că funcţiunea mediatoare a fiinţei umane aduce toată creaţia la Dumnezeu [11], dîndu-i un scop şi interpretînd pozitiv întreaga ei evoluţie în care omul ajunge să-şi impună progresiv logosul şi voinţa lui. Din masă informă şi necuvîntătoare natura devine aproape o fiinţă vie la dispoziţia şi sub stăpînirea omului, cu condiţia ca acesta să fie şi să rămînă mereu om, adică chip al lui Dumnezeu, cu menirea de stăpîn înţelept şi bun, nerecăzînd în starea de stihie amorfă pe care lipsa de raţiune s-o facă să se dezlănţuie catastrofal.

Omul — chipul lui Dumnezeu. — Omul ca chip al lui Dumnezeu e o problemă proprie patristicii răsăritene, problemă care a fost mult studiată în ultimele decenii. Cei mai mulţi Părinţi răsăriteni sînt de acord cu Sfîntul Grigorie de Nissa că chipul lui Dumnezeu în om înseamnă participarea acestuia la plenitudinea tuturor bunurilor. Prin aceasta chipul seamănă Arhetipului, în care se află tot binele, toată virtutea, toată înţelepciunea şi tot ce poate fi conceput ca mai bun [12]. Etosul său poetic face pe Sfîntul Grigorie de Nazianz să spună uneori că sufletul omului e o «ţîşnire», o «emanaţie» din Divinitate, un «amestec» cu spirit ceresc, dar că el (omul) este de asemenea un «iniţiat» al lumii numenale, trecător şi nemuritor, vizibil şi inteligibil, acelaşi fiind duh şi trup, fiinţă îndumnezeită prin înclinarea sa spre Dumnezeu [13].

Elementele chipului sînt numeroase, fiindcă ele reflectă, oricît de imperfect, bogăţia imensă a Arhetipului. Sfinţii Părinţi le relevă pe următoarele ca fiind mai importante :

Raţiunea, acest reflex al frumuseţii divine a Firii inteligibile şi care constituie forţa conducătoare a sufletului. Raţiunea e cel mai măreţ atribut al omului. Supusă unei analize şi cîntăriri strînse de către autori ca Lactanţiu, Sfîntul Grigorie de Nissa, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Nemesiu de Emesa, Fericitul Augustin, Pseudo-Vasile cel Mare şi alţii, raţiunea e socotită cînd ca teorie — contemplare şi acţiune, cînd ca înţelepciune şi un element simplu analog lui Dumnezeu, cînd ca o putere necircumscrisă şi nelimitată, cînd ca un simţ viu şi ceresc, cînd ca nemuritoare şi în stare de veghe continuă [14]. «Raţiunea, iată omul», zice Pseudo-Vasile cel Mare [15]. Raţiunea este oglinda oglinzii, adică ea reflectă într-un fel Firea divină. Raţiunea înfrumuseţează şi înnobilează toate elementele fiinţei umane. Substanţa trupului nostru nu capătă stabilitate şi linişte decît dacă e dirijată de raţiune. Nu numai că raţiunea pune ordine în substanţa trupului şi în suflet, dar ea caută neobosit adevărul şi conduce la Adevărul suprem.

11. J. Laplace, *Introduction* la Saint Grégoire de Nysse, *La création de l'homme,* p. 37, 38.
12. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului,* 16, P.G., XLIV, 184 A-B.
13. *Cuvînt la Naşterea Domnului,* 11, P.G., XXXVI, 321 C.D., 324 A.
14. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului,* 11, P.G., XLIV, 156 A-B ; Lactanţiu, *De opificio Dei vel formatione hominis,* 16, 17, P.L., VII, 65 A—66 A, 68 A.
15. *Despre crearea omului* I, 7, P.G., XXX, 17 C.

Un alt element al chipului lui Dumnezeu în om este *liberul arbitru*, sau hotărîrea şi voinţa liberă, adică ceea ce e mai înalt şi mai preţios în om [16]. Această forţă considerabilă a raţiunii a îndepărtat groaza de destin profesată de credinţele păgîne şi de unele filozofii şi a făcut din om expresia libertăţii suverane, adică a iniţiativei şi a aspiraţiei către infinit. Voinţa se întăreşte, pentru că ea va transforma în realităţi hotărîrile raţiunii. Oamenii nu sînt decît voinţe, zice Fericitul Augustin [17].

Dragostea este un alt element şi, pînă la un punct, expresia cea mai deplină a chipului lui Dumnezeu şi a menţinerii acestui chip [18]. Dragostea de care vorbeşte Sfîntul Apostol Pavel ca treaptă supremă a cunoaşterii desăvîrşeşte opera raţiunii, pentru că ea oferă o cunoaştere faţă către faţă. Ea e cea mai profundă bucurie a vieţii. Dragostea iubeşte chiar cînd n-are obiect, pentru că aceasta stă în firea şi în funcţia ei: «Nondum amabam et amare amabam» (Nu iubeam încă, dar iubeam iubirea), reflectă Fericitul Augustin [19].

Omul este chip al lui Dumnezeu şi în calitatea sa de suveran al lumii. Autoritatea sa se sprijină pe raţiune, pe liberul arbitru şi pe dragoste.

În chipul lui Dumnezeu intră de asemenea *nemurirea sufletului, binele, frumosul* şi *fericirea*.

Nu e absolut sigur că Sfîntul Grigorie de Nissa întrebuinţează termenii «chip» şi «asemănare» unul pentru altul, fără deosebire între ei, cum s-a afirmat recent [20]. Patristica greacă, în general, a separat destul de clar cele două noţiuni şi sensurile lor, precizînd că nu atît chipul cît asemănarea e aceea care duce la Dumnezeu. Gîndirea platonică a exercitat o oarecare influenţă în această problemă, îndeosebi la antropologii creştini orientaţi filozofic, dar Sfîntul Grigorie de Nissa şi mulţi alţii după el au contopit total asimilarea filozofică a omului cu Dumnezeu cu doctrina biblică despre crearea după chipul lui Dumnezeu. Asemănarea cu Dumnezeu este esenţialmente spirituală, adică ea se realizează prin puritate, prin raţiune, prin cuvînt, prin nepătimire, prin fericire, prin îndepărtarea de orice rău, prin dragoste [21]. Dacă chipul lui Dumnezeu e în noi, asemănarea o cîştigăm prin nevoinţele noastre proprii. Creştinismul nu e decît aspiraţia de a fi asemenea lui Dumnezeu atît cît aceasta e cu putinţă firii omeneşti [22]. A fi asemenea lui Dumnezeu înseamnă a fi bun şi milostiv, a avea pe Hristos în tine, a spori interiorul fiinţei tale prin ştiinţă, prin evlavie, prin caritate şi prin dragoste. Piscul frumuseţii în această viaţă este să te porţi aşa cum s-ar purta Dumnezeu în locul tău. Fericit este cel ce are pe Dumnezeu! [23]. Sfinţii Părinţi şi scriitorii bisericeşti fac din ἀγάπη

16. Nemesius de Emesa, *Despre natura omului*, 39, P.G., XL, 764 B.
17. *De civitate Dei* 14, 6, P.L., XLI, 409: «Omnes nihil aliud quam voluntates sunt».
18. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 5, P.G. XLIV, 137 C.
19. Fericitul Augustin, *Confessiones*, 3, 1, 1, P.L., XXXII, 683.
20. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 64.
21. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 5, P.G., XLIV, 137 B-C.
22. Pseudo-Vasile cel Mare, *op. cit.*, I, 21, col. 33 B.
23. Fericitul Augustin, *De vita beata*, 2, 11, P.L., XXXII, 965.

principala forță de punere în mișcare și de desăvîrșire a societății creștine despre care din vreme în vreme autori ca Aristide, Atenagora Atenianul, *Scrisoarea către Diognet*, Tertulian, Sfîntul Atanasie ș. a. dau relații sau spun lucruri care par din altă lume. Cînd etosul dragostei slăbește, Sfinții Părinți intensifică și mai mult efortul luptînd pentru dreptate, pentru egalitate, pentru ordinea universală, pentru înțelegere și pace, pentru realizarea cetății cerești pe pămînt [24].

Înfăptuirea chipului și asemănării constituie substanța umanismului patristic. Eforturile pentru această înfăptuire alcătuiesc ceea ce s-a numit «filocalie».

Structura somato-psihică a omului. — Sfinții Părinți au făcut studii aprofundate asupra compusului ființei umane : trupul și sufletul. Inspirîndu-se din anumiți autori profani ca Platon, Aristotel, Cicero, Galenos, Porfiriu etc., autorii patristici descriu părțile și organele interne și externe ale trupului, a căror armonie, frumusețe, grație și maiestate nu încetează să le admire. Descrierea mîinilor care ajută la apariția limbajului este deosebit de sugestivă. Figura fizică a omului depășește toate frumusețile și distincțiile lumii materiale. Sînt desigur și Sfinți Părinți ca Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur ș.a. cărora le place mai mult frumusețea virtuții decît aceea a trupului, care critică corpolența și excesul de rumeneală al pielii și cer slăbirea corpului. Dar nu trebuie să ne înșelăm : în realitate critica lor se referă la patimile trupești și sufletești, nu la trupul în sine pe care ei îl apreciază pentru valoarea sa proprie și pentru rolul său fundamental în ansamblul ființei umane și al vieții.

Sfîntul Grigorie de Nissa precizează că viața trupului și a omului în general se dezvoltă într-un proces cu trei trepte sau stadii : natural sau vegetativ ; sensibil sau animal ; și rațional [25]. În același ritm se dezvoltă și sufletul care evoluează împreună cu trupul. Sexualitatea, care e trăsătura cea mai reprezentativă a corporalității brute a omului și care provoacă aprinderea celei mai mari dintre patimi, este — s-a spus — simbolul principal al tendinței antispirituale a trupului [26]. Sexualitatea nu e însă în sine nici rea și nici antispirituală, cu condiția ca ea să fie serios dirijată. În perspectivă creștină, ea implică fondul principal biologic al creării simultane, al pleromei pentru realizarea căreia numărul de suflete împuținat prin moartea trupurilor trebuia înmulțit prin nașterea de prunci. În acest sens, sexualitatea este opera previziunii divine [27]. Provocată de neascultarea care avea să se producă, sexualitatea a fost de mare folos, fiindcă fără înmulțire omul s-ar fi stins cu Adam și Eva. Origen și Sfîntul Grigorie de Nissa vorbesc de o formă («eidos»), de un aspect exterior al trupului păstrat de suflet chiar după dispariția prin moarte a corpului.

Antropologia Sfîntului Grigorie de Nissa și a altor autori patristici e orientată în sensul spiritualizării trupului, lucru datorat în pri-

24. Idem, *De civitate Dei*, 19, 24, P.L., XLI, 655.
25. *Despre crearea omului*, 8, P.G., XLIV, 144 D—145 A.
26. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 83, 84.
27. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre crearea omului*, 17, P.G., XLIV, 189 C ș.u.

mul rînd concepţiei biblice a trupului duhovnicesc înviat (I Cor. XV, 13—49), apoi poate faptului că starea corporală a lui Adam şi a Evei în rai nu era afectată de patimă în acelaşi grad ca astăzi şi poate şi împrejurării că primii oameni aveau o corporalitate în oarecare măsură spiritualizată. Sfîntul Grigorie vorbeşte despre veşmintele de lumină sau strălucitoare ale oamenilor înainte de cădere [28]. Aceste veşminte vor fi de rigoare mai ales după înviere, într-un stadiu care va atinge nemurirea [29]. Ideea este, cum am spus, complet biblică, adoptată şi dezvoltată mai ales de Sfîntul Apostol Pavel prin cuvintele: «Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc» (I Cor. XV, 44).

Sufletul este marea preocupare a Sfinţilor Părinţi. Ei îi dedică nu numai tratate în proză şi versuri, expuneri largi în predici şi în ansamblul operei lor pastorale, ci şi osteneală, îngrijire şi tot ce au mai de valoare în viaţă, la toate nivelurile şi în toate împrejurările. Sufletul e simultan şi subiect şi obiect de mîntuire. De la el porneşte şi la el se întoarce totul.

Sufletul e acela care dă viaţă trupului şi îl face capabil de reflecţie şi acţiune. El este, zice Sfîntul Grigorie de Nissa, «o esenţă creată, vie, raţională, care dă trupului organic şi sensibil puterea vitală şi facultatea de a percepe lucrurile sensibile pe toată durata firii receptive pentru acestea» [30]. Sfîntul Ioan Damaschin reia această definiţie amplificînd-o şi precizînd că sufletul este o esenţă vie, simplă, netrupească, invizibilă prin firea sa pentru ochii trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără formă; ea se serveşte de un trup organic şi-i dă acestuia puterea de a trăi, de a creşte, de a simţi şi de a naşte; el (sufletul) nu are un spirit deosebit de sine, spiritul său fiind partea cea mai pură din el [31]. Dacă pentru Tertulian sufletul este material, după maniera stoică, pentru Sfîntul Grigorie de Nissa el este nematerial şi evoluează spre nemurire. Concepţia creştină despre o nemurire deplină este şi ea o achiziţie a evoluţiei gîndirii Sfinţilor Părinţi, căci în timp ce Sfîntul Iustin, Taţian şi alţi autori din prima perioadă susţin că sufletul poate fi muritor dar şi nemuritor prin voinţa lui Dumnezeu, Sfîntul Grigorie de Nissa şi ceilalţi capadocieni, Fericitul Augustin şi cei mai mulţi dintre Părinţii perioadelor a II-a şi a III-a afirmă solemn nemurirea deplin acordată de Dumnezeu, nemurire care trebuie însă şi meritată.

Sufletul şi trupul sînt strîns legate, se întrepătrund adînc şi trăiesc inseparabil. Depăşind vechea concepţie despre preexistenţa sufletelor şi despre metempsihoză sau metemsomatoză, pe care el le combate explicit [32], Sfîntul Grigorie de Nissa vede în raportul celor două elemente o unitate desăvîrşită a firii omeneşti pentru că ele au fost create simultan în ordinea eternă simultană a operei lui Dumnezeu. De aceea sufletul este prezent în tot trupul şi nu numai în unele din părţile sale,

28. Idem, *Despre rugăciunea domnească*, 5, P.G., XLIV, 1184 B; *Omilii la Cîntarea Cîntărilor*, 11, P.G., 1005 B, ap. G. B. Ladner, *op. cit.*, p. 90 şi n. 142.
29. G. B. Ladner, *op. cit.* p. 89—90.
30. *Dialog despre suflet şi înviere*, P.G., XLVI, 29 B.
31. *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* II, 12, P.G., XCIV, 942 B.
32. *Despre crearea omului*, 28, P.G., XLIV, 232 A—233 A.

ca de exemplu creerul, inima, ficatul sau sîngele. Ca chip al lui Dumnezeu, sufletul nu poate fi mărginit de spaţiu. El se uneşte cu trupul în chip tainic, îi dă viaţă şi-l conduce în toate împrejurările [33]. Sufletul şi trupul cooperează în toate percepţiile senzoriale, în atitudinea şi acţiunile din sfera fiinţei umane pe întreaga durată a celor trei stadii ale evoluţiei lor : vegetativ, animal şi logic [34]. Această cooperare marchează integrarea omului în sînul marii naturi care «înaintează spre desăvîrşire într-o ordine şi pe o cale regulată». Dacă uneori armonia trupului şi a sufletului este ameninţată, faptul trebuie imputat nu atît trupului cît liberului arbitru, adică hotărîrii şi voinţei noastre. Înainte de cădere, în rai, trupul se înţelegea desăvîrşit cu sufletul. Această situaţie se va repeta după înviere [35], însă într-un grad mai intens şi mai înalt. Simbioza trupului şi a sufletului va duce prin spiritualizarea progresivă a trupului la reasimilarea cu Dumnezeu sau la îndumnezeire. Pînă atunci, sufletul chiar după moartea trupului va fi capabil să-şi recunoască trupul, ca şi cum el ar poseda în chip firesc unele semne prin care să poată distinge ceea ce îi e propriu faţă de masa comună. Parabola bogatului şi a săracului Lazăr confirmă existenţa unor semne distinctive ale compusului uman în lumea cealaltă, înainte de înviere (Luca XVI, 19—31). Cum am relevat deja, Sfîntul Grigorie de Nissa militează pentru capacitatea sufletului de a păstra în el forma trupului [36]. Este pecetea fiinţei noastre imprimată în elementul care e chipul lui Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi socotesc structura somato-psihică a omului, funcţiunile, acţiunile şi orientarea acesteia drept o minune în natură şi în istorie. Această sinteză somato-psihică se îndreaptă, dirijată de către chipul lui Dumnezeu, către asemănarea cu Acesta.

Elementele proprii umanismului Sfinţilor Părinţi. — 1. Punctul de plecare principal în umanismul Sfinţilor Părinţi ca şi în acela al Noului Testament este întruparea Logosului, a Fiului lui Dumnezeu. Întruparea are o valoare ontologică pentru om. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca acesta să se ridice pînă la Dumnezeu, susţin Sfinţii Irineu, Atanasie, Capadocienii şi mulţi alţii. Prin întruparea Logosului, Care a luat trupul nostru, noi avem «acelaşi trup cu El», sîntem recapitulaţi sau concentraţi în El. Naşterea Sa, moartea Sa pe cruce şi învierea Sa au avut loc pentru a ridica pe om din cădere, pentru a-l mîntui. Acest fapt complex al mîntuirii, expresia dragostei divine, ocupă nenumărate pagini în operele Sfinţilor Părinţi, constituie tema aleasă în toate genurile literare, în rugăciuni şi în textele liturgice, în predici, în reţeaua imensă a activităţii caritabile. Dumnezeu iubeşte pînă într-atît pe om încît nu ezită să jertfească pe propriul Său Fiu pentru el (Ioan III, 16). Dintre elementele văzute nimic nu egalează pe om în faţa lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur observă că Dumnezeu se bucură să sălăşluiască mai degrabă în om decît în cer [37]. Ceea ce Fiul lui Dum-

33. *Ibidem,* 14, col. 173 D, 176 A-B.
34. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Despre suflet şi înviere,* P.G., XLVI, 125 C, 128 A.
35. G. B. Ladner, *op. cit.,* p. 93. 36. *Despre crearea omului,* 27, P.G., XLIV, 225 D.
37. *Omilia XIV, II, la Epistola către Romani,* P.G., LX, 539.

nezeu era prin fire oamenii devin prin har «pentru ca El (Fiul) să fie Primul Născut între mulți frați» (Rom. VIII, 29). Înfierea noastră (Gal. III, 26; IV, 5—6) de către Dumnezeu prin harul lui Iisus Hristos ne creează raporturi strînse de frățietate cu Logosul-Mîntuitorul și arată că El ne iubește pe noi, cei de pe pămînt, în chip excepțional, căci pentru noi, aceștia, a coborît El pe pămînt, a murit și a înviat, nu pentru alții. Dumnezeu nu numai ne-a îndreptat, ne-a slăvit și ne-a dat chipul Fiului Său, dar n-a cruțat nici pe acest Fiu pentru noi [38]. Astfel, chipul lui Dumnezeu a fost restaurat prin libertate, înfiere și nemurire.

Omul-chip al lui Dumnezeu nu se poate realiza deplin decît prin eforturi continui și progrese mereu depășite din partea sa. Chipul divin nu e un element magic, mitic, nu e o mască sau o expresie literară goală de conținut, ci e ansamblul celor mai alese puteri ale spiritului impregnate de dulceața dragostei de Dumnezeu și încălzite fără încetare de har și de dorința autodepășirii pînă la realizarea omului desăvîrșit (Matei V, 48). Această autodepășire nu contravine umanismului clasic, ci doar purifică și completează elementele acestuia la nivelul Logosului întrupat. Platon folosește adesea ideea de asemănare cu Divinitatea la nivel mitic și filozofic [39], pe cînd Sfinții Părinți o întrebuințează la nivel soteriologic.

2. Totuși, omul-creștin oscilează uneori între bine și rău, ca înainte de venirea lui Iisus Hristos. Răul se prezintă adesea mascat sub culoarea binelui și atrage pe cei nepreveniți. Lucrul se petrece la fel cu ceea ce e urît, mascat de o frumusețe aparentă. Omul-creștin trebuie să lupte neîndurat contra răului într-o încleștare pînă la ultima suflare. Această luptă contra păcatului și a răului îmbracă nenumărate aspecte și cere o forță morală considerabilă. Sfinții Părinți semnalează neîncetat primejdia acestui rău și recomandă tot felul de mijloace pentru a-l preveni sau a-l înlătura. Nu e vorba numai de manuale, de tratate sau de simple îndemnuri de asceză utile monahilor în războiul lor nevăzut contra celui rău, ci și de toată imensa producție de opere de educație, de catehizare sau de îndrumare a credincioșilor. Ideea fundamentală care se degajează din aceste lucrări este că binele și mîntuirea solicită eforturi excepționale, o răbdare fără margini, o bunătate ca aceea sau aproape ca aceea a lui Hristos, o fermitate și un curaj neobosit. Hristos sălășluind în fiecare creștin, se impune ca noi să lucrăm ca și cum Hristos însuși ar conduce gîndurile și faptele noastre. Această conducere din partea lui Hristos împreună cu străduințele noastre pline de nădejde ne asigură progresul în bine, în această epectază de care vorbesc în pagini însuflețite Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nissa, Fericitul Augustin și Maxim Mărturisitorul etc. Harul lui Dumnezeu și noi lucrăm pentru ca cetatea pămîntească să devină cetate cerească. Sfinții Părinți speră că universul se va transforma deplin în Biserica Logosului, după cuvîntul Sfîntului Atanasie și al altor Părinți.

38. *Ibidem* XV, 1, 2, col. 541, 542.

39. Dietrich Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben.* Unter-

3. Un alt element, suportul esențial al umanismului Sfinților Părinți, este, cum am semnalat deja cînd am vorbit despre chip, dragostea sau bunătatea, care vine din însăși Ființa lui Dumnezeu, după cuvîntul Apostolului (I Ioan IV, 8). Asemenea Apostolilor, Sfinții Părinți au cîntat dragostea lui Dumnezeu pentru oameni și dragostea creștinilor pentru Dumnezeu și pentru semenii lor pe nenumărate tonuri și au trăit-o în toate împrejurările vieții lor cu un etos necunoscut sau aproape necunoscut omului modern. Creștinii «își petrec viața pe pămînt, dar ei sînt cetățeni ai cerului», zice autorul *Scrisorii către Diognet* [40]. Această ținută constituie răspunsul la dragostea lui Hristos care «iubește pe fiecare om cu aceeași dragoste cu care iubește întreaga lume» [41]. «Simfonia» sau înțelegerea și «dragostea» pe care Dumnezeu le-a sădit în oameni pentru ca aceștia să aibă nevoie unii de alții și să se poată uni unii cu alții sînt prezente chiar în elemente, în plante, în arte și în orice lucru [42].

Cu toate acestea, dragostea nu era totdeauna vizibilă în realitate. Sfinții Părinți subliniază faptul, dau alarma și încearcă totul pentru a îndrepta situația. Erau atîtea nenorociri și atîta mizerie în epoca sclavagistă, pe care ei se străduiesc să le ușureze sau să le îndepărteze: sărăcia, foametea, bolile, războaiele, inegalitatea, nedreptatea socială, exploatarea sub toate formele, oribila plagă a sclavagismului însuși. Într-una din cele mai frumoase omilii ale sale, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că dacă toți oamenii ar iubi și ar fi iubiți, nimeni n-ar mai suferi vreo nedreptate, uciderile, luptele, războaiele, revoluțiile, răpirile, lăcomia și toate relele ar fi îndepărtate, ticăloșia nu ar mai fi cunoscută decît după nume. Făcătorul de minuni n-ar putea săvîrși asemenea lucruri [43]. Cel ce iubește pe semenii săi sălășluiește pe pămînt ca în ceruri, bucurîndu-se pretutindeni de pace și împletindu-și nenumărate cununi. El nu va fi atins de pizmă și mînie, de gelozie și înfumurare, de slava deșartă și de patima cea rea. Dragostea e mai presus decît martiriul, mai puternică decît zidul, mai tare ca diamantul. Cîtă bucurie și grație revarsă dragostea în suflet! Asemenea albinei celei harnice, ea adună cele bune de pretutindeni și le tezaurizează în sufletul celui care iubește [44]. Dragostea schimbă firea lucrurilor, ea vine cu toate bunătățile în mîini. Ea mîngîie mai mult decît toate mamele, ea e mai bogată decît toate reginele [45]. Dragostea e mai scumpă decît toate și nu poate fi dată ca schimb pe nimic, afară de omul însuși. Fericitul Augustin observă în această privință: «Prețul grîului sînt banii tăi, prețul pămînturilor e argintul tău, prețul perlei e aurul tău, prețul dragostei ești tu însuți... Dacă vrei să ai dragoste, caută-te și

---

suchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1970. 40. V, 9, ed. și trad. H. I. Marrou, 1951, p. 63—65.

41. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia II, 8, la Epistola către Galateni*, P.G., LXI, 647.

42. Idem, *Omilia XXXII, 2, la Epistola I către Corinteni*, P.G., LXI, 267.

43. *Ibidem*, 5, col. 271. 44. *Ibidem*, col. 272. 45. *Ibidem*, col. 273.

descopere-te» [46]. În același sens, ecumenismul actual susține că prin dragoste omul poate deveni cu adevărat om, întrucît dragostea e criteriul umanului [47].

Unul din relele care rodeau și rod inima omului este pizma sau invidia, dușmana de moarte a dragostei și una din marile nenorociri ale omenirii. Sfinții Părinți s-au sesizat de ravagiile acestei lepre sufletești și au combătut-o cu toată puterea, fie în tratate speciale (Sfîntul Ciprian, Sfîntul Vasile cel Mare etc), fie în cuvîntările lor exegetice ori altele, fie prin propria lor ținută plină de dragoste. De pe o poziție opusă celui care iubește, pizmașul se îmbolnăvește cînd vede pe altul că-i merge bine și se bucură cînd îl vede nenorocit. De aceea autorii patristici socotesc pizma drept un dușman comun al firii umane și-și îndeamnă credincioșii la o stimulare utilă în facerea binelui, nu în aceea a răului [48].

4. Sfinții Părinți se străduiesc din toate puterile pentru a reumaniza pe om. «Vino și devino om», sfătuiește Sfîntul Ioan Gură de Aur pe ascultătorii săi, «pentru ca denumirea firii tale (de om) să nu poată induce în eroare... Se zice că-i un om, dar numai cu numele, nu și după înțeles... Ce faci tu? Spune-mi! Există dresori care pot transmite animalelor noblețea oamenilor, în limita posibilului. Ei învață papagalii să vorbească cu glas omenesc silindu-i contra naturii prin tehnică. Ei îmblînzesc lei pe care-i aduc după ei în piață. Tu îmblînzești leul, această fiară sălbatică, dar tu ești mai neîndurător decît lupul! Ce e mai grav e că în timp ce fiecare animal are un singur defect, omul rău își adună un mare număr de lipsuri... O, omule!, gîndește-te după chipul cui ai fost creat?... «Dar cum să devin om?», întreabă cineva. Stăpînindu-ți patimile trupului, alungînd neorînduiala în purtări, arghirofilia, purificîndu-ți locul. Cum să devii om? Venind acolo unde se formează oameni. Dacă te iau cal, fac din tine om. Dacă te iau lup, fac din tine om. Dacă te iau șarpe, fac din tine om, nu transformîndu-ți firea, ci sentimentele și principiile după care ne conducem în viață» [49]. Acest laborator care, după Sfîntul Ioan Gură de Aur, reumanizează pe omul creștin este Evanghelia și Biserica, este mai ales grija paternă și sufletul ardent al păstorului-misionar care încearcă totul pentru a reda păstoriților săi chipul lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Gură de Aur s-a nevoit mult în această privință [50]. De asemenea s-au angajat la aceasta

---

46. *Sermo* 34, 4, P.L., XXXVIII, 212.

47. U. Wilckens, *Dans Menschenbild im Evangelium* — Kriterium des Humanum in der Bibel —, în *Ökumenische Diskussion,* Band IV, n. 3, 1968, p. 113, 115.

48. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXI, 4, La Epistola I către Corinteni,* P.G., LXI, 262, 263.

49. Idem, *La cuvîntul Proorocului David: «Nu te teme cînd omul se îmbogățește și cînd se înmulțește slava casei lui»* (Ps. 48, 17) *și despre ospitalitate,* 1, 2, P.G., LV, 500—501.

50. D. Trakatellis, *Man fallen and restored in the teaching of S. John Chrysostom,* în *«Sobornost»*, Series 4, N. 10, Winter-Spring, 1964, p. 570.

cei mai mulţi dintre Sfinţii Părinţi cu un optimism, o hotărîre, un echilibru şi o continuitate admirabile. Omul a avut şi va avea totdeauna nevoie de a fi umanizat şi reumanizat.

5. Omul-creştin al Noului Testament şi al epocii patristice se bucură de o libertate spirituală care-l face să gîndească şi să acţioneze într-un chip nou, în Domnul. Această libertate i-a adus rangul şi demnitatea de persoană, adică l-a înzestrat cu puterea conştiinţei şi a unei plenitudini morale şi spirituale care-l integrează în istoria mîntuirii şi a lumii ca fiu al lui Dumnezeu şi frate al lui Hristos şi al tuturor oamenilor. Unul din elementele cele mai remarcabile ale personalităţii patristice şi creştine în general este de a simţi, de a acţiona şi de a crea în unire şi înţelegere desăvîrşită cu toţi fraţii, cu toţi oamenii. Această unitate cu ceilalţi pleacă de la unitatea cu sine însuşi, de la conştiinţa personalităţii proprii, care devine platformă pentru unitatea întregii omeniri. Străduania Sfinţilor Părinţi în operele lor şi în sinoadele ecumenice de a apăra unitatea de fiinţă a Persoanelor Sfintei Treimi şi aceea a celor două firi şi a celor două voinţe în Hristos descoperea doar un aspect, cel dogmatic, în domeniul credinţei, al unui proces filozofic mai complex, care voia să promoveze sau să menţină unitatea Trupului lui Hristos într-o unitate ontologică universală. Sfinţii Părinţi vorbesc adesea despre spiritul ecumenic care anima comunităţile din vremea lor, despre această «comuniune a sfinţilor» (Sfîntul Niceta de Remesiana), despre această «Biserică a sfinţilor» (Fericitul Augustin), care se va întinde peste tot. Sîntem mădulare unii altora pentru că toţi sîntem un singur trup, deşi darurile sînt diverse [51].

6. Sfinţii Părinţi au făcut misiune în condiţii grele. Ei formau omul nou — creştinul — prin puterea Sfîntului Duh nu numai la căldura credinţei, a convingerii şi a cuvîntului lor, ci şi în atmosfera înălţătoare şi purificatoare a unei vieţi exemplare de muncă, de jertfă şi de dragoste. Ei au sprijinit opera de civilizare a numeroase popoare la graniţele Imperiului roman şi dincolo de acestea, le-au ajutat în efortul de creare a alfabetelor în limbile lor naţionale, ceea ce a dat impuls pentru elaborarea culturilor proprii respective, cum a fost cazul cu georgienii, armenii, copţii, slavii. Prima istorie naţională a francilor la începuturile ei a fost scrisă de un Părinte bisericesc: Grigorie de Tours. Sfinţii Părinţi au contribuit considerabil la conservarea culturii clasice greco-latine şi a multor elemente din alte culturi din care ne-au transmis texte, documente, note, amintiri, caracterizări. Aceste culturi au lăsat urme în literatura patristică şi au fost confruntate nu o dată cu noua cultură creştină. Această confruntare a pus mai mult în lumină spiritul umanist al Părinţilor.

Ca încheiere la consideraţiile care preced ne permitem să transcriem aceste aprecieri ale lui Nemesius de Emesa asupra omului, lu-

51. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXI, I, la Epistola către Romani*, P.G., LX, 601.

mină a universului: «Cine ar putea să admire cum trebuie noblețea acestei ființe care unește în ea cele muritoare cu cele nemuritoare, cele raționale cu cele iraționale, care poartă în firea ei chipul întregii creații, ceea ce a făcut ca ea să fie numită microcosm, care se bucură de multă atenție din partea lui Dumnezeu, pentru care există cele prezente și viitoare, pentru care Dumnezeu însuși s-a întrupat, care tinde către nemurire și evită tot ce e muritor, care, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este stăpînă în cer, trăiește cu Hristos, e copilul lui Dumnezeu, e așezată mai presus de orice domnie și autoritate? Cine ar putea înșira privilegiile acestei ființe? Ea traversează mările, frecventează cerul cu ochiul spiritului, reflectează la mișcările, distanțele și volumul astrelor, recoltează pentru sine pămîntul și marea, disprețuiește fiarele și monștrii apelor. Întreaga știință, artă și cercetare o fac să triumfe, ea întreține cu cine vrea raporturi dincolo de granițe cu ajutorul scrisului, nu se lasă stînjenită de trup și profețește viitorul. Omul e stăpîn peste tot, el domină totul, el se bucură de toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește făpturilor și demonilor, cercetează firea lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu» [52].

52. *Despre natura omului*, I, P.G., XL, 532 C—533 A-B.

Pr. Prof. Liviu Stan

PENTRU SERBAREA SFINTELOR PAȘTI LA ACEEAȘI DATĂ DE ÎNTREAGA CREȘTINĂTATE

Actualitatea problemei

Destul de recent, Sanctitatea Sa Patriarhul ecumenic Atenagora a lansat un apel către întreaga creștinătate, pentru a chibzui și a găsi modalitatea de a se ajunge ca Sfintele Paști să fie serbate la aceeași dată de către toți creștinii. Urmarea acestui apel a fost că, la 11 iunie 1969, s-a întrunit la Atena o consfătuire a mai multor Biserici și confesiuni pentru discuții preliminarii, în vederea studierii problemei și a pregătirii unei hotărîri prin care să se curme scandalul permanent care desparte în mai multe tabere pe creștini din pricina serbării Sfintelor Paști la date diferite[1]. Căci este, într-adevăr, de neimaginat faptul că nici măcar ortodocșii și catolicii nu serbează în aceeași zi Sfintele Paști decît doar întîmplător. Din această cauză, întreaga creștinătate nu numai că pare, ci este dezbinată într-o chestiune de importanță fundamentală pentru Biserică, care nu constituie doar o chestiune de prestigiu, ci una cu rosturi religioase cu totul deosebite în lucrarea mîntuitoare la care este chemată Biserica. De asemenea, ea este și o cauză permanentă de neînțelegere între conducerile diverselor Biserici ca și între credincioșii care le aparțin.

Nu trebuie ignorat apoi nici faptul că necreștinii privesc atitudinile pe această temă fundamentală dintre creștini ca un semn, o mărturie a dezbinării creștinismului însuși.

De altfel, problema datei serbării Sfintelor Paști s-a pus în epoca modernă într-un cadru complex de preocupări stîrnite de proiectele și de eforturile care vizează adoptarea unui calendar unic[2].

Începutul l-a făcut Congresul Internațional de Astronomie, întrunit la Roma în 1922, căruia i-a urmat «Congresul Interortodox» întrunit la Constantinopol în anul 1923, care a hotărît că este cazul ca Bisericile Ortodoxe să abandoneze vechiul calendar iulian și să adopte, cu unele îmbunătățiri, calendarul nou, zis gregorian. Dar după cum se știe, aplicarea acestei hotărîri, care era în fond numai o recomandare, a stîrnit mari împotriviri în unele Biserici Ortodoxe, așa că el nu s-a putut aplica decît în unele dintre Bisericile Ortodoxe, între care și în Biserica Ortodoxă Română.

Curînd însă preocuparea de schimbare a calendarului a cuprins întreaga lume așa încît s-au elaborat sute de proiecte pe care o comisie anume instituită de Liga Națiunilor (în 1923) a început să le stu-

1. «Kyrios», Berlin, rr. 2/1969, p. 122.

2. V. Gheorghiu, *Critica noilor proiecte de reformă calendaristică propuse de către Societatea Națiunilor*, 1931, p. 3—12; G. Petrescu, *Astronomie elementară*, București, 1962, p. 227—229.

dieze alegînd proiectul cel mai rezonabil care a și fost adoptat de Liga Națiunilor, urmînd să fie aplicat începînd cu anul 1939. Evenimentele care au urmat și războiul al doilea mondial, au împiedicat aplicarea acestei hotărîri. Ea a fost reexaminată după cel de al doilea război mondial de către Consiliul Economic și Social, al Organizației Națiunilor Unite, care a avizat favorabil asupra unui nou proiect în forma în care a fost prezentat de către delegația indiană, formă aproape identică cu proiectul ce urma să fie aplicat în 1939 [3].

În cadrul Ortodoxiei, problema calendarului și a datei sărbătoririi Sfintelor Paști a mai făcut obiectul Comisiei interortodoxe de la Vatoped din 1930, al Congresului profesorilor de teologie ortodoxă din 1936 întrunit la Atena, și mult mai pe larg a Consfătuirii interortodoxe de la Moscova, din anul 1948 [4].

Mai ales după cel de al doilea război mondial, problema a preocupat și preocupă intens și Mișcarea ecumenică, în cadrul căreia se dezbat și diverse aspecte intercreștine și interreligioase ale calendarului, îndeosebi cele legate de sărbătoarea Sfintelor Paști, tocmai cu scopul de a se înlătura posibilitatea ca pe tema calendarului și a Sfintelor Paști să se mențină sau să se mai stîrnească neînțelegeri intercreștine și interreligioase.

În legătură cu toate strădaniile de pînă acum de a se întocmi și adopta un nou calendar, s-a pus mereu și problema datei serbării Sfintelor Paști. Ea a fost mult discutată mai ales în ultimul deceniu, fiind inclusă mai întîi în lista de teme pentru un viitor sinod ecumenic întocmită de prima Conferință Panortodoxă de la Rodos din anul 1961, și apoi în două documente oficiale adoptate de Conciliul al II-lea de la Vatican.

Iată modul în care a fost inclusă problema sărbătoririi Sfintelor Paști în lista tematică a primei Conferințe Panortodoxe de la Rodos. «*Chestiunea calendaristică. Studierea chestiunii în raport cu hotărîrea celui dintîi Sinod Ecumenic privitoare la Pascalie...*» (III, 1) [5].

Conciliul al II-lea de la Vatican, în hotărîrea privitoare la sfînta liturghie din 4 decembrie 1963, *(Constitutio de Sacra Liturgia)* a inclus o declarație asupra revizuirii calendarului, în care se arată că Conciliul s-a sesizat de dorința multora ca sărbătoarea Paștilor să fie fixată într-o anumită duminică și declară că «*Sfîntul Conciliu nu se opune ca sărbătoarea Paștilor să fie fixată într-o duminică certă în calendarul gregorian, cu asentimentul celor pe care îi interesează, mai ales cu acela al fraților despărțiți de comuniunea cu Scaunul apostolic*».

Într-o hotărîre ulterioară, din 21 noiembrie 1964 *(Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis,* 20) Conciliul precizează că «*este de dorit*» *ca toți creștinii să serbeze Paștile împreună,* dar că pînă se va ajunge la o înțelegere în această chestiune, *se recomandă ca* autori-

3. G. Petrescu, *op. cit.*, p. 228.

4. Pr. Prof. Ene Braniște, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe,* în «Ortodoxia», VII (1955), nota 2, p. 203—208.

5. Pr. Prof. Liviu Stan, *Soborul Panortodox de la Rodos,* în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 725.

tăţile bisericeşti locale catolice orientale, *să se pună de acord cu ceilalţi creştini interesaţi «pentru a sărbători Paştile în aceeaşi duminică»* [6].

Întrucît în toate discuţiile, inclusiv în cele din cadrul Conciliului al II-lea de la Vatican şi în toate scrierile, accesibile nouă, care dezbat problema calendarului şi a datei Sfintelor Paşti, au fost trecute cu vederea, sau în orice caz nu au fost relevate anumite aspecte esenţiale, care nu pot fi ignorate atunci cînd este vorba de stabilirea unei date mai corespunzătoare a Sfintelor Paşti şi nici de implicaţiile unei atari încercări, ne luăm osteneala să punem în lumină cîteva dintre acestea.

Pentru a le face însă mai uşor de înţeles, precum şi pentru a le releva mai bine importanţa deosebită, este necesar să le situăm în cadrul larg al problemei calendarului, al îndreptărilor ce i s-au făcut şi al normelor canonice privitoare la serbarea Sfintelor Paşti.

I. — Calendarul şi îndreptările lui

«Congresul interortodox» de la Constantinopol din anul 1923 a recomandat îndreptarea calendarului vechi «iulian», prin suprimarea a 13 zile din el spre a se ajunge la o numărătoare a zilelor, săptămînilor, lunilor şi anilor, aproape identică cu cea a calendarului gregorian, adică cu a celui mai bun calendar aflat în aplicare.

De fapt însă noul calendar nu însemna adoptarea calendarului gregorian, ci o adaptare şi mai precisă decît cea pe care o reprezintă acesta, a calendarului omenesc la tocmelile cele fără de schimbare, ale calendarului ceresc.

Cu alte cuvinte, socotirea timpului făcută de pămînteni se îndrepta ţinîndu-se cît mai bine seama de măsurătoarea naturală a timpului pămîntesc, prin mişcarea a două corpuri cereşti, adică a soarelui şi a lunii, căci după aceste corpuri s-au orientat întotdeauna pămîntenii în măsurarea şi socotirea timpului.

Aşadar, pămîntenii au căutat să-şi potrivească mersul lor prin vreme în aşa fel, ca acesta să fie cît mai la unison cu crugul corpurilor cereşti în sistemul cărora este încadrat pămîntul. Fenomenul era firesc. Potrivirea celor pămînteşti cu cele cereşti, a fost şi a rămas o năzuinţă statornică a oamenilor de totdeauna. Prin ea se manifestă de altfel şi conştiinţa interdependenţei şi condiţionării vieţii umane şi a rostului ei, de întregul cosmos.

Bisericii nu i-a lipsit niciodată această conştiinţă, şi optica ei dă înţelesul cel mai adînc, atît actelor de cădere cît şi actelor de ridicare şi de mîntuire a omului. De aceea cîrmuirea Bisericii n-a rămas pasivă atunci cînd a constatat nepotriviri între cele pămînteşti şi cele cereşti, chiar şi în măsurarea timpului, ci a căutat mereu să le potrivească pe cît s-a putut mai bine. Dar preocuparea aceasta cu măsurarea timpului, Biserica n-a avut-o şi n-o are ca o preocupare ştiinţifică, ci ca o preocupare strîns-legată de misiunea ei mîntuitoare, care se desfăşoară în

6. *Concile Oecumenique Vatican II. Constitutions, Decrets, Declarations*, Paris, 1967, p. 204—205, 646.

timp ca într-un cadru natural rînduit de Dumnezeu pentru lucrarea mîntuirii.

Într-o astfel de perspectivă, diverse sinoade dinainte de Sinodul I Ecumenic, și însuși acest sinod începător al sobornicității ecumenice, s-au ocupat de potrivirea mersului prin vreme a lucrării mîntuirii noastre, — marcat prin sărbători anuale —, cu crugul anual al corpurilor cerești. Cum însă în centrul sărbătorilor creștine dintr-un ciclu anual stau Sfintele Paști, în mod firesc aceste sinoade s-au ocupat în primul rînd de data serbării lor. Discuțiilor și oscilațiilor pe tema aceasta, le-a pus capăt hotărîrea luată în anul 325, de Sinodul I Ecumenic, hotărîre după care s-a orientat întreaga Biserică pînă la 1582, deci timp de 1257 de ani, după cum se vede, timp de 500 ani chiar și după marea Schismă de la 1054.

Ce s-a întîmplat la anul 325 și ce s-a întîmplat la anul 1582? La anul 325, Sinodul I Ecumenic a constatat că vechiul calendar iulian (adoptat la anul 45 î. d. Hr. și numit *iulian* după numele împăratului Iuliu Cezar care l-a introdus)[7], rămăsese în urmă cu 3 zile față de calendarul ceresc, adică socoteala vremii făcută de oameni era în întîrziere cu 3 zile față de socoteala pusă de Dumnezeu în mișcarea corpurilor cerești. Ca urmare, Sinodul I Ecumenic a suprimat 3 zile din calendar și a adus iarăși la potrivire numărătoarea zilelor făcută de oameni, cu cea rînduită de Dumnezeu. Sinodul I Ecumenic prin această măsură a *îndreptat pentru prima dată în era noastră, calendarul omenesc* — care era totodată și cel bisericesc —, *după cel ceresc*. Sinodul I Ecumenic însă n-a luat măsuri ca îndreptarea pe care a făcut-o să fie continuată și de atunci încoace, întrucît n-a corectat greșeala de calcul datorită căreia calendarul iulian rămăsese deja în urmă cu trei zile față de cel astronomic, în intervalul de timp de la anul 45 î. d. Hr. pînă la anul 325 d. Hr. De aceea, cu timpul, această greșeală a făcut ca din fiecare ciclu de 128 ani, calendarul acesta să întîrzie cu o zi față de cel astronomic. Astfel s-a ajuns, ca în preajma anului 1582, calendarul iulian să întîrzie cu 10 zile față de cel astronomic. Sesizat de astronomi asupra nepotrivirii la care se ajunsese, papa Grigorie al XIII-lea (1572—1585) a hotărît ca, începînd cu anul 1582, să se șteargă din calendarul iulian cele zece zile cu care acesta întîrziase numărătoarea vremii, ca astfel să-l aducă la potrivire cu cel ceresc. Totodată a mai luat și niște măsuri de corectare a calculelor calendaristice în viitor, așa încît să nu mai rămînă în urmă calendarul omenesc față de cel ceresc decît cu o zi la circa 4000 de ani.

Prin urmare, papa Grigorie al XIII-lea *a îndreptat pentru a doua oară calendarul în vremea de după Hristos*, făcînd ca nepotrivirea între calendarul pămîntesc și cel ceresc să nu se mai simtă la cîte 128 de ani, ci la cîte circa 4000 de ani, adică la intervale de timp în care nepotrivirea ar trece aproape neobservată. Desigur că noul calendar (introdus la 1582, avea avantaje față de vechiul calendar numit «iulian» și, întrucît el a fost impus de papa Grigorie al XIII-lea, i s-a zis,

7. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română*, 1929, p. 25—26.

pol a rectificat în consecință și data Paștilor în funcție de echinocțiul real.

Astfel s-a ajuns ca față de calculul vechi sau iulian, Sfintele Paști să fie serbate la o dată care ar varia în funcție de echinocțiul real de primăvară și care ar coincide uneori cu Paștile catolic. El ar putea să coincidă chiar și cu cel evreiesc, cînd acesta ar cădea după echinocțiul de primăvară, dar și atunci numai dacă ar cădea în prima duminică cu lună plină de după echinocțiu.

Coincidența dintre Paștele ortodox și cel catolic, precum și eventualitatea coincidenței celui ortodox chiar și cu cel evreiesc, a stîrnit mare consternare și supărare în cercurile unor credincioși și slujitori care n-au priceput îndreptarea calendarului.

Intervenind și alte considerente, precum și unele greșeli de tact din partea autorității bisericești, care a nesocotit starea de înapoiere a unor credincioși și monahi fără carte, de îndată ce s-a pus în aplicare calendarul îndreptat, s-au produs agitații în rîndurile unor credincioși ai Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii Ortodoxe din Grecia. În nepriceperea lor, cei nemulțumiți și speriați de schimbarea calendarului, au căzut lesne victime unor impostori care au speculat atașamentul față de Ortodoxie al credincioșilor, denunțînd noul calendar ca «răsturnare a Soborului a toată lumea de la Nikea», apoi ca «aflare papistășească», «rătăcire de la dreapta credință» și «încălcare iudaicească a sfintelor canoane».

III. — Implicații teologico-canonice

1. Desigur că acuza de rătăcire de la dreapta credință nici nu poate fi luată în seamă, dat fiind că măsurarea timpului nu poate fi socotită în nici un caz obiect al credinței sau un act cu implicații dogmatice. El a fost privit totuși ca atare, datorită legăturii dintre manifestările religioase tradiționale și dintre calendar, legături prin care acesta a devenit un element al tradiției bisericești în sensul ei cel mai larg, nu însă un element al Sfintei Tradiții. În plus, alunecarea spre confundarea lucrurilor este cu atît mai ușoară, cu cît în conștiința credincioșilor, nici un adevăr și nici o rînduială nu este mai sfîntă decît sărbătoarea Sfintelor Paști. Iar faptul că Sfintele Paști nu s-au mai serbat de la 1582 încoace împreună cu catolicii, ci în altă zi, a creat și din această deosebire neesențială, o deosebire confesională care contează în ochii celor înapoiați dar de bună credință, ca deosebirea cea mai pe înțelesul lor, cea mai concretă și chiar ca singura esențială față de catolici.

2. Neintrînd în amănuntele acestei laturi, vom cerceta mai îndeaproape latura canonică a disputei iscate pe tema noului calendar. După cum se știe, în încercarea lor de a răsturna hotărîrea de îndreptare a calendarului, luată de Congresul interortodox de la Constantinopol, apărătorii calendarului iulian au declarat această hotărîre și ca necanonică. El și-au întemeiat acuza de necanonicitate tot pe greșita înțelegere a lucrurilor, ca și în cazul acuzei că prin îndreptarea calendarului s-a căzut de la dreapta credință.

Într-adevăr, ei socotesc mai întîi în mod greșit că sfintele canoane sînt de o valoare egală cu dogmele, că sînt toate «însuflate de Duhul Sfînt», și că ele — indiferent de cuprinsul lor — trebuie să rămînă neatinse ca și cuvîntul Sfintei Scripturi. În această privință, trebuie să se știe că numai întunericul și înapoierea în care au trăit unii adversari ai noului calendar, au putut face să se confunde regulile cu caracter juridic din canoane cu învățăturile dogmatice.

Este drept că există și canoane de cuprins dogmatic și moral, care nu pot fi atinse, dar nici unul din canoanele care se referă la Sfintele Paști nu fac parte din această categorie, ci din grupul canoanelor cu caracter cultic sau disciplinar-juridic, adică privitoare la buna rînduială bisericească. Acestea din urmă n-au viață veșnică, și multe dintre cele vechi au și fost schimbate prin obiceiul, uzul sau practica bisericească, sau prin însești canoanele ulterioare.

Opreliștea de a fi schimbate canoanele (canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic) nu leagă autoritatea bisericească sinodală, ci numai pe indivizi. Aceștia n-au puterea să le modifice sau să le înlocuiască, pe cînd autoritatea superioară bisericească are și astăzi aceeași putere legiuitoare pe care a avut-o în vremea cînd a dat canoanele, și în virtutea ei, poate să le revizuiască, să le modifice, să le abroge, să le înlocuiască, precum și să le sporească.

3. Cu referire mai concretă la unele norme canonice, se pretinde mai întîi că îndreptarea calendarului ar fi contrară hotărîrii Sinodului I Ecumenic, și, din neștiință, se spune că acea hotărîre ar fi cuprinsă într-un canon al Sinodului de la Niceea, deși nu există nici o urmă despre vreun astfel de canon. Deci, în primul rînd trebuie stabilit și reținut faptul că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la calendar și la data serbării Sfintelor Paști nu este înscrisă în vreun text de canon al acestui Sinod. Ea nu se află în textul celor 20 de canoane ale lui. În al doilea rînd, hotărîrea respectivă s-a luat, după cum s-a văzut, tocmai în scopul îndreptării calendarului și a stabilirii, în cadrul acestei îndreptări, a unei rînduieli general valabile pentru serbarea Paștilor, în așa fel, ca ea să aibă loc într-o vreme cît mai apropiată de vremea reală în care s-a produs actul Învierii Domnului.

De această rînduială ține seama și noul calendar, așa încît nu se încalcă prin nimic hotărîrea întîiului Sinod a toată lumea de la Niceea, ba din contră, se urmează exemplul lui și în ce privește aducerea calendarului pămîntesc la potrivire cu cel ceresc, și în mod special, a echinocțiului calendaristic cu cel real. Căci într-adevăr, în acord cu hotărîrea Sinodului I Ecumenic, și a Congresului interortodox de la Constantinopol din 1923, și Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa de la 30 octombrie (13 noiembrie) 1923 au dispus ca Sfintele Paști să se serbeze în prima duminică cu lună plină de după echinocțiul de primăvară. Or, între timp echinocțiul real de primăvară care avea loc la 21 martie, după calendarul iulian el trebuia să aibă loc deja la 8 martie.

Datorită acestui fapt, Paștile se serbau mai devreme decît trebuia cu cîte o săptămînă-două, neținîndu-se seama de echinocțiul real

ci de cel arătat de calendarul iulian, adică neţinîndu-se seama tocmai de hotărîrea Sinodului I Ecumenic. Dacă se continua astfel, s-ar fi ajuns cu vremea ca Sfintele Paşti să fie serbate înainte de echinocţiu, ba, după un timp mai îndelungat, s-ar fi ajuns ca ele să fie serbate tocmai în luna decembrie. Acest lucru ar fi însemnat în primul rînd încălcarea hotărîrii Sinodului I Ecumenic de a se serba Sfintele Paşti numai după echinocţiul de primăvară, iar în al doilea rînd ar fi însemnat că oamenii — şi în speţă chiar creştinii ortodocşi — s-ar fi comportat în cazul dat ca nişte fiinţe fără de minte, care ar fi pretins ca soarele să se orienteze după ceasul lor, nu ceasul lor după soare; cu alte cuvinte, ca mişcarea corpurilor cereşti să se regleze după calendarul lor iulian, nu bătrînul lor calendar după mişcarea corpurilor cereşti.

4. Se mai invocă apoi şi canonul 7 apostolic, din textul căruia este reţinută numai dispoziţia că este interzis să se serbeze Paştile creştine împreună cu cele evreieşti, fără a releva şi faptul că această interzicere priveşte doar vremea de dinaintea echinocţiului. Căci iată ce zice textul canonului 7 apostolic: «Dacă vreun episcop sau prezviter sau diacon va sărbători sfînta zi a Paştilor cu iudeii, înainte de echinocţiul de primăvară, să se caterisească» [9].

Nu încape nici o îndoială că prin canonul 7 apostolic nu se interzice oricînd serbarea Sfintelor Paşti creştine împreună cu cele evreieşti, ci numai în vremea dinainte de echinocţiu. Cu toate acestea, după o Tradiţie veche, exprimată şi prin hotărîrea Sinodului I Ecumenic, s-a evitat şi după echinocţiu serbarea Sfintelor Paşti creştine împreună cu cele evreieşti.

Excepţii însă n-au lipsit, şi încă tocmai în vremea de după Sinodul I Ecumenic, între anii 360—500, vreme în care Paştile creştine şi cele evreieşti au coincis de 13 ori [10]. Aceste excepţii tocmai din veacul al IV-lea înainte se explică prin faptul că încă din veacul I, evreii nu mai serbau Paştile lor în ziua de 14 Nisan, adică în ziua morţii lui Iisus, ci în ziua de 15 Nisan, care neavînd pentru creştini semnificaţia zilei de 14 Nisan, putea să şi coincidă cu Paştile creştinilor, fără să jignească evlavia acestora.

Mai trebuie reţinut apoi şi faptul că tocmai din veacul al IV-lea, evreii hotărîseră ca ziua de 14 Nisan să nu mai cadă niciodată într-o zi de duminică [11]. Or, prin această hotărîre s-a evitat pentru totdeauna de atunci înainte ca Sfintele Paşti creştine să mai coincidă cu 14 Nisan, adică cu acea zi în care evreii îşi serbaseră Paştile lor atunci cînd Domnul a fost răstignit.

Ca urmare, încetînd în vreme atît cauza principală care a determinat interzicerea serbării Paştilor creştine o dată cu cele evreieşti şi adică serbarea Paştilor evreieşti la 14 Nisan, precum şi căderea datei de 14 Nisan în zi de duminică, este clar că interzicerea pe mai departe cu orice preţ a serbării Sfintelor Paşti creştine împreună cu cele evre-

9. N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, traducere în limba română de Nicolae Popovici şi Uroş Kovincici, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 201.

10. Pr. Prof. Ene Braniştе, *op. cit.*, p. 210.

11. V. Gheorghiu, *Sfintele Paşti şi reforma calendaristică*, p. 67.

ieşti după echinocţiul de primăvară este lipsită de justificare rezonabilă.

De aici apare evident că dispoziţia canonului 7 apostolic nu implică interzicerea serbării Paştilor creştine cu Paştile evreieşti, atunci cînd acestea ar cădea după echinocţiul de primăvară şi anume, în prima duminică cu lună plină de după acest echinocţiu.

5. Un alt canon pe baza căruia se pretinde că prin îndreptarea calendarului s-a căzut din canonicitate, este canonul 1 al Sinodului de la Antiohia, din anul 341. Iată textul lui: «Toţi cei ce îndrăznesc să desfiinţeze hotărîrea Sfîntului şi marelui Sinod întrunit la Niceea, în fiinţa de faţă a evlaviosului şi de Dumnezeu preaiubitorul împărat Constantin, în privinţa sfintei sărbători a mîntuitoarelor Paşti, să fie afurisiţi şi lepădaţi de Biserică dacă vor stărui a se împotrivi din poftă de ceartă împotriva celor bine hotărîte, şi acestea să fie zise pentru laici. Iar dacă vreunul din proestoşii Bisericii, episcop ori prezviter, ori diacon, va îndrăzni după hotărîrea aceasta să se osebească spre zăpăcirea noroadelor şi spre tulburarea Bisericilor şi să serbeze Paştile cu evreii, Sfîntul Sinod a judecat ca acela să fie străin de Biserică de acum înainte, ca unul ce şi-a îngrămădit păcate nu numai sieşti, ci s-a făcut multora pricină de stricăciune şi de zăpăcire. Şi, nu numai pe aceştia îi caterisește din slujire, ci şi pe cei ce vor îndrăzni să se împărtăşească cu aceştia, după caterisirea lor. Iar cei caterisiţi, să se lipsească şi de cinstea cea dinafară, de care i-a făcut părtaşi sfîntul canon şi preoţia lui Dumnezeu» [12].

În legătură cu modul în care este răstălmăcit acest canon, observăm mai întîi că textul lui nu exprimă decît în parte hotărîrea Sinodului I Ecumenic, la care se şi referă canonul antiohian prin cuvintele: «Toţi cei ce îndrăznesc să desfiinţeze hotărîrea Sfîntului şi marelui Sinod întrunit la Niceea... în privinţa sfintei sărbători a mîntuitoarelor Paşti». Canonul 1 al Sinodului din Antiohia nu reproduce textul hotărîrii Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfintelor Paşti, pe care o presupune cunoscută. Ea constă după cum se ştie în rînduirea ca Sfintele Paşti să fie serbate în prima duminică cu lună plină de după echinocţiul de primăvară.

Desigur că acea hotărîre implică atît oprirea de a serba Sfintele Paşti înainte de echinocţiul de primăvară, cît şi oprirea de a serba Sfintele Paşti o dată cu evreii, dar numai în cazul că ei le serbau în prima zi cu lună plină de după echinocţiul de primăvară, adică numai dacă le serbau în aceeaşi zi în care le-au serbat la moartea lui Iisus. Or, după cum s-a văzut ei nu le mai serbau nici în aceeaşi zi nici la aceeaşi dată (14 Nisan) şi nici după echinocţiu, ci şi înainte de echinocţiul de primăvară.

Cît priveşte a doua parte a canonului 1 al Sinodului de la Antiohia, este limpede că ea cuprinde nu o hotărîre a Sinodului I Ecumenic, ci o hotărîre a însuşi Sinodului din Antiohia, căci altfel nu avea raţiune formula pe care o întrebuinţează canonul: «iar dacă vreunul... va în-

12. N. Milaş, *op. cit.*, vol. II, partea II, p. 54.

drăzni după hotărîrea aceasta», adică după hotărîrea Sinodului din Antiohia.

Este clar deci că hotărîrile sinoadelor, cuprinse ori necuprinse în canoane, nu ne oferă nici un element pe baza căruia să se conchidă că în chestiunea datei Sfintelor Paști, Biserica ar fi stabilit o normă cu caracter dogmatic.

IV. — Să vîslim mai adînc

1. *Orizont ecleziologic.* — Să încercăm a vedea mai îndeaproape și a pătrunde mai adînc în miezul problemei. Aceasta ne obligă să reexaminăm aspectul ei strict religios-teologic și apoi să vedem dificultățile unei încercări de a o soluționa într-un mod mulțumitor pentru toată lumea interesată.

Problema sărbătoririi Sfintelor Paști, ca problemă religioasă este mai întîi de toate o problemă de ecleziologie, și anume pentru următoarele motive :

— Sfintele Paști constituie sărbătoarea cea mai mare a creștinătății, datorită faptului că ea are cel mai dens și mai hotărîtor conținut dogmatic dintre toate sărbătorile creștine. Într-adevăr, ea reprezintă sinteza doctrinei creștine pentru că după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră și zadarnică credința voastră» (I Cor. XV, 14). Privită deci sub acest aspect fundamental, sărbătoarea Sfintelor Paști constituie cea mai concentrată și cea mai cuprinzătoare mărturisire de credință creștină pe care o exprimă și salutarea creștină «Hristos a înviat», iar această mărturisire este cu atît mai grăitoare și mai caracteristică, cu cît nu se face numai prin cuvinte, ci și prin acte de cult în care ea se concretizează în chip desăvîrșit. Luate în sine, aceste două moduri de exprimare a credinței creștine prin cuvînt și prin cultul pascal, constituie împreună cel mai scurt simbol al credinței și deopotrivă catehismul cel mai dens, pentru că nici o altă formă de înfățișare a acestei credințe sau de propovăduire a ei nu reprezintă o sinteză atît de fericită și un mijloc atît de eficace pentru sădirea și întărirea în conștiința credincioșilor a esenței adevărului de credință al Bisericii.

— Este apoi de relevat și faptul că prin toate aceste elemente, sărbătoarea Sfintelor Paști întruchipează ca nici una dintre celelalte, și ca nici o formă de manifestare a vieții creștine, Biserica însăși și anume, în întregimea ei, sau în întreaga ei cuprindere divină-umană, atît ca substanță cît și ca alcătuire și manifestare externă.

— Prin tot ce s-a relevat în legătură cu Sfintele Paști și cu sărbătoarea cunoscută sub acest nume, se pune în lumină și un alt aspect al valorii și însemnătății ecleziologice a lor, care constă în faptul că sărbătoarea Sfintelor Paști are cea mai mare putere de unificare a creștinătății sau a Bisericii și că ea a devenit chiar din primele timpuri, așa cum a rămas pînă astăzi, cel mai grăitor simbol al unității Bisericii. În același timp însă sărbătoarea Sfintelor Paști, dacă nu este rînduită și prăznuită potrivit însemnătății și rostului ei, poate deveni, ceea ce a și devenit în dese împrejurări, un mijloc de neînțelegere și de dezbinare a Bisericii, un mijloc de subminare a unității acesteia.

— Dar în calea adoptării și statornicirii unei date fixe pentru sărbătorirea Sfintelor Paști de către întreaga creștinătate se ridică numeroase dificultăți care par să zădărnicească o asemenea încercare. Astfel, este evident că din cauza mișcării de rotație a pământului, nu putem stabili una și aceeași dată calendaristică pe întreg rotogolul pământului, deoarece cînd într-o parte a lui este ziuă în cealaltă parte este noapte și invers.

— O altă cauză este mișcarea de revoluție, care face ca în unele părți ale pământului să fie un anotimp, iar în altele alt anotimp, așa încît sărbătoarea Sfintelor Paști nu poate fi stabilită cu exactitate matematică nici în aceeași zi nici în același anotimp.

Fără îndoială că de aceste dificultăți trebuie să se țină seamă. Dar ele nu sînt singurele, căci mai apar numeroase altele determinate de tradiționalismul excesiv, ba chiar de habotnicia cu care, pe de o parte, anumite părți ale creștinătății, iar pe de altă parte, mozaismul însuși ține la unele rînduieli privitoare la data serbării Paștilor.

Problema aceasta trebuie situată însă într-un cadru și mai larg, pentru ca în dezbaterea și soluționarea ei să fie avute în vedere și alte elemente decît cele esențiale deja relevate. Căci într-adevăr, implicațiile ei, cu deosebire pentru vremea noastră ca și pentru vremurile viitoare, sînt deosebit de complexe, iar unele din acestea ne obligă să privim cu mai multă atenție și chiar cu mai multă seriozitate și hotărîre decît s-a făcut în trecut, problema Sfintelor Paști în genere și a serbării lor în special.

— După cum se poate ușor întrevedea și înțelege, problema are o importanță covîrșitoare nu numai pentru Biserica Ortodoxă și pentru celelalte Biserici și confesiuni creștine, pentru pacea religioasă dintre creștini ca și pentru aceea dintre creștinism și mozaism, ci prin toate acestea, ca și prin celelalte aspecte relevate — ea are o importanță tot atît de mare pentru pacea și progresul întregii lumi.

Trebuie însă avertizată sau prevenită o anumită parte a creștinătății ca și a mozaismului, — stăpînită de fetișism față de tot ceea ce este vechi și stăvechi, ca și față de tot ceea ce este umbră și penumbră a adevărului, ori tradiționalism străbătut de habotnicie și de spirit separatist vechi testamentar, că, în cazul problemei care ne preocupă este vorba de o treabă foarte smintitoare pentru cei din categoriile arătate, întrucît chestiunea trebuie pusă în lumina unor date științifice elementare, cu folosirea logicii celei mai simple, care risipește ceața ignoranței și a habotniciei.

Recurgînd la datele științifice ziditoare de evlavie, nu va fi atinsă întru nimic dreapta credință, așa cum s-a păstrat ea de Biserică în chip tradițional și cum a fost definită de către Sinoadele Ecumenice. Va fi pusă însă într-o lumină nouă hotărîrea Sinodului I Ecumenic și aceea a Sinodului local de la Antiohia, privitoare la o chestiune de calendar și de cult, care nu are nicidecum conținut dogmatic. Aceasta este tocmai chestiunea datei serbării Sfintelor Paști. Modul în care va fi pusă problema și în care se va încerca soluționarea ei nouă nu afectează nici Sfînta Tradiție, nici vreo simplă tradiție utilă vieții creștine, ci o «tra-

diţie» şi o «rînduială» fără bază permanent valabilă, fără utilitate religioasă, socială, general bisericească sau de altă natură. Deşi această tradiţie şi rînduială sînt consacrate printr-o hotărîre a autorităţii supreme a Bisericii, ele s-au dovedit şi se dovedesc tot mai necorespunzătoare, tot mai păgubitoare, ba chiar de natură să prejudicieze în mod grav însăşi autoritatea Bisericii şi prestigiul ei în lume.

Justificabile pentru trecutul îndepărtat, acceptabile pînă în pragul vremurilor noi, ele nu mai au o justificare suficientă pentru vremea noastră, ci din contră, toate consideraţiile de interes religios, general bisericesc ori de altă natură pledează pentru îndreptarea lor, în rînd cu îndreptarea întregului calendar.

2. *Vechea tradiţie şi rînduială.* — Să vedem în ce constă această tradiţie şi rînduială întemeiată pe ea. După cum se ştie Sinodul I Ecumenic, întrunit în anul 325 la Niceea, a adoptat o hotărîre prin care se socotea că va fi curmată aşa-numita «dispută pascală», care dura din primele decenii ale Bisericii.

Am mai văzut în cele privitoare la întreaga problemă a calendarului, ce a hotărît Sinodul I Ecumenic în această privinţă. Anume, ca Sfintele Paşti să fie serbate în prima duminică cu lună plină după echinocţiul de primăvară, iar dacă această dată ar cădea la 14 Nisan cînd îşi serbau evreii pasca lor, atunci Paştile creştine să se serbeze în prima duminică care ar urma după această dată. Pînă s-a ajuns la adoptarea acestei hotărîri, au avut loc diverse discuţii pe tema datei serbării Sfintelor Paşti, iar Sinodul I Ecumenic n-a făcut decît să consacre prin hotărîrea sa obiceiul cel mai îndelungat, cel mai statornic şi cel mai răspîndit în viaţa Bisericii. Totodată acest Sinod a hotărît ca data serbării Sfintelor Paşti să fie stabilită de către Biserica din Alexandria, care avea să o comunice tuturor celorlalte Biserici spre conformare, inclusiv Bisericii din Roma. Sarcina dată Bisericii din Alexandria se explică prin faptul că în epoca aceea Alexandria era centrul cel mai important al lumii vechi sub raportul ştiinţei şi tehnicii. Ea avea în această privinţă o bogată tradiţie moştenită din vremea faraonilor, aşa încît în Alexandria se găseau şi cei mai pricepuţi astronomi, prin ale căror calcule se putea stabili mai bine decît în alte părţi ale Împărăţiei romane, atît data echinocţiului de primăvară, cît şi data serbării Paştilor în funcţie de acesta.

Cum însă alexandrinii au stabilit ca dată a serbării Sfintelor Paşti pentru vremea de atunci, şi, cu multă aproximaţie, pentru o epocă foarte îndelungată, ziua de 21 martie, pe cînd unii apuseni, între care şi cei de la Roma, întemeiaţi pe calcule evident greşite, stabiliseră data echinocţiului cu cîteva zile mai înainte, adică la 18 martie, au apărut în curînd deosebiri nu numai de calcul, ci şi în ce priveşte fixarea datei serbării Sfintelor Paşti. Deosebirile şi neînţelegerile provocate de acestea au încercat a fi tranşate în mod provizoriu de Sinodul local de la Sardica întrunit la anul 343, dar ele au apărut din nou, aşa încît n-a mai fost posibil decît din întîmplare să se mai aplice întocmai hotărîrea Sinodului I Ecumenic în întreaga Biserică. Mai mult, au mai reapărut şi după Sinodul I Ecumenic grupuri de creştini care

țineau ca serbarea Sfintelor Paști să aibă loc la aceeași dată cu evreii. La aceștia din urmă se referă și partea a doua a canonului 1 al Sinodului din Antiohia.

Datorită cauzelor acestora, precum și altora asupra cărora nu ne mai oprim, între Biserica de Răsărit și între Biserica de Apus nu s-a putut ajunge la o înțelegere deplină în privința datei serbării Sfintelor Paști decît într-o perioadă de timp de vreo 8 veacuri consecutive, din vremea lui Carol cel Mare (768—814), pînă în anul 1582 în vremea papii Grigorie al XIII-lea (1572—1585), căci în anul următor 1583, Paștile în Apus s-au serbat după calendarul nou, gregorian introdus la 5 octombrie 1582. Cu toate că și apusenii țin să nu serbeze Sfintele Paști o dată cu evreii, ei au ajuns ca din epoca respectivă (1583) să nu le mai serbeze o dată nici cu răsăritenii, decît doar din întîmplare. Modul lor de a calcula data serbării Sfintelor Paști a fost preluat și de protestantismul apărut la începutul veacului al XVI-lea, așa încît și catolicii și protestanții serbează Sfintele Paști la aceeași dată, pe cînd ortodocșii și Bisericile Vechi Orientale serbează Sfintele Paști la alte date. Și, ceea ce este și mai trist, după reforma calendaristică adoptată în 1923 și aplicată în unele Biserici Ortodoxe din 1924 încoace, nici măcar în cadrul Ortodoxiei nu s-au mai serbat Paștile întotdeauna la aceeași dată, așa încît cu toate străduaniile de a se pune toți ortodocșii de acord în această privință, chestiunea n-a fost soluționată pînă astăzi decît în mod provizoriu.

Prin urmare, în prezent, din vechea tradiție și rînduială privitoare la data serbării Sfintelor Paști, n-a mai rămas ca element pozitiv decît hotărîrea adoptată de Sinodul I Ecumenic, de a se serba Sfintele Paști după echinocțiul de primăvară, a cărei aplicare a trecut și ea prin multe metamorfoze pînă azi.

Ceea ce au comun creștinii de pretutindeni este faptul că ei țin să nu serbeze Sfintele Paști o dată cu evreii. Dar tocmai faptul că încă din veacul al IV-lea această rămășiță de discriminare față de poporul evreu este tratată în chip felurit, reprezintă o altă dovadă sigură că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfintelor Paști, cu toată autoritatea supremă în Biserică pe care o reprezintă sinodul ecumenic, nu s-a putut aplica și nu s-a aplicat.

V. — Spre țărmuri noi

Din cele arătate pînă aici, se constată deci mai întîi că hotărîrea Sinodului I Ecumenic privitoare la data serbării Sfintelor Paști nu s-a aplicat integral decît în unele împrejurări și că astăzi nu se aplică decît parțial. Prin urmare, ea nu a fost și nu este considerată ca absolut obligatorie pentru întreaga creștinătate. Obligatorie integral o consideră ortodocșii, fără însă a izbuti nici ei să o aplice întocmai.

Din faptul că nu numai în primul mileniu creștin, ci și după aceea, o parte a creștinătății nu a mai aplicat, adică nu a mai respectat integral hotărîrea menționată a Sinodului I Ecumenic, precum și din faptul că în această problemă au apărut divergențe și practici neunitare în însuși sînul Ortodoxiei, rezultă în mod evident, — și împotriva celor de altă socotință —, că nu avem de a face în această problemă cu o

hotărîre de natură dogmatică, ci cu una de bună rînduire a sărbătorilor în cadrul calendarului bisericesc, chiar dacă este vorba de cea mai importantă dintre aceste sărbători.

Astfel fiind, se înţelege de la sine că hotărîrea Sinodului I Ecumenic relativ la această problemă poate fi schimbată sau adaptată în aşa fel încît ea să devină aplicabilă din partea tuturor creştinilor. Dar punînd în acest fel problema, se ridică inevitabil obiecţii şi împotriviri în calea adoptării unei hotărîri noi care să înlocuiască sau să modifice, prin îndreptare sau completare, pe aceea a Sinodului I Ecumenic de la Niceea, dată fiind autoritatea acelui Sinod.

Se nasc apoi inevitabil întrebările: cine să adopte o nouă hotărîre, în ce calitate, în numele cui şi pe ce temei ?

La aceste întrebări se va răspunde după ce vom face unele consideraţiuni noi, în legătură cu valoarea în sine a hotărîrii în cauză a Sinodului I Ecumenic. Prin conţinutul ei, hotărîrea respectivă analizată logic şi strict ştiinţific, se prezintă cu următoarele lipsuri :

a) Mai întîi, luată ca hotărîre în sine, ea nu este aplicabilă, n-a fost aplicată integral niciodată şi nici nu se poate aplica întocmai pentru că echinocţiul de primăvară din emisfera de nord a pămîntului, coincide cu echinocţiul de toamnă din emisfera sudică a pămîntului, aşa încît, dacă cei din emisfera sudică ar fi vrut sau ar vrea să aplice hotărîrea Sinodului I Ecumenic, ar trebui să serbeze Sfintele Paşti cu jumătate de an mai tîrziu sau mai devreme decît cei din emisfera nordică.

b) În al doilea rînd, după hotărîrea Sinodului I Ecumenic, ar urma ca cei de la ecuator să nu aibe Paşti niciodată, căci la ei nu poate fi stabilit nicidecum vreun echinocţiu, nici de primăvară, nici de toamnă, echinocţiul fiind un fenomen constant.

c) Cunoştinţele geografice şi general ştiinţifice care au determinat această hotărîre a Sinodului I Ecumenic fiind necomplete şi greşite, este evident că lipsesc de o bază ştiinţifică hotărîrea însăşi, fapt care de multă vreme pune într-o situaţie ridicolă pe apărătorii acestei hotărîri, şi mai ales pe cei care cu un zel de neofiţi au încercat să o înfăţişeze ca fiind de natură dogmatică. Nu putem să nu subliniem faptul că la aceste aspecte ale problemei încă nu s-a oprit nimeni, sau că cel puţin pînă acum nu le-a relevat nimeni în vreo scriere. De aceea relevarea lor reprezintă totuşi aportul cheie pentru reconsiderarea şi orientarea într-un sens nou, într-o direcţie nouă a atitudinii întregii creştinătăţi faţă de o problemă esenţială a sa, ca şi faţă de aceea a relaţiilor sale cu poporul biblic.

Ca urmare, pe temeiul celor puse pînă aci într-o nouă lumină, fără a împieta asupra importanţei Sinodului I Ecumenic şi asupra importanţei altor hotărîri ale sale, sîntem nevoiţi şi îndreptăţiţi să conchidem că hotărîrea lui în privinţa datei serbării Sfintelor Paşti trebuie modificată, ea nefăcînd parte dintre acele elemente ale tradiţiei creştine care nu sînt supuse schimbării, şi anume :

Pentru că nu are conţinut dogmatic, şi deci poate fi modificată sau înlocuită cu o altă hotărîre ;

Pentru că nu s-a aplicat integral și nici nu a fost posibil să fie aplicată astfel, conținutul ei referindu-se exclusiv la emisfera de nord;

Și pentru că ea este neștiințifică și nu mai poate fi acceptată cu nici o argumentare valabilă.

Din toate cele arătate pînă acum, rezultă așadar, că este posibilă și necesară schimbarea sau înlocuirea hotărîrii în cauză, act pentru care pledează și o serie de alte motive, după cum urmează :

— Ea este principala hotărîre discriminatorie și totodată izvor al altor discriminări din viața și din cultul Bisericii, cu privire la evrei.

— Din această hotărîre decurg numeroase atitudini pline de ocări la adresa evreilor, precum și o seamă de hotărîri ale unor canoane, care dau expresie separatismului discriminator față de ei.

— Prin schimbarea ei în cadrul unei reforme calendaristice generale, s-ar înfăptui un act de mare însemnătate :

a) mai întîi ca o corectare și împlinire cu care vine știința în cazul unei greșeli și lipsuri a vieții bisericești și religioase în general ;

b) apoi ca un aport hotărîtor pentru stingerea unor prejudecăți ale creștinilor care nu au ajuns să depășească stadiul mentalității vechi;

c) ca un aport deosebit și tot atît de hotărîtor la pacea confesională, la cea religioasă, precum și la pacea în general, și, în fine,

d) ca o cucerire a vremii noastre pe linia progresului în epoca tuturor înnoirilor și a cuceririlor științifice fără precedent.

În ce privește autoritatea care este îndreptățită să ia inițiativa și apoi să adopte o hotărîre nouă în privința datei serbării Sfintelor Paști, trebuie să spunem că aceasta nu poate fi decît Biserica Ortodoxă, pentru că, cu toate deosebirile care au survenit și în sînul ei în privința datei serbării Paștilor, totuși ea este cea mai fidelă și mai statornică păstrătoare a vechilor Tradiții și rînduieli bisericești, dar în același timp și cea mai orientată spre înțelegerea justă a trebuințelor și a aspirațiilor care marchează calea spre progres a omenirii. În mod practic, acest lucru s-ar putea face fie printr-un nou Sinod Ecumenic, fie prin consensul Bisericilor Ortodoxe locale concretizat într-un document care ar avea aceeași putere ca și hotărîrea scrisă a Sinodului Ecumenic. Prin aceasta *s-ar înfăptui a patra reformă a calendarului.*

O asemenea hotărîre din partea Bisericii Ortodoxe ar putea fi luată de ea în calitate de continuitoare a Bisericii Vechi Ecumenice și în numele acestei Biserici, iar temeiul hotărîrii celei noi apare ca indiscutabil din cele arătate cu privire la valoarea în sine a hotărîrii Sinodului I Ecumenic, precum și cu privire la efectele ei negative atît pentru Biserica Ortodoxă și pentru celelalte confesiuni, ca și pentru relațiile dintre acestea, și în cele din urmă pentru religiile necreștine, pentru relațiile creștinilor cu acestea și pentru întreaga lume.

Diac. Asist. Ion Bria

SCRIPTURĂ ŞI TRADIŢIE

CONSIDERAŢII GENERALE

Procesul de constituire a credinţei Bisericii, a izvoarelor, conţinutului şi interpretării acestei credinţe prezintă pentru teologia biblică şi sistematică din vremea noastră un interes crescînd atît pe plan confesional cît şi pe plan ecumenic. Astfel, a patra Conferinţă Panortodoxă (Chambesy-Geneva, 1968) a confirmat în mod definitiv propunerea conferinţelor panortodoxe anterioare de a se înscrie pe agenda Sfîntului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe tema *Izvoarele Revelaţiei*; al doilea Conciliu de la Vatican a adoptat constituţia *De Revelatione*; iar Consiliul Ecumenic al Bisericilor a întreprins o serie de studii în legătură cu *Scriptura, Tradiţia* şi *tradiţiile* (1963) şi cu *Autoritatea Bibliei* (1968) [1].

Din punctul de vedere al teologiei biblice, această problemă a fost cercetată în ultimele decenii pe baze cu totul diferite de cele din trecut, — baze oferite îndeosebi de «noua ermeneutică», precum şi de aşa-zisa teologie kerygmatică, fapt care a dus la apariţia unor teze şi poziţii contradictorii [2]. Este adevărat că după perioada de confuzie pe care a creat-o «programul demitologizării» — potrivit căruia pentru credinţa creştină prezintă importanţă nu caracterul istoric, obiectiv al evenimentelor din istoria mîntuirii, ci doar semnificaţia subiectivă, existenţială a mesajului transpus cu ajutorul miturilor epocii respective [3] — mulţi teologi biblici s-au pronunţat împotriva tezei lui Rudolf Bultmann, pentru istoricitatea Revelaţiei biblice [4] şi pentru caracterul hristocentric al Noului Testament. O tendinţă ermeneutică mai nouă încearcă să arate că exegezei biblice, în căutarea credinţei originare a Biserici, îi sînt indispensabile mărturiile Noului Testament şi ale tradiţiei apostolice.

Din punctul de vedere al teologiei sistematice, problema autorităţii Bibliei şi a Tradiţiei a fost studiată în ultima vreme în contextul unei noi simbolici confesionale — în care studiul comparativ a devenit o confruntare pozitivă — şi în perspectiva noilor relaţii ecumenice dintre Biserici. De pildă, în dogmatica romano-catolică mai nouă, Sfînta Scriptură şi Tradiţia nu mai sînt considerate ca două surse independente şi parţiale ale Revelaţiei, cum fuseseră înţelese de teologia

1. Dr. John B Zizioulas. *The Authority of the Bible*, în «The Ecumenical Review», vol. XXI (1969), nr. 2, p. 160—166.

2. *Nouveautés dans l'oecuménisme.* Conseil Oecuménique des Eglises, Editions du Seuil, Paris, 1969.

3. Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology*, în «Kerygma and Myth», vol. I, ed. de Hans Werner Bartsch, trad. de Reginald H. Fuller, London, S.P.C.K., 1953, p. 1—44.

4. A.R.C. Leaney, *Historicity in the Gospels*, în «Vindications», edit. de Anthony Hanson, SCM Press, London, 1966, p. 103—134

postridentină [5]. La rîndul ei, teologia biblică protestantă de azi se întreabă cu toată seriozitatea dacă însăşi Sfînta Scriptură dă vreun temei pentru învăţătura luterană, potrivit căreia Biblia este singurul izvor al adevărului revelat.

Azi, în perioada de pregătire a Sfîntului şi Marelui Sinod Ortodox, teologiei ortodoxe nu îi sînt indiferente noile aspecte ermeneutice şi sistematice ale problemei constituirii izvoarelor credinţei, ale raportului dintre ele şi autorităţii lor. Azi, cînd teologia biblică europeană — şi în deosebi cea germană — culege roadele propriei ei instabilităţi şi lipse de coherenţă, ar fi momentul ca teologia ortodoxă să reafirme cu mai multă vigoare învăţătura potrivit căreia autoritatea Sfintei Scripturi provine din faptul că ea este reprezentarea în Biserică a Revelaţiei lui Dumnezeu în Hristos, care ne atrage prin puterea cuvîntului şi harului Său în «istoria mîntuirii». Iar faţă de tendinţa unora de a transforma Tradiţia în tradiţionalism, este de datoria Bisericii Ortodoxe de a sublinia caracterul dinamic al Tradiţiei, care se identifică cu însăşi viaţa Bisericii în Duhul Sfînt.

În cele ce urmează vrem să arătăm, cu ajutorul textelor biblice, că credinţa creştină — ca mărturisire a Revelaţiei lui Dumnezeu în Iisus Hristos — se întemeiază pe unitatea organică dintre Sfînta Scriptură, Tradiţie şi Biserică; că procesul de formare a Bibliei şi a Tradiţiei ca «izvoare» ale Revelaţiei ţine de însăşi natura divină şi caracterul apostolic al Bisericii; că Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie — considerate atît din punct de vedere al valorii lor istorice cît şi al conţinutului lor teologic — sînt inserate în contextul mai larg al Revelaţiei lui Dumnezeu în Hristos, pe care s-a întemeiat Biserica. Ele au autoritate pentru credinţă ca mărturii şi mijloace ale adevărului şi operei răscumpărătoare a lui Hristos, iar Biserica le-a recunoscut ca parte integrală din lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu, prin care se realizează însăşi iconomia mîntuirii. Sfînta Scriptură şi Tradiţia, aşadar, trebuie studiate ţinînd seama de legătura lor cu caracterul divino-apostolic al Bisericii şi mai ales cu unitatea Revelaţiei prin care Biserica ia fiinţă şi continuă să existe. Ele sînt integrate în constituţia Bisericii, recunoscîndu-le ca mărturii autentice ale Descoperirii dumnezeieşti, ca formele în care cuvîntul lui Dumnezeu se comunică în şi de către Biserică, prin puterea Sfîntului Duh.

Prin cuvintele: «Voi sînteţi zidiţi pe temelia Apostolilor şi proorocilor, piatra din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos (Efes. II, 20; cf. I Cor. III, 10—11), Apostolul Pavel afirmă caracterul hristocentric al Revelaţiei biblice (II Cor. I, 20) şi al Bisericii a cărei doctrină necesită atît continuitatea cu Revelaţia profeţilor cît şi cu propovăduirea Apostolilor (II Petru III, 2). Astfel, credinţa Bisericii s-a întemeiat prin şi pe Evanghelia lui Hristos, prefigurată în mesajul profeţilor şi dovedită cu mărturiile Apostolilor (Efes. III, 5; Iuda 17).

5. Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, trad. de A. V. Littledale, London, The Harvill Press, 1956, p. 116—131, susţine că una din tezele asupra cărora protestantismul şi catolicismul ar putea fi de acord este autoritatea supremă a Bibliei.

Într-adevăr, cel dintîi document care s-a impus cu autoritate divină în Biserica primară a fost Vechiul Testament (I Cor. X, 11). Iisus Hristos confirmă existența unei colecții a cărților Vechiului Testament (Luca XXIV, 44), căruia îi recunoaște caracterul revelat (Matei IV, 4, 7, 10; Marcu XII, 10, 24 și VII, 6, 10, 13; Luca XXIV, 27, 44). Mîntuitorul însuși face o legătură directă între persoana, viața și misiunea Sa și profețiile mesianice din Vechiul Testament. Desigur, atitudinea Sa față de Vechiul Testament nu se limitează la recunoașterea acestuia și a valabilității lui pentru ucenicii Săi (Matei XIII, 52). El se comportă ca un învățător de Lege nouă, ca Cel care este însăși Revelația lui Dumnezeu în plenitudinea ei: «N-am venit să desființez Legea sau proorocii, ci să o plinesc» (Matei V, 17). El are autoritate asupra tuturor instituțiilor vechitestamentare, deoarece Fiul Omului este «domn al Sabatului» (Matei XII, 8). În acest sens, El schimbă vechi tradiții iudaice (Marcu VII, 14—23; X, 2—12), sau le interpretează în sens corect, înnoiește și desăvîrșește conținutul Legii [6].

6. La venirea Mîntuitorului circula deja o colecție de cărți ale Vechiului Testament în care sinagoga iudaică vedea nu numai o istorie a poporului Israel, ci și o reprezentare a faptelor lui Dumnezeu (Ps. CIV, 1—2). Iisus Hristos a recunoscut autoritatea divină a Vechiului Testament (Matei IV, 4—10; XXI, 13; XXII, 29; cf. Marcu XII, 24, 29; Fapte VIII, 32—35; Ioan V, 39), spunînd că acesta cuprinde «cuvîntul lui Dumnezeu» (Ioan X, 35). De asemenea, El afirmă că e împărțit în Legea lui Moise, Proroci și Psalmi (Luca XXIV, 44), citează din el (Matei XXII, 44) și îl interpretează (Luca XXIV, 27, 32, 45; Ioan II, 22). Iisus Hristos consideră Vechiul Testament ca o mare profeție divină: «Adevărat zic vouă: Pînă cînd cerul și pămîntul vor dispare, nici o iotă sau cîrtă din Lege nu va trece, pînă ce se vor împlini toate» (Matei V, 18). El așază misiunea și jertfa Sa mîntuitoare în legătură cu proorociile biblice (Ioan V, 39, 46; Marcu XIV, 21; Luca XXII, 22), recunoscînd astfel necesitatea Vechiului Testament pentru cunoașterea revelației profetice despre Sine însuși: «Așa este scris și așa trebuia să pătimească Hristosul și să învieze a treia zi din morți» (Luca XXIV, 46, 47). El ceartă pe farisei și cărturari că «au desființat cuvîntul lui Dumnezeu prin obiceiurile lor» (Marcu VII, 9—13), răspunde diavolului care îl ispitea cu cuvintele: «Este scris» (Matei IV, 4) și mustră pe saduchei pentru necunoașterea Scripturilor: «Voi rătăciți pentru că nu cunoașteți Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu» (Marcu XII, 24).

De asemenea, scriitorii Noului Testament citează texte din Vechiul Testament ca fiind profeții ale evenimentelor din istoria Evangheliei (I Cor. XV, 3; Rom. I, 2; X, 11; IX, 17; IX, 15; IV, 21; Fapte II, 16).

Deși Apostolul Pavel afirmă că scrierile Vechiului Testament sînt «inspirate», revelația biblică veterotestamentară este socotită ca avînd un caracter tranzitoriu (II Cor. III, 7—11; Ev. 7, 12; Luca XVI, 16; I Petru I, 10—12), pregătitor (Matei XIII, 17; Ioan VIII, 56; Evrei XI, 13), nedeplin al cărui sens este descoperit de Noul Testament (Rom. III, 21; II Cor. III, 14; Luca XXIV, 27).

Raportul dintre Vechiul și Noul Testament se exprimă în general ca o relație dintre proorocie și realitate: «Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rînduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu pe care a făgăduit-o mai înainte prin proroci Săi în Sfintele Scripturi» (Vechiul Testament) (Rom. I, 1—2).

Recunoscînd că «Scriptura nu poate să fie desființată» (Ioan X, 35), Iisus Hristos a făcut totuși deosebire în cadrul Legii între cuvîntul lui Dumnezeu și «tradiția bătrînilor» și a supus textele Vechiului Testament unei interpretări autentice (Luca XXIV, 27, 44—47). El contestă valabilitatea «tradiției bătrînilor» (Marcu VII, 1—23) invocată de farisei, deoarece ea formează o colecție de «învățături omenești» adăugate la Lege și care se substituie Legii ca porunci sfinte. Astfel, Iisus Hristos combate acele obiceiuri religioase de proveniență omenească ce înlocuiesc cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în Lege: «Voi desființați cuvîntul lui Dumnezeu cu datina voastră pe care singuri ați dat-o» (Marcu VII, 13). Hristos recunoaște însă valabilitatea tradițiilor de origine mozaică (Marcu I, 44: «cele ce a rînduit Moise»). De aceea, El îndeamnă: «Cercetați Scripturile» (Ioan V, 39).

Apostolii, de asemenea, au socotit Vechiul Testament ca o mărturie inspirată a Revelaţiei lui Dumnezeu (Fapte III, 22; IV, 25; III, 18; XXVIII, 25). Ca şi ei, autorii Noului Testament stabilesc o corelaţie între evenimentele istoriei sfinte a Noului Testament şi profeţiile mesianice ale Vechiului Testament. Evanghelistul Matei urmăreşte anume să identifice profeţiile în care au fost anunţate evenimente din Noul Testament, iar Apostolii Petru şi Pavel îşi susţin predica prin care întemeiază cea dintîi comunitate creştină pe texte profetice din Vechiul Testament (Fapte II, 16; XIII, 40—41). Aceiaşi Apostoli afirmă în mod expres inspiraţia textelor profetice din Vechiul Testament (II Petru I, 20—21 şi II Tim. III, 16).

Prin urmare, Biserica primară a preluat Vechiul Testament ca pe o parte integrală din propriul său mesaj revelat (Ioan II, 22; I Cor. IX, 9—10; I Tim. V, 18). Interpretat în lumina Noului Testament, ca o Revelaţie pregătitoare pentru Hristos (Gal. III, 24), Vechiul Testament a devenit cea dintîi carte sfîntă a Bisericii creştine (Fapte XVII, 2, 11; XVIII, 28). Gîndirea teologică postapostolică a văzut în Vechiul Testament o mărturie inspirată despre faptele lui Dumnezeu din istoria neamului omenesc şi a poporului Israel, în care sînt prefigurate în simboluri şi imagini evenimentele mîntuitoare din istoria Noului Testament.

Dacă Biserica a recunoscut în profeţiile Vechiului Testament acea Revelaţie pregătitoare pentru Hristos, în mărturia şi mesajul Apostolilor a identificat structura fundamentală a propriului ei organism, însăşi expresia credinţei pe care se sprijină existenţa ei. Biserica creştină a stabilit chiar de la început o corelaţie cu totul specifică între Revelaţia lui Hristos şi propovăduirea Apostolilor Săi. Ea a ţinut cu toată tăria la apostolicitatea mesajului său şi a acceptat Scriptura şi Tradiţia ca expresii ale credinţei creştine întru cît ele reprezintă mărturia autentică şi infailibilă a Apostolilor despre Evanghelia lui Hristos, fără de care n-ar fi luat fiinţă şi n-ar exista. Biserica este apostolică în sensul direct al cuvîntului deoarece Apostolii sînt «martori oculari şi slujitori ai Cuvîntului» (Luca I, 2), aşadar mijlocitori şi interpreţi direcţi ai faptelor şi adevărurilor care formează Evanghelia lui Hristos pe care s-a zidit Biserica.

În ultimul cuvînt pe care îl adresează Apostolilor, Iisus Hristos îi numeşte «martorii» Săi: «Voi veţi fi martorii mei nu numai în Ierusalim, ci în toată Iudeea şi Samaria şi pînă la marginea pămîntului» (Fapte I, 8). Acelaşi scriitor biblic îi prezintă pe Apostoli ca «martori oculari şi slujitori ai Cuvîntului» (Luca I, 2).

Calitatea de «martor» al lui Hristos (cf. Fapte XXVI, 16; X, 39) constituie o caracteristică indispensabilă şi exclusivă a slujirii apostolice. Faptul este de cea mai mare importanţă deoarece garantează caracterul de eveniment istoric al tradiţiilor şi scrierilor apostolice. După înviere, Iisus Hristos, rezumînd întreaga Sa activitate mîntuitoare, spune Apostolilor: «Voi sînteţi martorii acesteia» (Luca XXIV, 48). Caracterul obiectiv al evenimentelor noutestamentare, istoricitatea Revelaţiei lui Hristos, se întemeiază pe argumentul mărturiei celor ce au fost de la început cu Hristos: «Şi voi mărturisiţi, pentru că de la început sînteţi cu Mine» (Ioan XV, 27). Apostolul Petru afirmă că

Apostolii sînt «martori» ai misiunii și învierii lui Hristos: «Și noi sîntem martori pentru toate cele ce a făcut El și în țara Iudeilor și în Ierusalim» (Fapte X, 39; cf. Fapte II, 32), iar pe sine se numește «martor (martys) al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei care va fi descoperită» (I Petru V, 1). Apostolul Ioan, de asemenea, mărturisește că Evanghelia sa constituie o relatare directă și o evocare autentică a faptelor la care a fost martor: «Cel ce a văzut a mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acela știe că spune adevărul, ca și voi să credeți» (Ioan XIX, 35; cf. Ioan XXI, 24). Astfel, Apostolii propovăduiesc ca martori direcți ai evenimentelor mîntuitoare din viața lui Hristos (Fapte II, 32), de aceea mărturia lor constituie un argument primordial pentru caracterul istoric al Revelației Noului Testament (cf. Ioan XX, 24—29, cazul Apostolului Toma) și un criteriu absolut pentru autenticitatea Tradiției creștine. Credința Bisericii este inseparabilă de propovăduirea celor ce declarau: «Am văzut pe Domnul» (Ioan XX, 25).

Funcția de «martor» a Apostolilor constă nu numai în a transmite cu fidelitate istoria faptelor Evangheliei, ci mai ales, în a comunica pe Iisus Hristos ca prezență activă și centrul vital al acestei istorii [7]. Desigur, în conținutul propovăduirii (kerygma) apostolice un loc de seamă îl are evocarea evenimentelor din istoria mîntuirii (Fapte XIII, 16—39), în care Hristos este prezent ca Fiul lui Dumnezeu în acțiunea Sa răscumpărătoare [8]. De pildă, în predica de la Cincizecime Apostolul Petru face în primul rînd o evocare a persoanei și operei răscumpărătoare a lui Hristos: «Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu prin puteri, minuni și semne pe care Dumnezeu le-a făcut prin el cînd a fost în mijlocul vostru, precum voi toți știți» (Fapte II, 22). Dar în această istorie a mîntuirii nu relatarea faptelor ca atare se impune, ci prezența personală și acțiunea directă a lui Hristos ca Mîntuitorul lumii, și numai pentru acest motiv acea istorie cheamă la credință: «Ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: «Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfînt» (Fapte II, 37—38). De fapt, Iisus Hristos — ca Revelația integrală a lui Dumnezeu — constituie centrul propovăduirii Apostolilor: «Și toată ziua în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus» (Fapte V, 42). Mai degrabă, toată predica Apostolilor este actualizarea cuvîntului și faptului răscumpărător împlinit de Hristos (I Tim. II, 3—7; I Cor. IX, 14; VII, 10), mărturia Apostolului fiind indispensabilă pentru comunicarea cu Hristos, deoarece: «Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă» (Luca X, 16; cf. Ioan XX, 21; XII, 44; XIII, 20; Matei X, 40). Astfel, în propovăduirea apostolică se descoperă însuși Hristos în realizarea planului

7. John Marsh, *The Theology of the New Testament*, în «Peake's Commentary on the Bible», ed. 1962, col. 672.

8. Teologul romano-catolic Aloys Grillemeir afirmă că în catolicismul de azi se observă o interpretare hristocentrică a Sfintei Scripturi (*The Figure of Christ in Catholic Theology*, în «Theology Today. Renewal in Dogma», vol. I, trad. de Peter White și Raymond H. Kelly, Milwaukee, 1964, p. 71.

de mîntuire a lumii. Evanghelia predicată de Apostoli prin Duhul Sfînt (I Petru I, 12) constituie o forţă care cheamă la credinţă anume pentru că este o istorie răscumpărătoare în care Hristos însuşi este prezent şi lucrează mîntuirea lumii : «În timp ce ei (Apostolii) au pornit să propovăduiască pretutindeni, Domnul lucra cu ei şi întărea cuvîntul prin semnele care îl însoţeau» (Marcu XVI, 20).

Desigur că autoritatea propovăduirii apostolice provine nu numai din faptul că ei sînt «martori» ai lui Hristos, ci şi din faptul că însăşi misiunea lor are un caracter harismatic în iconomia întemeierii Bisericii. Apostolii propovăduiesc ca trimişi ai lui Hristos, ca unii ce au primit o Revelaţie unică — Evanghelia (Marcu IV, 34), avînd o alegere specială (Ioan VI, 70 ; XV, 16), o misiune permanentă (Matei XXVIII, 19), o autoritate divină (Luca X, 16) şi o harismă specială în legătură cu propovăduirea Evangheliei (Ioan XIV, 16—17). Apostolul Pavel afirmă că Hristos este cel care vorbeşte în el (II Cor. XIII, 3) : «Propovăduim în numele lui Hristos, ca şi cum Dumnezeu v-ar îndemna prin noi» (II Cor. V, 20) ; «Căci nu sîntem ca cei mulţi care amestecă cuvîntul lui Dumnezeu, ci grăim ca din curăţia inimii, ca trimis de la Dumnezeu şi înaintea lui Dumnezeu, în Hristos» (II Cor. II, 17 ; cf. I Tes. II, 13). De aceea Evanghelia propovăduită de Apostoli are o autoritate unică şi absolută : «Dacă noi înşine sau înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decît aceea pe care noi v-am vestit-o, să fie anatema» (Gal. I, 8). Propovăduirea apostolică reprezintă norma doctrinei şi a moralei creştine : «Dacă cineva nu ascultă de cuvîntul nostru prin epistolă, pe acela să-l însemnaţi şi să nu aveţi cu el nici un amestec, ca să se ruşineze» (II Tes. III, 14).

Transmiterea Evangheliei lui Hristos de către Apostoli *(paradosis)* reprezintă un act fundamental în constituirea comunităţii creştine şi a mărturisirii de credinţă creştină. De fapt, propovăduirea Apostolilor formează elementul esenţial şi primordial în constituirea istorică a Bisericii primare. «Învăţătura Apostolilor» constituie unul din cele patru structuri de bază al comunităţii creştine primare (Fapte II, 42).

Prin *paradosis* se înţelege actul de transmitere a Evangheliei lui Hristos în Biserica primară prin propovăduirea Apostolilor (I Cor. XV, 1). Comunicarea prin *paradosis* include mai multe momente : primirea, asimilarea, interpretarea, păstrarea, transmiterea Evangheliei, prin care se asigură o continuitate între cuvîntul lui Hristos, predica apostolică şi Biserica postapostolică. Din punct de vedere al conţinutului *paradosis* [9] este Tradiţia Evangheliei, învăţătura lui Hristos şi a Apostolilor predată în Biserica primară : «Vă laud fraţilor, că vă aduceţi aminte de mine şi că ţineţi Tradiţiile (παραδόσεις) precum eu vi

9. În perioada postapostolică şi patristică, *paradosis* are multiple sensuri : predanii cu caracter istoric, ca de pildă date despre activitatea celor doisprezece Apostoli (Eusebiu, *Istoria bisericească*, 3, 1, 1. P.G. XX, 216 A), norme de practică şi de organizare bisericească moştenite de la Apostoli (Clement Alexandrinul, *Stromate* 7, 17 ; P.G. IC, 552 C ; Hipolit, *Tradiţia apostolică*, 1, 2, 3 ; canonul 7 al Sinodului de la Nicea (325) ; instituţii şi practici liturgice tradiţionale, ca de pildă formula de la Botez (Sf. Vasile, *Epistola 105*, P.G., XXXII, 513 B) ; semnul crucii, epicleza (Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh*, P.G., XXXII, 188 A), alte obiceiuri tradiţionale (Dionisie Areopa-

le-am predat (παρέδωκα) vouă» (I Cor. XI, 2; cf. II Tes. II, 15; I Tim. VI, 20; II Tim. II, 13—14). În epistolele pauline, de pildă, se pot distinge anumite rezumate ale propovăduirii apostolice care circulau în Tradiția orală originară și pe care Apostolul însuși le-a primit incluzîndu-le apoi în ceea ce numește *paradosis*: «Căci eu v-am transmis înainte de toate ceea ce eu însumi am primit» (I Cor. XV, 3). De altfel, se observă că încă din vremea Apostolilor s-au format în tradiția orală scurte mărturisiri de credință, care s-au transmis comunităților creștine primare ca «reguli de învățătură» (Rom. VI, 17). În primele scrieri noutestamentare se găsesc numeroase imne, texte, formule și exprimări în care se rezumă esențialul acelei *kerygma* [10] apostolice și care constituie cele mai vechi și cele mai simple simboluri de credință ale Bisericii (Fapte II, 36; I Cor. XII, 3; Rom. I, 3—4; X, 9; I Tes. I, 9—10; Filip. II, 11; I Tim. III, 16; VI, 20; I Ioan IV, 2—3; Luca I, 4; Ioan XIV, 26) [11]. Un rezumat al Tradiției apostolice orale considerat a fi

---

gitul, *Ierarhia bisericească* 7, 3, 9, P.G. III, 568 A; Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, 4, 16. P.G. XCIV, 172 C); doctrină stabilită de Părinții apostolici (Sf. Atanasie, *Ep. Serap. 1*, 28, P.G. XXVI, 593 D; Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt*, 16 P.G. XXXII, 96 A; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la II Tes. 4, 2*, P.G. LXII, 467); doctrina venerării icoanelor (Sinodul de la Niceea — 787); tradiții doctrinare referitoare la interpretarea Scripturii (Clement, *Stromate* 6, 15, P.G. 9, 356 B; Didim, *Despre Sfînta Treime*, 3, 2, P.G. XXXIX, 805 B; Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească* 2, 3, 7, P.G. III, 404 C); tradiție dată de Hristos, predicată de Apostoli, păzită de Părinți (Sf. Atanasie, *Ep. c. Serapion*, I, 28, P.G. XXVI, 395 D); tradiția Părinților care explică sensul Scripturii (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh* 16, P.G. XXXII, 96 A); tradiție doctrinară păstrată de episcopi, care completează Scriptura (Maxim Mărturisitorul, *Scholii la Tatăl nostru*, I, 4, P.G. IV, 197 B); învățături morale încredințate Bisericii independent de scrierile canonice (Epifanie, *Despre erezii*, 61, 6. P.G. XLI, 1048 B); învățături scrise și transmise de Apostoli (Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la II, Tes. 4, 2*, P.G. LXII, 467). rituri și ceremonii transmise în taină (Sf. Vasile, *Despre Sfîntul Duh*, 66. P.G. XXXII, 188 A). Pentru datele de mai sus, vezi cap. παράδοσις, în *A Patristic Greek Lexicon*, editat de G. W. H. Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1964, fascicula 3.

10. Kerygma (κήρυγμα) vine de la keryssein = a proclama, a propovădui și înseamnă proclamarea sau propovăduirea Evangheliei. Termenul se referă atît la acțiunea de propovăduire sau evanghelizare (I Cor. II, 4; Luca IV, 18) cît și la conținutul sau mesajul proclamat (Matei III, 1), care cuprinde Evanghelia lui Iisus Hristos (I Cor. XV, 1; Gal. I, 11—12). Se face deosebire între a propovădui și a învăța (Matei IV, 23; IX, 35), între *kerygma*, care înseamnă predicarea Evangheliei la necreștini — misiune ce revine Apostolilor și «evangheliștilor» — și *didache*, care înseamnă instruirea sau învățarea celor deja convertiți la creștinism și botezați, sarcină ce revine «învățătorilor» (I Cor. XII, 28; Efes. IV, 11). *Kerygma* reprezintă propovăduirea apostolică orală care a stat la baza evangheliilor scrise: «Vă fac cunoscut, fraților, Evanghelia pe care v-am binevestit-o» (I Cor. XV, 1). Un rezumat al propovăduirii apostolice din epoca primară se află în Fapte II, 14 — V, 42.

Sf. Vasile cel Mare face deosebire între *dogmata*, adică doctrinele și practicile Tradiției apostolice nescrise, transmise în taină, și *kerygmata*, adică învățăturile propovăduite în mod public de către Biserica (*Despre Duhul Sfînt*, cap. XXVII, 66; Vezi trad. franceză de Benoît Fruche: Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Les éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 481.

Despre înțelesul cuvîntului *kerygma*, vezi Alan Richardson, art. *Teach*, în «A Theological Word Book of the Bible», editat de autor, S.C.M. Press, London, 1965, p. 171—172; H.G. Wood, *Didache, Kerygma and Evangelion*, în «New Testamnet Essays», ed. de A. J. B. Higgins, Manchester University Press, p. 306—314.

11. Înainte de scrierea Noului Testament s-au alcătuit și au circulat pe cale orală scurte mărturisiri de credință (Rom. VI, 17), sau crezuri (Rom. X, 9; I Cor. XII, 3; XV, 3; Rom. I, 3, 4; I Tim. II, 3—6; I Petru III, 21; II Petru III, 15; I Ioan IV, 1—3), formule euharistice (Marcu XIV, 22—25; I Cor. XI, 23—29) și baptismale (Matei XXVIII, 19), imne liturgice sau doxologii (Fil. II, 6—11; Efes. IV, 4—6; I Tim. III, 16; II Cor. V, 20; II Cor. I, 20; Apoc V, 13; II Cor. XIII, 13; I Tes. III, 12).

nucleul celei dintîi mărturisiri de credinţă creştină se găseşte în I Corinteni XV, 3—5.

Paradosis este o lucrare a Duhului Sfînt în Biserică, prin care, împreună cu evocarea evenimentelor mîntuitoare ale Evangheliei, se comunică atît mesajul revelat cît şi semnificaţia existenţială a cuvîntului lui Dumnezeu. De aceea Apostolii au dat o atenţie deosebită integrităţii şi interpretării conţinutului teologic transmis. Un element esenţial în constituirea învăţăturii creştine este faptul că Sfinţii Apostoli dirijează personal procesul de formare şi interpretare a Tradiţiei, avînd grijă nu numai pentru caracterul ortodox al conţinutului (II Petru III, 1—2; Iuda 17—19), ci şi pentru corectitudinea transmiterii şi tîlcuirii Evangheliei. Un alt element hotărîtor îl constituie faptul că *paradosis* este încredinţată de Apostoli Bisericii. Apostolul Pavel predă spre păstrare acel *depositum fidei*, «tezaurul» (paratheke) învăţăturii sănătoase» (II Tim. I, 14), un rezumat al Tradiţiei orale, lui Timotei, urmaşul şi reprezentantul său, însărcinat «prin punerea mîinilor» cu organizarea comunităţii creştine din Efes (I Tim. IV, 14). Autoritatea Bisericii are deci o putere şi un rol special în ce priveşte păstrarea, retransmiterea şi interpretarea Tradiţiei: «Şi ceea ce ai auzit de la mine învăţînd cu martori de faţă, aceasta încredinţează la oamenii credincioşi, ca şi ei să înveţe pe alţii» (II Tim. II, 2). De altfel, Apostolul Pavel îndeamnă pe Timotei nu numai să «păzească învăţătura» (I Tim. IV, 16), ci şi să o transmită «la oameni credincioşi ca şi ei să înveţe pe alţii». Se stabileşte în acest fel o continuitate directă între Hristos, Apostoli şi Biserica postapostolică, succesiunea apostolică în ce priveşte originea, conţinutul şi tîlcuirea Tradiţiei devenind un criteriu al ortodoxiei credinţei.

Paradosis s-a transmis atît pe cale orală cît şi pe cale scrisă: «Aşadar, fraţilor, staţi fermi şi păstraţi Tradiţiile (παραδόσεις) pe care vi le-am predat fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră» (II Tes. II, 15; cf. I Tes. II, 1—2; V, 27; II Tes. II, 2, 5; III, 6, 14). Forma de comunicare este determinată de împrejurări şi necesităţi, deşi Iisus Hristos a predicat oral Evanghelia Sa şi a încredinţat-o Apostolilor spre a fi propovăduită în mod oral.

Procesul de comunicare într-o formă umană a mesajului revelat este un proces complex, deoarece are ca scop comunicarea cuvîntului lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt, care cheamă la credinţă; «Credinţa vine din ceea ce se predică; iar ceea ce se predică vine din cuvîntul lui Hristos» (Rom. X, 17).

După pogorîrea Duhului Sfînt la Cincizecime, Apostolii încep misiunea lor de a forma comunităţi creştine predicînd oral Evanghelia lui Hristos, botezînd în numele Sfintei Treimi şi săvîrşind Euharistia. În această epocă de început, s-a format o învăţătură orală despre Iisus Hristos, despre persoana şi activitatea Sa mîntuitoare. Aşa cum mărturisesc autorii biblici, sursa scrierilor Noului Testament o constituie această tradiţie orală divino-apostolică. Evanghelistul Luca recunoaşte că în scrierea Evangheliei sale s-a folosit de Tradiţia orală existentă, ca şi de anumite scrieri, cercetînd şi rămînînd fidel celor ce au fost

transmise anterior de Apostoli (Luca I, 1—4). Iar Apostolul Ioan subliniază faptul că scrierile sale sînt o mărturie despre : «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mîinile noastre au pipăit despre Cuvîntul vieţii, aceea vă vestim» (I Ioan I, 1). Este un adevăr incontestabil deci că scrierile Noului Testament sînt dependente de acea *paradosis* şi că Noul Testament reprezintă consemnarea în scris a mărturiei apostolice despre Revelaţia lui Hristos : «Ceea ce am văzut şi am auzit, aceea vă vestim şi vouă» (I Ioan I, 3).

Procesul de transcriere a Tradiţiei apostolice orale a început încă de timpuriu şi a avut un rol atît de hotărîtor pentru credinţa Bisericii postapostolice, încît azi nu se poate concepe existenţa Bisericii fără scrierile Noului Testament. Epistolele — cele dintîi scrieri noutestamentare de învăţătură sau de îndemn pastoral — erau trimise unor comunităţi sau unor persoane doar în cazul cînd Apostolul nu putea fi prezent personal. Cu toate acestea ele au fost concepute şi acceptate de la început ca documente cu o reală autoritate pentru credinţa creştină. Apostolul Petru socoteşte epistolele pauline scrieri inspirate, ele fiind de altfel recunoscute ca atare în comunităţi (II Petru III, 15—16).

Problema consemnării în scris a Tradiţiei orale s-a ridicat însă în chip special odată cu dispariţia Apostolilor, cu care se încheie procesul Revelaţiei biblice a Noului Testament.

În legătură cu această problemă există o serie de aspecte care au dat naştere la discuţii contradictorii. Ne vom referi aci numai la două din aceste aspecte şi anume : care e raportul dintre Tradiţia orală apostolică şi Noul Testament şi de ce natură este relaţia dintre autoritatea Bisericii şi «izvoarele» credinţei creştine : Sfînta Scriptură şi Tradiţia.

Din compararea textelor celor patru Evanghelii rezultă în mod clar că evangheliştii au avut ca sursă o Tradiţie orală comună. Deşi cele patru Evanghelii au autori diferiţi — din punctul de vedere al construcţiei cărţilor şi al compunerii literare — totuşi ele conţin o singură Evanghelie, astfel încît Tradiţia divino-apostolică ce a stat la baza Evangheliilor scrise posedă şi o unitate desăvîrşită. În ce priveşte conţinutul, raportul dintre Tradiţia divino-apostolică originară şi scrierile Noului Testament trebuie privit ca un raport de fidelitate, dar şi de continuitate. Este adevărat că Evanghelistul Ioan afirmă că din predica creştină originară atît de de bogată s-au fixat în scris datele şi faptele de bază ale Evangheliei, socotite a fi necesare mărturisirii de credinţă în Hristos Fiul lui Dumnezeu : «Deci şi multe alte semne a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris ca să credeţi că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu şi crezînd să aveţi viaţă în numele Lui» (Ioan XX, 30—31). Textul citat a fost interpretat în sensul că în Evanghelii s-a transcris, prin procesul inspiraţiei, numai o parte din revelaţia lui Iisus Hristos, cealaltă parte rămînînd în circulaţie în Tradiţia orală. Într-adevăr, pe de o parte, din afirmaţia Apostolului Ioan reiese că Evangheliile n-au

fost concepute ca niște relatări descriptive integrale, ca niște scrieri biografice dezvoltate sau catehisme exhaustive.

Deşi evangheliştii sînt preocupaţi pentru redarea literară autentică şi exactă a faptelor şi învăţăturilor lui Hristos, totuşi ei n-au epuizat datele care se păstrau şi circulau în Tradiţia orală. Textul ne arată, pe de altă parte, că Evanghelia scrisă conţine tot ceea ce este esenţial în predica personală a lui Hristos şi, deci, necesar pentru credinţa în El. Apostolul Ioan conclude în acest fel: «Acestea s-au scris ca să credeţi», ceea ce înseamnă că Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, care are autoritate deplină pentru credinţă. Textul subliniază mai ales caracterul hristocentric al Noului Testament, faptul că Hristos este centrul şi obiectul Revelaţiei biblice (cf. Ioan I, 45; II, 22; V, 39, 46; XII, 16, 41; XIX, 28; XX, 9). Cea mai importantă concluzie ce se poate trage din afirmaţia Sfîntului Ioan se referă, prin urmare, nu atît la aşa-zisul caracter parţial al Revelaţiei cuprinse în Noul Testament, cît la faptul că cuvîntul scris — în care se exprimă şi se tîlcuieşte într-o formă concentrată deplinătatea Evangheliei — are un rol primordial în propovăduirea credinţei creştine şi în consolidarea Bisericii. Astfel, scrierea Noului Testament trebuie concepută şi ca un proces determinat de exprimarea mărturisirii de credinţă a Bisericii apostolice, mărturisire care rămîne temelia unică, de neînlocuit, a existenţei de totdeauna a Bisericii. Este adevărat că, dintru început, Evangheliile n-au fost scrise formal ca «inspirate» şi că, de fapt, nu li s-a recunoscut timp îndelungat autoritatea canonică. Dar conştiinţa Bisericii luminată de Duhul Sfînt a intuit în aceste scrieri, de la început, reprezentarea faptelor care formează actul răscumpărător săvîrşit în lume de Fiul lui Dumnezeu, sau «icoana verbală a lui Hristos» [12].

Fixarea canonului reprezintă un moment decisiv în procesul complex care este comunicarea Revelaţiei divine în Biserică.

După dispariţia Apostolilor, aceşti «martori» direcţi ai Revelaţiei lui Hristos, Biserica, căreia i se încredinţase misiunea şi puterea de a păstra, tîlcui şi transmite Evanghelia, s-a îngrijit în mod necesar de identificarea izvoarelor credinţei sale (Luca I, 1).

Revelaţia s-a închis cu epoca apostolică, dar Biserica postapostolică a trebuit să identifice în mod pozitiv care sînt sursele credinţei ei. Formarea canonului biblic a constituit, din acest punct de vedere, un proces în care Biserica s-a pronunţat asupra propriei sale Tradiţii, asupra izvoarelor, documentelor şi conţinutului credinţei sale.

În legătură cu formarea canonului biblic mai sînt de observat următoarele:

a) Cărţile Noului Testament, chiar înainte de a fi declarate canonice, au avut, între documentele transmise de la Apostoli, cea mai mare autoritate;

b) Formarea canonului biblic s-a produs în perioada postapostolică şi a durat o perioadă lungă pînă în secolul al IV-lea;

c) În stabilirea extensiunii canonului, rolul hotărîtor l-a avut autoritatea Bisericii, care n-a avut o Revelaţie explicită în acest sens.

Faptul că în Noul Testament nu există o Revelaţie expresă asupra canonului a făcut pe unii să susţină superioritatea Bisericii şi a Tradiţiei faţă de Sfînta Scriptură.

12. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 188.

Desigur, Biserica n-a procedat la stabilirea canonului în mod arbitrar. Alegerea cărților canonice s-a făcut sub călăuzirea Duhului Sfînt și constituie o exprimare a harismei infailibilității de care se bucură Biserica în totalitatea ei. Dar Biserica a recunoscut drept cărți canonice, adică avînd autoritate eficientă pentru doctrină și morală, pe acelea care s-au impus prin două elemente fundamentale: *apostolicitatea și inspirația.*

În primul rînd, Biserica a reținut în canon acele cărți ale căror origine și conținut sînt de proveniență apostolică fie direct, fie indirect. De fapt, Biserica a recunoscut în Noul Testament Evanghelia lui Hristos predicată, transmisă și tîlcuită de Apostoli. Biserica a confirmat că Noul Testament este mărturia Apostolilor despre Hristos, forma scrisă a mesajului lui Hristos încredințat Apostolilor. Canonicitatea cărților Noului Testament — adică recunoașterea autorității lor normative în Biserică — a fost decisă deci, în primul rînd, de caracterul apostolic al Tradiției pe care acestea o conțin. Și în acest caz s-a aplicat un principiu fundamental al Ortodoxiei: Numai Tradiția care vine de la Apostoli sau de la urmașii acestora fie oral, fie scris, este acceptată ca mărturia autentică și normativă a Revelației lui Hristos. Apostolul Pavel spune: «Dacă cineva vă propovăduiește altceva decît ați primit, să fie anatema» (Gal. I, 9). Și întrucît Biserica prin iluminarea Duhului Sfînt a identificat în Noul Testament Tradiția divino-apostolică originară, acesta rămîne ca o normă permanentă pentru apostolicitatea Bisericii în general și pentru Tradiția ei de totdeauna.

Al doilea criteriu îl constituie inspirația autorilor biblici [13]. Biserica a recunoscut nu numai originea și autoritatea apostolică a Noului Testament, ci și conținutul lui revelat și infailibil, comunicat prin inspirația Duhului Sfînt. Prin inspirație Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu (Ioan X, 35), care se adresează Bisericii. Sfînta Scriptură nu este deci o carte omenească despre Hristos, ci cuvîntul lui Hristos către oameni.

Inspirația biblică este atestată uneori de chiar autorii cărților respective, ca de pildă profeții Vechiului Testament și autorul Apocalipsei (I, 1—3). Scriitori biblici recunosc că inițiativa scrierii aparține Duhului Sfînt, autorul fiind conștient că scrie sub influența divină (Evr. III, 7). Desigur, inspirația nu distruge caracterul de «autor» al scriitorului biblic. El n-a făcut o simplă transcriere de date, texte și tradiții alcătuite anterior, ci a prelucrat și sistematizat tradițiile existente după experiența și capacitatea sa personală și potrivit scopului scrierii. Exegeza de azi pune un tot mai mare accent pe diversitatea interpretărilor ce s-au dat materialului ce a stat la dispoziția scriitorilor biblici, dat fiind faptul că aceștia n-au fost simpli colecționari de tradiții, ci autorii unor contribuții teologice proprii prin interpretarea datelor transcrise.

Faptul inspirației a dat autoritatea cea mai mare Sfintei Scripturi, pentru că datorită inspirației, Biserica are conștiința că Sfînta Scriptură e cuvîntul lui Dumnezeu. Biserica a recunoscut că Duhul lui Dumnezeu este prezent în cuvîntul scris al Bibliei și că Noul Testament este o lucrare a Duhului Sfînt în Biserică. De fapt, Duhul Sfînt este cel care dă autoritatea cărților biblice, dar Biserica este aceea care le-a identificat. Biserica și-a însușit Noul Testament ca parte integrală din Revelația lui Dumnezeu către om, ca istorie scrisă a iconomiei lui Dumnezeu realizată în Iisus Hristos, ca o reprezentare verbală a iconomiei răscumpărătoare. Prin inspirația Du-

13. Inspirația (theopnevstia) — lucrarea Duhului Sfînt prin care autorii cărților biblice au primit, comunicat și transcris Revelația divină — este afirmată în mod expres în II Tim, III, 16; II Petru I, 20—21 și I Petru I, 11—12 (cf. Fapte III, 21; Marcu XII, 36).

hului Sfînt, aşadar, se confirmă caracterul revelat al mesajului Sfintei Scripturi. Sfînta Scriptură este singura formă a Tradiţiei divino-apostolice redactată sub inspiraţia Duhului Sfînt şi de aceea Tradiţia postapostolică depinde totdeauna de Sfînta Scriptură. Desigur, cele două elemente — apostolicitatea şi inspiraţia — sînt inerente conţinutului Scripturii şi se impun ca atare Bisericii, încît Biserica a recunoscut că Scriptura este Cuvîntul lui Dumnezeu ţinînd seama de conţinutul ei, iar prin autoritatea Tradiţiei a acceptat extensiunea canonului şi inspiraţiei biblice. Prin urmare, datorită acestor elemente, Sfînta Scriptură are o poziţie unică şi supremă între celelalte forme în care ni s-a comunicat Revelaţia. Tradiţia cuprinde Sfînta Scriptură, dar Sfînta Scriptură este conţinutul ei inspirat, de aceea rămîne sursa primă şi absolută pentru credinţa Bisericii de totdeauna.

Faptul că extensiunea inspiraţiei biblice sau canonul Noului Testament n-a fost revelat, precum şi faptul că formarea canonului are loc în epoca postapostolică, aşază Sfînta Scriptură şi Tradiţia într-un raport inseparabil şi specific cu Biserica.

Istoria canonului ne arată în mod clar că Evangheliile scrise n-au avut o autoritate canonică formală de la început, ci aceasta le-a fost recunoscută cu timpul. Dar aceasta nu înseamnă că Biserica a hotărît asupra canonului ca o autoritate exterioară. În procesul de reflectare asupra canonului, Biserica s-a confruntat cu propriile ei izvoare, cu temeliile adevărului revelat. Ea a acceptat Sfînta Scriptură pentru că în conţinutul şi spiritul ei a recunoscut cuvîntul lui Dumnezeu către ea. Chiar dacă autorii scrierilor Noului Testament nu le-au considerat iniţial ca scrieri inspirate, ele au fost adresate, de la început, comunităţilor creştine, răspunzînd nevoilor lor catehetice şi pastorale, ca o formă de comunicare a cuvîntului lui Dumnezeu. Mai tîrziu, Biserica a recunoscut în Noul Testament Revelaţia originară, Tradiţia divino-apostolică, pe care a acceptat-o chiar de la început ca normă absolută pentru doctrina şi practica ei. Astfel, Biserica şi-a însuşit Noul Testament deoarece a descoperit în el cuvîntul lui Dumnezeu către ea, credinţa ei originară, pe care se întemeiază existenţa şi misiunea ei mîntuitoare.

Biserica confirmă că în Noul Testament se găseşte Revelaţia lui Hristos dată Apostolilor, dar pentru aceasta n-a folosit criteriile apostolicităţii şi inspiraţiei în mod mecanic. Există un raport organic între Scriptură, Tradiţie şi Biserică. Biserica recunoaşte autoritatea divină a Sfintei Scripturi, dar şi Sfînta Scriptură mărturiseşte că Biserica este infailibilă. Problema dacă Scriptura este deasupra Bisericii, sau invers, este o problemă greşită. Desigur, ca funcţie, Biserica este în slujba Evangheliei, care are autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu. De fapt, în procesul de formare a canonului biblic, Biserica şi-a identificat propriile ei izvoare, propria ei credinţă, sub călăuzirea Duhului Sfînt, prin inspiraţia căruia s-a scris Sfînta Scriptură şi prin puterea Căruia Trupul lui Hristos este infailibil. De aceea Sfînta Scriptură fiind concretizarea scrisă a Tradiţiei divino-apostolice pe care s-a întemeiat comunitatea creştină, reprezintă un element constitutiv şi permanent al Bisericii, norma infailibilă pentru doctrina şi viaţa ei [14].

---

14. În legătură cu consideraţiile din acest capitol, vezi Karl Rahner, *Inspiration in the Bible*, în «Studies in Modern Theology», Burns and Oates, London, 1965, p. 10—86, şi *Bible (Theology)*, în «Sacramentum Mundi». An Encyclopedia of Theology, New York, 1966, vol. I, p. 172. Autorul susţine că însăşi constituţia integrală a Bisericii, după planul lui Dumnezeu, a cerut ca ea să producă Biblia şi să mărturisească inspiraţia ei într-un moment anumit al formării Bisericii apostolice. Biblia este inspirată anume ca o carte a Bisericii şi conţine concretizarea memoriei Bisericii primare, sau obiectivarea scrisă a Bisericii apostolice în activitatea şi mărturisirea ei de

Stabilirea canonului cărților biblice pe baza recunoașterii caracterului lor inspirat și apostolic, este o lucrare a Duhului Sfînt în Biserică și face parte din Tradiția Bisericii postapostolice. Se admite în general că inspirația și canonul Noului Testament sînt dogme stabilite de Tradiție și că fără Tradiția Bisericii, Sfînta Scriptură nu poate fi recunoscută ca cuvîntul lui Dumnezeu, după cum fără Sfînta Scriptură Biserica nu poate fi recunoscută ca Trupul lui Hristos și templu al Duhului Sfînt.

Referitor la raportul dintre Sfînta Scriptură și Tradiție, față de teza mai veche, potrivit căreia Sfînta Scriptură conține numai o parte a Revelației iar Sfînta Tradiție o altă parte — în vremea noastră unii teologi s-au pronunțat în favoarea tezei după care ambele cuprind aceeași Revelație, transmisă însă sub două modalități diferite. Dar uneori acest raport este conceput ca un cerc din care nu se poate ieși.

Din punct de vedere cronologic, Tradiția este anterioară canonului Noului Testament, care provine din Tradiția divino-apostolică și pe care o conține și o transmite. Tot tezaurul biblic a fost transmis anterior pe cale orală, încît Sfînta Scriptură face parte din Tradiție. Dar prin fixarea canonului biblic nu s-a înlăturat și nu s-a limitat Tradiția orală. Întrucît Sfînta Scriptură provine din Tradiție, ea nu cuprinde o revelație în sine, autonomă, ci este totdeauna în acord cu conținutul Tradiției și de aceea o doctrină nu se găsește izolat numai în Sfînta Scriptură. De fapt, Sfînta Scriptură nu s-a scris ca o alternativă a Tradiției, nici independent de ea și de aceea ele nu se pot separa. Desigur, Noul Testament este mărturia scrisă și inspirată a Evangheliei, dar el nu epuizează și nu limitează tradiția apostolică originară. Tradiția orală continuă să circule în Biserică, în forma ei distinctă, dar nedespărțită de Scriptură, după cum Sfînta Scriptură există în Biserică împreună cu Tradiția divino-apostolică orală și cu alte tradiții bisericești necuprinse în cărțile canonice, dar acceptate de Biserică în decursul vremii ca fiind în consens cu Tradiția apostolică, pe care o tîlcuiește și o dezvoltă.

Sfîntul Apostol Ioan recunoaște că în Tradiția orală a Apostolilor care a stat la baza Evangheliei sale, circulau fapte și date despre Hristos care nu sînt cuprinse în scrierile biblice (Ioan XXI, 25). Totuși, după cum am văzut, din punct de vedere al scopului acestor scrieri noutestamentare, nu se poate spune că Scriptura cuprinde numai parțial Evanghelia lui Hristos și că ar avea un caracter incomplet. Evanghelistul are conștiința că a consemnat în scris esența Evangheliei lui Hristos (cf. I Ioan IV, 1—3) și că ceea ce a scris are autoritate deplină pentru credință.

Dacă Sfînta Scriptură și Tradiția cuprind în mod integral una și aceeași Revelație divină comunicată sub două forme sau modalități deosebite, există motive ca Biserica să rămînă legată de ambele?

---

credință. Dumnezeu este autorul Bibliei pentru că El voiește și produce Biblia ca un element constitutiv în întemeierea Bisericii apostolice. Autorul înclină spre teza că Biserica a recunoscut inspirația Sfintei Scripturi pe baza unei revelații formale ce ar fi avut loc înainte de moartea ultimului Apostol. Astfel, Biblia este unul din elementele constitutive ale Bisericii apostolice, care cuprinde atît cuvîntul lui Dumnezeu cît și autoexprimarea credinței Bisericii.

Biserica n-a considerat niciodată Sfînta Scriptură — din punct de vedere al autorităţii — o parte incompletă, insuficientă a Revelaţiei divine sau a Tradiţiei divino-apostolice şi nici n-a socotit Tradiţia postapostolică în sine ca o revelaţie nouă, sau ca o completare a Sfintei Scripturi. Cu toate acestea, Biserica a susţinut totdeauna necesitatea ambelor pentru credinţa creştină, deoarece Sfînta Scriptură şi Tradiţia sînt mijloacele prin care Biserica comunică cu Hristos, căile inseparabile pe care se merge la originea ei [15].

După cum am spus, teologia din ultima vreme a subliniat faptul că Sfînta Scriptură şi Tradiţia nu ar mai trebui denumite «izvoare» ale Revelaţiei, dacă prin aceasta s-ar înţelege două surse independente, cu două conţinuturi parţiale sau incomplete.

Într-adevăr, Sfînta Scriptură şi Tradiţia sînt două mărturii complementare în care s-a păstrat Revelaţia lui Hristos, sau două forme de comunicare inseparabile a mesajului revelat. Ele transmit una şi aceeaşi Evanghelie, au acelaşi conţinut, prezentat în forme deosebite. Există totuşi o distincţie între ele din punct de vedere al autorităţii şi funcţiei, care evită să se identifice sau să se opună.

Pe de o parte, Sfînta Scriptură este mărturia scrisă sub inspiraţia Sfîntului Duh, ceea ce face ca ea să fie tradiţia revelată a cărei autoritate divină este de necontestat. În Noul Testament, prin puterea Duhului Sfînt s-a păstrat sub o formă fixă, nealterată, cuvîntul lui Dumnezeu care s-a dat o dată pentru totdeauna. Fixînd canonul cărţilor Noului Testament, Biserica a făcut şi o delimitare în ce priveşte autoritatea şi funcţia Tradiţiei apostolice în raportul ei cu tradiţia postapostolică [16]. Ca expresie inspirată, fixă şi infailibilă a tradiţiei divino-apostolice, Noul Testament are o poziţie de preeminenţă şi rămîne autoritatea absolută şi norma supremă pentru tradiţia postapostolică şi de totdeauna. El este «evanghelia veşnică» (Apoc. XIV, 6), căci «Cuvîntul Domnului rămîne în veac. Şi acesta este cuvîntul: «Evanghelia care s-a binevestit între voi» (I Petru I, 25).

Pe de altă parte, Sfînta Scriptură nu este singura şi unica formă în care s-a transmis acea *paradosis*. Sfînta Scriptură, care provine şi conţine Tradiţia divino-apostolică, continuă să existe inclusă în organismul Tradiţiei, în sens larg, care n-a putut fi nici înlăturată nici oprită odată cu fixarea canonului biblic [16]. Dacă Sfînta Scriptură este forma inspirată, fixă şi pură a Tradiţiei, Tradiţia este forma continuă în care este viabilă Sfînta Scriptură, sau Scriptura în procesul de asimilare, transmitere şi interpretare neîntreruptă în Biserică. Desigur, Tradiţia nu este o revelaţie în sine, o realitate independentă de Scriptură. Sfînta Scriptură conţine Tradiţia în forma predată de Apostoli în Biserică, iar Tradiţia conţine Scriptura în forma în care a interpretat-o Biserica. În acest sens, ele sînt două forme autentice şi complementare

15. Panagiotis Bratsiotis, *Les Sources inséparables de la doctrine chrétienne. Introductions générales.* «La Sainte Bible. Premiers édition oecuménique», Tome I, Éditions Planète, Paris, 1965, p. 26, 28.

16. Oscar Cullman admite o tradiţie normativă limitată la învăţătura apostolică dinainte de fixarea canonului Noului Testament. Nu există altă tradiţie decît cea transmisă în cărţile canonice ale Noului Testament (*Scripture and Tradition,* în vol. «Christianity Divided», ed. de D. O'Hanlon, Sheed and Ward, London-New York, 1961, p. 19, 21, 27).

în care s-a comunicat tradiția divino-apostolică în Biserică, în așa fel că Scriptura există în Tradiție și Tradiția există în Scriptură. Aceasta nu înseamnă că Tradiția nu este o normă pozitivă, că nu are un conținut specific ce întregește Sfînta Scriptură și care constă mai ales din interpretarea pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi. De aceea o doctrină trebuie dovedită nu numai cu Sfînta Scriptură, ci și cu Tradiția în care Biserica a interpretat mesajul biblic.

Autoritatea Tradiției postapostolice provine deci și din funcția ei, anume aceea de a fi interpretarea pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi, interpretare fără de care Sfînta Scriptură nu se poate înțelege (Luca XXIV, 32) [17]. Tradiția Bisericii postapostolice este transmiterea și intepretarea continuă a Sfintei Scripturi, care nu sînt lăsate la bunul plac al fiecăruia (II Petru I, 20), ci formează o misiune a Bisericii. Dogma e tocmai formularea interpretării pe care Sfînta Scriptură a primit-o în conștiința Bisericii, formulare care devine normativă pentru înțelegerea Scripturii și în acest sens Tradiția completează Scriptura [18].

Prin urmare, din punctul de vedere al originii și conținutului, Sfînta Scriptură și Tradiția formează în Biserică o unitate indisolubilă și stau într-o deplină dependență reciprocă [19]. Pentru a stabili canonul Sfintei Scripturi, Biserica a recurs la Tradiție, iar pentru a verifica originea apostolică a Tradiției, Biserica a recurs la Sfînta Scriptură. Pe de o parte, fără Sfînta Scriptură, Tradiția nu mai poate fi recunoscută ca o mărturie apostolică a Evangheliei; pe de altă parte, Sfînta Scriptură este un criteriu pentru originea și conținutul Tradiției. Sfînta Scriptură însăși mărturisește că Tradiția este forma originară a Revelației și interpretarea continuă a Evangheliei, iar Tradiția recunoaște că Sfînta Scriptură este forma definitivă, conținutul infailibil al Revelației. Biserica transmite Sfînta Scriptură ca pe un mesaj dumnezeiesc, ca pe cuvîntul infailibil al lui Dumnezeu, dar o interpretează în consensul Tradiției din care provine și în care continuă să existe. Fără autoritatea conținutului divin transmis prin Tradiție Biserica nu poate accepta Sfînta Scriptură drept cuvîntul lui Dumnezeu, după cum o tradiție care este contrară Sfintei Scripturi nu este o tradiție ortodoxă. Astfel, atît Sfînta Scriptură cît și Tradiția sînt necesare pentru credință. Pentru a afla credința ortodoxă, Biserica a recurs totdeauna la ambele [20]. Pînă la formarea canonului biblic, Bise-

17. J. V. Langmead Casserley, *Toward a Theology of History*, A. R. Mowbray, London, 1965, p. 12, afirmă că Revelația biblică este un proces care include atît evenimentele din viața lui Hristos cît și interpretarea inspirată a acestor evenimente. Dimpotrivă, Wolfhart Pannenberg susține că evenimentul istoric este singurul mijloc prin care Dumnezeu se descoperă, de aceea nu este nevoie de o interpretare inspirată sub forma unui adaos la eveniment, care să-l facă de recunoscut ca Revelație. Kerygma nu a adăugat nimic la evenimentele pe care le propovăduiește (Daniel P. Fuller, *A New German Theological Movement*, în «Scotish Journal of Theology», vol. 19, nr. 2, 1966, p. 167—169.

18. Prof. Dr. Ioan N. Karmiris, *Scurtă expunere a învățăturii dogmatice a Bisericii catolice* (trad. de Pr. O. Căciulă), în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 5—6, p. 463, susține că «Tradiția apostolică, în raport cu Sfînta Scriptură, are nu numai un caracter interpretativ ci și unul completativ și întregitor».

19. A. De Halleux, *La théologie orthodoxe*. Excursus, în *Mysterium Salutis*, Paris, 1969, t. I, vol. 4, p. 257.

20. Timothy Ware, *Orthodox Church*, Penguin Books, Middlesex, 1963, p. 207—208.

rica s-a călăuzit de norma tradiției orale divino-apostolice. De pildă, în perioada bărbaților apostolici nu este cunoscut un canon biblic, deși cărțile biblice circulau, paralel, cu autoritate în tradiție. Prin stabilirea canonului, Biserica a recunoscut în Noul Testament mărturia inspirată a Tradiției apostolice, de aceea Tradiția postapostolică nu poate fi înțeleasă fără Sfînta Scriptură, fără de care nu poate justifica originea ei divino-apostolică. Prin urmare, Tradiția nu poate fi considerată nici suficientă în sine sau independentă. Nici Sfînta Scriptură nu se poate înțelege fără această Tradiție, deoarece Scriptura însăși recunoaște că la originea ei stă tradiția orală și pentru că Biserica a păstrat-o în mediul Tradiției în care s-a produs interpretarea normativă și sensul ei infailibil. Desigur că și autoritatea Bisericii stă pe mărturia Sfintei Scripturi care ne-a păstrat revelația despre infailibilitatea Trupului lui Hristos.

A reduce *paradosis* sau tradiția Evangheliei numai la elementul doctrinar ar însemna a elimina diversitatea de forme prin care Biserica a asimilat bogăția de conținut a Revelației. Desigur, mărturisirea hristologică rămîne elementul primordial în actul credinței: «Tu ești Hristosul Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei XVI, 16), constituie centrul credinței creștine.

Dar Hristos se comunică Bisericii și pe alte căi, dintre care cea mai importantă după propovăduirea cuvîntului este calea sacramentală. Botezul, Euharistia, rugăciunea și toate celelalte mijloace și ritualuri sacramentale de evocare și de reprezentare a faptului răscumpărării săvîrșit de Hristos fac parte din structurile esențiale ale Bisericii primare. Mai mult, datele biblice sînt mijlocite prin experiența liturgică și spirituală a comunității [21], încît se poate spune că Tradiția înseamnă întreaga viață a Bisericii [22]. În Faptele Apostolilor se observă deja că adunarea euharistică, nedespărțită de predicarea Evangheliei, reprezintă centrul vieții bisericești (Fapte XX, 7). Astfel, interpretarea Sfintei Scripturi are loc în acest mediu al Tradiției care cuprinde experiența sacramentală, liturgică și spirituală a Bisericii. Prin Sfînta Scriptură Biserica creștină comunică cu cuvîntul lui Dumnezeu, dar în Euharistie ea se împărtășește cu însuși Trupul proslăvit al lui Hristos.

Privite numai din punctul de vedere al integrității și totalității vieții Bisericii se poate constata această unitate și această distincție dintre Sfînta Scriptură, Tradiția apostolică și tradiția bisericească [23]. Ele formează un întreg în conștiința Bisericii și această integrare este opera Duhului Sfînt care perpetuează și actualizează Revelația lui Iisus Hristos. Lucrarea Duhului este un act hotărîtor și esențial în viața Bisericii și fără ea Biserica n-ar putea asimila, păstra și interpreta Evanghelia lui Hristos. Prin Duhul Sfînt Biserica percepe sensul spiritual direct, nemijlocit al Sfintei Scripturi [24].

---

21. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London, A. R. Mowbray, 1954, p. 474.

22. G. Florovsky, *Sobornost: the Catholicity of the Church*, în vol. «The Church of God», ed. de E. L. Mascall, p. 64—65; John Coventry, *The Bible and Tradition*, în «One in Christ», vol. 2, nr. 2, 1966, p. 127.

23. Mitrop. Atenagoras de Eleas, *Tradiția și Tradițiile* (trad. de Pr. E. Branișteș), în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 159—175.

24. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește de «înțelegerea apostolică» a Revelației, care presupune o viziune tainică și o contemplare directă a mesajului credinței, după modelul Apostolilor

Desigur, ca normă pozitivă, Revelația lui Hristos Care este «plinătatea» (Ioan I, 14; Col. II, 9) constituie împlinirea «istoriei mîntuiri»[25]. Ea s-a dat o dată pentru totdeauna, iar cu moartea ultimului Apostol, dispar martorii oculari ai Revelației. Dar Revelația continuă să fie transmisă și interpretată în Biserică prin Duhul Sfînt. Duhul Sfînt nu aduce o revelație nouă, nu adaugă nimic la conținutul divin al Evangheliei lui Hristos, «pentru că din al Meu va lua și vă va vesti» (Ioan XVI, 14). Dar Duhul Sfînt este cel care confirmă în Biserică Adevărul lui Hristos în toate timpurile. Duhul descoperă pe Hristos în cuvintele Sfintei Scripturi și în mărturiile Tradiției. Prin Duhul Sfînt Biserica identifică Evanghelia lui Hristos, pentru că «Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan XV, 26). El este factorul care călăuzește Biserica în actul de interpretare și de transmitere a Adevărului: «Iar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul» (Ioan XVI, 13). Prin Duhul Sfînt, Revelația lui Hristos este redescoperită continuu și actualizată în Biserică: «Dar Mîngîietorul, Duhul Sfînt, pe care-l va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu» (Ioan XIV, 26). Prin Duhul Sfînt înțelegem sensurile infinite ale cuvîntului lui Dumnezeu: «Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu» (I Cor. II, 12, 13).

Revelația Duhului în Biserică se manifestă îndeosebi în continuitatea, interpretarea și dezvoltarea Tradiției. Ca organism viu Biserica păstrează și transmite credința ei originară. Din această cauză tot ce se propovăduiește în Biserică trebuie confruntat cu Sfînta Scriptură. De altfel, tradițiile dogmatice și practicile liturgice introduse în Biserică în epoca postapostolică au fost verificate cu Sfînta Scriptură, pentru a stabili consensul lor cu credința de la început.

---

care au primit în mod nemijlocit Revelația, bucurîndu-se de o comunicare personală cu Cuvîntul (în *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. III, p. 43).

25. Deși Dumnezeu este transcendent și rămîne ascuns și necunoscut în ființa Sa (Is. 45, 15; Ioan I, 18, I Tim. VI, 16), El se descoperă, se comunică, intră în relație cu oamenii ca un Dumnezeu viu și personal. Fără Revelația Sa ca prezență personală, credinciosul n-ar putea cunoaște pe Dumnezeu (I Tim. III, 16).

Dumnezeu se descoperă nu numai prin cuvînt, ci și prin faptele, lucrările («Lucrurile acestea pe care Eu le fac mărturisesc despre Mine că Tatăl m-a trimis» (Ioan V, 36), «teofaniile» (Ieșire XXXIII, 12—23; XIX, 18; Evr. XII, 21), evenimentele, imaginile Sale săvîrșite în istorie. Revelația lui Dumnezeu are un caracter progresiv și variat, înfăptuindu-se în mai multe rînduri și în diverse moduri: «În multe rînduri în trecut și în multe feluri Dumnezeu a vorbit părinților noștri prin prooroci, iar în zilele acestea de pe urmă ne-a vorbit prin Fiul» (Evrei I, 1). Revelația biblică a Vechiului Testament are un caracter parțial și nedeplin în raport cu cea a Noului Testament. Prin întruparea Fiului Său, Dumnezeu a desăvîrșit revelația profetică și a realizat descoperirea Sa totală și supremă. Cu Iisus Hristos se încheie procesul Revelației divine; nu există un alt stadiu al Revelației sau o nouă revelație după Hristos, de aceea Evanghelia Sa are un caracter final, definitiv, absolut. Revelația lui Hristos constituie sfîrșitul și desăvîrșirea Relației lui Dumnezeu; «N-am venit să desființez Legea și proorocii, ci să o plinesc» (Matei V, 17).

Misterul Revelației dumnezeiești depășește posibilitățile de expresie ale limbajului omenesc: «Mare este taina dreptei credințe ...» (I Tim. III, 16). Cu privire la «înălțimea» viziunilor și descoperirilor pe care le-a primit de la Domnul Iisus Hristos, Apostolul Pavel mărturisește: «A fost răpit în nori și a auzit cuvinte care nu pot fi spuse și nu trebuie exprimate în grai omenesc» (I Cor. XII, 4). Revelația are deci o sferă mai largă decît documentele în care a fost consemnată. Cu toate acestea mărturiile scrise sau orale ale Revelației au fost recunoscute ca mijloace prin care se comunică cuvîntul lui Dumnezeu, cuprinzînd ceea ce este esențial și necesar pentru mîntuire.

Dacă actul de comunicare a Revelaţiei biblice se încheie cu dispariţia ultimului Apostol, procesul de explicare a acesteia continuă fără întrerupere. Teologia biblică mai nouă susţine că în însuşi actul de comunicare a Revelaţiei sub forma Sfintei Scripturi se pot distinge mai multe interpretări [26]. Este firesc ca în actul de transcriere a Sfintei Scripturii şi de transmitere a Tradiţiei, autorul şi Biserica să reflecteze

26. Dintre studiile şi articolele dedicate acestor probleme, publicate în ultima vreme, citãm următoarele .

Alexandru, B. A., *Izvoarele Ortodoxiei*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 3—4, p. 203—208 ;

Belu, Pr. Prof. D., *Autoritatea în Biserică*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 555—564 ;

Idem, *Predica apostolică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 1—3, p. 100—108 ;

Idem, *Predica postapostolică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4—6, p. 367—393 ;

Idem, *Dogma în slujba propovăduirii biblice*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 4—5, p. 345—378 ;

Bria, Prof. I., *Tradiţia ortodoxă după Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 314—329 ;

Idem, *Despre revelaţia dumnezeiască*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3—4, p. 183;

Idem, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 1—2, p. 84—100 ;

Caplat, Doct. Simion, *Sfînta Scriptură a Vechiului Testament ca izvor al predicii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 62—77 ;

Chiţescu, Prof. N., *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în «Mitropolia Banatului», VIII (1958), nr. 7—9, p. 259—295 ;

Idem, *Noţiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», VI (1959), nr. 3, p. 351—380 ;

Idem, *Scriptură, Tradiţie şi tradiţii*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 363—423 ;

Cristescu, Pr. Prof. Gr., *Revelaţie, dogmă şi predică*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3—4, p. 127—130 ;

Coman, Pr. Prof. I. G., *Sfînta Tradiţie în lumina Sfinţilor Părinţi*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 163—190.

Idem, *Părinţii apostolici — primii martori ai Tradiţiei*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 9—10, p. 757—759 ;

Drăgulin, Magistr. Gh., *Revelaţie şi eshatologie*, în «Studii Teologice», X (1959), nr. 1—2, p. 34—46 ;

Georgescu, I. V., *Poziţia Bisericii Romano-Catolice faţă de studiile biblice*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 852—868 ;

Ghiuş, Arhim. Benedict, *Sfînta Tradiţie*, în «Glasul Bisericii», VIII (1956), nr. 8—9, p. 386—395;

Glăjar, Diac. Magistr. I., *Problema interconfesională a inspiraţiei biblice*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 2, p. 217—238 ;

Iana, Doctorand C., *Concepţia Sf. Chiril al Ierusalimului despre Sfînta Scriptură ca temei al învăţăturilor Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 446—455 ;

Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Cunoaşterea aprofundată a Sfintei Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre*, în «Studii Teologice», VI, (1952), nr. 3—4, p. 202—215 ;

Idem, *Cartea de căpătîi a preotului*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXII (1956), nr. 5, p. 236—245 ;

Idem, *Unele precizări cu privire la locul Bibliei în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 10—12, p. 583—596.

Idem, *Exegeza în pastoraţie*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 1—3, p. 26—49 ;

Idem, *Tradiţia în Biblie*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 11—12, p. 711—716 ;

Mehedinţu, Doctorand Viorel, *Apostolicitatea Tradiţiei*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10, p. 613—628 ;

Neaga, Pr. Prof. N., *Ortodoxia şi Vechiul Testament*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 7—8, p. 299—318 ;

Idem, *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 9—10, p. 574—590.

Idem, *Atitudinea Sf. Ap. Pavel faţă de Vechiul Testament*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 8—9, p. 633—638 ;

asupra conținutului lor și să descopere noi tîlcuiri și sensuri. Din acest punct de vedere toată tradiția postapostolică reprezintă o tîlcuire a Sfintei Scripturi, o dezvoltare a Tradiției apostolice. Tradiția postapostolică are îndeosebi funcția de a interpreta Cuvîntul lui Dumnezeu ca pe o realitate dinamică, descoperind sensurile lui infinite.

În procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, Biserica a impus anumite tradiții și a formulat anumite doctrine, în consens cu tradițiile

---

Negoiță, Pr. Atanasie, *Texte din Vechiul Testament interpretate fals de către sectanți*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3—6, p. 262—280 ;

Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 113—133 ;

Popescu, Prof. T. M., *Sfînta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 7—8, p. 401—431 ;

Idem, *Sfînta Tradiție ca temei de credință în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 1, p. 3—41 ;

Idem, *Preotul păstrător al Sfintei Tradiții*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 5—6, p. 296—301;

Idem, *Evanghelia — cartea preotului*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 8—9, p. 541—550 ;

Prelipcean, Pr. Prof. Vladimir, *Sf. Scriptură, cartea de căpetenie a preotului*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 487—500 ;

Idem, *Inspirația Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 463—488 ;

Idem, *Vechiul Testament : cuprinsul, caracterul, sensul*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1964), nr. 3—4, p. 192—196 ;

Idem, *Studiul Vechiului Testament sub aspectul teologic în epoca contemporană, în Apus*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 3—4, p. 221—241 ;

Rezuș, Pr. Prof. P., *Problema interconfesională a Revelației divine*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 2, p. 237—250 ;

Idem, *Teologia creștină contemporană și cuprinsul Revelației divine*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 10—12, p. 681—688 ;

Idem, *Constituția dogmatică «Dei Verbum» a Conciliului al II-lea de la Vatican și învățătura ortodoxă despre Revelația divină*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3, p. 364—381 ;

Idem, *Integritatea doctrinară în teologia contemporană*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12, p. 871—878 ;

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Revelație și inspirație*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. I, p. 41—66;

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Despre Sfînta Tradiție*, în «Glasul Bisericii», XXII (1964), nr. 7—8, p. 612—645 ;

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Sfînta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 47—109 ;

Idem, *Noțiunea dogmei*, în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 534—571 ;

Idem, *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 179—196 ;

Idem, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 347—377.

Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Etapele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», I (1956), nr. 1—2, p. 78—96 ;

Idem, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 9—10, p. 717—728 ;

Idem, *Sfînta Tradiție și tradiția bisericească*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 9—12, p. 678—685 ;

Idem, *Atitudini protestante contemporane față de Sfînta Tradiție*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 367—399 ;

Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, *Sfînta Biserică — explicatoarea fără greșeală a Sfintei Scripturi*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3—4, p. 188—191 ;

Vesa, Pr. I., *Despre Cuvîntul lui Dumnezeu*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 790—793 ;

Vinereanu, Doctorand Nechit, *Sfînta Scriptură ca izvor al Revelației divine, după Constituția «De Divina Revelatione» a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 56—70 ;

Vîlcu, Doctorand N., *Tradiția și magisteriul Bisericii după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 537—550 ;

Vlad, Pr. Prof. Sofron, *Lămurirea ortodoxă a unor texte biblice*, în «Ortodoxia», VI (1954), p. 42—63.

şi interpretările din trecut, cu autoritate obligatorie în Biserică. Din această cauză este îndreptăţită delimitarea dintre Tradiţia divino-apostolică şi tradiţia bisericească, sau dintre Sfînta Tradiţie şi tradiţii. Numai tradiţia dogmatică reprezintă interpretarea normativă pe care Biserica o dă Sfintei Scripturi. Dogma cuprinde mesajul relevat o dată pentru totdeauna, desigur, exprimat în formulele epocii respective. Datorită acestei condiţionări istorice a formulelor dogmatice, este necesar ca mărturisirea de credinţă să fie exprimată în fiecare epocă, în limbajul care are sens pentru Biserica din acel timp şi care face să perceapă noi tîlcuiri ale credinţei de la început.

Aşadar, dezvoltarea teologică este un proces firesc în Biserică. Deşi Biserica s-a pronunţat cu mare precauţie, totuşi ea asimilează continuu Cuvîntul lui Dumnezeu şi îl interpretează în formulări mai cuprinzătoare şi mai adecuate timpurilor. Biserica are datoria să exprime permanent mărturisirea ei de credinţă şi să răspundă la problemele noi în formule în care credinţa să aibă sens pentru credinciosul care îşi pune acele probleme.

O poziţie cu totul diferită în ce priveşte procesul de formare a credinţei Bisericii o au curentele biblice sau fundamentaliste care se manifestă în unele denominaţiuni neoprotestante. Pot fi amintite aci următoarele puncte ale acestei poziţii :

a) Interpretînd într-un sens foarte rigid principiul protestant *Sola Scriptura*, aceste tendinţe reduc Revelaţia divină la litera Bibliei, sau la cîteva afirmaţii considerate mai importante ale ei. Biblia este singura sursă a adevărului şi unicul canon al Revelaţiei. Tot ce este necesar pentru mîntuire se găseşte în Biblie şi de aceea numai mărturia biblică are autoritate pentru credinţă. Ea îşi este suficientă şi din punct de vedere al conţinutului şi din cel al interpretării. Potrivit acestei teze, Scriptura fiind de origine divină face inutilă Tradiţia care este de origine omenească şi deci trebuie să fie considerată ca o anexă secundară a Scripturii.

Dar Sfînta Scriptură nu dă temei pentru o astfel de concepţie. Mai întîi, Revelaţia are o sferă mult mai largă decît Sfînta Scriptură, care nici n-a fost scrisă pentru a epuiza Tradiţia apostolică (Ioan XX, 30 ; XXI, 25). În al doilea rînd, Scriptura însăşi vorbeşte de o tradiţie divino-apostolică pe care o consideră drept sursa ei originară, din care provine, pe care o conţine şi în care există. Sfînta Scriptură e o mărturie care trimite la Tradiţie şi nu e singura formă în care Apostolii au comunicat cuvîntul lui Dumnezeu în Biserica primară. De altfel, astăzi se recunoaşte chiar de unii teologi protestanţi că Biblia trebuie înţeleasă într-un mediu de interpretare dat de Tradiţia în care s-a format.

b) Se neagă apoi orice proces de tîlcuire a Scripturii, pentru că, de fapt, se neagă orice evoluţie sau dezvoltare în viaţa Bisericii, pe care o consideră o comuniune eshatologică. Se pretinde o reîntoarcere la perioada apostolică, anulîndu-se astfel însăşi ideea de tradiţie teologică, pentru că nu se înţelege procesul de trecere de la perioada apostolică la cea postapostolică. Şi fiindcă se exclude orice progres în viaţa şi gîndirea Bisericii, nu s-a ajuns să se formuleze anumite doctrine, încît credinţa se fundamentează pe o colecţie de texte scripturistice.

Or, Biserica este un organism viu, iar Tradiţia ei are un caracter dinamic, în care are loc nu numai continuitatea cu trecutul, ci şi tîlcuirea continuă a Sfintei Scripturi, cerută de actualizarea mesajului său în diferite epoci.

c) Este pusă în contrast Biblia cu Biserica, afirmîndu-se că Biblia stă deasupra Bisericii, care, de altfel, n-are nici un rol în interpretarea ei. Cu toate acestea se

recunoaște faptul că Biblia este primită din mîna Bisericii. Există totuși teologi protestanți care admit că Biserica este aceea care a delimitat Noul Testament, fiind infailibilă. Sub călăuzirea Duhului Sfînt, Biserica a decis la un moment dat asupra cărților considerate ca inspirate de Dumnezeu. De fapt, Biserica a recunoscut în Sfînta Scriptură propria ei credință, iar în Tradiție, interpretarea continuă a Sfintei Scripturi. Fără autoritatea Bisericii deci nu se poate accepta canonul biblic.

d) Se mai susține că Biblia se autoexplică, de aceea interpretarea ei este — după unii — de competența oricărui o citește, respingîndu-se astfel autoritatea învățătoare a Bisericii.

Din atitudinea Mîntuitorului față de interpretările date Vechiului Testament de către sinagoga iudaică (Marcu VII, 1—4), reiese însă că nu orice interpretare este valabilă. De pildă, Vechiul Testament este înțeles corect numai prin Biserică, în lumina Noului Testament și nu izolat. Apoi, nu trebuie invocate texte sau pasaje biblice în mod izolat. Orice text se tîlcuiește în contextul întregei Biblii (Luca XXIV, 25, 32, 45). Interpretarea Scripturii se face sub călăuzirea Bisericii (Fapte VIII, 31) în consens cu tradiția ei. Sfînta Scriptură trebuie înțeleasă ca o carte a Bisericii și nu independent de sensul pe care i-l dă Biserica (II Petru I, 20).

Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție reprezintă izvoarele, căile sau formele prin care Revelația divină — care s-a dat o dată pentru totdeauna — s-a comunicat, asimilat și interpretat în și de către Biserică. Tradiția divino-apostolică este sursa sau forma originară din care provine Scriptura Noului Testament, iar Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu către Biserică, conținutul inspirat, infailibil și nealterat al Tradiției. Sfînta Scriptură și Tradiția nu se identifică și nici nu se opun, ci formează o unitate întrucît se completează și se condiționează reciproc.

Pe de o parte, Tradiția stă la originea Sfintei Scripturi și este interpretarea continuă a acesteia. Sfînta Scriptură n-a înlocuit Tradiția, ci ea există înainte, în și după Sfînta Scriptură. Ea are un caracter dinamic, deoarece în ea Biserica asimilează și interpretează continuu Biblia. Sfînta Scriptură poate fi înțeleasă numai în consensul Sfintei Tradiții. În Tradiție s-a produs procesul de comunicare, asimilare și interpretare a Revelației divine, de aceea interpretarea normativă a Tradiției este necesară și obligatorie înțelegerii Bibliei.

Pe de altă parte, Sfînta Scriptură este forma unică, neschimbabilă și definitivă a Tradiției divino-apostolice, datorită inspirației Duhului Sfînt. Dacă Sfînta Scriptură depinde de Tradiție avînd o origine și un conținut comun, și Tradiția depinde de Sfînta Scriptură din punct de vedere al autorității și funcției ei în Biserică, întrucît aceasta rămîne indispensabilă pentru identificarea caracterului apostolic al Tradiției. În acest sens, Biblia este norma oricărei tradiții postapostolice. Desigur, nici Sfînta Scriptură nu se poate despărți de interpretarea care i s-a dat de către conștiința Bisericii și în acest sens Tradiția completează Sfînta Scriptură. Biserica a fixat învățătura despre canonul și inspirația Sfintei Scripturi și tot ea conduce procesul de interpretare normativă a mesajului biblic în Tradiție. Atît Sfînta Scriptură cît și Tradiția sînt necesare pentru credința Bisericii. Dar și Sfînta Scriptură mărturisește că Biserica este infailibilă datorită prezenței Duhului Sfînt în ea, cînd se supune cuvîntului lui Dumnezeu comunicat în Biblie.

În fața noii ermineutici existențialiste [27], teologiei ortodoxe îi revine datoria de a reafirma adevărata autoritate istorică, teologică și existențială a Sfintei Scripturi în Biserică. Sfînta Scriptură este cartea și mărturia supremă a Bisericii. După cum propovăduirea apostolică este supusă Evangheliei lui Hristos, tot așa Biserica nu se poate despărți de Sfînta Scriptură pentru că este cuvîntul lui Dumnezeu ce se adresează ei. Tradiția Bisericii patristice s-a format în primul rînd din interpretarea Sfintei Scripturi, fiind un răspuns al Bisericii la cuvîntul lui Dumnezeu. Toată teologia patristică și toată tradiția dogmatică nu sînt altceva decît o reflectare aprofundată a Sfintei Scripturi [28]. Conștiința Bisericii recunoaște în Evanghelia lui Hristos cuvîntul veșnic al lui Dumnezeu și puterea lui Dumnezeu spre mîntuire (Rom. I, 16), avînd în ea sursa și călăuza infailibilă, permanentă și supremă a credinței ei (I Petru I, 25). Nici o dogmatică și nici o mărturisire de credință nu pot înlocui sau cuprinde adîncul și bogăția înțelepciunii și științei lui Dumnezeu (Rom. XI, 33), descoperite în Sfînta Scriptură. Teologia ortodoxă are ca principiu o maximă patristică : «Începutul oricărei învățături este cuvîntul lui Dumnezeu» [29].

27. Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science,* SCM Press, London, 1961, cap. «The Existentialist Theology», p. 100—121.

28. Teologia patristică este o teologie biblică, argumentul scripturistic fiind criteriul fundamental pentru dogmatica sinoadelor ecumenice. Iată cîteva mărturisiri patristice despre autoritatea Sfintei Scripturi pentru credința ortodoxă :

Scrierile sfinte și inspirate sînt suficiente pentru propovăduirea adevărului (Sf. Atanasie, *C. Gent., I, I,* P.G. XXIV, 4); Acestea sînt izvoarele mîntuirii (cărțile canonice ale Noului Testament), pentru ca cel însetat să se adape cu cuvintele vii pe care le conțin. Numai în acestea se cuprinde doctrina credinței. Nimeni să nu adauge, nici să ia ceva din ele (Idem, *Epistola Pascală 39,* P.G. XXVI, 1437) ; Canonul Scripturii este perfect, suficient în el însuși și mai mult decît suficient pentru orice lucru (Vincentiu de Lerin, *Commonitorium* II, 2, P.L. I, 639—640); Sfînta Scriptură este o hrană sufletească pe care o dă Duhul Sfînt (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. LIX, 2 ;* P.G. XXIX, 464) ; Lectura Sfintei Scripturi este o convorbire cu Dumnezeu (Sf. Ioan Hrisostom, *Despre folosul citirii Scripturii,* P.G. LI, 89—90); Cel ce nu folosește Scriptura ci intră pe altă cale fără să urmeze pe calea adevărată, acela este un fur (Idem, *Omilia, LIX, 2 la Ioan,* P.G. XLXI, 1115) ; Noi folosim Scriptura ca o normă pentru descoperirea lucrurilor (Clement Alexandrinul, *Stromate,* VII, 16, 95—96, P.G. III, 67—68) ; Noi cunoaștem iconomia mîntuirii noastre prin acei prin care Evanghelia a ajuns la noi. Ei au propovăduit aceasta în acel timp, dar după aceea, prin voința lui Dumnezeu, ne-au transmis aceasta în Sfînta Scriptură, ca să fie temelia viitoare și stîlpul credinței noastre (Irineu, *Adv. haer.* III, 1.1, P.G. II, 2) ; Necunoașterea Scripturilor duce la necunoașterea lui Hristos (Sf. Ieronim, *Isa. Prol.,* P.L. XXIV, 17) ; Evangheliile sînt «memorii» ale Apostolilor (Iustin Martirul, *Apologia* I, 66,3 și 67, P.G. VI, 429); În Scriptură a vorbit Dumnezeu prin mijlocul oamenilor și într-un mod omenesc (Fer. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* XVII, 6, 2; P.L. XLI, 537) ; «Căci nu trebuie să se predea la întîmplare și fără dovezi din dumnezeiești Scripturi învățătura despre dumnezeiești taine și nici nu trebuie să fie înfățișată din presupuneri și prin cuvinte căutate. Nici chiar pe mine care îți vorbesc aceasta să nu mă crezi dacă nu vei primi din dumnezeiești Scripturi dovada celor ce-ți vestesc. Mîntuirea credinței noastre constă nu în ușurința vorbirii, ci în dovezile dumnezeiești Scripturi» (*Cateheza IV,* 17 ; P.G., XXXII, 467—477 A).

O prezentare a doctrinei patristice despre Sfînta Scriptură și Tradiție vezi la J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise.* Les Editions du Cerf, Paris, 1968, p. 30—61 și 63—88.

29. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt,* I, 2, trad. cit., p. 253.

Arhim. Benedict Ghiuş

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN CICLUL VIEŢII PUBLICE A DOMNULUI

E locul să observăm încă de la început că în acest ciclu, spre două momente se îndreaptă cu precădere atenţia imnografilor, cînd e vorba de lucrarea răscumpărării noastre. Zicem dinadins «cu precădere», pentru că, pe alocurea, după cum vom vedea, imnografii par să acorde însemnătate, cînd e vorba de Răscumpărare, şi altor aspecte din viaţa publică a Mîntuitorului.

Pentru mai multă claritate, ne simţim datori a preciza de îndată că cel dintîi moment important din acest ciclu îl constituie Botezul Domnului (θεοφάνια, 6 ianuarie); e momentul, care după cum se ştie, inaugurează viaţa publică a Logosului înomenit. Cel de-al doilea moment, dimpotrivă, stă, într-un anumit fel, la sfîrşitul vieţii publice a Domnului: este Schimbarea Sa la Faţă (μεταμόρφωσις, 6 august).

Dar, cu aceasta, am delimitat totodată şi cuprinsul denumirii «Ciclul vieţii publice», aşa cum înţelegem să o folosim aici.

I. — BOTEZUL DOMNULUI

I. — Valoarea lui de răscumpărare

Despre Botezul Domnului şi însemnătatea lui în iconomia Răscumpărării noastre, aflăm la imnografi mărturii pe cît de semnificative, pe atît de neaşteptate. Iată, de pildă, ce surprinzătoare eficacitate răscumpărătoare vede imnul următor în evenimentul, pe vremea aceea atît de obişnuit, al Botezului pocăinţei, primit însă de astă dată de Domnul Hristos, în Iordan, de la Ioan Prodromul:

> «Capul legii şi al proorocilor păzind şi cu dragoste întărindu-ne, următori să fim lui Hristos, Care pentru dragostea cea desăvîrşită trup a luat şi *prin Botez pe noi cu Tatăl ne-a împăcat* (καὶ διὰ βαπτίσματος ἡμᾶς Πατρὶ καταλλάξαντος) şi ne-a învăţat a cînta: Pe Domnul lăudaţi-L lucrurile şi-L preaînălţaţi întru toţi vecii» [1].

E uşor de văzut că această discretă enunţare de ansamblu acoperă, în cărţile de slujbă, o adevărată sumă de alte nenumărate roade ale Botezului, fiecare exprimînd cîte unul din diversele aspecte ale lucrării lui răscumpărătoare. Dreptvorbind, toată această felurită multiplicitate de aspecte se reduce în fond, la cîteva cuprinzătoare afirmaţii fundamentale.

Aşa, ca să introducem puţină ordine în această covîrşitoare bogăţie de variante, după cele mai multe din aceste indicaţii, Botezul Domnului

1. *Mineiul pe ianuarie*, în 4 zile: Pavecerniţa, Oda VIII, stihira II.

mai întîi «îngroapă în ape» [2], «cufundă în Iordan» [3], «spală» «curățește păcatul lumii» [4]; Botezul Domnului are, cu alte cuvinte, puterea să șteargă «vinovățiile oamenilor» [5], să vindece «neascultarea lui Adam» [6], într-un cuvînt, să curețe «tot păcatul lumii».

Iată cum proclamă acesta, oarecum, însuși glasul Domnului, într-unul din imnele sărbătorii, imn alcătuit într-o formă care nu-i lipsită nici de meșteșug, nici de viață, nici de solemnitate:

> «Iată, vine la Iordan Hristos și cheamă pe Mergătorul înainte: Vino de mă botează pe Mine, *Cel ce curățesc tot păcatul lumii cu apele rîului* (τὸν πᾶσαν καθαίροντα κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ποταμίοις ἐν ρείθροις). Tinde mîna ta, spre dumnezeiescul Meu creștet, că am venit să vindec greșelile mîinii» [7].

O indicație discretă, în imediată legătură de idei cu cele spuse, ne asigură că Botezul Domnului a distrus păcatul, a împlinit cu alte cuvinte opera aceasta de nimicire a păcatului, — nu altfel, ci «învrednicindu-ne pe noi iertării»:

> «Vrînd să mîntuiești pe omul cel rătăcit — nu ai socotit nevrednicie în chip de rob a te îmbrăca. Ci s-a căzut Ție, Stăpînului și Dumnezeu, ca să primești ale noastre pentru noi. *Că Tu botezîndu-Te cu trupul* Mîntuitorule, *iertării ne-ai învrednicit pe noi* (σὺ γὰρ βαπτισθεὶς σαρκί, τῆς ἀφέσεως ἠξίωσας ἡμᾶς), pentru aceasta strigăm către Tine: Făcătorule de bine, Hristoase Dumnezeul nostru, slavă Ție» [8].

Cum era de așteptat, Botezul Domnului mai cuprinde însă totodată o latură pozitivă, o latură de restaurare. Desigur, pentru a ne-o zugrăvi, făcătorii de cîntări se folosesc de termenii consacrați acestei teme, de termenii întîlniți de noi și în Ciclul Întrupării. Dar identitatea de termeni nu trebuie să ne ascundă fața nouă a lucrurilor. Și această nouă realitate este că, la rîndul său, și Botezul Logosului «a înnoit firea lui Adam» [9], a făcut oamenilor «o înnoire străină» [10], a «ridicat din nou omenirea la vrednicia chipului celui dintîi» [11]; în scurt, că și Botezul «din nou a zidit lumea».

Din mulțimea de stihuri care atestă realitățile acestea, am ales dinadins imnul de mai jos, care ilustrează într-un mod cu totul deosebit, cu cît de fină naturalețe, ca să spunem astfel, se pricep imnografii să strecoare printre rînduri acest soi de date ale Răscumpărării, acolo unde le aștepți mai puțin:

> «Cuvioase Părinte, Preasfințite Grigorie (al Nisei), condeiul cel plin de glasul Mîngîietorului și limba cea prea aleasă a bunei credințe, luminătorul cel cu multe lumini, din dumnezeiasca strălucire; propovă-

2. *Ibidem*, în 4 zile: Oda IX, stihira III.
3. *Ibidem*, în 2 zile: Oda VI, Can. I și stihira I.
4. *Ibidem*, în 4 zile: Sedelna I.
5. *Ibidem*, în 4 zile: Pavecerniță, Oda IX, stihira III.
6. *Ibidem*, în 2 zile: Can. I, Oda VI, Stihira II.
7. *Mineiul pe ianuarie*, în 4 zile: Sedelna I.
8. *Ibidem*, în 6 zile: Vecernia, stihira IV. 9. *Ibidem*, în 6 zile: Sedelna II
10. *Ibidem*, în 2 zile: Pavecerniță, Oda I, Stihira I.
11. *Ibidem*, în 3 zile: Oda V, Can. I, Stihira I.

duitorul adevărului, temeiul cuvîntării de Dumnezeu; izvorul dogmelor celor înalte, rîul învățăturilor curgătoare de miere; alăută cu viers dumnezeiesc a cîntărilor celor de Dumnezeu scrise, care îndulcesc cugetele credincioșilor, lui Hristos te roagă, pe Hristos pleacă, Prea înțelepte, pe *Cel ce în rîul Iordanului din nou a zidit lumea* (τὸν ἐν ρείθροις τοῦ Ἰορδάνου ἀναπλάσαντα κόσμον), să mîntuiască sufletele noastre» [12].

Din tot cuprinsul obișnuit al restaurării, ori de cîte ori e vorba de Botezul Domnului, imnografii preamăresc totuși, cu o predilecție izbitor de stăruitoare, două binefaceri — și anume: arătarea luminii celei neapropiate, care, «ca o făclie de sus, cu lumina cunoștinței de Dumnezeu ne-a luminat» [13] și împărtășirea Darului sfințeniei [14] care «viață nepieritoare tuturor dăruiește» [15], «fiii lui Dumnezeu ne face» [16] și «cu haina slavei celei dintîi ne îmbracă» [17], ca și cînd aceste două binefaceri ar constitui lucrarea restauratoare specifică Botezului.

E drept că, în meditația lor, imnografii se lasă adeseori covîrșiți de binefacerile luminii pînă acolo că însuși darul sfințeniei e văzut ca o iluminare. De obicei însă fiecare din aceste binefaceri este prețuită totuși aparte, în chip deosebit, cum se poate vedea și din imnul următor care le amintește laolaltă pe amîndouă, ca într-un rezumat:

«Arătatu-s-a Mîntuitorul, *Darul și Adevărul* (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) în repejunile Iordanului și pe cei ce erau în întuneric și în umbră dormeau i-a luminat. Pentru că a venit și s-a arătat Lumina cea neapropiată» [18].

Și totuși, cu aceasta n-am avea o icoană completă despre Răscumpărarea lucrată de Botezul după trup al Logosului. Mai rămîne de spus că dincolo de toate efectele răscumpărătoare de care am vorbit, Botezul Domnului a împlinit în lume și o lucrare cu caracter *cosmic*.

E evident în adevăr că, la Botezul Domnului, unul din elementele fizice ale cosmosului — apa — a primit aevea o consacrare specială și aceasta odată pentru totdeauna. De altfel, ce altceva poate să însemne expresia folosită atît de stăruitor de imnografi, care, vorbind despre sfințirea Iordanului, spun că Botezul Domnului a sfințit nu numai apa ci și însăși «firea apei»?

Repetăm, lucrul acesta nu este spus numai o dată ori în treacăt, ci uneori e cuprins într-un cadru de așa-natură că el însuși e o adevărată invitație la o înțelegere a Răscumpărării, pe care n-o putem numi decît cosmică. Astfel:

«Pămîntul s-a sfințit cu sfîntă nașterea Ta Cuvinte, spunînd cerurile cu stelele slava Ta; iar *acum s-a binecuvîntat firea apelor botezîndu-Te cu trupul* (νῦν δὲ τῶν ὑδατῶν φύσις εὐλογεῖται σοῦ σαρκαί Βαπτισθέντος) și neamul celor pămîntești s-a suit iarăși la bun neamul cel dintîi» [19].

12. *Mineiul pe ianuarie*, în 10 zile: Vecernia, Stihira I.
13. *Ibidem*, în 6 zile: *Rugăciunea solemnă de sfințire a apelor*.
14. *Ibidem*, în 4 zile: Oda IX, Stihira III.
15. *Ibidem*, în 3 zile: Pavecerniță, Oda III, Stihira I.
16. *Ibidem*, în 4 zile Can. I, Oda I, stihira III.
17. *Ibidem*, în 5 zile: Oda III, Condacul.
18. *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile: Svetilna.
19. *Ibidem*, în 5 zile: Pavecerniță, Oda IX, stihira II.

Viziunea aceasta impresionantă după care Botezul Domnului ocupă un loc atît de neașteptat în iconomia Răscumpărării noastre nu trebuie să surprindă. E locul să repetăm și aici ceea ce am mai spus : neobișnuitele virtuți mîntuitoare recunoscute de imnografi unui eveniment cum e Botezul Logosului nu sînt în nici un caz simple invenții de fantezie pioasă. Stau chezășie întru aceasta, cunoscuta robustețe doctrinară a lui Sofronie patriarhul Ierusalimului care a controlat măcar rugăciunile și imnele pentru sfințirea apei la Bobotează, iar pe de altă parte rectitudinea ortodoxă de necontestat a celui ce a preamărit, ca nimeni altul, Botezul Logosului, imnograful prin excelență al acestui eveniment sfînt, marele dogmatist al Răsăritului, Ioan Damaschin, tălmaciul credincios al Ortodoxiei de totdeauna, supranumit pentru aceasta «ecou al Sfinților Părinți» [20].

Dincolo de toate șovăielile noastre eventuale, semnificația răscumpărătoare a Botezului lui Hristos face parte, așadar, în chip neîndoielnic și în toată extensiunea ei, din zestrea autentică a predaniei ortodoxe.

I. — Principii de înțelegere

Nu se poate spune că nu întîlnim la imnografi și încercări destinate să explice în ce fel înțeleg ei pomenitele lucrări răscumpărătoare săvîrșite în lume de Botezul Domnului. Deși risipite, neorganizate și abia de dimensiunile unor subțiri indicații discrete, aceste elemente de explicare se grupează totuși, după cît putem pricepe, în jurul a mai multor feluri de înțelegere.

1. *Întemeierea Botezului creștin ca forță de mîntuire.* — O bună parte din aceste elemente sînt străbătute de ideea că Botezul Domnului a înnoit lumea în înțelesul că Logosul în această împrejurare a pus înaintea oamenilor — în cadrul de extraordinară grandoare și semnificație al Teofaniei de la Iordan : toată forța necesară de înduplecare a unei suverane pilde de urmat, a unei pilde din urmarea căreia El a făcut o condiție absolut obligatorie pentru renașterea a toată lumea ; iar pilda aceasta e pur și simplu, exemplul propriului Său Botez.

Botezul Domnului, cu alte cuvinte, e învestit în iconomia divină cu puterea să îndemne pe toți cei chemați la înnoire, să urmeze dumnezeiescul exemplu al Stăpînului : să se boteze și ei.

Temeiul acestei înțelegeri, după cum se întrevede cu ușurință este doctrina, admisă în toată Ortodoxia [21], că instituirea Tainei creștine a Botezului a fost începută de Mîntuitorul, o dată cu propriul Său Botez în Iordan, nu numai după înviere, în momentul cînd a poruncit ucenicilor : «Mergînd învățați... botezînd» [22], cum învață o teologie mai nouă. Așa era socoteala celor vechi că puneau preț mai întîi pe fapta omului și apoi pe cuvîntul lui, nu, firește, pentru că «la început ar fi fost fapta», ci pentru că fapta întrupează un gînd cu mai multă desăvîrșire decît vorba. Dar chiar Mîntuitorul nu cugeta altfel [23].

20. Jules Gross, *La divinisation du chretien d'apres les pères grecs,* Paris, 1938, p. 328.
21. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* trad. de D. Fecioru, p. 295.
22. *Matei* XXVIII, 19.
23. *Matei* VII, 16 ; «După *faptele* lor îi veți cunoaște».

Nimeni nu va fi surprins acum dacă, pentru noi, cel dintîi indiciu despre existența înțelegerii de care vorbim la făcătorii de cîntări ai Bisericii este tocmai prezența în imnele lor a acestei doctrine tradiționale despre originea Botezului creștin. De fapt, credința că Taina creștină a Botezului a fost instituită de Mîntuitorul încă de la propriul Său Botez e pentru imnografi ceva așa de firesc, încît nu mai are nevoie de o afirmare specială. De aceea, de obicei, ei socotesc de ajuns să o evoce prin aluzii destul de străvezii. Un exemplu sînt stihurile următoare :

> «Văzîndu-mă pe Mine stînd acum de bunăvoie în apele acestea, apropie-te Ioane și Mă Botează, *ca să fac Darul cel prin apă neamului omenesc* (ὅπως τὴν δι'ὕδατος χάριν ἀνθρώπων τῷ γένει ἀπεργάσωμαι)»[24].

Funcția de exemplu, pe care Botezul Logosului o împlinește în iconomia Răscumpărării este arătată, în termeni echivalenți, prin aluzii tot atît de transparente. Uneori lucrul acesta îl mărturisește Însuși Mîntuitorul în locul imnografului, ca în aceste stihuri :

> «Cu Mine împreună de se va pogorî cineva și împreună de se va îngropa prin Botez cu Mine se va desfăta întru slavă și întru înviere, *Hristos acum vestește* (Χριστὸς νῦν ἐπαγγέλεται)»[25].

Înțelegerea aceasta e totuși departe de a epuiza semnificația răscumpărătoare pe care imnografii o văd cuprinsă în Botezul Domnului.

2. — *Botezul : Voluntară penitență universal-reprezentativă.* — Majoritatea imnelor se grupează, în adevăr, în jurul unei alte viziuni, mult mai adînci. În esență, înțelegerea de care voim să vorbim stă în ideea că, grație unui privilegiu care-i aparține numai Lui, Logosul s-a botezat nu pentru că personal avea nevoie de curățire, El fiind fără de păcat ; ci a binevoit a primi Botezul pocăinței de la Ioan, așezîndu-se tainic în locul nostru al păcătoșilor de totdeauna și pentru binele nostru al tuturor, ca supremul Penitent, universal-reprezentativ.

E ceea ce s-a putut denumi Botezul Logosului văzut sub latura lui de voluntară penitență substitutivă [26].

O prodigioasă mulțime de elemente vin să dea a înțelege nemăsuratul preț și incalculabilele adîncimi și răsfrîngeri ale acestui demers al Logosului, ca și realitățile pe care se întemeiază. Astfel un bun număr de imne țin să dea sentimentul că Botezul Logosului e tot una cu împlinirea unui mister, a unei taine, că ne găsim, cu alte cuvinte în fața unui fapt a cărui ascunsă semnificație trece cu mult dincolo de cele ce se văd. Iată un exemplu :

> «Vino către Mine *cel ce săvîrșesc taina* (ἐπιτελοῦντι μυστήριον) — Mergătorului înainte i-ai răspuns, Mîntuitorule a toate —, și cu frică îmi slujește și nu te teme, că pe Adam cel sfărîmat prin păcat, înnoindu-l Mă botez ca un om în apele Iordanului, Cel ce după fire sînt nespurcat, la care Mă vezi pe Mine venind» [27].

---

24. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile : Can. I, Oda IV, Stihira II.
25. *Ibidem*, în 4 zile : Pavecernița, Oda VII, Stihira III.
26. D. Columba Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Paris, 1932, p. 196.
27. *Mineiul pe ianuarie*, în 7 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira II.

Trăsătura de căpetenie a acestei taine stă în paradoxul că la Iordan Logosul cere Botezul ca un vinovat, și că în realitate El e fără de păcat. O spune imnul următor :

«*Mare și înfricoșată taină este* (velie i strașno tainstvo esti) că Dumnezeu oamenilor s-a asemănat și *Cel ce nici cum de păcat nu știe, ca un vinovat cere de la Ioan a se boteza* (i greha otniud nevedîi *iaco povinen* ot Ioanna crestitise... prosit) astăzi în rîul Iordanului. Bine ești cuvîntat Cel ce Te-ai arătat, Dumnezeul nostru, slavă Ție» [28].

Cheia acestei enigme este că Logosul s-a botezat nu pentru propria Lui nevoie, ci a luat Botezul în locul nostru [29] al păcătoșilor, «pentru noi», voind să ne facă nouă bine :

«Cuvîntul cel împreună fără de început cu Tatăl și cu Duhul, Cel ce s-a închipuit pentru milostivire acum în chip străin, *vine să se boteze pentru noi* (βαπτισθῆναι δι' ἡμᾶς) Să-l întîmpinăm pe El cu gînd curat, bine ești cuvîntat, strigînd, Hristoase Mîntuitorule, Făcătorule de bine, Cel ce vii să ne sfințești pe noi» [30].

Privilegiul Lui excepțional de reprezentant al întregii familii omenești și de Unic Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, îndreptățește acest demers al Logosului, adică faptul că, în iconomia lui Dumnezeu, El este Părintele cel nou al omenirii, Adam cel nou. Imnografii țin să ne amintească lucrul acesta și cînd e vorba de Botez. Un exemplu e destul :

«*Înnoiești pe pămînteni, Nou Adam făcîndu-Te, Ziditorule* (νεοποιεῖς τοὺς γηγενεῖς νέος Ἀδὰμ χρηματίσας). Cu foc și cu Duh și cu apă, străină a doua naștere săvîrșind și înnoire minunată, fără sfărîmare și fără topituri, cu Botezul cel de Dumnezeu lucrat înnoindu-i» [31].

Pe temeiul acestui privilegiu, Logosul făcut om a binevoit să ia asupra Lui toate vinovățiile oamenilor. Imnul e remarcabil :

«*Steaua lui Iacov* a răsărit lumii și *păcatul oamenilor Cel ca văpaia* luînd (καὶ τὴν φλογερὰν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν ἀναλαβὼν) îl îngroapă în apele Iordanului ; cu raza Dumnezeirii strălucește și luminarea cunoștinței de Dumnezeu dă oamenilor» [32].

Luînd această inițiativă, intenția Logosului este clară : botezîndu-se, El să poată curăți *întru El* toate greșelile oamenilor. Imnul care spune aceasta e și mai grandios :

«Ca să plinesc bunăvoința Tatălui, am venit pe pămînt îmbrăcîndu-Mă în sărăcie. Cerul îmi este Mie scaun și pămîntul așternut, și ție grumazii îmi plec *că la aceasta am venit : Botează-Mă pe Mine și întru Mine se vor curăți greșelile oamenilor* (ἐμὲ βάπτισον καὶ ἐν ἐμοὶ τὰ τῶν Βροτῶν καθαίροντα πταίσματα)» [33].

---

28. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile : Laude, Stihira III. În grecește ὁ ἀνεύθυνος (cel nevinovat).

29. Că pentru iconografi, Botezul de la Iordan e de fapt o curățire a Logosului *în locul nostru*, se vede destul de clar din imne ca acesta : ...*Și curățire ca unui Dumnezeu, netrebuindu-I, pe cel căzut îl curățește în Iordan...*».

30. *Mineiul pe ianuarie*, în 3 zile : Sedelna II, a Născătoarei.

31. *Ibidem*, în 5 zile : Pavecernița, Oda V, Stihira I.

32. *Mineiul pe ianuarie*, în 3 zile : Slava laudelor. 33. *Ibidem*, în 4 zile : Slava laudelor.

Firește, eficacitatea acestui demers se întemeiază în primul rînd pe rînduiala înțelepciunii divine, care a statornicit din veac — în iconomia Răscumpărării — *alături de o Restaurare gratuită, divin-dăruită lumii și o împreună cu Dumnezeu lucrare-omenească.* Imnografii au conștiința — după cum am văzut — că la Botez această cooperare o împlinește Logosul, în numele omenirii întregi. Un indiciu e și faptul că, în această împrejurare, ei vorbesc de *ascultarea Logosului.* Iată un exemplu :

> «Cu repejunile Iordanului Te-ai îmbrăcat, Cel ce Te îmbraci cu lumina preaslăvit. Întru care *ai înnoit firea lui Adam cu ascultarea* (adamovo estestvo obnovil... *preslușaniem*), sfărîmînd pe balaurul, Cuvinte al lui Dumnezeu. Pentru aceasta Te lăudăm pe Tine, și sfîntă arătarea Ta, toți o slăvim» [34].

Valoarea acestei *ascultări* față de Tatăl Ceresc e sporită la Botez, prin condițiile de umilință în care Logosul o împlinește. El, Dumnezeu fiind, se botează ca un om [35]; El, Care îmbracă Cerul cu nori, stă cu trupul gol în ape [36]; El, Stăpînul se botează de către o slugă [37] El, cel nevinovat, se curățește în locul celor păcătoși [38]. Dar, alături de insistența imnografilor pe această temă, dovada că smerenia Logosului are pentru ei — pe bună dreptate — o greutate fundamentală, în iconomia înțelegerii de care ne ocupăm, o constituie amploarea pe care ei i-o dau. Ne mulțumim și aici numai cu o indicație :

> «Înconjurat-au oștile îngerești pe Mîntuitorul, cînd s-a botezat în Iordan și cu cutremur *acea taină mare au lăudat, a smereniei Lui celei negrăite* (τὸ μέγα μυστήριον ἀνύμνουν τῆς τούτου ἀποῤῥήτου συνκαταβάσεως)»[39].

Deși umilitoare, deși condițiile acestea ale smereniei nu I se cuvin, Logosul nu numai că se pleacă lor, dar le primește, în toată libertatea lăuntrică, de bunăvoie [40]. Motivul care-L îndeamnă e acea dragoste gratuită de oameni, care-i milostivirea Lui. O spun tot imnografii:

> «Cu haină sfințită îmbrăcîndu-mă, Hristoase, pe mine cel golit prin sfatul asupritorului, gol ai venit să intri în ape, *pentru bogăția bunătății; laud milostivirea Ta și mă închin minunatei rînduieli Tale* (ἀγαθότητος πλούτῳ ἀνυμνῶ σου τὸ ἐύσπλαγχνον καὶ προσκυνῶ τὴν θαυμαστὴν Οἰκονομίαν σοῦ)»[41].

Dar ceea ce dă ascultării Logosului toată rodnicia incalculabilă de care vorbesc imnografii, e că smeritul Botez substitutiv de la Iordan este fapta unei persoane, unui ipostas care este Dumnezeu însuși. În fond, de aici și-a tras Botezul Domnului puterea de a ne dobîndi iertarea și de a ne împăca cu Tatăl. E la mijloc prețul unei fapte de Dumnezeu.

Dar însăși afirmația imnografilor în această privință e cît se poate de deslușită. Iată un exemplu :

34. *Ibidem,* în 6 zile : Sedelna II, Stihira I.
35. *Ibidem,* în 7 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira I.
36. *Ibidem,* în 4 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira II.
37. *Ibidem,* în 5 zile : Pavecerniță, Oda I, Stihira III.
38. *Ibidem,* în 6 zile : Icosul Utreniei.
39. *Ibidem,* în 3 zile : Pavecerniță, Oda IX, Stihira IV, Can. II.
40. *Ibidem,* în 2 zile : Pavecerniță, Oda IX, Stihira II.
41. *Ibidem,* în 2 zile : Can. I, Oda VII, Stihira I.

«O, preaslăvită minune! Cel ce cu Duh Sfînt botează și cu foc, la Iordan vine să se boteze de la Ioan, *Dumnezeu fiind*, nu gol, nici om simplu, ci în două firi, unul Același, Fiul cel Unul-Născut. Cerînd adică Botez ca un om, de la cel muritor, iar *ca un Dumnezeu ridicînd păcatul lumii și dînd tuturor mare milă* (ἄἰρων δὲ ὡς Θεὸς τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου καὶ παρέχων πᾶσι τὸ μέγα ἔλεος)»[42].

Dar, în loc de încheiere o întrebare: Atare viziune despre Botezul Domnului are cu adevărat vreun temei în Revelația divină?

E un fapt că, în Evanghelii, Mîntuitorul, vorbind despre patima Sa, a făcut o dată o enigmatică apropiere între Cruce și Botez: «Am un Botez ca să fiu botezat și cîtă nerăbdare am pînă ce se va îndeplini»[43]. Or, găsim că un atît de înalt exemplu n-a putut rămîne neluat în seamă. Nu ni se pare de loc nefiresc, de aceea, să presupunem că Sfinții Părinți și imnografii au apropiat înțelesul Botezului de înțelesul Crucii, au cugetat ceea ce era umbrit prin ceea ce era mai în lumină, și au ajuns astfel să vadă în Botezul Domnului *o pregătire*, un simbol, o tainică preînchipuire a Patimii și a Crucii.

În viziunea Botezului ca voluntară penitență substitutivă, — așa cum am putut-o schița mai sus — vedem un semn că în adevăr, după dreptarul Crucii s-au nevoit Cărțile de slujbă să tălmăcească singurele încercări de lămurire a semnificației Botezului ce se pot găsi în Evanghelii și anume: a) răspunsul lui Iisus către Ioan Prodromul, cuvîntul acesta enigmatic: «Lasă acum, căci *așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea*»[44]; iar pe de altă parte; b) formula aceasta nouă și stranie de care se servește Ioan Botezătorul, pentru a-L revela pe Hristos (adevărat comentar direct, s-ar putea zice, al Botezului de la Iordan): «Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii»[45].

De altfel ideea că Botezul Domnului e *începătura* tainei Patimilor nu mai e o presupunere, e ca să spunem astfel, o realitate imnografică. Iată în adevăr și amănuntul acesta destăinuit în Cărțile de slujbă, cu discreția lor bine cunoscută, dar cît se poate de categoric:

«Iarăși Iisusul meu se curățește în Iordan și mai vîrtos curățește păcatele noastre. Că vine cu adevărat la Botez vrînd să spele zapisul lui Adam și zice către Ioan: Vino de *slujește, Botezătorule, începătorii tainei celei înfricoșate* (δεῦρο ὑπηρέτησον ὦ βαπτιστὰ μυστηρίου ξένου τὸ καφάλαιον)»[46].

În ciuda caracterului vădit dominat al unei atari viziuni, constatăm totuși — cu deosebire în stihurile unde imnografii vorbesc despre Teofania de la Botezul Domnului — prezența unor trăsături caracteristice altui fel de înțelegere. Principiul nou pe care înțelegerea aceasta se întemeiază, și felul deosebit în care ea îl evocă am socotit că merită zăbava unui popas.

3. *Iradieri cosmice ale Arătării lui Dumnezeu.* — Negreșit, Teofania poate apare la prima vedere, ca o *preamărire* a Logosului, după umilința Botezului; ca o descoperire *(vădire)* a adevăratei Lui identități ascunse, ca o *consfințire* solemnă a misiunii Lui în lume.

42. *Ibidem* în 3 zile: Slava Vecerniei. 43. *Luca* XII, 50. 44. *Matei* III, 15.
45. *Ioan* I, 29 36. 46. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile: Stihoavna Vecerniei, Stihira II.

Dar Epifania nu-i numai atît. În mintea celor vechi, «Epifania» evoca sosirea solemnă a împăratului de la Roma în provincii. Peste tot aveau loc splendide solemnități. Mărinimia împăratului, în aceste ocazii, nu cunoștea margini: era o adevărată revărsare de grațieri, favoruri și alte semne de simpatie și grație imperială [47].

Ceva de felul acesta e și la imnografi. *Arătarea lui Dumnezeu de la Iordan e pentru ei prilejul cînd Hristos-Împăratul, Logosul, acordă oamenilor primele înfăptuiri, în calitatea Lui de Izvor de lumină și de sfințenie în lume.* În felul acesta avem a înțelege acum locul Epifaniei în iconomia Răscumpărării noastre.

Dar imnele care ilustrează înțelegerea aceasta îndeamnă la fel de fel de considerații. Așa, se pare că legea enunțată de Sfîntul Apostol Pavel într-un pasaj celebru din Epistola către Filipeni — anume principiul cuprins în cuvintele: «Pentru că (Logosul) s-a smerit, Dumnezeu l-a preaînălțat» [48] începe să funcționeze în viața Domnului, chiar de la Botez.

În tot cazul, nu fără surprindere constatăm că Teofania de la Iordan stă oarecum legată de smerenia de la Botezul Logosului, așa cum de obicei o răsplată stă legată de o vrednicie. Înțelegem aceasta din imne — ca cel ce urmează — și credem că, făcînd aceasta, nu le silnicim întru nimic cuprinsul. Iată-l:

> «Vine Hristos să dea mîntuire tuturor prin Botez, că *întru acesta* (ἐν τούτῳ) pe Adam curățește, pe cel căzut înalță, pe tiranul care l-a surpat rușinează, *cerurile deschide, pe Dumnezeiescul Duh îl coboară și împărtășirea nestricăciunii dăruiește* (τοὺς οὐρανοὺς ἀνοίγει, πνεῦμα θεῖον καθέλκει καὶ τῆς ἀφθαρσίας τὴν μέτεξιν δωρεῖται)» [49].

Această profundă înțelegere e de natură să ne dea o amplă viziune despre prima *înfăptuire a Logosului ca Izvor de lumină.*

Agonisind în adevăr, prin smerenia Sa de la Botez glasul de mărturisire solemnă a Părintelui din Cer — adică Epifania —, Logosul dezvăluie în chipul acesta, pentru prima oară în fața oamenilor, adevărul asupra tainicei Lui persoane: Adevărul [50] în persoană care dă cunoștința adevărului [51]; Fiul cel de o ființă cu Tatăl [52], Ziditorul lumii [53], Dumnezeu ascuns în trup [54]; Lumina cea neapropiată [55], Adîncul înțelepciunii [56], Soarele cel strălucit [57], Lumina cea din Lumină [58], venită să risipească întunericul necunoștinței de pe pămînt, — iată cine este în fond Hristos.

Această primă împărtășire din lumina Logosului, în ziua Epifaniei, o atestă imnografii printr-o formulă generală, cu însuflețită recunoștință; iată numai un exemplu:

---

47. *Pius Parsch: La valeur stériologique du baptême du Christ dans le rite latin* (ms. trad. din germană), Wien, 1935. 48. *Filip.* II, 8—9.
49. *Mineiul pe ianuarie*, în 5 zile: Oda VIII, Stihira I.
50. *Ibidem*, în 13 zile: Svetilna ș.a
51. *Ibidem*, în 4 zile: Pavecernița, Oda I, Stihira II.
52. *Ibidem*, în 3 zile: Can. I, Oda VIII, Stihira I. 53. *Ibidem*, în 3 zile: Svetilna.
54. *Ibidem*, în 3 zile: Can. I, Oda IX, Stihira II.
55. *Ibidem*, în 6 zile: Svetilna. 56. *Ibidem*, în 6 zile: Oda VI, icos.
57. *Ibidem*, în 3 zile: Pavecernița, Can. II, Oda IX, Stihira III.
58. *Ibidem*, în 12 zile: Stihoavna laudelor, Stihira I.

«Arătatu-Te-ai astăzi lumii, și *lumina Ta, Doamne s-a însemnat peste noi* (καὶ τὸ φῶς σου Κύριε ἐσημειώθη ἐφ'ἡμᾶς) care cu cunoștință Te lăudăm. Venit-ai și Te-ai arătat, *Lumina cea neapropiată* (τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον)»[59].

Dar o dată cu vădirea aceasta a ascunsei Lui Dumnezeiri, Logosul, deschizînd prin ascultarea de la Botez cerurile, împărtășește oamenilor tot pentru prima dată, o și mai sublimă taină : taina adîncurilor ființei infinite a lui Dumnezeu, taina Sfintei Treimi :

«Pentru îndurările Tale, Dumnezeule, plecîndu-Te, oaia cea rătăcită pierzîndu-se, ai căutat-o pentru milostivirea milei, Iubitorule de oameni. Drept aceea ai venit la Iordan, *ca să arăți a cunoaște taina Sfintei Treimi* (γνωρίσαι τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας τριάδος). Iar noi lăudîndu-Te, strigăm cu credință : Venit-ai și Te-ai arătat Lumina cea neapropiată» [60].

Nu este fără interes de observat că lumina aceasta înțelegătoare a Teofaniei pare — după înțelegerea cărților de slujbă — să fi transfigurat nu numai sufletele oamenilor, ci pînă și anumite tainice suspine [61] ale naturii neînsufletite care i-a fost martoră. De aici inspirația aceasta entuziastă de a chema firea întreagă la unanimă tresăltare, pentru arătarea lui Dumnezeu :

«Hristos se arată, Dumnezeu se vede, mai arătat a scris David mai înainte și către rob vine, Botez cerînd. Iordane rîule, umple-te de veselie : *Pămîntule și mare, dealurile și munții și inimile omenești acum săltați, lumină înțelegătoare primind* (Ἰορδάνη ποταμέ... Γῆ καὶ θάλασσα, οἱ βούναι καὶ τὰ ὄρη καὶ ἀνθρώπων νῦν σκιρτήσατε καρδίαι φῶς νοητὸν εἰσδεχόμενοι)»[62].

O dată cu Lumina, Logosul a împărtășit însă lumii, la Epifania Sa, și primele Lui înfăptuiri de sfințenie :

«Cînd celor de pe pămînt, ce erau în întuneric, dumnezeiasca *Lumină* (τὸ θεῖον φῶς) cu trupul s-a arătat atunci și *Darul* (ἡ χάρις) tuturor a răsărit»[63].

În privința acestui răsărit al Darului, e de observat că, uneori e vorba — oarecum principial — de sfințirea apelor pur și simplu, *prin contact*, prin așezarea sfințeniei [64], a focului dumnezeirii [65], cu alte cuvinte, a Logosului întrupat, ca o făclie [66], în mijlocul undelor ; alteori, imnele ne spun — inspirîndu-se negreșit din rînduielile liturgice — că prin Botezul Său, oarecum ca printr-o Epicleză sui generis, Logosul a pogorît pe Duhul Sfînt [67], punînd sfințenie în apă [68], spre înoirea tuturor [69].

Concret vorbind nu este greu de văzut că toate acestea se raportă în fond la ceea ce noi numim astăzi instituirea Botezului ca taină. Ele ne dau totuși o idee cu totul nouă despre această instituire a tainei.

59. *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile : Condacul sărbătorii.
60. *Ibidem*, în 9 zile : Sedelna I. 61. *Rom.* VIII, 22.
62. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile : Vecernia. Stihira II.
63. *Ibidem*, în 5 zile : Stihoavna laudelor, Stihira II.
64. *Ibidem*, în 6 zile : Laude, Stihira IV.
65. *Mineiul pe ianuarie :* Rugăciunea de sfințirea apei.
67. *Ibidem*, în 5 zile : Pavecernița, Oda VIII, Stihira I.
68. *Ibidem*, în 7 zile : Stihoavna Vecerniei ș.a.
69. *Ibidem*, în 3 zile : Can. I, Oda III, Stihira I.

După imnografi, instituirea Botezului nu apare, în adevăr numai ca o rînduială divină activă numai pe durata de timp cît preotul împlinește taina. În cărțile de slujbă pare că instituirii acesteia îi corespunde o permanentă realitate concretă în ordinea cosmică. E vorba, cu alte cuvinte, de o nouă orînduire a elementelor, cu deosebire de o chemare a apei universale la slujirea regenerării divine a oamenilor, de consfințirea unei *alianțe permanente* a apei universale cu Duhul Sfînt, în scurt, e vorba de o consacrare a apei universale ca *materie îndepărtată* a Botezului.

Pentru imnografi, așadar, instituirea Botezului nu-i un simplu decret divin suspendat în abstract; ea apare dimpotrivă, strîns integrată înăuntrul unei vaste organicități cosmice. Asistăm, oarecum, la o *restituire a apei universale în funcția ei originară de matrice a lucrurilor* [70], funcție de care amintesc primele rînduri din cartea Facerii.

Sfințind însă în felul acesta însăși «firea apelor», cum spun imnografii, Botezul Domnului îmbracă dintr-o dată toate caracterele unui adevărat Botez cosmic [71]. Inspirîndu-se din «exemplarismul platonician» al Sfinților Părinți dar într-o altă ordine de idei, Lot-Borodine [72] preferă să numească Botezul Domnului de la Epifanie, *Botezul Plenitudine*, Botezul-Exemplar, din puterea și după asemănarea căruia se înfăptuiește orice botez creștin pe pămînt. Evident este o eminentă semnificație a Botezului privit pe verticala valorii lui în el însuși. Dar cu aceasta dimensiunea lui cosmică nu pare că suferă o prea considerabilă schimbare.

Or, despre această grandioasă lucrare de sfințenie înfăptuită de Logos în ziua Epifaniei, aflăm în adevăr la imnografi indicii destul de ferme, deși discrete ca de obicei.

Așa, evocînd instituirea Botezului, imnele vorbesc firește despre ea, mai întîi ca despre o «Rînduială nouă»:

> «Pentru ce te îndoiești, Botezătorule, de această *Rînduială* (Οἰκονομίαν) care o săvîrșesc spre mîntuirea tuturor? Cele de demult lasă-le acum și gîndește la cele *nouă* (τὰ πρόσφατα) Crede lui Dumnezeu Celui ce s-a pogorît și apropiindu-te, slujește Mie. Că Dumnezeu fiind, am venit pentru milostivire să curățesc pe Adam din cădere» [73].

Indiciul hotărîtor pentru *permanența* acestei rînduieli de sfințenie în cosmos rămîne însă pentru noi — cum am mai spus și în altă parte — expresia «sfințirea *firii* apelor», enigmă de care se amintește atît de des la Epifanie, și care, dacă termenii continuă să mai aibă un sens,

---

70. Vitor Poucel, *Incarnation*, p. 253, nota: În tratatul lui *Maladies de la matrice* Paracelsus vorbește de trei matrici: prima este apa pe deasupra căreia se purta Duhul. Și aceasta a fost matricea în care s-au format cerul și pămîntul... Apoi matricea lui Adam care a fost făcută de mîna lui Dumnezeu. În sfîrșit din om a fost făcută femeia, care este o matrice a tuturor oamenilor pînă la sfîrșitul lumii».

71. Menționăm că efectele acestui Botez cosmic le simbolizează și le evocă sfințirea apei la Bobotează.

72. Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après N. Cabasilas*, în «Revue des Sciences philosophiques théologiques», Avril 1936.

73. *Mineiul din ianuarie*, în 5 zile: Laude, Stihira, I.

e evident că nu vrea să evoce altceva decît caracterul cosmic pe care l-a avut Botezul Domnului.

Un amănunt care negreșit nu-i fără însemnătate : Cărțile de slujbă folosesc expresia «sfințirea firii apelor» nu numai în plăsmuirile mai exuberante ale imnelor, ci și în urzeala mai sobră a rugăciunii. Iată de pildă, un pasaj dintr-o rugăciune :

> «Doamne Iisuse Hristoase, Fiule Unule-Născut lumina cea din lumină, Care ai venit în lume să o luminezi pe dînsa, ne primește pe noi care aducem Ție slavă și bună mulțumită, pentru lucrurile Tale din veci mari și minunate și pentru mîntuitoarea Ta rînduială..., întru care Te-ai smerit întru măsurile cele de rob, Împăratul tuturor, încă și a Te boteza în Iordan de mîna robului ai suferit. *Ca sfințind firea apelor* (ἵνα τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν ἁγιάσας), Cel ce ești fără de păcat, să ne faci nouă cale la nașterea de a doua cea prin apă și prin Duh și să ne întorci pe noi la mîntuirea cea dintîi» [74].

Dar, dacă unul din scopurile Epifaniei e să sfințească apele, și lucrul acesta e de netăgăduit, trebuie observat totuși că imnografii fac totdeauna deosebirea între sfințirea *Iordanului* și sfințirea firii apelor, ca și cînd n-ar fi același lucru.

E și acesta un indiciu care-și are negreșit tîlcul lui. Ne mulțumim cu un exemplu :

> «...Ce te zăbovești Botezătorule, a boteza pe Domnul meu? Iordanul strigă către Ioan : De ce oprești curățirea multora? Toată făptura a sfințit, *lasă să mă sfințească și pe mine și firea apelor, că spre aceasta s-a arătat* (ἄφες ἁγιάσαι κἀμὲ καὶ τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν ὅτι εἰς τοῦτο ἐπεφάνη)» [75].

Lucrarea de sfințenie a Logosului la Epifanie este caracterizată în sfîrșit cu toată precizia ce se poate pretinde modului poetic. Ideea că înfăptuirea aceasta, în substanța ei, e unul și același lucru cu prestabilirea unei alianțe reale între apa din cosmos (instaurată în slujba unor finalități spirituale) și între Duhul Sfînt, așa cum o întrezăream, acum pare în adevăr limpede. Dar să dăm imnografilor cuvîntul :

> «*Cel ce ai unit, Cuvinte al lui Dumnezeu* (συνάψας Λόγε θεοῦ) cu Botezul Tău, *rîurile care ard păcatul* (ῥεῖθρα φλογίζοντα τὴν ἁμαρτίαν) *cu văpaia care răcorește neamul oamenilor* (καὶ φλόγα δροσίζουσαν ἀνθρώπων γένος), mîntuiește, Doamne, neamul omenesc, Cel ce ești binecuvîntat și preaslăvit» [76].

În modul cel mai firesc se pune acum întrebarea : Pe ce își întemeiază imnografii o atît de cutezătoare viziune?

Direct, ei nu spun aceasta niciodată. Și totuși o justificare există. Se vede bine, în adevăr, la ei pe de-o parte conștiința unei situații — asupra căreia vom stărui în altă parte — conștiința că, peste toate elementele din cosmos apasă osînda unei tiranii demonice, tiranie de sub care elementele aspiră să scape pentru a-și regăsi funcția originară

74. *Ibidem*, în 6 zile : Rugăciunea în taină de la sfințirea apei.
75. *Ibidem*, în 2 zile : Stihoavna Vecerniei, Slava... Și acum...
76. *Ibidem*, în 11 zile : Oda VII, Stihira I.

destinată lor în planul creației [77]; ei știu pe de altă parte — cu deosebire din Evanghelia după Ioan [78] că Cel care este izvor de har și de lumină la Iordan, deși îmbrăcat în trup omenesc, totuși nu este cineva din lumea făpturilor, ci este Creatorul însuși, Logosul și Mielul lui Dumnezeu, Lumina, *Innoitorul lumii* [79]. Întărită pe aceste neclătinate temeiuri, meditația imnografilor n-a pregetat să dea fără teamă arătărilor din Evanghelie privitoare la Botezul Domnului toată puterea de răsfrîngere, toată dumnezeiasca plenitudine pe care mintea lor a conceput-o ca iradiere a Teofaniei de la Iordan.

La sfîrșitul acestei cercetări, reținem două constatări:

În primul rînd, noutatea cea mai izbitoare dintre toate datele Cărților de slujbă asupra Botezului, și anume faptul că, în această împrejurare, un moment de largă semnificație din iconomia Răscumpărării, ca mister al existenței, coincide cu momentul instituirii unei taine creștine. Găsim vrednic de subliniat, apoi și cu aceasta încheiem, înalta idee pe care și-o fac imnografii despre locul Botezului și Epifaniei în iconomia Răscumpărării, *intuiție fundamentală că, pentru ei, aceste evenimente din viața Domnului constituie, de fapt, primul efort împlinit public, prima intervenție liberă și pe față a Omului-Dumnezeu adult, în lucrarea mîntuirii noastre.* Este ceea ce apropie în fond Botezul de Cruce.

B. — VIAȚA PUBLICĂ A DOMNULUI

Prin cîteva din aspectele ei fundamentale și *viața publică propriu-zisă a Domnului* deține, la rîndul ei, un loc capital în iconomia Răscumpărării și nici nu se putea altfel. E totuși curios de observat că în această privință, datele imnografilor sînt mai puține și mai acoperite decît oricînd. Așa cum sînt, ele se pot grupa totuși cu ușurință, în jurul a două capete principale.

I. — Puterea de răscumpărare a lucrării lui de Învățător

Primul lucru pe care-l constatăm în această ordine de idei este că, în ciuda caracterului aproape stereotip al puținelor imne care se ocupă de tema aceasta, Cărțile de slujbă văd în *lucrarea de învățător a Domnului o adevărată latură esențială din iconomia restaurării lucrurilor.* Era de altfel cu neputință ca impresionanta și supraomenească strădanie de fiecare zi a Mîntuitorului, pe tot întinsul Palestinei, ca revelator al adevărurilor lui Dumnezeu în lume, să nu fi oprit meditația imnografilor.

La drept vorbind, înțelegerea aceasta o vădește prezența în imnele de care ne ocupăm a unor termeni consacrați, termeni a căror semnificație ne apără de orice înșelare. Așa, referindu-se de pildă la doctrina Logosului, imnografii afirmă, ferm și clar, că dumnezeiești cunoștințe pe care El le-a răspîndit în lume *au înnoit lumea, au îndumnezeit pe oameni* [80]. Or, se știe acum prea bine ce vor să spună noțiunile acestea.

77. *Rom.* VIII, 19—24. 78. *Ioan* I, 14, 29.
79. *Apoc.* XXI. 80. *Mineiul pe iulie* în 15 zile: Oda VIII ș.a.

Negreșit însă amănuntul acesta capital ni-i dăruit și de astă dată în aceleași obișnuite aluzii, ca totdeauna :

«Prunc tînăr ai născut pe Cel ce este mai înainte de veci, Fecioară, *ca să înnoiască lumea cu cunoștințele cele dumnezeiești* (κόσμον νεουργοῦντα θείας ἐπιγνώσεσι) fiind învechită de păcate. Pentru aceasta te mărim» [81].

E de la sine înțeles că această importantă semnificație acoperă și cuprinde toate amănuntele învățăturii Domnului [82].

Un pasaj destul de caracteristic indicînd principalele linii mari ale acestei învățături, ca și țelurile principale de înnoire pe care ea a izbutit să le atingă între oameni, se întîlnește în *Liturghia Sfîntului Vasile :*

«Iar viețuind (Hristos) în lumea aceasta, *dîndu-ne porunci de mîntuire, scoțîndu-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoștința Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată*, agonisindu-ne pe noi Lui *popor ales, preoție împărătească, neam sfînt*» (δοὺς προστάγματα σωτηρίας, ἀποστήσας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, προσήγαγε τῇ ἐπιγνώσει τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς...λαὸν περιουσίου, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον)[83].

Temeiul acestui suflu de restaurare al descoperirii divine stă, firește, în faptul că una din funcțiile pe care Logosul lui Dumnezeu și le-a asumat de bunăvoia Lui, intrînd în lume ca Răscumpărător, este după cum știm și sarcina de a fi «Lumina lumii» [84], lumină care de altfel nu-i decît o împărtășire din propria Lui substanță de lumină [85]. Imnografii sînt perfect conștienți de acest lucru :

«Tu Doamne, Lumina mea, în lume ai venit *Lumina cea sfîntă care întorci din întunericul necunoștinței* (φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθας, φῶς ἅγιον ἐπιστρέφον ἐκ ζοφώδους ἀγνοίας) pe cei ce Te laudă pre Tine cu credință» [86].

II. — Exemplul și slujirea lui în dragoste

Se pare totuși că adevărul acesta e valorificat în Cărțile de slujbă și sub o altă formă. În adevăr, în iconomia lui Dumnezeu, *exemplul, pilda vieții* Domnului sînt rînduite să fie totodată și puterea prin care doctrina Lui ne cucerește, dar și comentarul cel mai autentic al acestei dumnezeiești doctrine.

Lucrul acesta e spus însă de imnografi atît de acoperit, încît abia de cutezăm să ne oprim asupra lui. O idee despre dificultatea cazului ne-o poate da doar următoarea rugăciune de la Rusalii, care, în problema de față, s-ar putea spune că este modelul genului. Direct, e evident că afirmațiile acestei rugăciuni se raportă la Patimile Domnului ;

---

81. *Mineiul pe octombrie*, în 22 zile : Can. II, Oda IV ș.a. *Mineiul pe iulie*, în 15 zile : Oda VIII ș.a. «Intrupîndu-se Cuvîntul din prea curatele tale sîngiuri, Doamnă Preacurată, *a îndumnezeit prin dumnezeiască cunoștință* pe cei plecați mai înainte către patimile trupului cele necuvîntătoare».

82. Semnificația aceasta acoperă — cum e și firesc — și «Evanghelia» apostolilor. Imnul spune aceasta într-o formă curioasă care amintește de carul mitologic al lui Apollon : «Încălecat-ai pe cai, pe Apostolii Tăi, Doamne, și ai luat cu mîinile tale frînele lor și *mîntuire* s-a făcut călătoria Ta, celor ce-Ți cîntă cu credință : Slavă puterii Tale Doamne» (*Mineiul pe octombrie*, în 30 zile : Oda IV, irmos).

83. Liturghierul : *Liturghia Sf. Vasile cel Mare :* rugăciunea din timpul răspunsului «Sfînt, Sfînt, Sfînt...). 84. *Ioan* VIII, 12.

85. *Ioan* I, 5 : «Dumnezeu este Lumină», Simbolul Credinței.

86. *Mineiul pe octombrie*, în 8 zile : Oda V, irmosul.

ne permitem totuși a crede că implicit afirmațiile acestea au o valoare mai largă și acoperă tot cîmpul vieții Domnului :

«Preacurate, nespurcate... Stăpîne, Iubitorule de oameni, Părintele Domnului nostru și Dumnezeului și Mîntuitorului Iisus Hristos, Care pentru noi oamenii și pentru mîntuirea noastră s-a pogorît din ceruri și s-a întrupat... *Care întîi cu cuvintele învățînd, iar mai pe urmă și cu faptele arătînd, cînd a răbdat patima cea mîntuitoare ne-a dat nouă smeriților pildă* (Παρέσχεν ἡμῖν ὑπογραμμὸν τοῖς ταπεινοῖς) să aducem Ție rugăciuni cu grumajii și cu genunchi plecați pentru păcatele noastre și pentru neștiințele poporului» [87].

Și totuși, ceva mai clar, ici și colo, apare la imnografi și un alt amănunt important. Întemeiate pe o altă prerogativă a Logosului, pe privilegiul Lui de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, de reprezentant al nostru al tuturor, cu un cuvînt, pe privilegiul Lui de Nou-Adam — calitate de care nu se amintește totdeauna, dar care-i totdeauna subînțeleasă —, Cărțile de slujbă recunosc în adevăr actelor de smerenie (chenoză), de ascultare, ostenelilor Logosului din timpul vieții Lui publice, o eficacitate deosebit de izbitoare în iconomia Răscumpărării. Vorbind mai precis, *prin viața Lui de smerenie, de iubire și de ascultare, Logosul,* ca să folosim propriile cuvinte ale imnografilor, *a stricat blestemul cel venit asupra noastră prin neascultare și ne-a înălțat* [88] *la cinstea cea dintîi.*

Această binefăcătoare înrîurire a vieții Domnului o vedem insinuată destul de lămurit în imnul ce urmează, de pildă, unde Crucea apare numai ca o culminare pe drumul neîntrerupt al unei vieți întregi de ascultare, de devotament și de smerenie :

«*Blestemul* (kleatvu) cel ce mi s-a odrăslit mie prin înșelăciune din lemnul cel din Eden, l-ai stricat *făcîndu-Te ascultător sfatului Părintesc, pînă la Cruce* (nazreșil *poslușav* oteceskim sovetoni dăje do cresta). Pentru aceasta laud și slăvesc negrăita Ta *smerenie (istostanie)*» [89].

Temeiurile acestei atît de importante înfăptuiri sînt indicate și ele destul de limpede. E mai întîi desigur, faptul că ostenelele acestea reprezintă din partea Logosului *o faptă de ascultare* față de tainicele rînduieli ale «Sfatului Părintesc», cum ne dă a înțelege și imnul de mai sus ; puterea de înrîurire de care vorbim, vine apoi din împlinirea acestei ascultări în niște condiții nemeritate de umilință, condiții pe care totuși Logosul le primește pentru noi, cu toată bucuria și iubirea lui de Dumnezeu și de oameni. Dar temeiul cel din urmă, este că, dincolo de toate acestea, smerenia și ascultarea din viața Lui pămînteașcă reprezintă, evident, fapta cuiva care este Dumnezeu.

Aluziile imnului de mai jos sînt destul de transparente :

«Să se bucure astăzi luminat cerul și pămîntul, că Hristos s-a arătat întrupîndu-se ca un om, *ca să scoată din blestem pe Adam împreună cu*

87. *Evhologhiul :* Vecernia Rusaliilor, Rucăciunea I.
88. *Octoih* : Duminică Glas. I ; Can. crucii și învierii ; Oda, Stihira I.
89. *Penticostar :* Tripesnețele finale : Vineri săptămîna III, Oda IX (Slavă în slavoslovie).

tat neamul (ἵνα τὸν Ἀδαμ ἐξάρῃ ἐκ κατάρας παγγενῆ), și minunat s-a făcut prin minuni, în Samaria venind și stînd înaintea femeii a cerut apă, *Cel ce îmbracă norii cu apă* (Ὁ νεφέλης ὕδασι περιβαλλόμενος) Pentru aceasta toți credincioșii să ne închinăm *Celui ce a sărăcit de voie pentru noi, după Sfatul cel plin de milostivire* (τὸν δι'ἡμὰς ἑκουσίως πτωχεύσαντα εὐσπλάγχνῳ Βουλῇ)» [90].

Dar, încă o dată, recunoaștem că imnografii nu apasă în mod deosebit, asupra aspectelor vieții Domnului de care ne-am ocupat aici. Cele cîteva imne, în care se face amintire de ele angajază totuși un principiu de doctrină prea important ca să poată fi trecut cu vederea. În scurt avem de-aface cu evidente modalități noi de a evoca *marea funcțiune a Mîntuitorului de îndumnezeitor al firii oamenilor ca Nou-Adam,* funcțiune de care a fost vorba pe larg în altă parte. În mod special, Mîntuitorul e considerat însă de astădată, împlinind acțiunea aceasta de îndumnezeire, prin *Cuvîntul* lui Dumnezeiesc, prin *exemplul* și prin sublimul său *devotament* fără margini, în slujirea oamenilor, în timpul vieții Sale publice ca ascultare.

C. — SCHIMBAREA LA FAȚĂ A DOMNULUI

Și în cărțile de slujbă ca și în Evanghelie, Schimbarea la față a Domnului apare ca o *încoronare* a vieții Lui publice, înainte de Patimă și de Înviere.

Evident, Schimbarea la față e poate în realitate mai curînd un accident al vieții de slavă a Logosului, ivit în cîmpul vieții Lui de umilință. Strălucita izbucnire a acestui accident de preamărire în vremea smereniei Domnului, răspunde însă unor grave rînduieli.

E binecunoscut, că Patima, Crucea și Moartea Logosului se profilau în zare. Cunoscînd omenească puținătate, Mîntuitorul nu vrea să-și vadă ucenicii doborîți sub lovitură și-și propune să ridice inima lor din sminteala Crucii. Cu acest scop a avut loc Schimbarea la față. Umilirile, oricît de adînci ale Patimilor, nu vor mai fi în stare să clatine cu totul credința unor oameni care au cunoscut Dumnezeirea ascunsă a Dascălului lor.

Imnografii mărturisesc fără ocol, relația aceasta a Schimbării la față cu Crucea.

> «Mai înainte de Crucea Ta, Doamne, muntele cerului s-a asemănat și norul ca un cort s-a întins; schimbîndu-Te Tu la față, și de Tatăl mărturisit fiind, de față era Petru și Iacov și cu Ioan, ca cei ce aveau să fie împreună cu Tine și în vremea vînzării Tale; *ca văzînd minunile Tale să nu se înfricoșeze de Patimile Tale* (ἵνα Θεωρήσαντες τὰ θαυμάσια σου, μὴ δειλιάσωσι τὰ παθήματα σου), cărora, ca să ne închinăm în pace învrednicește-ne pre noi, pentru mare mila Ta» [91].

---

90. *Penticostar:* Duminica V. Laude, Stihira VII.

91. *Mineiul* pe august, în 6 zile: Vecernia Mare, Stihira I. *Mineiul pe august,* în 6 zile: Condacul zilei: «În munte Te-ai schimbat la față și pe cît au cuprins ucenicii Tăi slava Ta, Hristoase Dumnezeule, au văzut *că dacă Te vor vedea răstignit să cunoască patima cea de bună voie, și lumii să propovăduiască că Tu ești cu adevărat raza Tatălui».*

Dar în cărțile de slujbă mai este încă ceva. În Răsăritul ortodox Schimbarea la față a Domnului e solemnitatea prin excelență a vieții contemplative. Or, răsăriteni fiind ei, nu se putea ca imnografii să nu țină seama și de acest amănunt. În realitate, preocuparea aceasta e exprimată cît se poate de lămurit. Iată printre rînduri atari aluzii la viața contemplativă :

> «O, *iubitorilor de privirea celor mai presus de minte și iubitorilor de auzire* (ὦ, φιλοθεάμονες τῶν ὑπὲρ νοῦν, καὶ φιλήκοοι) și să auzim glasul Părintelui, Fiu iubit predicînd pe Cel ce a strălucit neputința noastră în Tavor, *și a izvorît luminare sufletelor noastre* (καὶ πηγάσαντα φωτισμὸν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν)»[92].

E ușor de înțeles în aceste împrejurări, de ce Schimbarea la față, cu tot caracterul ei oarecum de accident în viața Domnului, apare totuși înzestrată cu o deosebit de largă semnificație răscumpărătoare. Cel puțin, vorbind de ea imnografii folosesc termenii cei mai cutezători.

I. — Valoarea de răscumpărare a Schimbării la față

Cărțile de slujbă nu pregetă să afirme mai întîi că prin Schimbarea Sa la față Hristos *a mîntuit pe toți.* Evident, și aici ne aflăm în aceeași lume de aluzii de totdeauna, dar faptul e de necontestat. Iată-l :

> «Întru dumnezeiasca Schimbare la față astăzi toată firea omenească strălucește dumnezeiește, întru veselie strigînd : «*Schimbă-se la față Hristos, mîntuind pe toți* (μεταμορφοῖται Χριστὸς σώζων ἅπαντας)»[93].

Stăruind asupra acestui termen, în altă parte, imnografii îi precizează înțelesul, adăugînd amănuntul că Schimbarea la față a scos «chipul nostru cel de demult» din ascunzătorile iadului,[94] și din robia morții, a mîntuit, cu alte cuvinte, firea omenească din *osînda* «călcării de poruncă»[95]. Ne oprim și în privința aceasta numai la un exemplu :

> «Astăzi ai arătat Dumnezeirea Ta, Doamne, cinstiților Tăi Apostoli și lui Moise și lui Ilie, ca unul ce ești Dumnezeul Legii și al Darului, *Cel ce ne-ai mîntuit pe noi acum din robia morții* (Ὁλυτρωσάμενος ἡμᾶς τοῦ θανάτου νῦν τῆς χειρώσεως) cu care mărim rînduiala Ta iubitorule de oameni, Iisuse Atotputernice, Mîntuitorul sufletelor noastre»[96].

Termenul cu cel mai larg curs, cînd e vorba de semnificația Schimbării la față, este însă cel de lumină. Sîntem doar în sărbătoarea prin excelență de revărsare a luminii. Afirmația imnografilor că Logosul prin Schimbarea la față *a luminat lumea,* în aceste condiții, nu mai constituie o noutate.

Unul din imnele cele mai impresionante ni se pare următorul :

> «Strălucirea soarelui, adică pe pămînt, iarăși a apus ; iar Hristos întru mărire strălucind în munte *a luminat lumea* (τὸν Κόσμον κατεφώτισεν,»[97].

Pe alocurea imnografii folosesc însă și un termen pe care cel puțin în împrejurarea de față, am înclina să-l considerăm oarecum neașteptat

92. *Mineiul pe august,* în 10 zile : Vecernia, Stihira II.
93. *Ibidem,* în 5 zile : Condacul zilei.
94. *Ibidem,* în 5 zile : icosul zilei.
95. *Ibidem,* în 6 zile : Litia, Stihira I.
96. *Ibidem,* în 8 zile : Vecernia, Stihira I.
97. *Ibidem,* în 6 zile : Vecernia Mică, Stihoavna, Stihira III.

tat. Uneori ei vorbesc, în adevăr, și de îndumnezeire. Prin strălucirea ei, ca să reluăm propria afirmație a imnografilor, Schimbarea la față a Logosului *a îndumnezeit firea lui Adam*, a îndumnezeit cu alte cuvinte, toată firea omenească [98]:

> «Astăzi (Σήμερον) Hristos în Muntele Tavorului, schimbînd firea lui Adam cea întunecată, *o a îndumnezeit-o strălucind* (λαμπρήνας ἐθεούργησε)» [99].

Schimbarea pe care îndumnezeirea aceasta o aduce firii omenești e însă împodobirea acesteia cu strălucirea «de la început» a nestricăciunii. Dar iată cît de limpede mărturisesc imnografii minunata înfăptuire a acestui lucru în ziua Schimbării la față:

> «Astăzi făcînd serbare a preasfintei, măritei Schimbări la față, pre Hristos slavoslovim, Cel ce *a schimbat cu focul dumnezeirii firea noastră și ca mai înainte a strălucit-o cu nestricăciune* (τῷ πυρὶ τῆς Θεότητος ἀναμορφώσαντα φύσιν καὶ ὡς τὸ πρὶν'ἀφθαρσίᾳ καταστράψαντα)» [100].

Oricît de înflorit ar putea să pară însă la prima vedere felul acesta al imnografilor de a zugrăvi acțiunea răscumpărătoare a Schimbării la față a Domnului, aflăm în Cărțile de slujbă indicii care îndreptățesc sentimentul că acestor termeni le corespunde totuși o realitate.

II. — Principii de înțelegere

Privitor la felul cum sînt înțelese afirmațiile în discuție, se pare totuși că putem deosebi la imnografi mai multe încercări de explicare.

1. *Nouă revărsare de lumină divină.* — Cea mai aparentă explicație pornește, după cît putem noi înțelege, de la destinația de care am vorbit la început, a Schimbării la față în iconomia vieții Domnului. Or, văzută din acest punct de vedere, Schimbarea la față este evident, înainte de toate, o arătare vizibilă a lui Dumnezeu, o replică a arătării de la Botez, într-un cuvînt, *o nouă revărsare de lumină, de cunoaștere divină.*

Pentru a ridica sminteala Crucii, din sufletul «Stîlpilor» cetei celor doisprezece, Logosul, în toată splendida integritate a puterilor Lui de Principiu de lumină a lumii, își dezvăluie în adevăr printr-o iconomie cu totul suprafirească, în fața ucenicilor pe munte, *nevăzuta Lui fire de Dumnezeu.*

Pentru o mai justă înțelegere a evenimentului, poate nu-i fără interes să observăm de la început, că deși dezvăluirea aceasta a Dumnezeirii are loc în același cadru de grandoare ca și la Botezul Domnului, Schimbarea la față nu este totuși o repetare stereotipă a Epifaniei, În lumea Răscumpărării, ca și în lumea Creației de altfel, nu există două lucruri absolut identice. In acest înțeles Dumnezeu nu se repetă.

E adevărat, de pildă, că la Schimbarea la față trei din ucenicii Domnului, oarecum în numele omenirii întregi, asistă la o arătare a Sfintei Treimi, arătare într-un fel exact ca la Epifanie. De fapt, în ciuda aparențelor, aici sîntem într-un progres vădit față de Botezul Domnului. E destul să spunem că celor care au cunoscut atunci *simpla descoperire*

98. *Ibidem*, în 5 zile: Condacul zilei.
99. *Ibidem*, în 7 zile: Stihoavna Vecerniei, Stihira I.
100. *Ibidem*, în 9 zile: Vecernia, Stihira I.

a Treimii, le este dat acum a cunoaște ceva din însăși *slava* Sfintei Treimi. Este aici un amănunt pe care imnografii îl notează cu cea mai deosebită grijă. Iată un exemplu :

«Schimbîndu-te la față în Muntele Tavorului, Mîntuitorule, al meu prea bunule — *arătat s-a cunoscut slava Treimii* (ἡ τῆς Τριάδος δόξα ἀναφανδὸν ἐγνώσθη)» [101].

Dar nu numai atît. Însăși manifestarea ipostazelor îmbracă întrucîtva o altă formă. E de notat de pildă că în locul chipului de porumbel, Duhul Sfînt se arată acum *în chip de nor luminos*. În ciuda strînsei discreții a stihurilor, iată insinuat și lucrul acesta destul de limpede :

«Veniți să ne suim împreună cu Iisus cel ce se suie în muntele cel sfînt, și acolo să auzim glasul Dumnezeului celui viu, al Tatălui celui prea fără de început, *Care prin nor luminat a mărturisit întru Dumnezeiescul Duh* (διὰ νεφέλης φωτεινῆς προσμαρτυροῦσιν ἐν θείῳ πνεύματι) adeverirea ființei Fiului cea pururea veșnică și la minte luminîndu-ne, întru lumină să vedem lumină» [102].

Același lucru e de observat și cînd e vorba de manifestarea Dumnezeirii Logosului. Ceea ce vădește lumii Dumnezeirea aceasta de astă dată, nu-i numai adeverirea Tatălui din cer. În Tabor pentru prima dată se dă pe față — atît cît poate fi văzută — [103] însăși Dumnezeirea ascunsă în trup a Logosului, iar oamenii iau cunoștință de ea oarecum de-a dreptul, privind adică în mod excepțional, cu mintea și cu ochii lor trupești, orbitoarea ei strălucire de fulger, răpitoarea ei revărsare de slavă și de frumusețe [104].

Cum e și firesc, imnele care afirmă acest lucru sînt atît de numeroase că nu știm la care să ne oprim. Două totuși ni se par deosebit de remarcabile. Iată pe cel dintîi :

«Să se lumineze cerul astăzi mai luminat, că iată se suie în munte Hristos, de unde va să strălucească cu lumină nemăsurată, *razele soarelui întunecîndu-le cu mărirea Dumnezeirii, ca un dătător de lumină* (τῆς ἡλιακὰς μαρμαρυγὰς δόξῃ τῆς θεότητος ἀμαργῶν, ὡς φωτὸς χορηγὸς)» [105].

Cu cel de al doilea imn ne aflăm mult mai la adînc :

«*Fulgerul cel ascuns sub trup, firea Ta Hristoase și dumnezeiasca bunăcuviință*, în sfîntul munte, *cu bunătate ai arătat* (Socrovennuiu molniiu pod plótiiu, suscestvo tvoego, Hriste, i bojestvenago blagolepia, pocazal blogodeteliu), *strălucind ființa întru Tine*, ucenicilor (prosiiav suscim stoboiu ucenicom) și înțelegînd și nerăbdată firea măririi Tale, Sfînt ești, au strigat : că *Cel ce ești neapropiat, văzut ai fost lumii cu trup* (iaco nepristupen sîi viden bîl esi plotiiu mirovi), Unule, Iubitorule de oameni» [106].

În descoperirea divină, lumina nu este însă o imagine întîmplătoare. Dimpotrivă, se știe că așa cum Dumnezeu în esența Lui este dragostea [107], tot așa El este și Lumina [108]. Or, lumină fiind Dumnezeu

101. *Ibidem*, în 9 zile: Laude, Stihira I. 102. *Ibidem*, în 5 zile: Vecernia, Stihira I.
103. *Ibidem*, în 6 zile : Troparul sărbătorii.
104. *Ibidem*, în 6 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira I.
105. *Ibidem*, în 6 zile : Oda V, Stihira II. 106. *Ibidem*, în 10 zile : Oda III, Catisma, Slava... ș.a. 107. *I Ioan* IV, 8, 16. 108. *I Ioan*, I, 5.

după fire, ce poate fi mai firesc decît ca întru lumina Dumnezeirii Logosului de pe Tabor să se oglindească și totodată să și descopere oarecum lumii, însăși *deoființimea* ipostaselor Treimii?

O atît de subțire Relevație a unicului Dumnezeu întreit, într-o singură Lumină, nu se putea să nu ispitească geniul imnografilor. De altfel însăși afirmația lor că la Schimbarea la față a fost cunoscută slava Treimii, negreșit pe această înțelegere se întemeiază. Dar Revelația de care vorbim e adeverită cu toată puterea. Iată o dovadă:

> «Cuvinte, ce ești lumină neschimbată a Tatălui Luminii, Celui nenăscut, *întru arătată lumina Ta* (ἐν τῷ φανέντι φωτί σου) astăzi în Tavor *am văzut lumină pe Tatăl, lumină și pe Duhul* (φῶς εἴδομεν τὸν Πατέρα, φῶς καὶ τὸ Πνεῦμα), Care aduce la lumină toată făptura»[109].

Dar imnografii nu tăinuiesc se pare nici tîlcul acestor fapte neobișnuite. În iconomia Răscumpărării, Schimbarea la față a Domnului ar reprezenta în adevăr, înainte de toate, o nouă și suprafirească revărsare de lumină divină, asupra lumii. Ne spun în termeni echivalenți lucrul acesta, imne ca următorul:

> «*Soarele măririi s-a arătat și s-a apropiat celor dintru întuneric,* arătînd în Muntele Taborului razele Dumnezeirii Sale; a *Cărui venire purtătoare de lumină să o cinstim* (οὗ τὴν φωσφόρον τιμήσωμεν ἔλαυσιν)»[110].

Deși dominantă, în împrejurarea de față, viziunea aceasta nu epuizează totul. Ca un element nou intervine, în adevăr, în Cărțile de slujbă *relația Schimbării la față cu Învierea,* relație care, după simțul nostru, fundează un nou temei de înțelegere a lucrurilor.

2. *Hristos cel transfigurat este chipul omului luminat de înviere.* — E evident mai întîi că, (desigur, în vederea aceleeași liniștiri a inimilor față de scandalul Crucii, de care a mai fost vorba), Schimbarea la față mai cuprinde la imnografi și o altă lucrare. Se observă că ea are totodată rostul de a dezvălui *Apostolilor* într-un fel cu totul suprafiresc (înainte de Patimă și de Moarte) și *chipul Domnului luminat de strălucirea învierii.* În substanță, în aceasta și constă de fapt Schimbarea la față a Domnului. Acest rost nou al evenimentului e arătat astfel:

> «*Mai înainte închipuind învierea Ta* (προτυπῶν τὴν ἀνάστασιν), Hristoase Dumnezeule, atunci luînd trei ucenici ai Tăi, pe Petru, pe Iacov și pe Ioan, *în Tavor Te-ai suit.* Și Tu Mîntuitorule, la față schimbîndu-Te, Muntele Tavorului cu lumină s-a acoperit. Ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat pe sine jos pe pămînt, neputînd să vadă chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimîntat, pămîntul s-a cutremurat văzînd pe pămînt pe Domnul slavei»[111].

Legătura aceasta cu învierea descoperă însă Schimbării la față o nouă semnificație în iconomia Răscumpărării. Negreșit, ca Nou Adam, reprezentant și model al nostru al tuturor, Hristos nu este centrul noii

109. *Mineiul pe august,* în 6 zile: Svetilna.
110. *Ibidem,* în 5 zile: Oda III, Sedelna ș.a.
111. *Ibidem,* în 7 zile: Slava... la Vecernia; în 10 zile: Stihoavna Vecerniei.

umanității numai prin sufletul, prin harul, prin știința și iubirea Lui. El nu este numai un centru *spiritual, Însuși Trupul Lui e în felul său un centru.* În felul acesta evenimentele principale petrecute cu trupul Domnului, sintetizează și statornicesc pe totdeauna destinul viitor al tuturor trupurilor omenești. Cu alte cuvinte, tot ce se întîmplă după iconomia divină cu trupul din ființa Lui teandrică, solidar, același lucru e definitiv orînduit să se întîmple cu trupul tuturor oamenilor.

Ca să venim acum la cazul nostru, urmarea acestui principiu e clară : descoperind adică lumii — în calitate de centru și model al noii omeniri —, la Schimbarea la față, strălucirea chipului Său înviat, Logosul fixează și *descoperă în fond pentru prima dată lumii înfățișarea ultimă a firii noastre omenești transfigurată de strălucirea învierii.*

Considerată în substanța ei, Schimbarea la față a Domnului reprezintă așadar *revelația și anticiparea celei din urmă schimbări a trupurilor omenirii întregi.* Aceasta este, în cîteva Cuvinte, noua semnificație de care voiam să vorbim.

Firește, în cărțile de slujbă lucrul nu este formulat chiar în felul acesta, dar el reiese cu destulă limpezime din aluziile imnelor. Așa de pildă, faptul că Schimbarea la față înseamnă în fond stabilirea unei solidarități de destin a Domnului cu tot neamul omenesc, imnografii îl adeveresc, în mai multe rînduri, în felul următor :

> «*Schimbarea omenească ceea ce va să fie întru a doua și înfricoșata venirea Ta, cu mărire arătînd-o, Mîntuitorule, în Muntele Tavorului Te-ai schimbat la față* (τὴν τῶν Βροτῶν ἐναλλαγὴν τὴν μετα δόξης σου Σωτήρ, ἐν τῇ δευτέρα καὶ φρικτὴ τῆς σῆς ἐλεύσεως δεικνὺς ἐπὶ τοῦ ὄρους Θαβὼρ μεταμορφώθης), Ilie și Moise grăind către Tine ; și trei ucenici pe care împreună i-ai chemat : care văzînd, Stăpîne, mărirea Ta, de strălucirea Ta s-au spăimîntat. Cel ce ai arătat lumina Ta, luminează sufletele noastre» [112].

Negreșit însă Schimbarea aceasta la față, cu înțelesul solidar, răspundea cu siguranță unei rînduieli din iconomia cea din veac a Răscumpărării. Cum ar fi putut ea altfel constitui una din intențiile cele mai hotărîte ale Domnului în clipa suirii pe Tabor ? Iată un exemplu :

> «Firea din Adam *vrînd* (θέλων) Hristos să o schimbe, se suie acum în Muntele Tavorului, ca să descopere ucenicilor Dumnezeirea Sa» [113].

Dar, cum e și firesc, imnografii menționează pe alocurea și prerogativa de Nou-Adam a Logosului, vrînd parcă să ne spună, printre rînduri, că privilegiul acesta are un anumit raport și cu Schimbarea la față a Domnului. Iată un exemplu :

> «Închipuindu-Te, pentru milostivire, Hristoase, în Adam omul cel dintîi, *din Fecioară Te-ai arătat Adam al doilea* (ἐκ Παρθένου ὡρθῆς δεύτερος Ἀδάμ) și în Muntele Tavorului Te-ai schimbat la față, Mîntuitorul meu, descoperindu-ți Dumnezeirea Ta» [114].

---

112. *Ibidem,* în 6 zile : Sedelna I, stihira I.
113. *Ibidem,* în 5 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira III.
114. *Ibidem,* în 11 zile : Vecernia, Stihira I.

Oricum, pe viziunea aceasta par să se întemeieze în mare parte imnele care afirmă că Schimbarea la față a Domnului a îndumnezeit, a înfrumusețat, a mîntuit, a schimbat, a luminat toată firea omenească : și ne putem acum da perfect seama că afirmațiile acestea reprezintă altceva decît un simplu verbalism deșert. Dar se întrevede la imnografi și un al treilea fel de a înțelege semnificația Schimbării la față.

3. *O iconomie de participare a oamenilor la lumina necreată.* — E vorba anume, de înțelegerea ce decurge din *relația pe care o stabilesc imnografii între Schimbarea la față și viața lăuntrică a Apostolilor,* căci Cărțile de slujbă nu pregetă nici o clipă să mărturisească faptul acestei relații în dumnezeiescul eveniment al Schimbării la față.

Imnografii deslușesc latura aceasta nouă a evenimentului de pe Muntele Taborului, în scena celor întîmplate cu Apostolii pe munte, scenă în care, desigur nu le-a fost de loc greu să descopere tainica preocupare a Logosului de a înălța și viața lăuntrică a ucenicilor Săi, o dată cu Schimbarea Lui la față.

Iată cum destăinuiesc Cărțile de slujbă adevărul acestui fapt :

> «Cămara slavei bucuriei ce va să fie gătind Hristos ucenicilor, se suie în munte, *de la viața cea rîvnitoare de cele de jos, la viața cea mai înaltă ridicîndu-i pe dînșii* (πρὸς πολιτείαν μετάρσιον ἐκ βίου χαμαιζήλου ἀνακομίζων αὐτούς)»[115].

Or, după anumite indicii, se pare că amănuntul acesta e destinat să aibă o înrîurire mult mai largă ; cele petrecute cu Apostolii pe Tabor par să aibă, cu alte cuvinte, o anumită importanță în iconomia Răscumpărării tuturor oamenilor. Ca să vorbim mai precis, după cît putem noi înțelege, tainica lucrare săvîrșită de Logos în ființa Apostolilor pe Tabor, pare în adevăr să aibă la imnografi *o semnificație de model, o semnificație adică de ilustrare și autentificare printr-un exemplu concret* (dar într-un cadru de o excepțională plenitudine și grandoare), *a realităților supraființești și a condițiilor cu totul speciale prin care pămîntenii* pot căpăta, înainte de moarte, *favoarea neasemuită de a se împărtăși,* — atît cît permite desigur natura lucrurilor — *din neapropiata lumină a slavei lui Dumnezeu.*

Evident, temeiul acestei înțelegeri stă negreșit în amănuntul că în lucrarea de față a Logosului ca Nou-Adam, — păstrînd firește proporțiile — atît firea omenească a Domnului cît și ființa Apostolilor au cunoscut în tot adevărul pe munte o participare reală din strălucirea Dumnezeirii, *înainte de a fi trecut prin moarte.*

In mai puține cuvinte e vorba așadar — după cum se înțelege cu ușurință — de așa-numita instituire, atît de bine cunoscută în tot Răsăritul, a scenei de pe Tabor, *ca model al supremei împliniri lăuntrice, al supremei transfigurări, la care se pot ridica în lumea aceasta oamenii,* după iconomia lui Dumnezeu. Firește, zadarnic ar căuta cineva acum în Cărțile de slujbă formule de-a gata ; dar aceasta nu înseamnă că doctrina în chestiune nu se poate întrezări printre rînduri.

115. *Ibidem,* în 5 zile: Oda VI, Stihira I.

Iată cît de acoperit atestă imnografii *valoarea de model* a celor petrecute cu Apostolii pe Tabor, asigurînd adeverirea faptului :

> «*Cei ce dorim cu totul de dumnezeiasca slavă* (οἱ δόξης εφιέμενοι, ὁλικῶς τῆς ἐν Θέου) *să tăiem norul trupului celui pămîntesc, preaînalt suindu-ne la Muntele Taborului, și cu Moise și Ilie și cu cei mari dintre ucenici să ne silim să ne facem părtași* (συμμετασχεῖν), să ne învrednicim *strălucirii dumnezeiești celei neapropiate, lumină prin lumină luînd* (Θεϊκῆς ελλάμψεως ἀπροσίτου φῶς φωτί προσλαβόντες)» [116].

Așa stînd lucrurile, devine evident că realitățile divine din care se pot împărtăși oamenii, în lucrul transfigurării, sînt negreșit realitățile din care s-au împărtășit și Apostolii pe Tabor.

Or, întrucît îi privește pe Apostoli, cărțile de slujbă ne spun, în graiul lor plin de aluzii, că au avut împărtășire pe munte nu dintr-o închipuire, ci din ceva care ține de neapropiata ființă de Dumnezeu a Logosului, — teologii de azi ar zice : din ceva necreat. De exemplu :

> «Cel ce ai zidit cu mîini nevăzute pe om, după chipul Tău, Hristoase, frumusețea cea dintîi a chipului Tău întru făptură ai arătat-o *nu ca închipuire, ci întrucît îți este după ființă* (οὐχ ὡς ἐν εἰκόνι, ἀλλ'ὡς εἶ κατ'οὐσίαν), Dumnezeu fiind și om» [117].

Împotriva aparențelor, realitatea aceasta necreată nu este, cu toate acestea, însăși ființa divină a Logosului. După Cărțile de slujbă este vorba dimpotrivă de o împărtășire *reală*, negreșit, dar *parțială* [118] și foarte *nedesăvîrșită* din frumusețea Dumnezeirii ; sau mai exact, e vorba, așa cum spune un imn, de o *adevărată* împărtășire a Apostolilor din mărirea lui Dumnezeu, dar numai printr-o «*rază subțire a Dumnezeirii*» (τῆς Θεότητος σου ἀμυδρὰν ἀνγλην) [119].

---

116. *Ibidem*, în 5 zile : Svetilna zilei.

117. *Ibidem*, în 6 zile : Can. II. Oda V, Stihira II. Spre deosebire de alți autori catolici (ex. Jugie, *Dogmatica Greco-Russorum*, tom. II, p. 144—145), aceeași doctrină o întîlnim nu fără o reală satisfacție și în scrierea: Dom Columba Marmion, *Le Christ dans ses mystères*.

Vorbind despre Schimbarea la față, dar în altă ordine de idei, la un moment dat el scrie în adevăr : «De unde îi venea lui Hristos această minunată strălucire ? *Din Dumnezeire*. Era o revărsare a Dumnezeirii asupra sfintei omeniri, o fulgerare din focarul vieții eterne care de obicei se ascundea în Hristos și făcea în clipa aceasta să strălucească trupul Lui sfînt într-o minunată lumină. Nu era o lumină de împrumut, venind din afară, ci de-a dreptul *un reflex din acea incomensurabilă maiestate pe care Hristos o cuprindea și o ținea sîrînsă în El.*

Din iubire pentru noi, Iisus în timpul vieții Lui pămînești își ascundea viața Lui dumnezeiască sub vălul unui trup muritor : o împiedica să se reverse în afară, într-o neîntreruptă lumină care ar fi orbit neputincioșii noștri ochi ; La Schimbarea la față însă Logosul a dat slobozire slavei eterne să se dezlănțuie ; El a lăsat strălucirea ei să se reverse asupra firii omenești pe care o luase» (p. 270). Sublinierele sînt ale noastre. Astăzi, în catolicism, mărturisirile de acest fel s-au înmulțit pînă la o adevărată reconsiderare a întregii teologii.

118. Teologic e singura cale posibilă, în viziunea apofatică specifică Ortodoxiei. Cf. W. Lossky : *Essai sur la Théologie Mystique de L'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, cap. IV: Idem «La Théologie de la lumière chez Gr. Palamas» în *A l'image et ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967. O indicație găsim și în troparul serbării : «arătîndu-le lor slava Ta pe *cît li se putea* (καθῶς ἠδύναντο). «Raza» e echivalentul energiei necreate.

119. *Mineiul pe august*, în 7 zile : Stihoavna Vecerniei, Slava...,

Sînt deosebit de instructive în privința aceasta, precauțiile pe care le ia Mîntuitorul pe Tabor, după imnografi, pentru a stabili oarecum, o proporționalitate între capacitățile omenești și autentica slavă neapropiată a Dumnezeirii Sale.

Iată în adevăr ce aflăm pe tema aceasta, într-un imn prea lung ca să-l putem cita în întregime :

> «Cel ce este lumina mai înainte de soare, Hristos trupește viețuind, mai înainte de Cruce, cele ce erau ale înfricoșatei rînduieli săvîrșindu-le cu dumnezeiasca cuviință, astăzi în Muntele Tavorului cu taină chipul Treimii l-a arătat. Că... *puțin ascunzîndu-și luarea trupului, s-a schimbat la față înaintea lor, arătîndu-și buna podoabă frumusețiichipului celui dintîi, și aceasta nu desăvîrșit* (καὶ μικρὸν ὑποκρύψας τῆς σαρκὸς τὸ πρόσλημμα... ἐμφαίνων τοῦ ἀρχετύπου κάλλους τὴν ἄπρέπειαν, καὶ ταυτην οὐχ ὁλόκληρον). *Și încă întărindu-i* pe dînșii *împreună și ferindu-i ca nu cumva prin vederea aceea să-și piardă și viața, precum puteau cu ochii trupești suferind* (τὸ μὲν πληροφορῶν ἀυτοὺς... καὶ φειδόμενος, μήπως σὺν τῇ ὁράσει καὶ τὴν ζωὴν ἀπολεσωσιν ἀλλ'ὡς ἠδύναντο χωρεῖν τοῖς ὀφταλμοῖς σωματικοῖς περιφέροντες)» [120].

Cărțile de slujbă ne destăinuie în același fel — vorbind adică de Apostoli și condițiile în care oamenii se pot împărtăși din raza aceasta subțire a Vieții lui Dumnezeu [121].

La stadiul Apostolilor pe Tabor, toate aceste condiții se reduc de fapt la una singură : ieșirea lor pentru un timp din cîmpul vieții active, la chemarea Domnului, și intrarea lor tot pentru un timp, în cîmpul vieții de reculegere și de contemplație favorabil răpirii ființei omului în Dumnezeu, pentru ca întăriți și transfigurați, să reintre, apoi din nou în cîmpul vieții lor active de Apostoli ai Domnului :

«Întru răpirea minții», în adevăr s-au împărtășit Apostolii pe munte din revărsarea Dumnezeirii Logosului, ne asigură imnografii, Schimbarea la față avînd, între altele, și virtutea de a «îndumnezei mintea oamenilor» [122].

Dar și în privința aceasta să dăm mai bine imnografilor cuvîntul. Iată în adevăr cum mărturisesc printre rînduri amănuntul respectiv :

> «*Necuprinderea vărsării Tale de lumină*, prin Schimbarea la față *și neapropierea Dumnezeirii, văzîndu-o în munte Apostolii cei mai aleși* (τὸ ἄσχετον τῆς σῆς φωτοχυσίας, καὶ ἀπρόσιτον τῆς Θεότητος Θεασάμενοι τῶν ἀποστόλων οἱ πρόκριτοι), Hristoase cel ce ești fără de *început, întru dumnezeiască răpirea minții s-au schimbat și cu nor luminos împrejur strălucindu-se, glasul părintesc au auzit* (τὴν θείαν ἠλλοιώθησαν ἔκστασιν καὶ νεφέλῃ περιλαμφθέντες φωτεινῇ, φωνῆς ἤκουον πατρικῆς) care întărea taina întrupării. Că Tu însuți ești și după întrupare Fiul Unul-Născut și Mîntuitorul lumii» [123].

---

120. *Ibidem*, în 6 zile : Litia, Stihira III. 121. *Ioan* I, 4 : «Viața era Lumina».
122. *Mineiul pe august*, în 5 zile : Icosul zilei.
123. *Ibidem*, în 6 zile : Stihoavna Vecerniei, Stihira III.

Adunînd acum pe scurt cele arătate mai sus, se pare că, pentru evenimentul Schimbării la față, rămîn definitiv stabilite cel puțin aceste trei înțelesuri : a) un înțeles de nouă revărsare de lumină și cunoaștere divină în lume ; b) un înțeles de tainică prefigurare a ultimei înfățișări care este rînduită firii omenești după înviere, și c) în sfîrșit un înțeles de discretă instituire a unei iconomii de acces liber, deschis tuturor oamenilor, pentru întîlnirea cu lumina necreată a lui Dumnezeu, încă din viața aceasta, prin reculegere și contemplație, ca mijloc de reconfortare și transfigurare, în cadrul vieții noastre active.

Pînă la alte eventuale înțelesuri, așa ni se pare în adevăr, că au văzut imnografii cărților de slujbă semnificația Schimbării Domnului la față, în iconomia Răscumpărării. De altfel, ni se pare că, atare semnificație, constituie prin însuși cuprinsul ei, ea singură, o chezășie că în împrejurarea aceasta, meditația imnografilor nu s-a oprit de loc la suprafața lucrurilor ; și de astă dată ei au mers ca de obicei pînă la adînc, punînd în lumină tot ce putea fi mai fundamental, mai important și mai în armonie cu prerogativele esențiale ale Logosului-Mîntuitor.

*

Înainte de a încheia acest capitol, se impune totuși o observație de ordin general. S-ar putea obiecta în adevăr că în tratatele noastre de teologie aspectele Răscumpărării înglobate de noi în *Ciclul vieții publice a Mîntuitorului* aproape nici nu figurează.

În realitate e lesne de înțeles că planul unui program pentru studii în Teologie e liber să nu coincidă cu planul vieții liturgice, cu planul misterului viu din care trăiește Biserica. E vorba de planuri distincte, de căutări cu finalități total diferite. Și totuși, nimic din ceea ce privește pe Hristos nu poate fi neglijabil.

Răsplata cercetării noastre constă în tot cazul, în faptul că, am descoperit, o dată cu dreptarul intimei noastre trăiri în Ortodoxie, și explicații profunde la temelia cărora stau solide principii tradiționale.

Dar, dacă *ciclului vieții publice* îi datorăm afirmarea valorii de restaurare a *exemplului și doctrinei Domnului*, sub un alt aspect, această a doua treaptă din iconomia Răscumpărării este mai mult o *anticipare* și o *preînchipuire* a crucii și a învierii.

Doctorand Ioan D. Popa

OPERA SFINȚILOR PĂRINȚI DIN „EPOCA DE AUR" CA IZVOR AL PREDICII

Alături de Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție, literatura patristică constituie un izvor nesecat pentru predica creștină. În legătură cu aceasta, marele predicator francez Bossuet, afirma că «oricine vrea să devină un abil teolog și un bun exeget trebuie să citească și să recitească operele Sfinților Părinți, pentru că ele produc un rod infinit în cei care le studiază» [1].

Literatura patristică a atins cea mai mare dezvoltare în perioada a doua a istoriei sale (circa 313—416), perioadă care este ilustrată de personalități ca: Sfinții Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin și alți Sfinți Părinți. Această perioadă, socotită pe drept cuvînt «epoca de aur» [2] a Bisericii, constituie un izvor important pentru întreaga teologie creștină, deci și pentru predică deoarece «acum s-au fixat definitiv principiile și normele omileticii materiale și s-au pus temeliile principale ale omileticii formale. Marea majoritate a predicilor Sfinților Părinți din această epocă constituie modele pentru predica din toate timpurile, deoarece predicile acestea cuprind aspectele esențiale ale predicii creștine autentice și ideale» [3].

Sfînta Scriptură — izvorul principal al predicii din «epoca de aur»

După Sfinții Apostoli și ucenicii acestora, purtătorii Revelației divine au fost Părinții bisericești. Ei sînt primitorii și păzitorii Revelației divine, dar ei au și transmis mai departe nefalsificată, această Revelație. La această operă de transmitere a Revelației, Sfinții Părinți au adăugat o altă operă de nu mai mică importanță: aceea a exegezei, adică a lămuririi și aprofundării Revelației cuprinse în Sfînta Scriptură, cu scopul de a o face mai accesibilă și, în felul acesta, de a-i asigura o circulație cît mai largă și o eficiență cît mai mare [4]. Întrucît interpretarea cea mai fidelă a Descoperirii dumnezeiești s-a înfăptuit în epoca patristică [5], Sfinții Părinți pot fi socotiți adevărații tîlcuitori ai Revelației divine, căci, păstrînd echilibrul firesc între aspectul divin și uman, au știut să facă legătura între doctrină și viață, punînd pe ascultătorii lor în posibilitatea de a se folosi de cuvîntul Sfintei Scripturi. Sfinții Părinți au desprins «arta divină de a întrebuința Sfînta Scriptură, pentru a ne întări prin aceasta credința în această temelie a mîntuirii noastre. În

---

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. Prof. N. Balcă, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Bossuet, *Defense de la Tradition et de Saints Pères,* I-re partie, livre IV, ch. XVIII, în «Oeuvres de Bossuet», tome premier, Paris, MDCCCLII, p. 553.
2. Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Patrologie,* Manual pentru studenți, București, 1956, p. 121.
3. *Curs de omiletică* (dactilografiat), fasc. III, p. 172.
4. Pr. Prof. Dr. D. Belu, *Sfinții Părinți, ca izvor omiletic,* în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 7—8, p. 549—550.
5. Idem, *Unele condiții ale propovăduirii,* în «Mitropolia Ardealului», IX (1964), nr. 3—5, p. 306.

acest sens, Sfinții Părinți ai Bisericii sînt mărturisitori ai Revelației»[6]. Sfinții Părinți din epoca de aur a Bisericii au știut să pătrundă și să se integreze atît de deplin în modul de gîndire al Sfintei Scripturi, încît tălmăcirile lor au rămas normative pentru toată creștinătatea.

În general, predica patristică se caracterizează prin specificul său profund biblic: «Sfînta Scriptură este cel dintîi și aproape unicul ei izvor de inspirație și rezervor de material, pentru că ea ne vorbește cea dintîi despre Dumnezeu și despre mîntuirea sufletelor»[7].

Cercetînd cu atenție omiliile și predicile Sfinților Părinți din această perioadă, ne putem da seama ce mare importanță acordau ei Sfintei Scripturi. În predicile lor găsim citate foarte multe texte din Sfînta Scriptură. Argumentele cele mai puternice precum și exemplele cele mai frumoase erau extrase tot din Sfînta Scriptură. În predicile lor, Sfînta Scriptură era atît de prezentă, învățăturile ei erau atît de plastic tratate, încît ascultătorii vedeau pe Hristos și simțeau puterea cuvîntului Lui. Făcînd cunoscute adevărurile Sfintei Scripturi în fața credincioșilor, Sfinții Părinți îi ajutau pe aceștia să se cunoască pe ei înșiși și să-și transforme viața după adevărurile relevate. De aceea, una din caracteristicile predicii acestei epoci rămîne actualizarea textului Sfintei Scripturi[8].

Sfinții Părinți tîlcuiau adevărurile de credință desprinse din Sfînta Scriptură atît în scris cît și în predică, cu o firească familiaritate, ceea ce denotă o adîncă cunoaștere a textului sfînt. Analizînd cu mare atenție scrierile și predicile lor, ne dăm seama că genul predominant de cuvîntare bisericească în această epocă este omilia exegetică[9]. Pentru Sfinții Părinți, Sfînta Scriptură a constituit cu adevărat cartea de căpetenie și izvorul principal în realizarea propovăduirii Cuvîntului lui Dumnezeu. Ea a fost izvorul nesecat de lumină al dogmei creștine, al afirmării moralei creștine, al combaterii ereziilor, al justificării cultului[10].

Pentru măiestria cu care Sfinții Părinți au interpretat textul Sfintei Scripturi și au aplicat adevărurile acesteia la viața ascultătorilor lor, ei constituie un exemplu neîntrecut pentru predicatorul de azi, cum să întrebuințeze cu succes Sfînta Scriptură în nobila sa misiune de învățător al credincioșilor. Preotul, care vrea să dea conținut și forță predicii sale, este obligat să stabilească și să rămînă în permanent contact cu lumea de fapte, adevăruri și sentimente exprimate în Sfînta Scriptură, pentru că Sfînta Scriptură pune la îndemîna preotului nu numai materia principală a predicii, ci și un bogat și variat vocabular.

Importanța operelor patristice pentru tematica predicii de astăzi

În activitatea lor de propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu, Sfinții Părinți s-au ocupat, în omiliile și predicile lor, cu multe probleme, care, în linii mari, se pot identifica după cauzele care le-au determinat și după domeniul din care fac parte. De aici tematica și conținutul foarte variat al cuvîntărilor lor. Trebuie să spunem că o împărțire exactă în ceea ce privește tema predicilor Sfinților Părinți nu se poate face, deoarece, în predicile lor, alternează problemele dogmatice, cu

6. Bossuet, *Notes sur le style et la lecture des écrivains et des Pères de l'Église pour former un orateur chretien*, după Sertillange, *L'orateur chretien*, Paris, 1935, p. 85.

7. Diaconul Ene Branișteș, *Învățăminte din predica patristică pentru predica de azi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXV (1947), nr. 1—3, p. 53.

8. Protos. Justinian Dalea, *Predica Sfinților Părinți din secolul de aur al Bisericii creștine*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 11, p. 1057.

9. Arh. Gr. Băbuș, *Predica Sfinților Părinți*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 541.

10. Pr. Dr. M. Bulacu, *Omilia exegetică-biblică*, I, Oradea, 1929, p. 37.

cele morale, sociale și de altă natură, chiar în cadrul aceleiași predici, ceea ce dovedește marea măiestrie de a vorbi a Sfinților Părinți.

a) *Importanța Sfinților Părinți pentru conținutul dogmatic al predicii.* — Sfinții Părinți nu s-au rezumat, în activitatea lor de predicatori, numai la tîlcuirea Sfintei Scripturi, ci ei au abordat marile probleme doctrinare, ce se cereau rezolvate în fața atacurilor păgînismului și ale ereziilor, din acea epocă plină de mari frămîntări religioase. Ei elaborează opere și rostesc predici, în care explică pe înțelesul ascultătorilor doctrina Bisericii. Pe lîngă instrucția catehetică, ei trebuia să apere doctrina în fața ereziilor ce se răspîndeau în lumea creștină de atunci și în această acțiune a lor, erau ajutați și de ascultătorii lor, care doreau să audă cuvîntări clare și temeinice, în care să fie expuse probleme de teologie și se angrenau ei înșiși în discuții teologice [11]. Opere precum: *Cuvînt contra păgînilor* (grecilor) și *Cuvînt despre întruparea Logosului* ale Sfîntului Atanasie; *Contra lui Eunomiu* și *Marele cuvînt catehetic* ale Sfîntului Grigorie de Nisa; *Despre Sfîntul Duh* și *Contra lui Eunomiu* ale Sfîntului Vasile cel Mare; *Despre Sfînta Treime* a Fericitului Augustin; ori cuvîntări, precum: *Contra anomeilor, Contra iudeilor, Cuvîntări la praznicele împărătești* ale Sfîntului Ioan Gură de Aur; *Despre credință, Contra sabelienilor, a lui Arie și a eunomienilor, Că Dumnezeu nu este autorul răului* ale Sfîntului Vasile cel Mare, cele trei cuvîntări *Despre credință* ale Sfîntului Efrem Sirul și multe altele constituie tot atîtea monumente de doctrină și de artă literară, în care Sfinții Părinți, explică, formulează și apără adevărata învățătură a Bisericii.

Sfinții Părinți din această epocă au făcut, așadar, un loc considerabil, în predicile lor, problemelor doctrinare ce frămîntau viața Bisericii. Sfinții Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, Atanasie cel Mare, Chiril al Ierusalimului și alți predicatori străluciți din acest timp au fost prin excelență teologi predicatori [12].

Pentru modul clar și precis în care au formulat doctrina, Sfinții Părinți sînt un izvor indispensabil pentru conținutul dogmatic al predicii de azi.

b) *Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru conținutul moral al predicii.* — Deși au fost angrenați în marile discuții și frămîntări doctrinare ale timpului lor, Sfinții Părinți n-au rămas nepăsători față de viața morală a păstoriților lor. Dimpotrivă, una din preocupările fundamentale ale predicii patristice, rămîne fără îndoială edificarea vieții morale a ascultătorilor lor [13].

Citind cu mare atenție predicile și omiliile Sfinților Părinți din perioada de aur a Bisericii, aproape nu întîlnim predică sau omilie care să nu aibă și o parte de aplicare morală, în cele mai dese cazuri, această parte aflîndu-se spre sfîrșit. Acest lucru se observă mai ales în cuvîntările Sfîntului Ioan Gură de Aur. Totuși se întîlnesc și predici al căror cuprins este în întregime moral.

Ca buni cunoscători ai slăbiciunilor sufletești și trupești ale păstoriților lor, Sfinții Părinți au căutat să îndrepte viața acestora, criticînd, în predicile lor, toate păcatele ce bîntuiau comunitățile creștine. Astfel, Sfîntul Vasile cel Mare a rostit *Două omilii asupra postului* [14], în care combate exagerările ce aveau loc cu aceste ocazii și arată care este postul adevărat. Într-o omilie *Despre beție* [15] combătea

11. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne, depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle*, vol. III (le IV-e siècle), Paris, 1930, p. 34.
12. *Curs de omiletică* (dactilografiat), fasc. I, p. 20.
13. Diaconul Fne Branișle, *art. cit.*, p. 54.
14. P. G. XXXI, 164—197. 15. P.G. XXXI, 444—464.

acest urît viciu; în altele *Despre invidie*[16] și *Contra celor care se mînie*[17] critica pe cei care se lasă stăpîniți de aceste patimi și făcea apel la iubirea creștină.

În predicile și omiliile lor, Sfinții Părinți critică aspru viața imorală a ascultătorilor lor, căutînd ca prin mijlocirea cuvîntului lor să stîrpească răul moral din rădăcini. Păcatul desfrînării este foarte aspru înfierat de Sfinții Părinți, aceștia străduindu-se să arate ascultătorilor gravele urmări morale și sociale ale acestui păcat. Imoralitatea ce însoțea uneori jocurile de circ și care-și făcea loc în spectacolele teatrelor îl determină pe Sfîntul Ioan Gură de Aur să rostească mai multe omilii[18], în care critica cu tărie abuzurile imorale ce aveau loc cu aceste ocazii.

Dar Sfinții Părinți slăvesc în cuvîntările și operele lor și viața curată. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur rostește o omilie intitulată *Despre feciorie*[19] și una intitulată *Despre stăruința în văduvie*[20] iar Sfîntul Grigorie de Nisa scrie un tratat *Despre feciorie*[21] în care fericește pe cei ce se împodobesc cu această virtute.

Luxul exagerat și mai ales luxul femeilor, lăcomia, egoismul, avariția, mîndria și alte vicii și păcate au constituit, de asemenea, teme ale predicilor Sfinților Părinți.

Căsătoria și în general viața de familie, de asemenea, s-a bucurat de atenție în predica Sfinților Părinți. Sfîntul Ioan Gură de Aur, mai ales, a tratat în predicile și omiliile sale această temă. El îndeamnă pe soți să se iubească între ei, pentru că armonia din cadrul familiei face să se mențină armonia întregii societăți[22]. El condamnă divorțul și mai ales adulterul, ale cărui urmări dezastruoase sînt sumbre: ruinarea familiilor, încetarea practicării faptelor bune și chiar practicarea războaielor[23]. De aceea, Sfîntul Ioan Gură de Aur îndeamnă ca să nu se dezmembreze căsătoriile, pentru a nu se produce tulburări în viața religios-morală a societății[24].

Sfinții Părinți și-au dat seama că mulți credincioși s-au îndepărtat de adevărata viață morală și religioasă a adevăratului creștin. De aceea, caută să atragă atenția acestora asupra necesității revenirii la adevărata trăire creștină și îi îndeamnă la pocăință. Sfîntul Ioan Gură de Aur rostește mai multe cuvîntări despre pocăință[25], în care arată mijloacele prin care se poate ajunge la aceasta: credința puternică, rugăciunea, postul și faptele de milostenie. Tot despre păcat și despre necesitatea pocăinței vorbește și Sfîntul Chiril al Ierusalimului într-una din catehezele sale[26].

Constatăm că Sfinții Părinți au făcut loc, în cuvîntările lor, și instruirii sub raport moral a credincioșilor. Sfinții Părinți cheamă, în predicile lor, pe creștini să lupte contra patimilor sufletești și trupești ce le bîntuiau viața. Descrierea acestor patimi în cele mai sumbre culori și înfățișarea virtuților cu exemple intuitive din viața lor, cu imagini cunoscute fiecăruia dintre ascultători, în așa fel, încît fiecare

16. P.G., XXXI, 372—385. 17. P.G., XXXI, 354—372.

18. *Omilia contra jocurilor de circ și de la teatru*, P.G. LXIV, 511—516; *Omilia despre circ*, P.G., LIX, 567—570; *Omilia împotriva spectacolelor și a teatrelor*, P.G., LVI, 263—270.

19. P.G., XLVIII, 533—576. 20. P.G., XLVIII, 606—620.

21. P.G., XLVI, 317—415.

22. *Omilia că nu trebuie să deznădăjduim*, 6, P.G., LI, 369. Am folosit traducerea în limba franceză a lui J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome, d'après toutes les éditions faites jusqu'à ce jour*, Paris, 1866. pe care am confruntat-o cu originalul.

23. *Omilia că femeia este legată prin lege*, 3, P.G., LI, 222.

24. *Omilia II despre căsătorie*, 2; în J. Bareille, *op. cit.*, vol. V, col. 330.

25. P.G., XLIX, 277—350.

26. *Catehezele I—IV;* Vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, în «Izvoarele Ortodoxiei» vol. I, trad. de Pr. D. Fecioru. București, 1943, p. 57—114.

se vedea pe sine în cuvintele predicatorului, își recunoștea defectele și-și verifica conștiința, fac din predicile acestor luminați cunoscători ai sufletului omenesc, adevărate tratate de psihologie aplicată [27]. Iată de ce și sub aspect moral opera omiletică a Sfinților Părinți oferă predicatorului creștin de astăzi atîtea teme și probleme pe care le poate trata în predica lui, precum și metode prin care să readucă pe credincioșii săi la adevărata trăire religios-morală, ce se cere unui adevărat creștin.

c) *Aspectul social al predicii Sfinților Părinți.* — Predica creștină din această epocă nu putea să rămînă indiferentă față de problemele sociale ale vremii. Nedreptățile sociale, asuprirea și exploatarea, nedreptatea repartiției bunurilor materiale făceau cea mai mare parte a oamenilor să ducă o viață de mizerie. De aceea toți Sfinții Părinți au abordat în cuvîntările lor problemele economico-sociale, cărora le-au dat o rezolvare de pe poziția învățăturii creștine.

Una dintre problemele ce preocupă predica patristică în această perioadă este *problema bogăției și sărăciei.* Sfinții Părinți combat cu toată tăria pe cei bogați și iau apărarea celor săraci și lipsiți. În privința bogăției, susțin că omul este stăpîn al averii numai în raport cu ceilalți oameni, însă în fața lui Dumnezeu toți sînt egali [28]. Omul este numai administratorul ei, căruia Dumnezeu i-a încredințat-o spre a se folosi în comun cu ceilalți oameni [29]. Sfinții Părinți nu combat însă bogăția în sine. Ei spun că bogăția este bună, însă ea devine rea după felul cum este întrebuințată: dacă este folosită bine ea ajută posesorului la mîntuire; cînd însă cel bogat devine robul ei, atunci bogăția devine o piedică în calea mîntuirii [30]. «În urma întrebuințării rele a bogăților, se ivesc în lume toate calamitățile și războaiele între oameni, disensiunile, scandalurile, păcatele, nedreptățile și omorurile», spune Fericitul Augustin [31].

Sfinții Părinți sînt unanimi în a admite posesiunea bunurilor, dar numai strictul necesar vieții, pentru că ceea ce este în plus reprezintă dreptul celor săraci și orice bogăție are la origine o nedreptate [32]. După Sfîntul Ioan Gură de Aur bunurile nu trebuie să fie produsul lăcomiei, al răpirii și al violenței, ci bunăstarea să fie cîștigată prin muncă dreaptă și cinstită [33]. Combătînd prea marea alipire de bogăție și acumularea peste măsură a bunurilor materiale, Sfinții Părinți fac apel la ajutorarea celor lipsiți, la milostenia celor bogați pentru îmbunătățirea situației celor săraci, deoarece săracii sînt cei care transportă bunurile celor bogați în împărăția cerurilor [34]. Sfinții Părinți, predică astfel, practicarea dreptății și milosteniei, drept activare a dragostei față de aproapele [35]. Sfinții Părinți combat și mijloacele incorecte

27. Protos Justinian Dalea, *op. cit.*, p. 1058.

28. Pr. Prof. P. Procopoviciu, *Predica patristică sub aspectul ei social*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII (1957), nr. 1—2, p. 92.

29. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia la cuvintele de la Luca: «Voi strica jitnițele mele...»*, 2, P.G., XXXI, 264, C; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia X la I Corinteni*, 3 P.G., LXI, 86.

30. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza VIII-a*, 6; trad. cit. p. 204—205; Fericitul Augustin, *Ennaratio in Psalmum CXXXI, Sermo ad plebem*, 5; P.L., XXXVII, 1818—1819, la Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 100.

31. Fericitul Augustin, *Sermo 355, De vita et moribus clericorum suorum*, I, 2; P.L., XXXIX (1568—1569), după Pr. Prof. I. G. Coman, *Bogăția, piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 508.

32. Sfîntul Ambrozie, *Expositio in Luca*, lib. 18—21; P.L. XV, 1861, după Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 96.

33. *Omilia XI la I Corinteni*, 5; P.G. LXI, 94.

34. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilia contra bogaților*, 2; P.G., XXXI, 272 A.B.; Idem, *Omilia că nu trebuie să ne alipim de bunurile pămînteşti*. 5; P.G., XXXI, 541.

35. Pr. Prof. P. Procopoviciu, *op. cit.*, p. 92.

prin care se obţin aceste bunuri. Unul dintre aceste mijloace era camăta, împotriva căreia se ridică vehement Sfîntul Vasile cel Mare, care într-una din omiliile sale ne-a lăsat o descriere amănunţită a lucrării acesteia şi a psihologiei debitorului [36].

Sclavia, sub toate aspectele ei, a constituit o altă temă a predicii Sfinţilor Părinţi. Cunoscători ai doctrinei creştine despre om şi menirea acestuia în lume, Sfinţii Părinţi nu au rămas indiferenţi faţă de comerţul odios cu oameni, care este sclavia şi au înfierat-o în cuvinte din cele mai aspre. Sfîntul Vasile cel Mare critică sclavia atunci cînd descrie foarte plastic cazul unui părinte, care, lipsit fiind de cele necesare traiului, este silit să vîndă sclav pe unul din copiii săi [37]. Dar mai ales Sfîntul Ioan Gură de Aur este neîntrecut în critica pe care o face acestei inumane stări sociale, la originea căreia, după părerea lui, se află păcatul [38].

O altă temă a predicii şi a operelor Sfinţilor Părinţi — actuală şi astăzi — a fost *munca*, pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur o consideră un factor ce contribuie la menţinerea şi progresul societăţii [39]. De aceea, în omiliile sale îndeamnă pe ascultători să nu se ferească de muncă, căci a munci nu este o ruşine [40]. De asemenea şi Sfîntul Vasile cel Mare îşi îndeamnă ascultătorii la frumoasa datorie de a munci şi această datorie o recomandă şi monahilor [41]. La fel şi Fericitul Ieronim îndeamnă să muncim nu numai pentru noi şi pentru ajutorarea neputincioşilor, ci şi pentru a da un exemplu bun celorlalţi [42]. De aceea, în tratarea acestei teme, predicatorul din toate timpurile găseşte un bogat izvor de inspiraţie în opera Sfinţilor Părinţi din această perioadă.

În condiţiile sociale în care au activat, Sfinţii Părinţi au depus o activitate susţinută şi pe tărîmul asigurării unui climat de *pace între oameni*. În cuvîntările lor, ei n-au uitat nici o clipă că sînt ucenicii «Domnului Păcii» şi de aceea ei descriu urmările nefaste ale războiului şi subliniază avantajele incomparabile ale păcii. După Fericitul Augustin, pacea constituie condiţia esenţială a vieţii [43], iar Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră pacea drept bunul cel mai de preţ al societăţii, fiindcă ea asigură securitatea activităţii noastre [44]. De aceea, pacea trebuie sprijinită spre a deveni un bun comun al oamenilor de pretutindeni.

Orientarea socială a predicii patristice constituie şi pentru preotul de azi un puternic îndemn să dea un pronunţat accent social cuvîntărilor sale. Munca, pacea, buna înţelegere între oameni, întrajutorarea, înfierarea războiului, a nedreptăţii, şi a exploatării, care mai există în unele ţări, sînt teme pe care le poate trata cu mult succes şi predicatorul de azi şi de totdeauna. Contactul cu opera Sfinţilor Părinţi îl ajută să se convingă că el nu trebuie să se izoleze, în predica sa, de realităţile

---

36. *Omilia II la Ps. XIV;* P.G., XXIX, 107—108; vezi Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Pr. Ol. N. Căciulă, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, Bucureşti, 1939, p. 79—95.

37. *Omilia la cuvintele «Voi strica jitniţele...»*, 4; P.G., XXXI, 268 CD—269 AB.

38. *Omilia XXII la Efeseni*, 2; P.G., LXII, 157.

39. *Omilia XXV la Faptele Apostolilor*, 3; P.G., LX, 257—258; *Omilia V la I Corinteni*, 6; P.G., LXI, 46; *Omilia XIX despre statui*, 1; P.G., XLIX, 187.

40. *Omilia I la Acvila şi Priscila*, 5; P.G., LI, 193.

41. *Regulae fussius tractatae*, 37; P.G., XXXI, 1009—1013, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura creştină despre muncă*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 32.

42. *Epistola CXXX «Ad Demetriadem»*, 15; P.L., XXII, 1119—1120, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 32.

43. *Sermo 357, De laude pacis*, I, P.L., XXXIX, 1582, după Pr. D. Belu, *Pacea ca temă omiletică*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 4—6, p. 417.

44. *Omilia la Ps. CXXVII*, 4; P.G., LV, 370; *Omilia III la Coloseni*, 3, P.G., LXII, 322.

sociale și că e obligat să pregătească pe ascultătorii săi pentru a participa activ la progresul material și moral al societății. Studierea și aprofundarea predicii patristice sociale îi va aminti preotului de azi că drumul către mîntuire trece în mod necesar prin sprijinirea dezinteresată a semenilor, prin munca pentru binele colectiv.

Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru stilul și forma predicii de azi

Sfinții Părinți au fost, în general, personalități multilateral pregătite. Pe lîngă faptul că au fost mistuiți și încălziți de o puternică credință creștină și oameni de acțiune, ei au fost capabili și de o înaltă gîndire teologică. Dar Sfinții Părinți au știut să dea ideilor și sentimentelor lor și o înaltă expresie artistică, prin cuvîntări și scrieri de o remarcabilă ținută intelectuală și frumusețe stilistică. La bogăția de idei și imagini ce trezesc sentimente superioare, pe care le întîlnim în predicile și operele lor, se adaugă expresii de gust superior, un stil viguros, nuanțat și adeseori viu colorat.

Într-adevăr, o cercetare amănunțită și atentă asupra omiliilor și predicilor Sfinților Părinți, ne ajută să ne dăm seama de înălțimea artistică la care au putut ajunge aceștia, unii dintre ei, cum este Sfîntul Grigorie de Nazianz, fiind adevărați poeți ai timpului respectiv.

În ceea ce privește *stilul* cuvîntărilor bisericești, fiecare Sfînt Părinte constituie o unitate aparte. Sfîntul Vasile cel Mare se caracterizează prin precizia cuvîntului său, prin puritatea expresiilor sale, ca și printr-un stil înălțător, clar și atrăgător. Cuvîntările Sfîntului Grigorie de Nazianz, dimpotrivă, au un caracter dialectic, filozofic, mai mult influențat de retorică. Iar stilul Fericitului Augustin este ca și gîndirea sa: nobil, înalt, plin de originalitate, de varietate și de viață; este foarte variat: «cînd patetic, cînd echilibrat, cînd calm, simplu și minuțios, cînd violent și tumultuos» [45]. Chrysostomus Baur, unul din cei mai adînci cunoscători ai operei Sfîntului Ioan Gură de Aur, în toate privințele, zice că Marele Capadocian a fost un orator înnăscut, dacă se ia în considerație conținutul predicilor sale, bogăția de idei, originalitatea imaginilor și a comparațiilor, înălțimea și măreția scopului lor moral. El a fost un excelent improvizator; a folosit digresiunile, fără să se piardă în labirintul acestora și a realizat cea mai populară predică prin simplitatea, claritatea stilului direct, familiar și, mai ales, prin bogata lui ilustrație, totdeauna nouă, proaspătă, vie, luminoasă și pitorească [46].

În ce privește *forma*, «predica patristică izbește prin multiplicitatea și varietatea, foarte pronunțată și distinctă a genurilor și formelor omiletice pe care le îmbracă» [47] și prin unitatea desăvîrșită a compoziției. Majoritatea lor, fie omilii, fie panegirice, fie predici propriu-zise, sînt compuse în așa fel, încît se observă respectarea momentelor logico-psihologice după care trebuie compusă și rostită o predică. De aceea și în ceea ce privește forma predicii, predicatorul are multe de cîștigat din predica patristică și trebuie să cultive mai mult genurile omiletice ce au constituit gloria Sfinților Părinți, în locul predicii de azi, foarte greu de definit din punct de vedere al formei [48].

---

45. G. Papini, *Saint Augustin*, trad. din italiană de Michel Paul Henri, Paris, 1930, p. 254.
46. P. Chrysostomus Baur, *Der heilige Johannes Crysostomus und seine Zeit*, München, 1929, erster Band, I, p. 170, după Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 408.
47. Diaconul Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 53. 48. *Ibidem*.

O caracteristică generală a predicii Sfinților Părinți este *popularitatea* ei. În general, toți Sfinții Părinți sînt adevărați predicatori populari, care știu să se coboare la puterea de înțelegere a ascultătorilor lor, iar atunci cînd unii termeni sînt neînțeleși, Sfinții Părinți îi explică.

De asemenea, Sfinții Părinți se caracterizează prin *intimitatea* predicii lor. Se spune despre Fericitul Augustin că în timpul rostirii predicilor sale, cobora uneori, de pe treptele altarului și se așeza în mijlocul ascultătorilor săi, ceea ce contribuia mai mult la succesul predicii sale [49].

În general, *limba* predicilor și omiliilor din această perioadă este rezultatul eforturilor Sfinților Părinți de a se face cît mai înțeleși, de ascultătorii lor. Ca structură, limba în care au predicat Sfinții Părinți este și rezultatul controverselor și discuțiilor teologice, care i-au obligat să-și perfecționeze din ce în ce mai mult vocabularul și să-și șlefuiască neîncetat limbajul, pentru a descoperi formulele cele mai nimerite, prin care să demaște eroarea, să combată răul și imoralitatea, și astfel să facă pe ascultătorii lor să înțeleagă cît mai bine ceea ce ei le vorbeau. Dar subliniem faptul că ei niciodată n-au sacrificat fondul, tentați fiind de frumusețea stilului și a bogăției cuvintelor. Amîndouă aceste elemente — conținutul și forma — au fost îmbinate în chipul cel mai fericit, formînd o unitate indisolubilă.

Trăsăturile acestea ale predicii patristice nu pot să nu exercite o puternică influență asupra predicatorului care vrea să dea o formă aleasă și un conținut bogat cuvîntărilor lui, să îmbrace cuvîntările într-un stil frumos și să le adapteze la situațiile concrete ale credincioșilor.

a) *Figuri de stil în predica Sfinților Părinți din «epoca de aur».* — Remarcabili artiști ai cuvîntului vorbit și scris, pentru ilustrarea adevărurilor și pentru a le face mai accesibile puterii de înțelegere a ascultătorilor, Sfinții Părinți au folosit, în predicile și omiliile lor, frumoase și plastice figuri de stil, pe care le luau din Sfînta Scriptură ca și din viața ascultătorilor, din natura înconjurătoare, cît și din alte izvoare. Iată de ce și în această privință opera omiletică a acestora reprezintă un nesecat izvor de inspirație pentru predicatorul de azi.

O figură de stil foarte des întîlnită în predica Sfinților Părinți este *comparația.* Într-una din predicile sale, spre exemplu, Sfîntul Ioan Gură de Aur compară mulțimea de credincioși care-l asculta, cu o mare [50]. *Asemănarea* este altă figură de stil, de care se folosesc Sfinții Părinți pentru ilustrarea predicilor lor și pentru a face înțelese adevărurile de credință. Astfel, pentru a demonstra ascultătorilor săi, că ei formează o unitate tainică desăvîrșită, Sfîntul Ioan Gură de Aur folosește o plastică asemănare, zicînd: «Ce este pîinea? Trupul lui Hristos. Ce devin cei care se împărtășesc cu El? Trupul lui Hristos. Nu trupuri numeroase, ci un singur trup. Căci după cum pîinea este o unitate alcătuită din mai multe boabe, în așa fel încît acestea sînt nevăzute dar există, deși diferența nu se vede din cauza unirii lor, tot așa și noi ne unim cu alții și cu Hristos. Tu nu te hrănești dintr-un trup și celălalt din altul, ci toți din același Trup» [51].

Imagini frumoase și intuitive folosește și Sfîntul Efrem Sirul, în predicile sale. De exemplu, pentru ca ascultătorii să înțeleagă egalitatea Fiului cu Tatăl, dar și deosebirea personală a acestora, el folosește imaginea pomului și a fructului. Ambele

---

49. Vezi I. Floca, *Predica Fericitului Augustin,* în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 7—8, p. 578.

50. *Predica a V-a, Despre post și despre Iona proorocul;* Vezi Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință și despre Sf. Vavila,* trad. de St. Bezdechi, Sibiu, 1938, p. 46.

51. *Omilia XXIV la I Corinteni,* 2; P.G., XLI, 200.

sînt una și totuși pomul nu este fruct și fructul nu este pom. Fructul se va despărți de pom, Tatăl și Fiul însă sînt nedespărțiți [52].

Tot la Sfîntul Efrem întîlnim și *antiteza*, pe care o folosește pentru a dovedi umanitatea și divinitatea Mîntuitorului [53]. Printre alte figuri și imagini poetice, Fericitul Augustin folosește și *gradația* [54], *personificarea*, *contrastul*, *repetiția*, *metafora*, *individualizarea*, *apostrofa*, *paranimeza* și alte figuri de stil și oratorice.

b) *Elocința Sfinților Părinți.* — În ceea ce privește puterea de înrîurire asupra sufletelor ascultătorilor, pentru a le determina voința la faptă creștină, Sfinții Părinți din epoca de aur impun, între altele, și prin marea lor măiestrie cu care vorbeau și convingeau pe ascultători. În această privință, Sfinții Părinții sînt exemple clasice de elocință creștină. Deși majoritatea lor au fost elevi ai școlilor păgîne de retorică, din studierea predicilor lor, deducem că ei nu s-au lăsat conduși de unele principii ale retoricii păgîne, ci au reușit să creeze o elocință specific creștină, care își are, în primul rînd izvorul în Dumnezeu însuși. Sfinții Părinți se simțeau atrași ca de un magnet spre Dumnezeu; din contemplarea Lui, în timpul rugăciunii ei reușeau tot mai mult să întrebuințeze cuvintele cele mai potrivite pentru exprimarea învățăturilor creștine. Sfîntul Vasile, socotea că Dumnezeu trebuie să fie iubit cel mai mult toată viața: «Eu l-am iubit» [55]. În întreaga sa viață, Sfîntul Ioan Gură de Aur a avut ca normă sfîntă, ca ideal de atins, ca țintă supremă a vieții pe Mîntuitorul, pe care-L așeza totdeauna în centrul predicii sale [56]. Iar Fericitul Augustin a umblat mult timp în căutarea adevărului și L-a găsit în cuvîntările Sfîntului Ambrozie, cuvîntări ce aveau în centrul lor învățătura despre Dumnezeu.

Predica Sfinților Părinți își mai trăgea puterea tainică și din *experiența lor liturgică*, în timpul căreia ei contemplau pe Dumnezeu, pentru că înainte de a fi predicatori, Sfinții Părinți au fost slujitori ai altarelor, au fost preoți și în timpul sfintelor slujbe ei trăiau aevea pe Hristos. Dar ei s-au simțit obligați să-și explice cultul divin. De aceea una din preocupările predicii, mai ales în secolul al IV-lea, cînd încă mai existau catehumeni, a fost explicarea cultului divin. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, în *Catehezele mistagogice*, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia ș.a. au lăsat interesante interpretări ale Sfintelor Taine și ale sfintei liturghii [57], din care predicatorul de azi se poate inspira cu mult succes.

Un alt izvor al puterii tainice a predicii Sfinților Părinți a fost *credința lor puternică* în ceea ce spuneau. Cînd vorbeau în fața ascultătorilor despre Dumnezeu, despre Sfînta Treime, despre întruparea Mîntuitorului și despre alte învățături fundamentale ale Bisericii creștine, ei erau convinși pînă în adîncul ființei lor de veracitatea acestor învățături.

---

52. O. Bardenhewer, *Des heiliges Ephräm des Syrers, Ausgewälte Schriften*, «Bibliotek des Kirchenväter», Band I, München, 1919, p. 4, după S. Șebu, *Contribuția Sfîntului Efrem Sirul la dezvoltarea predicii creștine*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 472.

53. Sfîntul Efrem Sirul, *Cuvînt despre schimbarea la față*, după O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 131; Vezi S. Șebu, *op. cit.*, p. 479.

54. Fericitul Augustin, *Tractatus in Ioannem*, 10, 3, 2055, după M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, Paris, 1930, p. 17.

55. Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. cit., p. 301.

56. Diac. Prof. N. Balcă, *Cîteva trăsături ale Sfîntului Ioan Gură de Aur ca predicator*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 508.

57. Diaconul Ene Branișteș, *Explicarea Sfintei Liturghii, după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943, p. 7—9.

Tainica putere a predicii Sfinților Părinți își mai trage seva și din nețărmurita lor *iubire față de oameni*. Sfinții Părinți au fost mari iubitori de oameni, iubire pe care, uneori, aceștia nu se sfiau să o mărturisească în predicile lor.

Puterea tainică a predicii lor se află și în *legătura neîntreruptă a predicii cu viața credincioșilor* lor. Predica Sfinților Părinți nu este abstractă, ruptă de viață, ci ei țin o neîntreruptă legătură cu viața, cu aspirațiile ascultătorilor lor. Ei le vorbesc acestora despre ceea ce-i interesează în chip vital și despre ceea ce-i frămîntă în legătură cu marile probleme ale vieții. Trebuie să amintim că predica Sfinților Părinți era străbătută de acea ungere evanghelică ce dă culoare cuvîntului, de acea putere ce se degajă din cuvîntul predicatorului și care face ca ascultătorii să fie atrași tot mai mult spre cel care le vorbește și să înțeleagă ceea ce li se spune.

Valoarea operelor Sfinților Părinți pentru întocmirea și rostirea predicii

Sfinții Părinți s-au condus în întocmirea și rostirea predicilor lor după anumite principii, de la care nu s-au abătut în activitatea lor predicatorială. Cei care s-au ocupat, în mod special cu formularea în scris a acestor principii, au fost Sfîntul Ioan Gură de Aur — în cartea a V-a a celebrului său tratat *Despre preoție* și Fericitul Augustin, în operele sale *De doctrina christiana* (cartea IV-a) și *De catehizandis rudibus*.

Vorbind despre mijloacele cu ajutorul cărora preotul își poate îndeplini misiunea sa de învățător al credincioșilor, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «În afară de pilda prin faptă, preoții n-au decît un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvîntul (predica). Acesta este instrumentul, acesta este hrana, acesta este cel mai bun aer! Acesta ține loc de medicament, acesta ține loc de bisturiu. Dacă preotul trebuie să ardă, să taie, trebuie neapărat să se folosească de cuvînt (de predică)... Prin predică ridicăm sufletul celor deznădăjduiți; prin predică smerim sufletul îngîmfat; prin predică ridicăm sufletul dezamăgit; prin predică tăiem ce este de prisos; prin predică împlinim cele de lipsă; prin predică lucrăm pe toate cîte ne ajută la însănătoșirea sufletului» [58].

Dar, pentru a-și atinge acest măreț scop, predica trebuie să îndeplinească anumite condiții. Mai întîi ea trebuie să fie *temeinic elaborată*. Acest lucru îl cere Sfîntul Ioan Gură de Aur mai ales predicatorilor talentați. Predicatorul talentat trebuie să-și pregătească mai temeinic predica decît un predicator mai puțin talentat, deoarece ascultătorii sînt mai pretențioși cu el și nu-i iartă nimic atunci cînd rostește o predică sub nivelul posibilităților sale. Sfîntul Ioan pretindea acest lucru fiindcă el știa că ascultătorii, în timpul său, judecau predica nu după conținutul ei, ci după faima predicatorului [59].

În rostirea predicii, predicatorul nu trebuie să urmărească etalarea talentului său. Predicatorul trebuie să disprețuiască laudele ascultătorilor și să fie convingător în predica sa. Predicatorul care caută prin predica sa numai favoarea sau lauda ascultătorilor este un ucigaș de suflete, deoarece ascultătorii pretind să li se vorbească nu despre ceea ce le face plăcere, ci numai despre ceea ce le poate folosi, întrucît predicatorul trebuie să urmărească edificarea sufletească a ascultătorilor săi [60]. Scopul pe care trebuie să-l urmărească predicatorul este acela ca predica lui să convertească, adică să conducă spre Dumnezeu pe cei care îl ascultă. De aceea, o

58. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea IV-a, cap. 3, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 971.

59. *Ibidem*, V, 5, p. 980. 60. *Ibidem*, 2, p. 978.

altă condiție a predicii este că predicatorul trebuie să-și alcătuiască predicile în așa fel încît să urmărească numai slava lui Dumnezeu, care trebuie să-i fie singurul îndreptar și singura călăuză în întocmirea și rostirea predicii [61].

Cuvîntările pe care preotul le ține în fața credincioșilor trebuie *să fie rostite cu multă grijă*. «Nu-i este permis predicatorului, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, să se slujească prea des nici de propriile cuvinte» [62]. Predicatorul nu trebuie să fie indiferent la criticile ce i se aduc. El trebuie să le stingă îndată, dacă sînt neîntemeiate și pornesc de la oameni nepricepuți; dar dacă vede că, în ciuda sforțărilor lui, cei care îl critică rămîn neînduplecați, atunci să le disprețuiască și să nu fie abătut atunci cînd e criticat fără temei [63].

În ceea ce privește forma și fondul predicii, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că, în predică, accentul trebuie pus nu pe forma, ci pe fondul predicii, pe conținut. Principala preocupare a predicatorului să fie *expunerea și tîlcuirea exactă a învățăturii nu aceea a înveșmîntării și rostirii ei cu meșteșug*. Limba poate fi săracă și înlănțuirea cuvintelor să fie simplă și fără podoabă, numai expunerea învățăturii și exactitatea tîlcuirii să nu rămînă în suferință, din cauza nepriceperii [64]. Aceasta nu înseamnă că predicatorul trebuie să neglijeze forma cuvîntărilor. Ceea ce pretinde marele cuvîntător creștin este să nu se dea întîietate formei asupra fondului, stilului asupra ideilor, artificiului oratoric în dauna conținutului învățăturii descoperite. Sfîntul Ioan este deci împotriva formei goale, nu împotriva formei menite să dea expresie și strălucire învățăturilor sfinte, ideilor și sentimentelor superioare.

Predicatorul nu trebuie să se complacă în speculații fără sens. Trebuie să se ferească de expresiile greoaie, abstracte, străine de viață. Predica trebuie să fie totdeauna *practică, realistă*. Ea trebuie să se adreseze credincioșilor direct, să fie legată de viața reală a lor. De aceea spune Sfîntul Ioan Gură de Aur că «dacă preotul este lipsit de puterea cuvîntului, atunci sufletele credincioșilor săi nu vor avea o soartă mai bună decît corăbiile veșnic amenințate de furtuni. Pentru aceasta preotul trebuie să facă totul ca să dobîndească această putere, puterea de a predica» [65].

O condiție esențială pentru ca predicatorul să reușească a da conținut și formă predicii sale, este aceea ca el să fie foarte *bine pregătit*. Sfîntul Ioan Gură de Aur cere ca în ceea ce privește rostirea predicii, predicatorul să fie pregătit pentru a nu se găsi în situația penibilă, de a se întrerupe în timpul predicii, fără a mai putea continua expunerea ideilor sale [66].

La rîndul său, vorbind despre pregătirea îndepărtată a predicii, Fericitul Augustin spune că predicatorul trebuie să cunoască dialectica retorică, pentru a putea expune învățătura creștină într-un mod cît mai accesibil, mai agreabil și mai convingător [67]. Celor care nu pot să studieze retorica, dar sînt înzestrați cu spirit de înțelegere, Fericitul Augustin le recomandă să citească sau să asculte cuvîntările oratorilor mari. Mai întîi, el îi îndeamnă să citească operele autorilor creștini și mai ales Sfînta Scriptură, pentru că acestea sînt un izvor nesecat al predicii, să citească și operele Sfinților Părinți, deoarece lui i se cere să fie mai mult cunoscător al înțelepciunii divine, decît să fie înzestrat cu o elocință aleasă. Posibilitatea deprinderii elocinței numai prin cunoașterea temeinică a Sfintei Scripturi o demonstrează Fericitul Augustin în *De doctrina christiana* (cartea IV, cap. VI, 9), unde el

61. *Ibidem*, 6, p. 981. 62. *Ibidem*, I, p. 978.
63. *Ibidem*, 4, p. 979; V, 6, p. 980—981. 64. *Ibidem*, IV, 6, p. 975.
65. *Ibidem*, 5, p. 973. 66. *Ibidem*, V, 3, p. 979.
67. Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, cartea IV-a, cap. II, 2; P.L., XXXIV, 89.

argumentează că epistolele Sfîntului Apostol Pavel constituie un neîntrecut exemplu de elocință, fără ca ele să fie compuse după normele retoricii. Acest lucru este de mare importanță, pentru că Fericitul Augustin este primul care demonstrează că Sfînta Scriptură este și o operă de artă didactică [68].

Trecînd la *însușirile predicii*, Fericitul Augustin recomandă ca predica să se remarce prin stil simplu, clar și sobru [69]. Predicatorul nu trebuie să alerge după formele exterioare retorice, pentru că acest lucru este în contradicție cu respectul ce trebuie dat adevărului creștin. Fericitul Augustin pretinde acest lucru, deoarece mulți dintre ascultători, departe de a putea fi convinși printr-un stil subtil, pun chiar la îndoială ceea ce predicatorul le vorbește, neînțelegînd multe lucruri din cuvintele lui [70]. Deci predicatorul trebuie să se îngrijească în chip deosebit de stilul predicii și să evite folosirea termenilor care nu pot fi înțeleși de ascultători. Cu alte cuvinte, Fericitul Augustin recomandă stăruitor ca predicatorul să folosească cît mai mult stilul popular [71].

Dîndu-și seama de primejdiile ce-l pîndesc pe un predicator care caută un succes facil al cuvîntării, în concordanță cu Sfîntul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin atrage atenția predicatorului, că nu trebuie să caute în mod special să placă prin forma limbajului, ci adevărul, prin natura sa însuși, este cel ce place și farmecă pe ascultători [72].

Pe preoții care nu sînt înzestrați cu darul elocinței și nu pot să compună o predică, Fericitul Augustin îi îndeamnă să învețe pe de rost predica unui predicator ilustru. Acest lucru nu este o micșorare a personalității lor, și nimeni nu-i va condamna pentru aceasta, deoarece singurul scop pe care trebuie să-l urmărească predicatorul creștin este acela de a asigura binele sufletului credincioșilor și nu de a căuta să se remarce prin talentul său [73].

În legătură cu efectele pe care le produce predica în sufletele ascultătorilor, Fericitul Augustin îndeamnă pe predicator să se străduiască a determina pe ascultători la acțiune. Predicatorul trebuie «să învețe pe ascultători să facă binele și să evite răul... să spună celor neștiutori ceea ce au de făcut» [74].

Predicatorul nu trebuie să se descurajeze dacă nu va reuși totdeauna să exprime îndeajuns ceea ce are de gînd, pentru că nici Fericitul Augustin nu era mulțumit uneori de predicile lui. Dar precum el s-a silit să redea cît mai clar și mai pe înțeles ceea ce gîndea, tot așa să se străduiască și predicatorii creștini să ajungă la o expunere mai clară a învățăturilor [75].

Pentru buna reușită a predicii, la fel ca și Sfîntul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin pune accentul pe *viața predicatorului*. Viața predicatorului trebuie să fie atît de frumoasă și de curată încît să se ofere și altora ca o pildă grăitoare, și astfel să contribuie la succesul predicii sale [76].

Un lucru de care trebuie să țină seama predicatorul în activitatea sa este acela că el trebuie să fie un om de rugăciune. Predicatorul trebuie să-și pregătească pre-

68. M. Comeau, *La rhétorique de Saint Augustin d'après le Tractatus in Joannem*, Paris, 1930, p. XVIII.

69. Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, IV, XIV, 31, P.L., XXXIV, 102—103.

70. Idem, *Confessiones*, 1, V, cap. V, 10, după P. Labriolle, *Saint Augustin, Confessiones*, t. I, Paris, 1933, p. 99.

71. *De doctrina christiana*, cartea a IV-a, 6, 8, 10, 22, 25; col. 98—100.

72. *Ibidem*, XII, 28, col. 101.

73. *Ibidem*, XXIX, 62, col. 119—120. 74. *Ibidem*, IV, 6, col. 91.

75. Fericitul Augustin, *De catehizandis rudibus*, II, 3; P.L., XL, 311 și X, 14, 320—321.

76. Idem, *De doctrina christiana*, IV, XXVII, 59, col. 118.

dica nu numai prin studiu, ci și prin rugăciune; el trebuie să se roage lui Dumnezeu ca să-l ajute a vorbi cît mai frumos [77].

Din cele de mai sus, se poate observa și conchide cît de importante sînt operele Sfinților Părinți și mai ales operele omiletice, pentru predica de azi. Interpretarea corectă a Sfintei Scripturi; inegalabila aplicare a învățăturilor ei la viața credincioșilor; bogăția de teme, multe din ele actuale și azi; stilul frumos, înalt, viu, variat și colorat; elocința sublină precum și importantele reguli pentru întocmirea și rostirea predicii; iată ceea ce poate desprinde predicatorul de azi din studiul operelor Sfinților Părinți.

Se impune deci ca o datorie pentru predicatorul de azi studierea și inspirarea din operele Sfinților Părinți. Ideal ar fi ca predicatorul de astăzi să studieze viața și operele tuturor Sfinților Părinți, ceea ce este, desigur dificil; este bine însă ca predicatorul de azi să-și aleagă un Sfînt Părinte pe care să-l urmărească în viața și activitatea sa, să se identifice cu el, așa precum și Sfîntul Ioan Gură de Aur a avut ca ideal suprem al vieții și activității sale, identificarea cu personalitatea și predica acelui «vas ales», care a fost Sfîntul Apostol Pavel.

Se impune însă o precizare: predicatorul nu trebuie să-și umple predicile cu lungi citate din operele Sfinților Părinți; trebuie numai să se inspire din cugetarea și predica lor, să folosească marea lor intuiție psihologică, să-și însușească frumusețea stilului lor și puterea înaltei lor elocințe populare.

Observarea calităților predicii patristice de către predicatorul actual «va contribui la reînviorarea și regenerarea predicii de azi în duhul ortodox al Sfinților Părinți din perioada de strălucire a Bisericii creștine» [78].

77. *Ibidem*, XXX, 63, col. 120.
78. Diaconul Ene Braniște, *Învățăminte din predica patristică...*, p. 60.

Doctorand Dumitru Ichim

ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE ICOANE*

În Ortodoxie nu se poate vorbi despre sfintele icoane decît numai cu o adîncă evlavie, pentru că prin ele Dumnezeu privește în sufletul credinciosului. De aceea, ele nu lipsesc din casa nici unui creștin, bucurîndu-se de mare cinste și considerație. Prin ele sensul vieții se precizează, pentru că ele conduc spre mîntuire.

Necesitatea icoanei e cerută de unitatea dublei naturi omenești. Omul e suflet, dar și trup și după cum cel mai frumos gînd neputîndu-se întrupa în cuvînt rămîne străin și necomunicabil, așa și sufletul nu se poate exprima, în lumea pămîntească, decît numai prin cuvîntul — trup. De aceea creștinul este pretutindeni la fel. El vrea să vadă, să atingă cu degetul, să sărute cu buzele să-și umple ochii inimii de misterul religios [1].

Ortodoxia dezvoltă prin iconografie, într-un mod aparte, teologia, dînd putință tuturor să participe la trăirea învățăturii creștine [2].

Icoana e deschiderea spre lumea de dincolo. Ea stă sub semnul «zilei a opta», făcînd pe credincioși să trăiască analogic această zi, învățîndu-i cu înțelepciune sfințindu-i și îndreptîndu-i spre Bine și Frumos, oferindu-le, ca un drum spre Adevăr și Viață, noțiuni care nu-și găsesc realitatea decît numai în prototipul ei — Domnul nostru Iisus Hristos.

Temeiurile icoanelor în Revelația divină

1. *Temeiurile icoanelor în Sfînta Scriptură.* — Prin credință trăim cele mai adînci taine ale Dumnezeirii. «Prin ea înțelegem că s-au întocmit veacurile cu Cuvîntul lui Dumnezeu de s-au făcut din nimic cele ce se văd» (Evr. XI, 3).

Dar Dumnezeu nu a rămas numai un transsubiect al credinței, ci după ce «în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, iar în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moștenitor a toate» (Evr. I, 1—2).

Această vorbire «în multe rînduri și în multe feluri» arată că Dumnezeu s-a descoperit atît cît ne era cu putință. Dar la «plinirea vremii» însuși Fiul lui Dumnezeu cel născut mai înainte de veci a luat chip de rob «făcîndu-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflîndu-se ca un om» (Filip. II, 7). A intrat în istorie și cărările Lui s-au întîlnit cu ale noastre. În faptul întrupării găsim cea mai legitimă posibilitate de a-L reprezenta în icoane. Dacă sfintele Lui cuvinte au fost încredințate prin viu grai pînă cînd au fost consemnate în *Evanghelie*, tot așa trebuia ca și imaginea Lui să ne rămînă după înălțarea Sa la cer.

---

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

1. Dom Ildefonse Dirks, *Les saintes icones,* Prieure d'Amay sur Meuse, Belgique, p. 1.

2. Am putea spune același lucru dacă imnografia acestei Biserici n-ar avea prea largă perspectiva umanului, a ceea ce e terestru și perceptibil, și dacă ar accentua perspectiva eshatologică a icoanei, perspectivă ce caracterizează Ortodoxia în mod special.

Aceasta permite zugrăvirea icoanei sfinților și a Maicii Domnului, care au avut trup văzut. Mai mult, deși după ființă e cu totul spiritual, zugrăvim pe Dumnezeu Tatăl. Îl zugrăvim pentru că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Întrucît Cuvîntul s-a întrupat ca Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, zugrăvim prin analogie cu Fiul pe Tatăl și simbolic pe Sfîntul Duh. În icoane reprezentăm și pe îngeri care au corpuri spirituale, dar limitate.

Ucenicii cer Domnului să le arate pe Tatăl și răspunsul dat e încă un temei al icoanei, îngăduind zugrăvirea Tatălui: «De atîta vreme sînt cu voi, și nu M-ai cunoscut Filipe, că Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl și cum zici: arată-ne pe Tatăl? Au nu crezi că Eu sînt în Tatăl și Tatăl este în Mine?» (Ioan XIV, 9—10).

S-ar părea că Vechiul Testament interzice posibilitatea reprezentării iconografice. «Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo închipuire a celor ce sînt sus în cer, sau jos pe pămînt, sau în apă și sub pămînt. Să nu te închini lor, nici să le slujești, căci Eu sînt Domnul Dumnezeul tău» (Deut. V, 8—9). Și în alt loc: «Țineți dar bine minte că în ziua aceea, cînd Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-ați văzut nici un chip. Să nu vă stricați dar și să nu vă faceți chipuri cioplite, sau închipuire ale vreunui idol, care să înfățișeze bărbat sau femeie» (Deut. IV, 15—16).

Aceste locuri scripturistice au fost speculate de iconoclaști care încercau ca prin ele să-și fundamenteze învățătura lor.

În primul rînd, icoanele nu sînt chipuri cioplite, ci imagini pictate ale unei realități cu care se află în strînsă legătură.

În al doilea rînd, dacă aceste reprezentări sînt oprite de legea Vechiului Testament aceasta se face dintr-o pedagogie divină, știind că poporul ales, trăind în lumea idolatră, ar fi putut foarte ușor ca prin închipuirea iconografică a lui Dumnezeu să se oprească la creatural și să nu poată pătrunde în comuniunea Creatorului. Sfîntul Ioan Damaschin arată că e greșit interpretat textul din Deuteronom deoarece mai departe în context se specifică și cauza pentru care Dumnezeu oprește pe evrei să-și facă icoane: ca «privind la cer și văzînd soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor, nici să le slujești pentru că Domnul Dumnezeul Tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer».

Oare Dumnezeu cel neschimbabil s-a contrazis atunci cînd a poruncit lui Moise să alcătuiască Tablele Legii? La aceste Table ale Legii evreii se închinau, adică păstrau o mare evlavie în fața lor. Ele erau simboale ale Cuvîntului lui Dumnezeu, ce se va întrupa. Oare se închinau lespezilor de piatră? Nicidecum. Sau cînd a poruncit aceluiași prooroc să ridice șarpele de aramă, ori cei doi heruvimi, s-a contrazis? [3].

Dacă drumul către Dumnezeu n-ar trece prin imagini și simboluri materiale, ceea ce e pur și simplu imposibil, Dumnezeu ar rămîne mult mai distanțat de noi, iar Fiul Său s-ar fi întrupat nu într-un trup omenesc, ci într-o idee sau un concept.

2. *Temeiurile icoanei în Sfînta Tradiție.* — În Sfînta Tradiție găsim foarte multe temeiuri care ne permit zugrăvirea sfintelor icoane. Mărturie sînt numeroase texte ale Sfinților Părinți, hotărîri sinodale, texte liturgice. Vom arăta pe scurt cîteva din aceste temeiuri.

---

3. Vechiul Testament îngăduie existența unor simboale: cei doi heruvimi ce străjuiau cortul mărturiei, toiagul lui Aaron, cupa cu mană, șarpele de aramă etc. și oprește icoanele nu pentru că sînt rele, ci pentru că nu puteau fi înțelese deplin.

Dacă în primele veacuri creştinii reprezentau grafic diferite teme ale mîntuirii sub formă de simboluri, aceasta o făceau din cauza împrejurărilor istorice. Simbolul este o aluzie şi de aceea nu putea fi lămurit sau înţeles de duşmanii creştinilor, pe cînd icoana este un cuvînt spus direct şi fără echivoc. Sub simboluri ca: lira, viţa de vie, ancora, porumbelul, arca, peştele, Bunul Păstor şi mai ales crucea se ascunde o întreagă învăţătură despre mîntuirea prin Iisus Hristos, cu largi referinţe la Vechiul Testament.

În timpul lui Constantin cel Mare, datorită libertăţii religioase pe care creştinii o cîştigaseră, s-a dezvoltat obiceiul de a reprezenta pe Dumnezeu şi pe Iisus Hristos şi a pune aceste icoane în biserici.

Sfîntul Vasile cel Mare a demonstrat că «cinstea dată icoanei trece la cel pe care imaginea o reprezintă» [4]. Pe această linie a mers învăţătura ortodoxă despre închinarea care se aduce icoanei, nu pentru icoană ca obiect, ci ca reprezentare a persoanei cu care se intră în dialog. Pe această linie au mers toţi teologii apărători ai sfintelor icoane. După Sfîntul Grigorie de Nisa, e o strînsă legătură între cel pictat şi pictură «căci potrivit unui obicei omenesc, cei care fac icoanele împăraţilor pictează chipul împăratului, dar o dată cu aceasta, prin mantia de purpură, zugrăvesc şi demnitatea împărătească şi (icoana) se numeşte de obicei şi icoană şi împărat; tot aşa şi firea omenească, pentru că a fost înzestrată ca să stăpînească peste celelalte, a fost înălţată ca o icoană însufleţită, care participă la originalul şi în vrednicie şi în virtute» [5].

Sfîntul Chiril al Alexandriei, în cuvîntarea către Teodosie, zice că: «icoanele se aseamănă cu originalele, căci ele trebuie să fie la fel şi să nu se deosebească» [6].

Faptul istoric al împodobirii bisericilor cu icoane e consemnat de Socrat: «După aceasta împăratul Constantin, preocupîndu-se mai mult de creştinism, s-a întors cu scîrbă de la religia păgînă şi a suprimat luptele cu gladiatorii; iar icoanele sale le-a pus în temple» [7].

Între cei care au apărat icoanele înainte de Sinodul al VII-lea Ecumenic cu argumente logice, au fost: Leontie, episcop de Neapole, Ioan al Tesalonicului, Gherman şi Tarasie, patriarhi de Constantinopol şi alţii.

Dar cei care nu şi-au precupeţit nici timp, nici situaţie, pentru a apăra cu dîrzenie învăţătura ortodoxă despre sfintele icoane au fost: Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Teodor Studitul şi Sfîntul Nichifor Mărturisitorul.

În cele trei tratate despre sfintele icoane, Sfîntul Ioan Damaschin, arată sistematic ce este icoana, pentru care motiv există, cîte feluri de icoane sînt, ce se poate şi ce nu se poate înfăţişa în icoană, cine a fost cel dintîi care a făcut icoana.

Sinodul iconoclast din 754 acuza pe cei care se închinau icoanelor sau de monofizitism, sau de nestorianism. După Constantin al V-lea Copronim, icoana trebuie să fie de o fiinţă cu prototipul. La această obiecţiune a răspuns Patriarhul Nichifor

4. Sfîntul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45, P.G., XXXII, 149 C, apud Boris Bobrinskoy, *Bref aperçu de la querelle des images*, în «Contacts», 1960, no. 32, p. 229.

5. Sfîntul Grigore de Nissa, *Despre crearea omului*, cap. 4, apud Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane*, traducere din greceşte cu studiu introductiv de D. Fecioru, **Bucureşti, 1937**, p. 46—47.

6. Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Cuvîntarea către Teodosie*, apud Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 133.

7. Socrat, *Istoria bisericească*, Cartea I, cap. 18, apud Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 143—144.

cu puternice argumente, arătînd că icoana se află în relație cu arhetipul și nu e identică [8].

Cea mai puternică lovitură a primit-o iconoclasmul prin Sinodul al VII-lea Ecumenic care a hotărît cinstirea sfintelor icoane, precizînd că adorarea deplină se îndreaptă prin icoane către Dumnezeu [9].

Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane

1. *De la simbol la icoană.* — Icoana nu este idol, pentru că acesta închide spiritul închinătorilor în sfera creaturalului, în timp ce icoana dă umanului perspectiva transcendenței divine. Dumnezeu, pentru a feri poporul ales de idolatrie, a grăit prin simboluri. Acestea indicau o realitate care nu ar fi putut-o înțelege în toată deplinătatea ei. Simbolurile au condus pe omul căzut sub păcat către Omul-Dumnezeu. Astfel șarpele de aramă prefigura răstignirea Domnului prin care toți cei mușcați de șarpele păcatului vor trăi în veci; astfel au fost cortul și templul imagini ale Bisericii creștine; astfel a fost Vechiul Testament pedagog către Hristos.

Între semn și simbol există o deosebire esențială. Semnul definește o realitate oarecare, o mărginește epuizînd-o, pe cînd simbolul este un punct de plecare în cunoașterea unei realități. Semnul crucii, în creștinism e un simbol care exprimă și comunică inepuizabilul conținut al creștinismului [10].

De asemenea, e o deosebire între simbol și icoană. Ea constă în faptul că simbolul ne îndreaptă spre o realitate, dar o și ascunde, pe cînd icoana ne pune în legătură cu realitatea prototipului.

Simbolurile folosite la început de creștini în catacombe s-au arătat insuficiente, pentru că Hristos s-a întrupat real, nu simbolic, deci icoana trebuia să fie reală. Astfel, icoana a devenit o predică vizuală, un amvon simbolic al Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții. Dar dacă ne-am opri la ea, am distruge conținutul ei, denaturînd-o în idol, obiect de magie etc. Am sărăci-o în însăși existența sa, refuzînd folosul adevărat pe care îl căutăm. Trebuie să mergem dincolo de icoană pentru a contempla ceea ce ea nu face decît să ne propună, adică realitatea mîntuirii noastre, marele scop al lui Dumnezeu realizat în Iisus Hristos și actualizat în fiecare om, care recunoscîndu-se insuficient sie-și se deschide Lui [11].

---

8. «Dacă între acestea (tată și fiu) care sînt despărțite nu se nimicește relația, cu atît mai mult se va păstra între acelea. Acestea cu atît mai mult cu cît asemănarea le dăruiește și identitatea de numire. Căci același nume îl au amîndouă. Pentru că împărat se numește și chipul Împăratului... Acestea le-am spus că să arătăm modul în care icoana, privită față de arhetip, e în relație cu el. Nu e aceeași după ființă, nici nu se va atribui icoanei cîte se atribuie arhetipului ca arhetip» (Patriarh Nichifor, *Antirrh.* I, P.G., C, 280 B-D, apud Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 248.

9. Sinodul al VII-lea Ecumenic în privința icoanelor spune: «Hotărîm împreună cu toată sfințenia și stăruința ca după cum se cinstește chipul cinstitei și de viață făcătoarei cruci, tot așa să se cinstească și sfintele icoane cele zugrăvite cu văpsele sau făcute din mozaic... Căci cu cît se privesc mai des zugrăviți pe icoane (sfinții) cu atît mai vii vor fi în fața privitorilor, reînviind amintirea și dorința de prototipul lor, le vor săruta și le vor da închinare cinstită, nu însă adorare deplină care după credința noastră se cuvine numai firii dumnezeiești... Deoarece cuvenita cinste dată crucii trece asupra prototipului ei și cel ce se închină icoanei se închină persoanei zugrăvite pe ea» (Arhim. Zosema Târâlă și Icon. stavr. Haralambie Popescu, *Pidalion,* trad. rom., București, 1933, p. 30).

10. L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise Orthodoxe,* Paris, 1960, p. 19.

11. E. Dejaive, *Les saintes icones,* III-ème éd. revue et augmentée, Chevetogne, 1965, p. 12—13.

Tot aici e cazul de a menționa și distincția ce trebuie făcută între icoana bizantină și tabloul religios. Tabloul religios, apropiat mult de fotografie, înfățișează lucrurile care nu au o suficientă sarcină simbolică, realități care nu participă direct la mîntuirea noastră. Pictura bizantină este severă, serioasă, ea poate să pară uscată, pentru că orice artă înaltă și pură poate să pară uscată fiilor cărnii [12], pe cînd fotografia chiar a unui sfînt nu poate niciodată să servească de icoană. Canoanele iconografiei bizantine o interzic categoric. Icoana este imaginea pură și integrală a omului cu toate dimensiunile pămîntești și cerești [13].

Dimensiunile cerești sînt redate într-un mod simbolic, sfinții fiind zugrăviți nu ca «fii ai cărnii», ci ca fii ai duhului. Trupurile lor sînt spiritualizate, luminate de rugăciune, îmbrăcate în Hristos. Nu găsim umbre și decoruri întunecate, pentru că «răsărit-a lumii lumina cunoștinței». Proporțiile sînt neglijate, ușile și ferestrele nu sînt la locul lor și sînt nefolosibile din cauza dimensiunilor. În icoană totul e neobișnuit: lumea, oamenii, peisajul, arhitectura [14]. Acest potențial simbolic ne face să sesizăm ceea ce e dincolo de noi, ceea ce e ceresc, ceea ce e divin.

Pictorii iconografi din vechime au fost observatori profunzi ai cerului și la propriu și la figurat, observă Eugen Trubețkoi. Cerul fizic li se oferea ochilor lor trupești, dar ei contemplau cu ochii interiori cerul transcendent. Pentru realizarea acestui cer transcendent foloseau un mare număr de nuanțe de albastru: albastru strălucitor din timpul amiezii, albastru întunecat din noaptea înstelată și albastru mereu nuanțat al cerului în amurg. În acest cadru au plasat culorile aurului solar, care simbolizează «lumina luminilor», «minunea minunilor». Acest aur luminos e o notă a divinității [15]. Astfel, sfinții sînt înconjurați de o aureolă care nu este un cerc suprapus ca în iconografia romano-catolică, ci o lumină care pornește dinăuntru, din puritatea inimii. În fața icoanei credincioșii sînt pătrunși de o lumină a invizibilului și astfel asemănîndu-se cu niște culori, se definesc în ierarhia Soarelui celui mai presus de soare, se armonizează cu El, unindu-și sufletele într-o Biserică de laudă și mulțumire închinată «Luminii celei neînserate».

2. *Omul — chipul lui Dumnezeu.* — Omul este «templul» construit de însuși Dumnezeu și în acest templu au venit, după întruparea Fiului, să viețuiască cerurile. Sfinții Părinți, dedicînd pagini nemuritoare de antropologie au arătat că omul a fost creat ca stăpîn al lumii create și această mare demnitate i s-a dat datorită faptului că în el e păstrată icoana lui Dumnezeu. «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pămînt și tot pămîntul» (Fac. I, 26).

Socotită limitată în timp, existența omului nu are nici un preț, dar numai referindu-ne la scopul ultim al existenței ne dăm seama de măreția lui. Elementele chipului lui Dumnezeu în om sînt: dragostea, libertatea, suveranitatea, rațiunea, sfințenia și dreptatea. Acestea sînt urmele prin care credinciosul poate ajunge la Creator. Datorită păcatului strămoșesc chipul lui Dumnezeu s-a întunecat în om, dar nu a dispărut. Iisus Hristos, recapitulînd în El întregul neam omenesc, nu ne-a zidit din nou, ci ne-a refăcut dînd din nou dragostei demnitate și puritate, rațiunii limpezire și noi zări de existență, libertății puterea și înclinații spre bine. A înrudit pe om cu Dumnezeu, căci prin El Dumnezeu este «Tatăl nostru».

---

12. Sergiu Bulgakoff, *Ortodoxia,* trad. de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 182.

13. C. V. Gheorghiu, *De la vingt-cinquième heure à l'heure éternelle,* Paris, 1965, p. 9—10, apud. E. Dejaive, *op. cit.,* p. 58. 14. L. Ouspensky, *op. cit.,* p. 225.

15. Eugene Troubetskcy, *«L'or céleste: l'Assiste»,* în «Contacts», 1960, IV, p. 266—267.

Omul e cea mai perfectă icoană a lui Dumnezeu și, atunci cînd ea a fost întinată de păcat, credincioșii neputînd urca simbolica scară a lui Iacov, Dumnezeu s-a pogorît în mijlocul lor și i-a adus la lumina slavei dumnezeiești, după cum spune un teolog contemporan: «După înălțare, corpul preamărit al lui Dumnezeu, acest corp țesut din carnea noastră și din toată carnea pămîntului, se găsește prezent în însuși sînul Treimei» [16].

Chipul lui Dumnezeu este cel ce strigă «avva Părinte», cum spune Sfîntul Apostol Pavel; ne deosebește de orice este terestru, încadrîndu-ne în sfera lumii de dincolo. Numai datorită acestui chip sîntem mereu nemulțumiți de starea în care ne aflăm și tindem veșnic spre un altfel. Ca icoană noi reprezentăm ipostasul divin, dar nu-l reproducem în firea lui, pentru că în cazul acesta n-ar mai fi icoană ci prototip. «Icoana e «ecoul» istoric văzut al prototipului Hristos, al întrupării Cuvîntului. Un ecou de care omenirea nu mai poate scăpa de tot, așa cum nu mai poate scăpa de amintirea faptului întrupării lui Dumnezeu-Cuvîntul. Aceasta ne dă o nouă înțelegere a motivului pentru care icoana poartă numele prototipului» [17].

3. *Întruparea ca temei al icoanei.* — Cel mai convingător temei al icoanei este tocmai Întruparea Cuvîntului. S-a făcut om «pentru noi și a noastră mîntuire» (Simbolul niceo-constantinopolitan). «A venit Fiul Omului ca să caute și să mîntuiască pe cel ce era pierdut» (Luca XIX, 10). De ce s-a întrupat? Pentru ca oamenii să fie îndumnezeiți, mărturisesc Sfinții Părinți cu o amploare și îndrăzneală într-adevăr surprinzătoare. Existența noastră era spre moarte, pentru că centrul de gravitație al existenței era păcatul și plata păcatului era moartea. Cu moartea Lui a călcat moartea noastră, centrul de gravitație devenind Ierusalimul Ceresc. Prin înviere existența noastră capătă sensul vieții.

Iconografia încearcă să-L facă prezent credinței noastre, mai aproape de rugăciunile ce le rostim. În reprezentările iconografice îngerii cîntă, arhanghelii melodiază, heruvimii înalță imne, serafimii doxologesc. Toți prăznuiesc văzînd pe Dumnezeu pe pămînt, și pe om în ceruri [18].

Sfîntul Ioan Damaschin, ridicîndu-se împotriva celor ce susțineau că nu e voie să zugrăvim imaginea lui Dumnezeu în icoane, spune: «Cînd cel fără de trup, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii lui, cel ce există în chipul lui Dumnezeu», «a luat chip de rob», prin această apropiere de cantitate și calitate și a îmbrăcat chipul corpului, atunci, zugrăvește-l în icoane și așează spre contemplare pe acela care a primit să fie văzut... Zugrăviți-le pe toate și cu cuvîntul și cu culorile» [19].

La același Sfînt Părinte găsim o minunată comparație a Legii vechi care pălește în fața întrupării Domnului. «Legea este bună ca o lumină ce luminează într-un loc întunecos, dar este bună pînă cînd se face ziuă; acum însă a răsărit luceafărul în inimile noastre» [20].

Referindu-se la acest luceafăr răsărit în pridvorul inimilor credincioșilor, la această veste bună, pe care iconografii o consemnau cu ajutorul culorilor și a diferitelor nuanțe, iconoclaștii afirmau că e imposibil a se face o icoană a lui Dumnezeu Iisus Hristos, din cauza celor două naturi unite ipostatic. Natura divină nu se

16. Olivier Clément, *L'église Orthodoxe*, colecția «Que sois-je?», no. 44, Paris, 1965, p. 44.
17. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 252.
18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvîntări la praznice împărătești*, trad. de D. Fecioru și Olimp Căciulă, București, 1942, p. 20.
19. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 7—8.
20. *Ibidem*, p. 25.

poate reprezenta, iar a reprezenta numai pe cea umană ar însemna că s-ar nega caracterul nedespărțit al celor două naturi. În icoană nu apare vizibil dumnezeiescul, așa cum nu apare vizibil nici în prototipul Hristos. Numai omenescul e redat în icoană, cum numai el e vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu-Cuvîntul, organul de manifestare al Lui, nu numai ca om ci și ca Dumnezeu, așa icoana redînd omenescul lui Hristos ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeiescul Lui [21]. Mai mult chiar, pictura bizantină, datorită subtilei realizări sub care se prezintă, datorită simbolurilor cu care operează, datorită culorilor și trăsăturilor, face să devină vizibil în icoană cerescul, eternul și dumnezeiescul. Ceea ce se contemplă spiritual, ea îl sugerează prin formele trupului spiritual și îl face accesibil la vedere. Acesta este însuși sensul icoanei, intenția și ideea sa [22].

Icoana nu-i numai o biblie a celor ce nu știu să citească. Acest scop didactic e depășit, putînd fi înlocuit de pictură sau de film; în acest context, ea este o expresie a dogmei întrupării pe care o revelează și o dezvoltă.

4. *Icoanele — locul prezenței prin energia lui Dumnezeu și închinarea relativă adusă icoanei.* — Dacă în Sfînta Euharistie avem prezența reală și nu simbolică a trupului Domnului nostru Iisus Hristos, în icoană avem o prezență prin energie, stabilită prin relația icoană-prototip. Icoana amintește, Euharistia oferă.

E un raport de asemănare între sfînta liturghie și sfintele icoane, întemeiat pe faptul că atît sfînta liturghie cît și sfintele icoane redau faptul întrupării Cuvîntului, sau istoria mîntuirii noastre. Folosirea icoanelor la liturghie are două temeiuri esențiale: faptul întrupării și speranța eshatologică. Liturghia este adorarea Cuvîntului făcut trup și anticiparea Împărăției ce va să vină; atunci pe un pămînt nou și sub ceruri noi, vom vedea pe Dumnezeu față către față [23].

Ascultînd sfînta liturghie, ne sfințim auzul; participînd la Sfînta Euharistie inimile noastre devin purtătoare de Hristos; prin icoane ne sfințim cugetul și ochii duhovnicești cu marile taine din orbita transcendentă. Arta icoanei nu este autonomă, ci este inclusă în misterul liturghic, și face să rîurească prezențele cerești [24].

Dacă prezența lui Iisus Hristos în Euharistie e o realitate, prezența Lui în icoană rămîne o suprarealitate. Către această realitate de dincolo de icoană se îndreaptă rugăciunile noastre. Ne închinăm sfinților în și prin icoane. Dar și acum e vorba de o închinare relativă, o închinare de relație pe care o dăm sfinților sau Maicii Domnului, acelora care fiind plini de Hristos duc rugăciunile noastre prin Hristos lui Dumnezeu. Ne rugăm lor să ne miluiască, să participe alături de noi într-o rugăciune comună către Dumnezeu. Ne rugăm sfinților zicînd: «Sfinte (N) roagă-te pentru noi!»

Prin sfințire, icoana devine demnă de o cinste deosebită, care o scoate din rîndul obiectelor profane. Ea e sfîntă prin conținutul simbolic, prin suprarealitatea ei care e prototipul icoanei, e sfîntă prin participare. Dar lemnul e numai sfințit. Dacă am considera că lemnul ei e sfînt, și nu sfințit, n-am fi departe de cei care se închină idolilor și cred în puterea magică ce se ascunde în materia ei.

---

21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 251.
22. Wladimir Weidlé, *L'icône: image et symbole*, în «Contacts», 1960, IV, p. 261.
23. Max Thurian, *Les images dans la liturgie*, în «Contacts», 1960, IV, p. 272.
24. Paul Evdochimov, *L'art modern ou la Sophia Désaffectée*, în «Contacts», 1960, IV, p. 323.

Lucrarea lui Dumnezeu prin icoane și în general prin semnele văzute

Prin icoană Dumnezeu ne învață și ne sfințește. Prin ea putem să auzim chemarea lui Dumnezeu fiind ființă pur spirituală, credincioșii intră în dialog cu El prin semnele văzute.

Credinciosul îndumnezeit poate umaniza natura și astfel, ca într-o carte, descifrează în ea sensurile adînci ale lui Dumnezeu. Prin natură Dumnezeu se revelează și toate lucrurile devin pentru credincios un ecou al voinței divine. Înțelegînd acest ecou, se poate ajunge mult mai degrabă la Cuvîntul lui Dumnezeu.

Sfintele Taine sînt acte sfințitoare ale religiei creștine, prin care se comunică harul divin. Mai precis, taina este o lucrare instituită de Dumnezeu întrupat, prin care, într-o formă văzută, se împărtășește primitorului harul divin nevăzut.

Dumnezeu lucrează prin forme văzute pentru ca noi să putem intra în relație cu nevăzutul. Astfel și icoanele dau semnificație rugăciunilor noastre și le orientează. După cum au observat Sfinții Părinți, icoanele dețin un mare rol instructiv și educativ. Ele sînt o morală fără cuvinte, o predică, scurtă dar convingătoare, un îndemn perpetuu la rugăciune. Îndeosebi credința în puterea miraculoasă a icoanelor explică, în mare parte, dezvoltarea extraordinară pe care a luat-o cultul icoanelor în Răsărit și atașamentul profund al maselor de credincioși față de ele [25].

Bisericile din vremea noastră, prin dialog interconfesional, vor să se cunoască mai bine pentru a realiza pe plan ecumenic «o singură turmă și un singur păstor». În această mișcare de unire a tuturor creștinilor de a realiza «un Domn, o credință, un botez», sfintele icoane, se revelează ca un «loc» ecumenic de înaltă importanță. O teologie a icoanei și o disciplină iconografică ce-i corespunde n-ar putea să aibă decît un efect de îmbogățire mutuală și de uniune [26].

În calitate de creștini, în fața icoanelor încercăm, totdeauna, un sentiment de cucernicie. Privind scenele martirilor și ale celor ce au suferit pentru dreapta credință, ni se impune un riguros examen lăuntric. După ce ne-am închinat în fața unei icoane, după ce am aprins o lumînare înaintea ei, sufletul ni se umple cu o binecuvîntată pace și încercăm a ne îndrepta gîndurile numai spre bine.

Bisericile Ortodoxe împodobite cu icoane atrag tot mai mult atenția celorlalte confesiuni. Un teolog reformat vorbind despre icoane spunea că icoanele realizează «ceea ce e atît de rar, atît de dificil de atins și de trăit: o liniște deplină, o liniște stabilă, în care meditația interioară nu este cu orice preț formulată, dar care e condusă pînă la lauda și adorarea lui Dumnezeu de trei ori sfînt» [27].

Această liniște stabilă și deplină, acest prilej de meditație și rugăciune ce ni-l oferă icoana, această legătură cu o prezență cerească prin ea, această binecuvîntare ce o primim constituie un drum spre apropierea creștinilor și unirea tuturor, precum a pietrelor dintr-un mozaic, în icoana Domnului nostru Iisus Hristos.

25. Pr. Prof. Ene Branișteș, *Teologia icoanelor*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 200.

26. Dom Théodore Strotmann, *Consolation des images*, în «Contacts», 1960, IV, p. 278.

27. Jean Philippe Ramseyer, *Découverte de l'icône*, în «Contacts», 1960, IV, p. 270.

Doctorand Aurel Jivi

PATRIARHIA ORTODOXĂ SÎRBĂ DE LA 1920 PÎNĂ ÎN PREZENT*

În istoria popoarelor balcanice, cu ultimul pătrar al secolului al XIX-lea începe o epocă a luptei pentru dezrobire și constituire de state naționale independente. -Răscoalele din Bosnia și Herțegovina împotriva turcilor, din anul 1875 marchează începutul acestei lupte, care crește treptat: în 1876 Serbia și Muntenegrul declară război Turciei, iar în 1877 în război intră și Rusia și România.

Tratatul de la San Ștefano, care a urmat înfrîngerii Turciei, proclamă independența de stat a Serbiei și a Muntenegrului. Tratatul a fost modificat de Congresul de la Berlin (1877), care recunoștea independența Serbiei și a Muntenegrului, dar trecea sub administrație austriacă Bosnia și Herțegovina [1].

În viața popoarelor ortodoxe, istoria bisericească s-a împletit mereu cu istoria lor politică. Așa se face că Serbia, devenită în 1878 principat independent, își dobîndește în anul următor și neatîrnarea din punct de vedere bisericesc, prin recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Sîrbe, de către patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea [2]. Mitropolitul sîrb pomenea în continuare pe patriarhul ecumenic la sfînta liturghie și aducea Sfîntul Mir de la Constantinopol [3].

De această autocefalie se bucura însă numai Biserica Ortodoxă Sîrbă din hotarele de atunci ale principatului, care se intitula «Arhiepiscopia Belgradului și Mitropolia Serbiei». Alături și independente de aceasta mai existau: «Arhiepiscopia Muntenegrului» și «Arhiepiscopia Carlovițului» [4]. Dezbinarea politică a teritoriilor sîrbești, dintre care unele au rămas în continuare sub stăpîniri străine, turcești sau austriece, provoca și o lipsă de unitate a diferitelor părți ale Bisericii Ortodoxe Sîrbe, care «a adus cu sine multă vătămare forței ei spirituale și misiunii ei în viața religioasă a poporului sîrb» [5]. Astfel, de Patriarhia Ecumenică mai depindeau: «Biserica Bosniei și Herțegovinei» și «Biserica din Serbia veche și din Macedonia», iar cele două Episcopii «Dalmația-Istria» și «Boca-Cataro» făceau parte din Mitropolia Bucovinei.

Pentru teritoriile aflate încă sub dominație turcească, guvernul sîrb a încheiat o înțelegere cu Poarta, pe baza căreia au fost aleși episcopi sîrbi la Prizren (1896), Scoplie (1902) și Veles-Debar (1912), după conflictul bisericesc izbucnit în 1896, cînd Patriarhia Ecumenică a numit pe grecul Ambrosios ca mitropolit de Scoplie [6].

---

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

1. N. Ciachir, P Gălățeanu, *R. S. F. Iugoslavia*, București, 1969, p. 66.
2. Radovan M. Gruici, *Pravoslavna Srpska Țirkva*, Belgrad, 1920, p. 151.
3. A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe national Kirche*, Graz und Leipzig, 1922, p. 30.
4. Biserica de Carlovit a fost întemeiată în Austro-Ungaria, după trecerea în aceste părți a patriarhului de Peci, Arsenie al III-lea Cernoievici. După un nou exod în masă (1737) împărăteasa Maria Tereza declară orașul Carlovit reședință a mitropoliei sîrbe. De la această dată datează, de fapt, autonomia Bisericii Ortodoxe Sîrbe din Austria, care în 1848 devine patriarhie. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 4-e éd. Paris, 1955, p. 213—214.
5. Dușan Kașici, *A short survay of the history of the Serbian Orthodox Church*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. I, nr. 1, Belgrad, 1965, p. 17.
6. A. Hudal, *op. cit.*, p. 31.

Un important pas spre întregirea națională și bisericească s-a făcut după cele două războaie balcanice, cînd sîrbii au alipit Serbia veche și Macedonia, care din punct de vedere bisericesc au fost așezate sub jurisdicția Mitropoliei de Belgrad [7].

Unificarea Bisericii Ortodoxe Sîrbe după primul război mondial și reînființarea Patriarhiei sîrbe de Ipec cu sediul la Belgrad

Încheierea primului război mondial, în 1918, aducea statelor balcanice întregirea teritoriului lor național. La 1 decembrie 1918, la Belgrad, a fost proclamat regatul sîrbo-croato-sloven [8], punîndu-se astfel bazele Iugoslaviei actuale.

După întregirea teritoriului s-au creat și condițiile pentru unificarea tuturor teritoriilor bisericești în Patriarhia Ortodoxă Sîrbă. Constituirea Bisericii Ortodoxe Sîrbe ca patriarhie a și fost, de altfel, aprobată de către Sinodul Patriarhal de la Constantinopol, în martie 1920, iar tomosul de recunoaștere s-a dat în 1922. Proclamarea solemnă a unificării Bisericii Ortodoxe Sîrbe a avut loc la 12 septembrie 1920 în catedrala din Carlovița.

În cadrul noii Patriarhii Sîrbe au intrat următoarele șapte teritorii bisericești sîrbe, care pînă atunci erau fie cu totul independente, fie dependente de alte Biserici Ortodoxe [9]:

— *Mitropolia de Carlovița*, cu șapte eparhii, căreia îi aparțineau toți sîrbii ortodocși din Ungaria, Croația și Slovenia. Ea s-a desprins de patriarhia de Peci (Ipec), atunci cînd, în 1699 și 1718, Austria a cucerit aceste ținuturi de la turci, dar, în ciuda tuturor interdicțiilor, a păstrat legături spirituale cu Patriarhia de Peci, pînă în 1766, cînd aceasta a fost desființată de Patriarhia Ecumenică.

— *Mitropolia Muntenegrului*, cu trei eparhii, care cuprindea regatul Muntenegrului; ea existase ca mitropolie autonomă, după desființarea Patriarhiei de Peci.

— *Biserica Ortodoxă Sîrbă din Dalmația și Boca-Cataro*, cu două eparhii. Din 1766, ea trecuse sub jurisdicția episcopului grec de Philadelphia (Veneția), pentru că teritoriul ei era administrat de Republica Veneția. După ce Austria a preluat administrația, Biserica aceasta a fost pusă sub jurisdicția Carlovițului (1814), iar din 1873 a funcționat ca mitropolie autonomă.

— *Arhiepiscopia Belgradului*, cu cinci eparhii, s-a despărțit în 1830 de Constantinopol, iar în 1879 a dobîndit autocefalia din partea Patriarhiei Ecumenice.

— *Biserica Ortodoxă din Bosnia și Herțegovina*, cu patru eparhii, dependentă de Patriarhia Ecumenică, pînă la ocuparea teritoriului ei de către austrieci (1878).

— *Biserica Ortodoxă din Serbia Veche și Macedonia*, cu șase eparhii, care, de la 1766 pînă la 1912, s-a aflat sub jurisdicția Constantinopolului.

— *Biserica Ortodoxă Sîrbă din America*, la început alcătuită dintr-o singură eparhie.

În 1920, la proclamarea sa ca patriarhie, Biserica Ortodoxă Sîrbă era alcătuită din 29 de eparhii.

Patriarhii Bisericii Ortodoxe Sîrbe. — Primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Sîrbe, *Dimitrie (1920—1930)* — mitropolitul de pînă atunci al Belgradului — a fost ales la 12 noiembrie 1920 și instalat, în cadrul unor festivități populare, la 15/28 august 1924. În timpul său s-a realizat unificarea legislației bisericești, în Conferința care a avut loc la Carlovița în 1927 [10].

7. *Ibidem.* 8. N. Ciachir, P. Gălățeanu, *op. cit.*, p. 77.

9. R. Kazimirovici, *Situația actuală de drept a Bisericilor ortodoxe răsăritene.* Traducere din sîrbește de U. Kovincici și Dr. N. Popovici, Arad, 1927, p. 57.

10. În «Irenikon», V (1928), nr. 1, p. 41.

Patriarhului Dimitrie i-a urmat în scaun, în 1930, mitropolitul de Scoplie, *Varnava* (1930—1937), care după studiile de teologie făcute la Prizren și Petrograd, devenise episcop la Veles-Debar în 1910, iar din 1919 pînă în 1920 administrase toate eparhiile din Serbia apuseană.

În timpul scurt în care s-a aflat în fruntea Bisericii Ortodoxe Sîrbe, patriarhul Varnava a dat acesteia, în 1931, o nouă organizare și o serie întreagă de regulamente pentru îndrumarea vieții bisericești [11].

Tot de numele Patriarhului Varnava este legată și respingerea Concordatului pe care Vaticanul îl încheiase cu guvernul iugoslav la 25 iulie 1935 [12]. Datorită opoziției hotărîte a patriarhului și a ierarhiei ortodoxe sîrbe semnarea Concordatului nu a fost aprobată de către parlament și guvernul iugoslav a trebuit să renunțe la el.

La 21 februarie 1938, a fost ales ca succesor al lui Varnava, *Gavriil* (1937—1950), fost mitropolit al Muntenegrului, care după studiile de teologie la Prizren, Constantinopol și Atena, fusese mitropolit de Rasco-Prizren în 1911, arhiepiscop de Peci în 1913 și mitropolit de Muntenegru în 1920, și desfășurase o largă activitate patriotică, organizînd în timpul primului război mondial «Crucea Roșie» în armata muntenegreană, fiind în același timp unul din principalii animatori ai unirii Muntenegrului cu Serbia [13].

Patriarhul Gavriil a condus Biserica Ortodoxă Sîrbă în timpurile grele ale celui de al doilea război mondial, cînd pilduitoarea solidarizare a ierarhiei și clerului ortodox sîrb cu lupta poporului iugoslav pentru libertate a atras ura cotropitorilor față de ierarhii și preoții ortodocși, față de familiile lor și față de locașurile de cult [14]. Ca urmare Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Sîrbe, care la 27 martie 1941, s-a opus în mod public, pactului semnat de Iugoslavia cu Germania fascistă, a fost internat de cotropitori în Mînăstirea Racovița, de lîngă Belgrad apoi în Germania, în lagărul de concentrare de la Dachau. Purtat dintr-un lagăr într-altul, patriarhul Gavriil a fost, în cele din urmă, eliberat de armatele aliate, la 8 mai 1945, în localitatea Kitzblich din Tirol, iar după un an petrecut în sanatoriul de la Karlovi-Vary, el se întoarce în patrie în 1946 [15].

Patru ierarhi ortodocși sîrbi [16]: Petru Zimonici, mitropolit de Dabro Bosnia; Dositei Vasici, mitropolitul Zagrebului; Platon Ioanovici, episcop la Banialuca și Sava Trailici, episcop de Garnio-Carlovit și 549 de preoți [17], precum și profesori de religie și tineri studenți au fost uciși. Iar o dată cu distrugerea satelor cu populație ortodoxă au fost incendiate nenumărate biserici.

---

11. D. Kașici, *op. cit.*, p. 18.

12. J. Lacombe, *Patriarcat serbe — La question du Concordat*, în «Echos d'Orient» 1938, nr. 189—190 (janvier-juin), p. 191.

13. În *«Glasnic»*, 1938, nr. 3, p. 2.

14. La jertfele de vieți omenești se adaugă 330 de biserici, 49 de capele, 20 de mînăstiri distruse și 339 de biserici, 23 de capele, 15 mînăstiri avariate. C. Drașcovici, *Die Lage der orthodoxen Kirche in Jugoslavien*, în F. Popan, C. Drașcovici, «Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslavien», Wien, 1960, p. 144.

15. *Spomenița Pravoslavnih Sfeștenika 1941—1945 («Pomenirea preoților ortodocși»*, 1941—1945), Belgrad, 1960, p. 20.

16. *Ibidem.*

17. J. Marianovici, *Războiul național de Eliberare. Revoluția populară din Jugoslavia, 1941—1945*, Vîrșet, 1958, p. 73.

18. M. Protici. *Greatniss in death*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. I, nr. 1, Belgrad, 1965, p. 37.

După anii trişti ai războiului, pentru Iugoslavia a început o epocă nouă de reconstrucţie şi renaştere naţională, pe care Biserica a sprijinit-o cu acelaşi entuziasm cu care de-a lungul veacurilor a sprijinit şi cultivat idealurile de libertate şi progres al poporului sîrb. Patriarhul Gavriil, a încetat din viaţă în 1950.

După încetarea din viaţă a patriarhului Gavriil, în 1950, pentru o perioadă de opt ani, în fruntea Bisericii Ortodoxe Sîrbe s-a aflat patriarhul *Vichentie* (1950—1958). Începutul activităţii sale este legat de oraşul Timişoara, unde în 1917, episcopul sîrb de aici, Gheorghe Letici, îl numeşte preşedintele Consistoriului. După ce, începînd cu anul 1932, îndeplinise diferite funcţii pe lîngă Sfîntul Sinod de la Belgrad, în 1936 a devenit episcop vicar patriarhal conducînd treburile Arhiepiscopiei Belgradului şi Carloviţului, iar timp de 10 ani (pînă în 1950) a fost titularul Episcopiei de Strumiţa [19].

Patriarhul Vichentie a întreprins o serie de acţiuni menite să reia legăturile cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale, astfel: în 1955, cu prilejul canonizării unor sfinţi greci, a făcut o călătorie în Grecia, însoţit de patru episcopi, un an mai tîrziu, o delegaţie a Bisericii Ortodoxe a Greciei, în frunte cu arhiepiscopul Dorotei, a întors vizita patriarhului sîrb; tot în 1956, patriarhul Vichentie a vizitat Biserica Ortodoxă Rusă, iar la întoarcere, în ziua de 20 octombrie, a fost, la Bucureşti, oaspetele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian [20], pe care în 1957 l-a primit în Iugoslavia; în 1957 Biserica Ortodoxă Sîrbă a fost vizitată, de asemenea, de patriarhul Alexei al Moscovei şi al întregii Rusii [21].

După moartea patriarhului Vichentie, la 13 septembrie 1958, a fost ales patriarh, Episcopul Jicei, *Gherman*. Absolvent al Facultăţii de drept de la Sorbona şi al Facultăţii de teologie din Belgrad, activase din 1951 ca episcop vicar-patriarhal, în 1952 ca episcop de Buda, iar din 1956 ca episcop de Jicea.

Ca Patriarh, Prea Fericitul Gherman a continuat seria contactelor şi întîlnirilor cu reprezentanţii celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale. Astfel: între 12 aprilie şi 29 mai 1959 a vizitat Locurile Sfinte din Orient şi pe Patriarhii Atenagora al Constantinopolului, Hristofor al Alexandriei, Teodosie al VI-lea al Antiohiei şi Benedict al Ierusalimului [22]. Apoi a urmat o serie de vizite reciproce: între 5 şi 20 octombrie 1961, Patriarhul Gherman a vizitat Biserica Ortodoxă Rusă, iar în anul următor a primit vizita patriarhului Alexei al Moscovei şi întregii Rusii; în noiembrie 1962, a fost oaspetele Bisericii Ortodoxe Române, iar în septembrie 1965 al Bisericii Ortodoxe Bulgare, al cărei Întîistătător vizitase Iugoslavia în iunie 1963; între 1—15 septembrie 1966, Biserica Ortodoxă Sîrbă a găzduit lucrările Comisiilor teologice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu anglicanii şi cu vechii-catolici [23].

La scurtă vreme după ce Biserica Ortodoxă Sîrbă a devenit membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în 1965, Prea Fericitul Patriarh Gherman a fost ales,

---

19. A. Kazem — Beck, *Patriarh Serbskii Vikentii*, în «Jurnal Moscovscoi Patriarhii», 1958, nr. 9, p. 71—72.

20. *Vizita Prea Fericitului Patriarh Vichentie şi a altor reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe Sîrbe la Patriarhia Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIV (1956), nr. 12, p. 1111.

21. A. Kazem-Beck, *op. cit.*, p. 71.

22. B. Spuler, *Die Ortodoxe Kirchen*, în «Internaţionale Kirchliche Zeitschrift», 1959, nr. 3, p. 146—147.

23. *Lucrările Comisiilor teologice interortodoxe de la Belgrad pentru pregătirea dialogului cu anglicanii şi cu vechii-catolici (1—15 septembrie 1966)*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 902—922.

la a IV-a Adunare Generală (Upsala, 1968), între președinții Consiliului Ecumenic al Bisericilor [24].

Situația actuală a Bisericii Ortodoxe Sîrbe

Organizarea internă. — Biserica Ortodoxă Sîrbă numără în prezent 8.200.000 credincioși, cu 1555 preoți. Ea este alcătuită din 23 eparhii înăuntrul hotarelor Iugoslaviei, o eparhie în Ungaria, trei în Statele Unite ale Americii și Canada [25], precum și o eparhie a Europei Occidentale și a Australiei care a luat ființă la 12 martie 1969 [26]. Eparhiile aflate pe teritoriul Iugoslaviei sînt: Mitropoliile: de Belgrad, Saraievo, Cetinie, Zagreb și Scoplie și Episcopiile: de Timoc (Zaiacia), Niș, Șumadia (Craguievat), Srem (Carlovit), Bacica (Novi Sad), Jicea (Hralievo), Branicevo (Pojerevat), Banat (Vîrșeț), Slavonia (Pacrat), Zvornic-Tuzla, Gornio-Carlovit, Hertegovina, Prizren, Banialuca, Dalmația (Sibenic), Șabat, Preveza (Bitoli) și Zletovo (Strumița) [27].

Biserica Ortodoxă Sîrbă se conduce în prezent după Statutul *(Ustavul)* pe care și l-a dat la 19 mai 1947 [28], acesta reprezentînd o revizuire a celui din 1931.

Autoritatea supremă în chestiuni de credință, cult și disciplină bisericească este Sfîntul Sobor Arhieresc *(Sveti Arhiereiski Sobor)*, alcătuit din patriarh ca președinte și din ceilalți mitropoliți și episcopi ca membri. Sfîntul Sobor se întrunește în mod normal o dată pe an, iar în mod extraordinar ori de cîte ori este nevoie. Deciziile luate trebuie să întrunească voturile a două treimi din totalul membrilor prezenți, iar în caz de paritate votul președintelui este hotărîtor [29]. Organul executiv al Soborului Arhieresc este Sfîntul Sinod Arhieresc *(Sveti Arhiereiski Sinod)*, alcătuit din patriarh ca președinte și patru ierarhi eparhioți, desemnați de Sfîntul Sobor pe o perioadă de doi ani, ca membri. Sfîntul Sinod are ca membri supleanți și doi episcopi fără eparhie [30].

Patriarhul, care este președintele Sfîntului Sobor și al Sfîntului Sinod se intitulează: *«Arhiepiscopul de Ipec și patriarh al Serbiei și Macedoniei»*. Alegerea patriarhului se face în Adunarea electorală compusă din toți ierarhii, din reprezentanți ai clerului și ai credincioșilor, dintre episcopii eparhioți care au o vechime de cel puțin cinci ani. Patriarhul reprezintă Biserica Ortodoxă Sîrbă în fața celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale, hirotonește în sobor pe episcopi și sfințește Marele Mir. Ca semn distinctiv poartă epano-camilavca albă cu cruce. Tot patriarhul administrează și dioceza de Belgrad-Carlovit, ajutat de doi episcopi vicari [31].

Administrația patriarhală este exercitată de către *Consiliul patriarhal*, avînd ca organ executiv *Consiliul administrativ patriarhal* [32].

Autoritatea supremă în chestiuni de judecată, care nu sînt de competența Sfîntului Sobor și a Sfîntului Sinod, este *Consistoriul suprem bisericesc* al cărui președinte este un episcop ales de Sfîntul Sobor dintre ierarhii eparhioți, membrii săi fiind doi episcopi [33].

Organizarea eparhiilor reflectă la o scară mai redusă organizația centrală: fiecare episcop este ajutat în conducerea eparhiei de către un vicar *(arhiereiski zamenik)*, de către un Consiliu eparhial, de către un Consiliu executiv și de către un

---

24. În «Unitas» (ed. italiană), XXIII (1968), nr. 3, p. 234.
25. V. I. Pospishil, *Serbian Rite*, în *New Catholic Encyclopedia* t. XIII, Washington, 1967, p. 109. 26. În «Irenikon», t. XLII, 1969, nr. 2, p. 241.
27. *Trkva — 1967, Kalendar Srpske Pravoslavne Patriarșie*, Belgrad, 1967, p. 26.
28. *Ustav Srpske Pravoslavne Trkve*, în rev. «Glasnic», 1947, nr. 7—8.
29. R. Janin, *op. cit.*, p. 219. 30. *Ibidem*, p. 220.
31. *Ibidem*, p. 218. 32. V. I. Pospishil, *op. cit.*, p. 109.
33. *Trkva — 1967, Kalendar* ..., p. 26.

Consistoriu eparhial [34]. Episcopii sînt recrutați dintre călugări sau preoții văduvi care au intrat în monahism, uneori chiar dintre laicii cu o înaltă pregătire, care au făcut mai ales studii teologice.

Fiecare eparhie este împărțită în districte conduse de un protopop *(Arhiereiski namesnic)*, care reprezintă pe episcop și hotărăște în chestiuni de mai mică importanță.

Parohiile (care conform unei statistici din 1967 erau în număr de 2270) [35] sînt alcătuite din 300 pînă la 500 familii. Supravegherea administrării bunurilor temporare ale parohiei se face de către Adunarea bisericească.

În cuprinsul Bisericii Ortodoxe Sîrbe, funcționează 143 mînăstiri și schituri (70 de călugări și 73 călugărițe), în care viețuiesc 349 călugări și 700 călugărițe [36].

Biserica Ortodoxă Autonomă a Macedoniei. — La 5 octombrie 1958, o adunare bisericească alcătuită din preoți și laici din Macedonia a hotărît reînființarea Arhiepiscopiei de Ohrida, cu acest prilej fiind aleși ierarhii: Dositei Stoicovici, mitropolit de Ohrida, Nicolae Traicovski, episcop de Preveza și Toma Dimovski, episcop de Zletovo [37].

Aflată sub jurisdicția patriarhului de la Belgrad, Biserica Ortodoxă a Macedoniei se bucura de oarecare autonomie, prin faptul că în fruntea eparhiilor stăteau episcopi de naționalitate macedoneană, predica se rostea în limba locală macedoneană, în care se făcea și administrația [38].

La 3 decembrie 1966, ierarhia Bisericii Ortodoxe a Macedoniei a cerut Sfîntului Sobor al Bisericii Ortodoxe Sîrbe să aprobe autocefalia Bisericii Ortodoxe a Macedoniei. Sfîntul Sobor Arhieresc, în ședința din 11 mai 1967, nu a putut da curs acestei cereri pentru următoarele motive: Biserica Macedoniei nu are numărul de eparhii și de episcopi cerut de canonul 4 al Sinodului întîi Ecumenic, adică de trei eparhii și o mitropolie, neavînd nici numărul suficient pentru înființarea unui Consistoriu suprem. La un număr de 814 comunități bisericești și mînăstirești, dispunînd de 953 biserici și capele și de 86 mînăstiri și schituri nu există decît 334 preoți și 54 de călugări. Lipsește apoi o școală pentru pregătirea preoților [39].

Trecînd peste indicațiile Sfîntului Sobor Arhieresc al Bisericii Ortodoxe Sîrbe, Biserica Ortodoxă a Macedoniei s-a proclamat, la 18 iulie 1967, în mod unilateral, autocefală. Numărul eparhiilor macedonene a fost sporit cu două astfel încît astăzi acestea sînt: 1. *Arhiepiscopia de Ohrida și Scoplie*, cu reședința în orașul Scoplie; 2. *Episcopia de Bitolia și Prezva* cu reședința în orașul Prezva; 3. *Episcopia de Zletovo și Struniță* cu reședința în orașul Stip; 4. *Episcopia de Velika* cu reședința în Ohrida; 5. *Episcopia Americii, Canadei și Australiei.*

Arhiepiscopul Dositei a fost instalat ca întîistătător în cadrul unor festivități care au avut loc în Ohrida, la 19 iulie 1967 [40].

La scurtă vreme după aceasta, la 31 octombrie 1967 s-a deschis și Seminarul «Sfîntul Clement de Ohrida» în Mînăstirea Sfîntul Ilie de Scoplie [41]

---

34. R. Janin, *op. cit.*, p. 223.
35. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1969, nr. 21, p. 74. 36. *Ibidem*, p.75.
37. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1959, nr. 1, p. 28. 38. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 154.
39. În «Glasnic», 1967, nr. 9, p. 1.
40. În «Irenikon», XL (1967), nr. 3, p. 408.
41. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1968, nr. 4, p. 225.

Biserica Ortodoxă a Macedoniei nu a reușit să obțină din partea celorlalte Biserici Ortodoxe autocefale recunoașterea autocefaliei pe care și-a proclamat-o în mod unilateral.

Biserica Ortodoxă Sîrbă din America. — La sfîrșitul secolului trecut, în anul 1894, a fost constituită prima Biserică sîrbă din America, dependentă de Arhiepiscopia cu sediul la New York. În 1923, a luat însă ființă, la Chicago, o episcopie sîrbă subordonată Patriarhiei de la Belgrad [42]. Primul titular al nou-înființatei episcopii (după ce cîțiva ani fusese administrată de Nicolae Velimirovici de Ohrida) a fost Mardarie Uscocovici († 1935), căruia i-au urmat Irineu Georgevici (1935—1938), Damaschin (1938—1939) și Dionisie Milivoievici (1939—1963).

În anul 1963, cele 73 comunități ale Bisericii Ortodoxe Sîrbe din America, numărînd 140.000 credincioși, s-au organizat în trei eparhii. La 27 iulie 1963, au fost aleși și cei trei episcopi: Ștefan Lastavica, pentru *Episcopia Americii de Răsărit și Canadei*, Firmilian Stanco Ococolici în fruntea *Episcopiei Vestului mijlociu*, Grigorie Udicki pentru *Episcopia Vestului* [43].

Biserica Ortodoxă Sîrbă din America, grupată în cele trei eparhii, se află sub jurisdicția Patriarhiei de la Belgrad și editează două publicații: «Oficial News Gazette» și «Church Herald».

Școlile și publicațiile teologice. — Pentru pregătirea candidaților la preoție, Biserica Ortodoxă Sîrbă dispune de o facultate de teologie la Belgrad, de patru seminarii și de o școală monahală [44]. Facultatea de teologie, înființată în anul 1920, în cadrul Universității din Belgrad, se află din 1952 sub îndrumarea și supravegherea Sfîntului Sobor Arhieresc. Cursurile, care durează patru ani, pot fi urmate de absolvenți ai liceului, ori ai seminarului. Disciplinele predate studenților sînt: Noul Testament, Vechiul Testament, istoria bisericească universală, istoria Bisericii Sîrbe, dogmatica, morala, apologetica, liturgica, dreptul bisericesc, pastorala și omiletica, filozofia, pedagogia religioasă, muzica bisericească, limba greacă, limba ebraică, precum și una dintre limbile moderne, la alegere [45].

Primul seminar redeschis după cel de al doilea război mondial, la Mînăstirea Racovița de lîngă Belgrad, este condus de episcopul Simion Zlocovici. Din 1958, acest seminar își continuă activitatea în Belgrad, în noua clădire terminată la acea dată [46]. Al doilea seminar, a cărui capacitate este astăzi egală cu cea a celui din Belgrad, se deschide în localitatea Prizren. În 1964, au luat ființă alte două seminarii: cel din Sremski Carlovit și cel de la Mînăstirea Krka în Dalmația [47].

Durata studiilor la seminarii este de cinci ani. Școala monahală de la Mînăstirea Ostrog a fost creată prin hotărîrea Sfîntului Sobor Arhieresc din 1 iunie 1967 [48].

Activitatea desfășurată în școlile teologice și în special în Facultatea de teologie din Belgrad pe tărîmul teologiei sale este oglindită în numeroasele studii care apar în următoarele reviste și publicații teologice:

«Glasnic» (Mesagerul), organul oficial al Bisericii Ortodoxe Sîrbe (apare lunar); «Pravoslavne» (Ortodoxia) și, începînd cu anul 1957, «Pravoslavni Misionar» (Misionarul Ortodox).

---

42. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 138.
43. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1964 nr. 1, p. 18, 1966, nr. 3, p. 134: 1967, nr. 3, p. 174.
44. *Trkva — 1967, Kalendar* ..., p. 27. 45. C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 163—169.
46. D. Kașici, *Theological Seminaries the jouth of our Church*, în «Serbian Orthodox Church, its past and present», vol. II, nr. 2, Belgrad, 1966, p. 25.
47. *Ibidem.* 48. În «Irenikon», XL (1967), nr. 3, p. 407.

Uniunea clericilor ortodocși din R. S. F. Iugoslavia editează publicația bilunară «Vestnic» (Vestitorul) și revista «Pravoslavna Misao» (Gîndirea ortodoxă), în care se publică studii teologice.

Facultatea de Teologie din Belgrad publică anual «Bogoslavia» (Teologia) în care sînt cuprinse studii și articole de teologie cu rezumate în limbile rusă și germană [49].

Patriarhia Ortodoxă Sîrbă tipărește, cu începere de la 1 ianuarie 1969, revista «Svetosavsko Svonțe» (Clopoțelul Sfîntului Sava).

Biserica Macedoniei are ca organ revista «Glasnic», editată în limba macedoneană.

Raporturile frățești dintre Biserica Ortodoxă Sîrbă și Biserica Ortodoxă Română

De la primele lor întîlniri în trecutul îndepărtat, cele două popoare, sîrb și român, au stat în raporturi de bună vecinătate și de colaborare. «Frăția și dragostea dintre cele două Biserici și popoare» — așa cum spunea Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, cu prilejul vizitei făcute Bisericii Ortodoxe Sîrbe, în iunie 1957 — «s-au zidit pe temelia trainică a credinței dreptslăvitoare comune și a unui destin istoric comun; ele s-au cimentat de-a lungul a peste o mie de ani prin suferințe, prin lupte și prin jertfe pentru apărarea credinței și a ființei noastre naționale împotriva acelorași dușmani, prin ajutorarea noastră reciprocă în vremurile de restriște pe care ne-a fost dat să le străbatem și unii și alții, în cursul zbuciumatei noastre istorii» [50].

La răscruci de istorie, peste Dunăre, care nu desparte, ci unește cele două popoare, au trecut oameni ai Bisericii sau ajutoare dintr-o parte sau dintr-alta. Din partea românească au pornit ajutoare materiale pentru construiri sau înzestrări de biserici. Astfel, Mînăstirea din apropiere de Cladova, se presupune a fi ctitorită cu sprijinul lui Radu I (1377—1383); Vlad Călugărul (1481) este înscris în pomelnicul Mînăstirii Sfîntul Prohor din Pșinia; Ștefan cel Mare (1457—1504) este pomenit la Cruședol; Radu cel Mare (1495—1508) la Pșinia, Deciani și Sopociani; Neagoe Basarab (1512—1521) la Cruședol; Petru Rareș (1541—1546), la Cruședol, Sopociani și Slepșa. Între donatori se numără și: Alexandru Lăpușneanu (1552—1561), Mihai Viteazul (1593—1601), Radu Șerban (1602—1610), Matei Basarab (1632—1654), Vasile Lupu (1634—1653), Grigorie Ghica (1660—1664), Șerban Cantacuzino (1678—1688) și Constantin Brîncoveanu (1688—1714) [51]. De la sîrbi vin la noi: ctitorul de mînăstiri — Nicodim, ctitorul de carte Macarie, ierarhi și oameni ai Bisericii, ca mitropoliții — Maxim și Sava Brancovici (1656—1659; 1662—1680), episcopi ca Dionisie Novacovici (1761—1764), Sofronie Chirilovici (1769—1774), Ghedeon Nichitici (1783—1787), Gherasim Adamovici (1789—1796).

Ca o continuare a tradiției multiseculare și în același spirit frățesc, se desfășoară relațiile actuale dintre cele două Biserici. Expresie a acestora sînt vizitele reciproce ale întîistătătorilor într-o țară și în cealaltă. Invitat de patriarhul Vichen-

49. B. Spuler, *Die Orthodoxe Kirchen*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift», 1968, nr. 1, p. 25; C. Drașcovici, *op. cit.*, p. 157—159.

50. P. S. Episcop Teoctist Botoșăneanu și P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman. *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Române în Iugoslavia*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 8—9, p. 675.

51. E. Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi*, în «Cercetări literare» (Facultatea de Litere București, Seminarul de Istoria literaturii române), București, 1939.

tie, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a întreprins o călătorie în Iugoslavia între 2 și 12 iunie 1957, însoțit de II. PP. SS. Mitropolit Iustin al Moldovei și Sucevei, Firmilian al Olteniei, Vasile al Banatului; P. S. Episcop Teofil al Romanului și Hușilor, P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman de la Institutul teologic din București, P. C. S. Pr. Traian Belașcu, vicarul Mitropoliei Ardealului și P. C. Pr. Traian Ghica, consilier-vicar la Patriarhie.

Peste cinci ani, între 23 octombrie și 5 noiembrie 1962, Prea Fericitul Patriarh Gherman, Arhiepiscop de Ipec și Patriarh al Serbiei și Macedoniei a venit în țara noastră în fruntea unei delegații alcătuită din PP. SS. Episcopi: Visarion Costici al Banatului, Longhin Tomici al Zvornicului și Tuzlei, Simeon al Carlovițului de Sus, Vladislav Mitrovici al Zahumskului, Naum al Zletovscului și Strumiței; P. C. Prot. Blagota Gardașevici, profesor la Facultatea de teologie din Belgrad, P. C. Macarie Popovici, starețul Mînăstirii Visoki-Deciani, P. C. Diac. Bojidar Tripcovici, consilier al Arhiepiscopiei Belgradului și Carlovițului și Dl. Mircieta Stancov.

Oaspeții iugoslavi au fost primiți pretutindeni cu deosebită căldură, după cum mărturisește Prea Fericitul Patriarh Gherman: «Venind în de Dumnezeu păzita Dvs. țară, bucuria noastră a fost mereu sporită, pentru că în puținele zile de cînd ne găsim în mijlocul Dvs., mergînd de la o biserică la alta, am simțit că aici se află binecuvîntarea lui Dumnezeu, că peste Biserica Dvs. se revarsă mila lui Dumnezeu și ea este condusă de Duhul lui Dumnezeu» [52].

Colaborarea frățească dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Sîrbă, se continuă zi cu zi prin viața și munca în comun a credincioșilor celor două Biserici.

52. Pr. I. Gagiu, *Vizita făcută Bisericii Ortodoxe Române, între 23 octombrie și 5 noiembrie 1962, de o delegație a Bisericii Ortodoxe Sîrbe în frunte cu Sanctitatea Sa Gherman, arhiepiscop de Ipec și patriarh al Serbiei și Macedoniei,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 11—12, p. 1017.

NOTE BIBLIOGRAFICE

F. L. Boschke, *La creazione non è finita*, Edit. Carzanti, Milano, 1970, 294 p.

F. L. Boschke scrie de data aceasta o carte în care sînt înfățișate ultimele rezultate ale științei mondiale ce caută să dea un răspuns obsedantei întrebări: «de unde venim... ?»

Cartea cuprinde patru părți avînd ca subiect ordinea creației și modul de oglindire al etapelor respective în limbaj modern.

În partea întîi sînt sintetizate cunoștințele actuale destul de contradictorii asupra vechimii scoarței terestre.

În partea a doua autorul se preocupă de problema atît de dificilă a explicării apariției luminii înaintea apariției aștrilor. Totodată se explică noțiunea de antimaterie și de posibilitate a existenței unei lumi cu alte caractere decît cele cunoscute actual.

În partea a treia se înfățișează momente din formarea straturilor scoarței terestre și a corespondenței cu erele respective după mărturiile de ordin geopaleontologic.

În ultima parte, Boschke dă o atenție deosebită apariției vieții pe scoarța terestră, expunînd o serie de cercetări de laborator unde s-a căutat să se observe, **într-un** mediu considerat similar celui primordial, formarea amino-acizilor ce stau la baza constituției materiei vii.

Cartea se încheie cu un apendice de numiri științifice utilizate de către autor, indice absolut necesar cititorului cu altă pregătire dornic să cunoască părerile unui om de specialitate. Termenii științifici respectivi utilizați în mod judicios de către autor dau cărții o ținută științifică demnă de remarcat.

Axat pe o linie sănătoasă, autorul nu are temerara pretenție de a înfățișa procesul creației și descifrarea lui, ci înfățișează într-un mod mult mai complex acest mister divin. El ne ajută să vedem într-un relief contemporan pasajele scrise de milenii — *(Prof. Nicolae Garusa)*.

Roger Arnaldez, *Dieu, la creation et la révelation en Islam*, în «Revue de théologie et de philosophie» VI/1969, p. 353—362.

Întemeind studiul său pe o concentrată analiză exegetică a textelor necesare pentru dezvoltarea temei sale, autorul pornește de la constatarea că în Coran de la început Dumnezeu este prezentat simultan ca Cel ce creează și ca Cel care învață, adică Cel care revelează, avînd putere peste orice lucru, avînd știința oricărui lucru, și nici un lucru nefiind asemenea Lui. De aci ideea de bază a Islamului că unicitatea perfect transcendentă a lui Dumnezeu implică în chip necesar o creație «ex nihilo» de către Dumnezeu atotputernic și atotștiutor în sine și, în chip absolut nu în raport cu exteriorul. Adică puterea și știința existente în Dumnezeu sînt creatoare, nefiind determinate ori subordonate de altceva decît de voința lui Dumnezeu.

În legătură cu felul în care se vorbește în Coran despre voința lui Dumnezeu în esența și în manifestarea ei, autorul se oprește pe larg asupra interpretării date de teologi termenilor diferiți prin care se redă nuanța de «voință pură» (**«mašîa»**, prin care esența divină se întoarce spre realitatea unui lucru în el însuși și deci ar reprezenta manifestarea esenței divine și a Providenței care precede actul de a da existență la ceea ce nu există, sau a trece în neexistență ceea ce există) și de «voința de alegere» (**«irāda»** prin care Dumnezeu înclină hotărîrea în favoarea uneia din două posibilități și care deci stă la originea actului de creație, ca manifestare a esenței divine în raport numai cu actul de a da existență la ceea ce nu există).

De aceea cei doi termeni nu exprimă două voințe în Dumnezeu, ci numai două aspecte ale esenței aceleiași voințe unice și două momente în manifestarea aceleiași voințe; în actul de creație exercitîndu-se prin «cuvîntul creator»; și în actul de revelație, exercitîndu-se prin coborîrea unui «cuvînt» asupra unui profet sau asupra credincioșilor aleși, pentru a face cunoscute omului comandamentele divine, grupate în legea care ține seama de om în general și de oameni în particular.

Legea conține adevăruri dogmatice despre existența lui Dumnezeu, despre unicitatea și atotputernicia Lui. Dar aceste adevăruri fundamentale — din care decurg principiile religiei și principiile dreptului religios — nu descoperă atributele lui Dumnezeu decît pentru a face cunoscut că El creează ceea ce vrea și revelează ceea ce vrea, prin voința Sa («mašīa» sau «irāda») care trage totul din sine însăși după libertatea sa absolută. Adică din revelarea acestor adevăruri (că Dumnezeu există, că este unul, creator, atotputernic etc.), omul nu poate deduce ceva prin propriile sale puteri raționale, întrucît rațiunea umană — eliberată de pasiuni prin Lege — nu face decît să consimtă la adevărul pe care Dumnezeu îl învață. Pentru aceasta este nevoie ca omul să creadă pentru a fi purificat și să se purifice pentru a crede, înțelegînd credința ca «adeziune la Cuvîntul lui Dumnezeu».

În continuare, autorul examinează «Cuvîntul creator» ca o confirmare a primatului puterii și al voinței lui Dumnezeu. Ca și în Biblie, Dumnezeu creează prin Cuvîntul Său: «să fie», constituind porunca ce constituie singura relație cu «celălalt» care respectă în chip desăvîrșit transcendența divină. Însă spre deosebire de Biblie — în care în porunca divină care cheamă la existență se introduce *numele* a ceea ce se creează și *calificarea ca bun* a ceea ce s-a creat — (socotite de unii învățați musulmani ca două aspecte văzînd antropomorfismul), în Coran porunca «să fie» este un ordin absolut și abrupt, după care creatura devine existență așa cum a vrut-o Dumnezeu, fără să se spună nimic și fără ca principiului binelui drept cauză finală a creației să i se acorde vreun loc.

De aceea afirmă autorul, în zadar s-ar căuta în gîndirea islamică ieșită din Coran ceva comun cu gîndirea iudeo-creștină, așa cum ea s-a dezvoltat de la Filon pînă la Leibniz, pentru că Islamul se mișcă în toate planurile în voluntarismul pur («Dumnezeu hotărăște în chip desăvîrșit înțelept ceea ce vrea și nu poate fi întrebat Dumnezeu asupra a ceea ce face; oamenii se pot întreba»). Și pentru că este Creator și Stăpîn absolut Dumnezeu revelează în Legea Sa poruncile pe care le vrea și așa cum le vrea. El nu vrea ceea ce este «înțelept», ci înțelept este ceea ce El vrea.

În acest fel se vede că și în Lege *creația* și *revelația* sînt strîns legate: prima revelație este că Dumnezeu este creator, iar amîndouă sînt *instituționale*: legile creației devin porunci ale Legii ca revelație, înrădăcinîndu-se una și alta în voința de care țin: («mašīa» ori «irāda»).

Creația este ceea ce este, fără model în Dumnezeu, fără un scop urmărit; este opera unei atotputernicii Care rămîne în transcendența Sa absolută chiar în actul de creație. Iar revelația Legii este ceea ce este: poruncă a unei voințe care nu poate fi interogată și care nu răspunde la nici o întrebare. Cu toate acestea prezența voinței («irāda»), fără a diminua transcendența, pare să angajeze mai mult pe Creator în actul de creație, întrucît voința leagă în chip tainic, dar real, actele de creație produse de Cel care le-a dat naștere. De aceea devine de înțeles că Dumnezeu, deși rămîne Stăpîn inflexibil, se pleacă totuși spre făpturile Sale, se interesează de nevoile lor și le încarcă cu darurile Sale. Iar această plecare se manifestă și în creație și în revelație: căci dacă lumea creată este supusă unui destin implacabil, Coranul subliniază imensele binefaceri pe care Dumnezeu le-a răspîndit în univers; iar în revelație, alături de Dumnezeu inflexibil care desemnează în chip arbitrar pe profeți și pe credincioși, apare și un Dumnezeu care ține seama de slăbiciunea umană, ușurează sarcina omenirii, are milă și iartă.

Totul se petrece — afirmă autorul — ca și cînd Islamul ar vrea să afirme în chip simultan două adevăruri logic opuse, pe care refuză să le concilieze de teama de a nu sacrifica pe una dintre ele celeilalte.

În general se poate afirma că în Islam creația și revelația sînt situate în același plan vertical: toate poruncile lui Dumnezeu coboară din cer; nu există con-

tinuitate istorică în care să se înscrie Cuvîntul divin, căci nu există timp de plinire, de maturizare; subzistența creaturilor constituie o succesiune de creații care se reînnoiesc fără încetare într-un timp discontinuu; tot așa diferitele revelații se urmează fără să aibă o legătură reală între ele în istorie, repetîndu-se în ceea ce ele au esențial, conținutul fiecărei Legi schimbîndu-se prin variație bruscă fără evoluție de la una la alta. Pentru că voința divină nu intră în orizontalitatea istoriei pentru a lucra aci în chip imanent.

Omul are în creația islamică o condiție evidentă de pură creatură, dotată însă cu rațiune și cuvînt, putînd astfel primi mesajul lui Dumnezeu (prin îngeri și profeți) și ca urmare putînd răspunde. Revelația este acordată omului datorită locului său în *creație* — între ființele care-i sînt inferioare și care-și urmează în chip orbesc legea lor, și între îngeri, care, datorită perfecțiunii lor, împlinesc fără greșeală «funcția» lor de a lăuda fără încetare pe Dumnezeu. Datorită acestei poziții intermediare, omul a fost desemnat să fie vicarul lui Dumnezeu pe pămînt, ceea ce dovedește încă o dată relația profundă dintre creație și revelație: pentru că din punct de vedere ontologic omul nu a devenit cu adevărat om decît de cînd a primit Legea și se supune ei.

Revelația este o favoare, dar ea se înscrie în ordinea creației; însă revelația Coranului nu deschide, ca în creștinism, perspective spre o viață supranaturală pe care Islamul nu o cunoaște și nu ar putea s-o înțeleagă. Întrucît pentru Islam, omul nu este decît ceea ce Dumnezeu a vrut să fie: o ființă creată în lumea aceasta de jos, care a primit o Lege și făgăduința unei vieți ultime în paradisul sau în infernul create; iar a voi să iasă și să depășească această condiție constituie impietate și revoltă. Așadar omul constă în unirea în el a «cuvîntului creator» și a «cuvîntului revelator».

«În acest înțeles — încheie autorul studiul său — prin meditare asupra Legii revelate, omul devine creatură capabilă să recunoască și să experimenteze profund, înăuntrul ființei sale, condiția sa de creatură. În acest fel revelația trimite la creație».

Edouard Lipinschi, *L'hymne à Yahvé Roi au Psaume XXII, 28—32*, în «Biblica», Commentarii periodici Pontificii Instituti Biblici, vol. 50, fasc. 2/1969, p. 153—158.

Psalmul XXII după textul ebraic (și XXI după textul Septuagintei) cuprinde trei părți distincte: pînă la versetul 21 (23 în LXX) — plîngerea individuală de situația în care se află psalmistul și cererea de izbăvire; de la versetul 22 pînă la 27 (29 în LXX) — făgăduința de a sărbători prin acte de mulțumire publice faptul că Dumnezeu împlinește rugăciunea de cerere a psalmistului, în care ultimul verset (27) constituie o aluzie la ospățul sacrificial cu care se va încheia această sărbătorire; iar partea ultimă de la versetul 28 pînă la 32 (30—34 în LXX) se deosebește fundamental de restul psalmului avînd neîndoielnic caracter de imn. În ediția românească din 1968 a Bibliei, textul cercetat este cuprins în versetele 31—36.

Într-adevăr, după cum au observat mulți comentatori, acest pasaj — care este o invitație adresată întregii făpturi de a lăuda pe Domnul — are toate elementele esențiale ale imnului clasic, prezentînd în același timp un ritm și o ținută universalistă foarte diferite de cele din restul psalmului, ceea ce face din acest pasaj o lucrare aparte, originală. Există însă unele corespondențe între pasajele 1—27 și 28—32, care fac pe unii comentatori să susțină unitatea Psalmului XXII. Cei care consideră că versetele 28—32 constituie o lucrare, un imn independent, înclină să socotească acest pasaj ca fiind de dată mult mai tîrzie, chiar postexilică.

Cel dintîi care a susținut că versetele 28—32 constituie o entitate primitiv independentă și că sensul ei și caracterul de imn nu au fost pătrunse de compilatorul care le-a adăugat la pasajul 1—27 din Psalmul XXII, încadrîndu-le în aceeași ținută de plîngere și cerere, a fost cercetătorul german H. Winckler (*Psalm XXII*, în «Altorientalische Forschungen», II, Leipzig, 1898, p. 172—181).

Folosind date noi — îndeosebi după noile descoperiri de texte în Orientul Apropiat, autorul urmărește să dea o întemeiere nouă opiniei exegetului german.

În primul paragraf al studiului său, Prof. Ed. Lipinski din Liège se ocupă îndeaproape de *delimitarea imnului* și, ținînd seama că cei ce au compilat unii psalmi deși au procedat în același fel ca și redactorii celorlalte cărți vechi testamentare, totuși au respectat în general textul reutilizat, după cum dovedește regularitatea relativă a ritmului respectiv al secțiunilor, care la origine erau distincte și independente. De aceea autorul socotește că și compilatorul Psalmului XXII a respectat textul imnului folosit în continuarea textului inițial al Psalmului XXII (versetele 1—27) în versetele 28—32.

În general, se poate spune că în aceste ultime versete se întîlnesc ritm regulat și structuri poetice bine păstrate; însă compilatorul nu a pătruns cum se cuvine ținuta imnului folosit în versetele 28—32.

În paragraful al doilea — *Semnificația textului după înțelesul în care l-a văzut compilatorul* — autorul analizează îndeaproape din punct de vedere gramatical și semantic, comparîndu-le cu alte locuri din Sfînta Scriptură, trei expresii din textul versetelor 28—32, și ajunge la concluzia că cel ce a compilat textul Psalmului XXII nu a înțeles sensul original al imnului folosit și adăugat la sfîrșitul psalmului, și că deci imnul trebuie să fie mult mai vechi.

Iar în paragraful al treilea — *Semnificația imnului primitiv* — autorul face o amănunțită analiză exegetică (folosind critic părerile diferiților comentatori) a textului versetelor 28—32, asupra căreia nu ne putem opri pe scurt. Ci pentru înțelegerea mai limpede a diferenței între semnificația actuală a textului și între semnificația propusă de Prof. Ed. Lipinski, dăm mai întîi textul cercetat după Biblia românească 1968, și apoi textul restabilit în urma acestei cercetări, de Prof. Ed. Lipinski.

Iată cuprinsul pasajului după traducerea românească:

(31) «Își vor aduce aminte și se vor întoarce la Domnul toate marginile pămîntului. (32) Și se vor închina Lui toate seminţiile neamurilor.

(33) Că a Domnului este împărăția și El stăpînește peste neamuri.

(34) Mîncat-au și s-au închinat toți grașii pămîntului, înaintea Lui vor cădea toți cei ce se pogoară în pămînt.

(35) Și sufletul meu în El viază. Și seminția mea va sluji Lui.

(36) Se va vesti Domnului neamul ce va să vină. Și vor vesti dreptatea Lui poporului ce se va naște și ce a făcut Domnul».

Iată cuprinsul propus de Prof. Ed. Lipinski:

(28) «Să se întoarcă spre Iahve toate marginile pămîntului, să se prosterne în fața ta toate familiile de neamuri (căci):

(29) «Iahve este rege, stăpînitor al neamurilor».

(30) Să se prosterne Lui singur toți puternicii pămîntului, să îngenuncheze în fața Lui toți cei care se înfundă în țărînă [adică cei ce locuiesc pe uscat, nu pe apă], să I se supună Lui animalele, (31) plantele [graminee] să-L slujească!

(32) Să se vorbească despre Domnul generației viitoare, să fie proclamată dreptatea Lui poporului care se va naște».

În continuare, autorul subliniază că într-adevăr formulele introduse prin «toate» constituie o insistență voită asupra ideii de universalitate, iar aplicarea cu rigurozitate a paralelismului în toate versetele face din acest text o lucrare remarcabilă din punct de vedere tehnic.

Conținutul imnului (versetele 28—32) se reduce la ideea fundamentală că «Iahve este regele prin excelență». De aceea toate ființele sînt chemate să adore pe Iahve și să-l propovăduiască. Aceasta este una din temele comune în lirica religioasă a Vechiului Orient, la care imnul nu adaugă nici o idee nouă. De aceea expresia din versetul 30, în care se vorbește de cei ce coboară, se înfundă în țărînă, nu trebuie înțeleasă ca reprezentînd pe cei morți *(cum a înțeles compilatorul psalmului)* — căci morții nu pot lăuda pe Dumnezeu —, ci pe cei ce locuiesc pe uscat.

În privința datei compunerii textului din imnul cuprins în Psalmul XXII, 28—32, Prof. Ed. Lipinski crede că este vorba de epoca regalității tîrzii, din veacul al VIII-lea — al VII-lea î.d.Hr.

Studiul Prof. Ed. Lipinski constituie, în chip evident, o contribuție reală la precizarea textului biblic.

Métropolite Antoine, *La parabole de l'enfant prodigue*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», 18—e Année, No. 69, 1-er trimestre 1970, p. 12—26.

Articolul constituie conferința pe care Mitropolitul Antonie, Exarhul Patriarhiei Moscovei pentru Europa Occidentală, a susținut-o la Mînăstirea Carmelitelor din Bruxelles la 18 noiembrie 1969.

După ce a subliniat aspectul mișcător al întîlnirilor actuale dintre creștinii de diferite confesiuni, care — cu toate diferențele reale dintre ei — au ajuns în situația de a fi capabili să primească unii de la alții un mesaj al adevărului, Mitropolitul Antonie a explicat unele paragrafe din Evanghelii din punctul de vedere al viziunii intime proprii tradiției în care este ancorat.

Mitropolitul Antonie a analizat pe larg apoi, parabola Fiului risipitor, care deși este îndeobște cunoscută, dar îngăduie întotdeauna interpretări adînci, pentru că este neînchipuit de bogată în înțelesuri.

Parabola Fiului risipitor stă în centrul spiritualității și al vieții în Hristos pentru că înfățișează pe om în momentul plecării, în momentul în care el părăsește pe Dumnezeu, pentru a-și urma drumul său în valea singurătății depline în care el crede că va afla plenitudinea vieții sale pe pămînt.

După aceea parabola ne înfățișează desfășurarea, la început lentă apoi rapidă și triumfală, a evenimentelor care îl întorc, cu inima zdrobită dar deschisă, la casa Tatălui.

În explicația plină de farmec pe care o dă textului parabolei, Mitropolitul Antonie — întemeiat pe tălmăcirea patristică și exegetică ortodoxă, ca și pe multe exemple din literatura mondială și din viața personală — urmărește cu limpezime să prezinte: esența păcatului care stă la baza acestei parabole, în raport cu oamenii și cu Dumnezeu; esența caracteristică a adevăratei pocăințe; și sensul reintegrării celui păcătos în raporturile primordiale cu familia pe care o pierduse sub ispita păcatului precizînd că această reintegrare nu se face în relația de nevinovăție primordială, care a fost sfărîmată prin nebunia păcatului, ci într-o relație de tip nou, proprie sufletului care a trecut prin experiența trădării și care a fost restaurat în fidelitate, în iubire prin iertare. — *(P. V. I.)*.

Jean-Marc Chappuis, *Information du monde et prédication de l'Evangile*, Labor et Fides, Geneva, 1969, 230 p.

J. M. Chappuis, pastor al bisericii evanghelice-reformate din Geneva și redactor-șef al săptămînalului «La Vie Protestante», a susținut această lucrare ca teză de doctorat în teologie, la 6 martie 1969.

El pleacă de la întrebarea despre drumul pe care trebuie să-l urmeze predica creștină în societatea tehnicizată, în continuă transformare, de astăzi. Tezele dezvoltate sînt următoarele:

— Biserica, manifestare provizorie a Împărăției lui Dumnezeu în lume, are ca sarcină fundamentală, constitutivă și permanentă predicarea Evangheliei acestei Împărății;

— Predicarea tematică comportă o receptivitate selectivă și critică, o demitologizare evanghelică a informației și o reînnoire a semnificației sale;

— Informarea este o capacitate umană și un fenomen social, importanța ei crescînd pe măsură ce lumea devine mai mică și mai complexă; semnificația ei teologică este de a sluji. În slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, predicarea are un caracter temporar, exercitîndu-se în așteptarea Împărăției lui Dumnezeu, inaugurînd și anunțînd biruința luminii asupra întunericului, a adevărului asupra erorii și minciunii, a cunoștinței asupra ignoranței și a sincerității asupra ipocriziei;

— Biserica, privită ca societate umană, este în același timp donatoare și receptoare de informație. Competența ei este teologică;

— Demitologizarea informării prin Evanghelie este un act omiletic: ea este o formă de predicare a Evangheliei. Demitologizarea omiletică este un fruct al justificării omului de către Dumnezeu;

— Predicarea Evangheliei capătă, în practică, forma unui comentariu evanghelic al actualității. Comentarea evanghelică a actualității aparține mărturiei pe care Biserica o aduce în Hristos.

Cu o referire aproape permanentă la Sfînta Scriptură și mai ales la activitatea Mîntuitorului, ca prototip al predicatorului creștin ideal, cu o bogată bibliografie recentă, lucrarea este lipsită totuși de aportul cu siguranță substanțial pe care perioada patristică l-ar fi adus în tratarea temei. Sub influența lui R. Bultmann, autorul insistă asupra a ceea ce numește o demitologizare în domeniul omiletic. Interesînd încă domeniul mai larg al pastoralei, prin modul de expunere și analiză credem că lucrarea se adresează mai mult specialiștilor. — *(Gabriel Popescu).*

Imnuri vedice, tălmăcite în versuri de Ion Larian Postolache după textele franceze, germane și engleze traduse și comparate de Viorica Vizante, cu un Cuvînt înainte de Sergiu Al-George, Editura pentru literatură universală, București, 1969, 208 p.

Volumul dat la lumină de Ion Larian Postolache cuprinde cea mai bogată înmănunchere de texte vedice apărută în literatura română pînă acum, depășind în această privință modestele încercări prezentate la sfîrșitul veacului trecut de George Coșbuc în cunoscuta sa *Antologie sanscrită*, ca și alte încercări mai apropiate de noi (cum ar fi, de exemplu, I. Mihălcescu, *Imnele Rig-Vedei*, în «Convorbiri Literare», mai-august, 1926). Textele înfățișate aparțin unei perioade îndepărtate din istoria Indiei — și anume cea în care s-a înfăptuit fuziunea dintre vechea populație autohtonă și triburile ariene venite din ținuturile nordice, cu cca. 1500 de ani î.d.Hr.

Limba sanscrită — una din componentele cele mai valoroase ale patrimoniului indo-arian — a avut un rol hotărîtor în dezvoltarea culturii indiene. Cele mai vechi texte de limbă sanscrită, cuprinzînd și primele indicii asupra concepțiilor religioase și sociale indiene, alcătuiesc literatura vedică. Termenul general *Veda* înseamnă cunoaștere, raportîndu-se la «cunoașterea» sacră revelată de zei. În sens restrîns, prin *Vede* se înțeleg cele patru mari colecții de texte: *Rig-Veda* (Veda imnurilor), *Sama-Veda* (Veda cîntecelor), *Yajur-Veda* (Veda formulelor sacrificiale) și *Atharva-Veda* (Veda vrăjilor — termenul «atharvan» desemnînd pe preotul vrăjitor, fost la origine preot al focului). Vedele sînt urmate de o vastă literatură exegetică, în care se cuprind trei mari grupuri de texte: *Brahmanele*, *Aranyaka* și *Upanișadele* —, toate acestea fiind considerate în literatura religioasă indiană drept un corp de scrieri revelate (constituind ceea ce se numește «sruti», în opoziție cu celelalte scrieri religioase ulterioare, denumite «smrti», considerate ca neavînd caracter revelat).

Aceste texte, care s-au păstrat în India cu o veneratie rar întîlnită, transmițîndu-se fără nicio alterare de-a lungul a sute de generații, printr-o impresionantă tradiție orală secretă, au început să fie cunoscute în Europa în veacurile al XVI-lea și al XVII-lea, dar abia în veacul trecut Max Müller, a reușit să alcătuiască în mod științific prima ediție a *Rig-Vedei* (*Vedic Hymns*. Transl. Part. I, în *The Sacred Books of the East*, vol. XXXII, Oxford, 1891; Transl. Part. II, ibidem, vol. XLVI, Oxford, 1897). Cu toate eforturile depuse, se pare însă că cercetătorii n-au reușit nici pînă astăzi să ajungă la o înțelegere deplină a textelor sacre indiene, care n-au putut fi descifrate decît în forma lor exterioară, din cauza numeroaselor obstacole ridicate de acest adevărat «monument al enigmelor» care e literatura religioasă indiană.

Imnurile vedice nu pretind să facă excepție de la situația amintită, dat fiind faptul că verificarea unei traduceri presupune o inevitabilă îndepărtare de textul original. Totuși, exigența și calitățile poetice remarcabile ale lui Ion Larian Postolache au reușit să găsească soluții din cele mai potrivite. Textele alese din *Rig-Veda* (p. 17—135), din *Atharva-Veda* (p. 139—188) și din *Upanișade* (p. 191—195) cuprind fragmente reprezentative pentru spiritualitatea indiană. Iată cîteva titluri ilustrative: *Imn creațiunii; Imn lui Parajapati; Imn soarelui; Mitra și Varuna; Imn nopții; Către Soma; Către toți zeii; Cîntec de nuntă; Către pămînt; Rugăciuni pentru funerarii; Descîntec; Invocație pentru ploaie îmbelșugată; Către toba de război;*

Cei nouă care pun întrebări — Brahmana I etc. Cele 60 de imnuri incluse în volum sînt urmate de un instructiv *Glosar* (p. 197—202).

După observaţiile judicioase cuprinse în *Cuvîntul înainte*, deşi scrierile vedice continuă să rămînă nelămurite şi intraductibile în ceea ce priveşte conţinutul lor intim, totuşi traducerile lor — ca şi cea de faţă — au un rol important: dacă structura acestor scrieri rămîne enigmatică, în schimb elementele care le alcătuiesc conţin o lume întreagă de metafore şi de simboluri aparţinînd unui «limbaj imagistic universal», comun fiecărui om de ori unde ar fi. Este limbajul ecumenic al lumii arhaice, pe care noi, oamenii moderni, l-am uitat, ca o comoară de care nu mai ştim. De aceea întîlnirea pe această cale cu documentele unice care sînt *Vedele*, chiar dacă nu reuşeşte să asigure descifrarea sensului ultim al textelor respective, constituie totuşi un «act de împlinire» a fiinţei umane şi, natural, un pas înainte pentru studiul istoriei religiilor în ţara noastră.

Prof. univ. Radu V u l p e, *Deceneu, sfetnicul apropiat al lui Burebista*, în «Magazin istoric», an. IV, nr. 6 (39), iunie 1970, p. 60—65.

Articolul porneşte de la constatarea că marele preot Deceneu a avut o puternică influenţă şi un rol însemnat în pregătirea succeselor regelui Burebista, dar figura sa a rămas în umbră datorită faptului că realizările au fost atribuite exclusiv acestui rege care a unit sub conducerea sa neamul geto-dac. Astfel, reconsiderarea personalităţii lui Deceneu devine o necesitate istorică.

Despre marele preot Deceneu s-au păstrat informaţii numai la doi autori antici: geograful Strabon — care a trăit în secolul I î.d.Hr., fiind deci contemporan cu evenimentele pe care le relatează — şi episcopul got Iordanes, din secolul al VI-lea d.Hr., care — datorită cunoscutei sale confuzii dintre numele «got» şi «get» — a transmis ştiri preţioase despre geto-daci, citînd în acest scop lucrări dispărute azi, între care se situează în primul rînd aceea a retorului roman de origine greacă Dion Chrysostomos (30—115), cunoscător direct al vieţii şi tradiţiilor geto-dacilor. Ştirile celor doi autori, deşi din epoci diferite, concordă între ele, fiind competente şi demne de crezare.

Strabon vorbeşte în *Geographia* sa (VII, 3, 5 şi XVI, 2, 39) despre Deceneu, punîndu-l în legătură cu Zamolxis, presupus sclav al lui Pitagora, care după pribegii îndelungate în Egipt s-a reîntors în mijlocul poporului său get, unde a dobîndit multă cinste, proorocind şi tălmăcind semnele cereşti, devenind asociat la domnie al regelui şi — retras într-o peşteră inaccesibilă în muntele Cogaionon — a ajuns să fie adorat el însuşi ca zeu. Această demnitate a fost transmisă de Zamolxis urmaşilor săi, între care este menţionat Deceneu (Decaineos, Decaeneus), în timpul lui Burebista. Lăsînd la o parte interpretarea evhemeristă a lui Strabon, «e de reţinut că tot ceea ce el ne transmite despre Zamolxis, ca presupus preot şi cititor în stele, sfetnic al regalităţii gete, trăind izolat pe un munte sfînt, nu este decît o proiectare retrospectivă a unei supreme demnităţi religioase pe care efectiv geograful o cunoştea numai în legătură cu contemporanul său Deceneu».

Într-un alt pasaj (VI, 3, 11), Strabon vorbeşte în mod special despre raportul dintre Deceneu şi Burebista, subliniind marea autoritate morală pe care o deţinea Deceneu şi contribuţia deosebită a acestuia la opera reformatoare a lui Burebista.

Iordanes reproduce în lucrarea sa *De rebus geticis* (VI, 67—72) un text al lui Dion Chrysostomos, în care, după ce sînt relatate aceleaşi idei generale ale lui Strabon cu privire la Zamolxis şi Deceneu, sînt descrise însuşirile spirituale ale geţilor, arătîndu-se marele rol al lui Deceneu care, «învăţîndu-i etica, i-a înfrînat de la moravurile lor barbare», şi «...instruindu-i în logica minţii, i-a făcut mai isteţi decît alte neamuri, ...i-a îndemnat să-şi ducă traiul în fapte bune», le-a dat cunoştinţe temeinice de astronomie şi de teologie, alegînd dintre ei preoţi care s-au bucurat de mare cinste. Deşi aceste aprecieri ale lui Dion Chrysostomos nu pot fi luate «ad litteram», totuşi constituie mărturia înaltei spiritualităţi a locuitorilor Daciei, care l-a impresionat pe celebrul retor contemporan cu Domiţian şi Decebal.

Autorul subliniază că multiplele cunoştinţe ale lui Deceneu nu s-au transmis tuturor geto-dacilor, ci numai unei «corporaţii sacre» care a format o instituţie reli-

gioasă caracteristică și altor popoare, dar el observă că: «Dacă preoții geto-dacilor au ajuns la o mai mare faimă și stimă decît sacerdoții similari ai altor popoare este, desigur, pentru că au știut să-și mențină un prestigiu mai înalt și mai ferm asupra poporului pe care îl îndrumau și care, sub îndemnul lor, a săvîrșit acțiuni de mare răsunet în istorie». La cele mai alese acțiuni înregistrate de istorie sub numele lui Burebista activitatea lui Deceneu a fost hotărîtoare. Izvoarele citate duc la concluzia că «Deceneu n-a fost simplul deținător al unei demnități religioase care de la sine conferea o mare autoritate, ci a fost el însuși o personalitate excepțională. Nu e vorba numai de abundența erudiției sale, nici de talentul său de a convinge poporul și pe rege de puterea divină a sfaturilor sale, ci mai ales de rara sa capacitate de a citi, mai mult chiar decît în stele, în sufletele oamenilor și în sensul evenimentelor».

Astfel, realizarea unirii politice a triburilor geto-dace sub comanda energicului rege Burebista nu poate fi explicată fără Deceneu, care, cu autoritatea exercitată asupra întregului neam geto-dac, a fost singurul în stare să convingă pe conducătorii de triburi de necesitatea solidarității lor etnice. Dîndu-și seama de calitățile deosebite ale lui Burebista, Deceneu a coborît din sanctuarul lui Zamolxis de pe Cogaionon, pentru a-l îndruma și a-l susține în marile lui înfăptuiri. Și e foarte posibil — conclude autorul — «ca începutul colaborării celor două personalități să fi însemnat prima etapă a acestor realizări: unirea dacilor din Carpați cu geții de la Dunărea de Jos».

Mutarea reședinței lui Burebista din părțile sesului getic în munții Sarmizegetusei s-a făcut desigur tot la sfatul lui Deceneu, care a sesizat importanța unei reședințe într-o poziție centrală, inexpugnabilă și în același timp de mare prestigiu, ca aceea a muntelui sacru adorat de geto-daci. Semnificația sacră a locului pe care a fost construită noua cetate Sarmizegetusa Regia este mărturisită de sanctuarele de piatră de aici, ale căror vestigii se păstrează pînă în zilele noastre.

După moartea lui Burebista (cca. 44—42 î.d.Hr.) Deceneu a rămas singura autoritate la Sarmizegetusa. Chiar dacă el nu a mai putut împiedica dezmembrarea unității politice a geto-dacilor, la care contribuise în mod substanțial, totuși el a avut un rol hotărîtor în opera de continuare a progreselor pentru neamul său, luptînd pentru consolidarea uniunii triburilor dace din Transilvania într-un stat centralizat. Urmașul său, Comosicus, a cumulat demnitatea de mare preot cu aceea de rege, fiind primul conducător al acestui stat în forma sa dacă, stat pe care Decebal avea să-l apere mai tîrziu cu eroism, pînă la suprema jertfă făcută în numele eticii propovăduite de Deceneu.

Concluziile desprinse din analizarea izvoarelor antice cu privire la Deceneu precizează că «această personalitate a fost una dintre cele mai dinamice și mai creatoare din istoria neamului geto-dac, ridicîndu-se mult deasupra rolului simplu de sfetnic a unui rege și chiar deasupra propriei sale autorități sacerdotale, pe care n-a menținut-o în inerția unei îndeletniciri tradiționale, ci a folosit-o intens pentru înălțarea neamului său». — *(Pr. D. Soare).*

D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări,* Editura științifică, București, 1969, 336 p.

Numeroasele descoperiri arheologice recente au impus nevoia unor noi interpretări, deslușiri și traduceri de pe pietrele funerare, fibule, podoabe, vase etc., precum și compararea, diortosirea sau completarea cu alte date inedite.

Interesul deosebit s-a extins și asupra altor cercetări cu referire la credințele și religiile vechi de pe teritoriul patriei noastre. Autorul, datorită respectului pentru adevăr, care se bazează pe document, a socotit ca — pentru a vorbi cum se cuvine de credințele și simțirile oamenilor din alte vremuri — trebuie să-i lase pe ei înșiși să se spovedească *(Cuvînt înainte).* Cu alte cuvinte, autorul prezintă inscripții și semne, vase de cult și pietre funerare pe care s-au grafat o parte din «mărturiile de credință» ale credincioșilor sau ale slujitorilor diferitelor zeități. Desigur, acest lucru diminuează cursivitatea lecturii, dar mărește importanța documentară a studiului. Textele, în majoritatea lor, inedite sau puțin cunoscute, cuprind o gamă variată de informații cu aspecte particulare sau instituționale dintr-o vreme care

începe cu vîrsta de aur a civilizației grecești (secolul al V-lea î.d.Hr.) și merge pînă la apusul lumii vechi (aproximativ secolul al IV-lea d.Hr.). De-a lungul acestei perioade de o strălucire unică în istoria Europei și a lumii, problemele luate în cercetare sînt multe și de o însemnătate deosebită.

Cele 15 studii (în cazul volumului — cele 15 capitole) pornesc din două preocupări majore; 1. formarea și dezvoltarea cultului împăratului; și 2. istoria coloniilor grecești de pe litoralul dobrogean al Mării Negre.

Autorul își impune punctul de vedere în aceste două probleme și totodată corectează pe cei care au emis păreri necompetente asupra cultelor și a creștinismului în primele secole. Autorul nu se mărginește la informații și documente luate din alte studii, ci, pornind de la *Omul și divinitatea în opera lui Herodot* (p. 15—35) — unde raportul omului cu divinitatea este un raport bazat pe teamă și de aci permanenta obligație de a aduce jertfe de împăcînzire a zeilor — clarifică noțiunile «de om» și «divinitate». Autorul trece la *Culte și credințe din vechea Historie. Note pentru o istorie a cultelor dobrogene în epoca elenistică. Cu privire la răspîndirea cultelor egiptene în Sciția Mică* (p. 36—82), prezentînd un inventar al inscripțiilor descoperite în timpul săpăturilor arheologice.

După această prezentare generală, Prof. Pippidi analizează o serie de inscripții și documente, resturi de temple, de pietre funerare, dictoane și oracole — în studiile: *Inscripție oraculară din Callatis* (83—93); *Noi documente despre religia lui Dionysos la Callatis* (p. 94—120); *În jurul papirilor de la Derveni și Callatis* (p. 121—132).

Autorul demonstrează apoi ca micșorîndu-se importanța religiei în menținerea unității imperiului, din cauza acceptării multor religii provenite din Orient, și din cauza preocupărilor filozofilor păgîni și ale reprezentanților religiilor vechi de a unifica religiile printr-un *sincretism religios*, conducătorii imperiului s-au gîndit să decreteze *Cultul împăratului* pentru a evita criza de descompunere. Acestei probleme îi este dedicat grupul de articole: *«Înălțarea» lui Caesar și cultul cîrmuitorilor în Roma imperială* (p. 133—156); *Un templu al lui Augustus în Dobrogea* (p. 157—163); *Religia împăraților în istoria romană a lui Dion Cassius Cocceianus* (p. 164—177); *Apoteoze imperiale și apoteoza lui Peregrinos* (p. 178—205).

Caracterizînd cultul împăratului ca fiind ultima expresie a puterii imperiale în domeniul religiei, autorul revine la teritoriul vechii Dacii, oprindu-se mai ales asupra descoperirilor de la Tomis (*Simbolul palmelor înălțate pe o stelă din Tomis* (p. 206—217); *Dedicații păgîne din primele veacuri ale erei noastre* (p. 218—233) și asupra Sciției: *Inscripții dionysiace din Dobrogea romană* (p. 234—266). Se înțelege că unele dintre aceste inscripții au fost completate în studii asupra noilor descoperiri. De aceea o parte din material are mai mult caracter documentar decît interpretativ, fără a se opri la o inventariere de inscripții și obiecte, iar dacă o face uneori, aceasta urmărește să convingă pe cititor de anumite realități.

În acest sens în articolul: *«Îngerul păzitor» la păgîni și în creștinismul primitiv* (p. 267—283), Prof. Pippidi face ample considerații — plecînd de la inscripția de pe un inel *«adiuto a custod»* — asupra problemei îngerilor și demonilor. El afirmă că mulți confundă credința creștină în îngeri cu frica de demoni din păgînism. Inscripția respectivă, indiferent de interpretarea dată, «arată o deosebită grijă pentru căsătorie și în special pentru prima ei fază, logodna» asupra căreia insistau Sfinții Părinți, îndeosebi Clement Alexandrinul. În creștinism, căsătoria constă în fidelitatea soților în credința nestrămutată în sfințenia ei și în lupta împotriva ispitelor și forțelor oarbe demonice. Evoluția spirituală a omenirii și apariția creștinismului au făcut ca anumite îndeletniciri să se schimbe, iar altele să dispară, chiar dacă aveau rădăcini adînc înfipte mai ales în viața celor simpli.

Important este faptul că din inscripție reiese că în secolul I și începutul celui de al II-lea, creștinismul era răspîndit nu numai în metropole, ci și la populația simplă, iar cultul îngerilor se datorează unei nevoi resimțite de conștiința religioasă a maselor populare și începe să apară și cultul Sfinților, avînd exemplu cultul îngerilor.

Autorul încheie volumul cu studiul: *Sfîrșitul păgînismului în Sciția Mică* (p. 284—320) publicat pentru prima dată și care se întemeiază pe documente, inscripții și studii de specialitate (utilizînd într-o largă măsură revistele bisericești

centrale și mitropolitane). Prof. Pippidi — spre deosebire de teoriile și părerile neautorizate asupra apariției creștinismului — rămîne la părerea justă că «noua religie a pătruns pe teritoriul patriei noastre încă din primele secole, s-a organizat în secolele al II-lea și al III-lea, iar din secolele al III-lea și al IV-lea există documente cu privire la ierarhia superioară și la ridicări de locașuri de cult. Vechile religii au dispărut o dată cu creatorii lor, iar creștinismul a devenit o necesitate firească pentru noua populație daco-romană».

Urmează un *Adaos* — Despre o atitudine critică a lui Herodot; Deslușiri bibliografice; Indici (p. 313—334).

Volumul *Studii de istorie a religiilor antice*, publicat de Editura științifică, cuprinde un material util pentru înțelegerea vieții spirituale și culturale din timpul și după apariția creștinismului și constituie un instrument indispensabil cercetătorilor istoriei religiilor.

Cele peste 36 planșe și schițe detașabile măresc importanța documentară a lucrării. — *(Diac. P. I. David).*

N. P. Smochină, *Semnificația unui manuscris*, în «Magazin istoric», an. IV, nr. 6 (39), iunie 1970, p. 32.

Autorul prezintă un vechi text cu caracter religios, aflat în colecția manuscriselor slave de la Biblioteca Academiei R. S. România, la cota 613, stabilind că acesta a fost scris de către un român transilvănean în secolul al XII-lea, cînd se accentuase acțiunea de copiere a scrierilor religioase pentru nevoi locale. După scindarea Bisericii creștine de la 1054, în Apus se copia în limba latină, iar în Răsărit în limba greacă și mai ales în vechea slavă. Dar, întrucît unii copiști nu cunoșteau bine limba slavă, declarată sfîntă, ei au introdus în textele copiate unele note specifice graiului lor. Așa au apărut în lumea slavilor, în secolul al XI-lea, «vechea limbă slovenă», vechea limbă rusă etc. Textele descoperite pe teritoriul patriei noastre sînt scrise într-un dialect aparte, numit de specialiști dialectul slavo-român.

O dovadă că textul amintit — un fragment de patru pagini, scris pe pergament fin — a fost scris de un român reiese din numeroasele omisiuni și intervertiri de fraze, constituie după regulile formelor românești, ceea ce face uneori textul de neînțeles pentru slaviști. Se întrebuințează foarte des conjuncția *și*; unele cuvinte sînt scrise greșit sau așezate altfel de cum ar fi trebuit, schimbînd sensul; se întrebuințează numele *Ion* și *Gavril*, în loc de *Ioan* și *Gavriil*, cum figurează în textele slave. Afirmația că textul a fost scris de un român transilvănean este susținută și prin folosirea cuvîntului *agnetai* din Evanghelia după Matei, care are la bază latinescul «agnus», cunoscut în acel timp îndeosebi în Transilvania.

Autorul corectează datarea acestui text, atribuită de prof. P. P. Panaitescu secolului al XIII-lea, susținînd că, în baza caracterelor asemănătoare cu vechile texte slave: *Evanghelia Assemani*, *Savina Kniga*, *Codex Zografensis*, *Evanghelia Ostromira* și *Evanghelia Arhanghelsk*, el aparține secolului al XII-lea.

Manuscrisul amintit aduce o nouă mărturie a preocupărilor culturale religioase ale românilor din Transilvania în secolele al XI-lea — al XII-lea. — *(Pr. D. S.).*

Σεβ. Μητροπολίτου Μυτιλίνης κ. Ἰακώβου, Τὸ ταξίδιόν μου εἰς τὴν Ρουμανίαν, în «Ὀρθοδοξία», ianuarie 1970, p. 7—14; febr. 1970, p. 29—35.

În cuvinte de aleasă prețuire la adresa Bisericii Ortodoxe Române și a Prea Fericitului Patriarh Justinian, P. S. Mitropolit Iacob informează pe cititori despre vizita pe care a făcut-o în România, la invitația Prea Fericitului Patriarh Justinian, pentru studierea sistemului administrativ al Bisericii Ortodoxe Române.

În prima parte a articolului descrie localitățile vizitate, viața mînăstirească; sosirea în București, drumul către Sibiu, popasurile din Ploiești, Sinaia, Bușteni, Brașov și Mînăstirea Sîmbăta, impresiile pe care le face oricărui vizitator Suceava, Sucevița și Iașii cu pitorescul lor.

În mod deosebit atenția îi este îndreptată către mînăstiri în care a constatat împletindu-se munca cu rugăciunea, locașuri de aleasă viață duhovnicească. Are

cuvinte de laudă pentru monahii de la Sîmbăta, între care distinge «părinți venerabili și bărbați sfinți» și pentru impunătoarea Mînăstire Agapia, unde se nevoiesc 340 monahii, care se îndeletnicesc cu croitoria și broderia. «Peste tot organizație strălucită, curățenie, bună cuviință de neîntrecut».

În partea a doua a articolului descrie modul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, Sinodul permanent, Adunarea Națională bisericească, Consiliul Național bisericesc, Comisia economică, descrie Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, Serviciul pentru relațiile bisericești externe. Stăruiește apoi în împărtășirea frumoaselor impresii pe care i le-au lăsat diferitele ateliere prin care se asigură bisericii materialul cultic: atelierele pentru vase sfinte, atelierele de sculptură, de turnătorie, țesătorii, croitorii.

În cele din urmă prezintă felul în care se înfăptuiește pregătirea clerului, în cele 6 seminarii cu 800 elevi, tineri recomandați de preoți ce studiază 5 ani, apoi, în cea mai mare parte continuînd studiile universitare, astfel că din 10.000 preoți, 9.500 sînt licențiați.

«M-am înapoiat în Grecia cu impresia foarte puternică că Biserica Ortodoxă a României este înfloritoare și dătătoare de roade bogate și că aceasta se datorește marelui ei Patriarh Justinian și vrednicilor Săi colaboratori, clerici și laici».

Redînd, de asemenea, rezumativ, cuvîntarea pe care a ținut-o la Patriarhia din București, I. P. S. Mitropolit Iacob spune că, după ce și-a exprimat recunoștința către Prea Fericitul Patriarh Justinian, pentru adînca iubire cu care a fost înconjurat, a relevat opera renovatoare care se săvîrșește sub conducerea Prea Fericirii Sale în Biserica soră a României, operă care copleșește și formează exemplu de imitat de către toate Bisericile Ortodoxe.

Κωνσταντίνου Β. Σκουτέρη, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Ἀθῆναι, 1969, 180 p.

Lucrarea se împarte în cinci capitole, fiecare capitol avînd subdiviziuni. Autorul pornește de la constatarea că, pentru Sfîntul Grigorie de Nisa, faptul întrupării este substanța predicii sale și centrul întregii opere mîntuitoare a lui Dumnezeu. În capitolul întîi — «Începutul și instituirea Bisericii», autorul demonstrează că Biserica este anterioară omenirii, mai întîi a fost Biserică a puterilor spirituale, iar Vechiul Testament este «tip» și «umbră» a bucuriilor viitoare, avînd misiunea de a conduce către Logosul întrupat «pîrga» întregii «frămîntări omenești».

În capitolul al doilea — «Biserica, trup al lui Hristos» —, arată că Sfîntul Grigorie socotește învățătura despre Biserică «taină mare», care nu poate fi cuprinsă și înțeleasă pe deplin de mintea omenească; că Biserica este organism dumnezeiesc-uman; cine privește biserica, privește pe Hristos; că Biserica este însuși Hristos, Care continuă să trăiască peste veacuri; și că, în virtutea deplinei comuniuni, creștinii sînt «membre unii altora». Ca organ dumnezeiesc și uman Hristos nu se face obiect de cunoaștere, ci rămîne taină ce se explică prin credință, Hristos și Sfînta Treime sînt împreună cap Bisericii, deoarece acțiunea din Biserică e unitară.

În capitolul al treilea — «Viața tainică și duhovnicească a Bisericii» —, autorul scoate în evidență accentul pe care-l pune Sfîntul Grigorie de Nisa pe sfințirea membrilor Bisericii prin Sfintele Taine, în mod deosebit prin Botez și Împărtășanie, care prelungesc opera de mîntuire; relevează de asemenea «apatia», ca prim stadiu de desăvîrșire, care nu are numai caracter negativ ci și caracter pozitiv, căci înseamnă eliberarea de sub povara păcatului și concomitent, curățirea sufletească și iluminarea; și arată că unirea cu Dumnezeu înseamnă ultimul stadiu al desăvîrșirii, realizat prima dată în chipul Cuvîntului întrupat.

În capitolul al patrulea, tratează despre rolul Bisericii de a readuce pe om la locul din care a căzut și despre existența în Biserică a două stări: a păstorilor și a păstoriților. Iar în capitolul 5 tratează despre Biserica triumfătoare. — *(C. Cornițescu).*

N. Stoicescu, *Monumentele Țării Românești și Moldovei acum un secol. Biserici și Mînăstiri*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12, p. 913—934.

În anul 1871, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, în scopul «de a pregăti întocmirea unei istorii lămurite», a trimis învățătorilor din comunele și orașele Principatelor un chestionar prin care se cerea a se da răspunsuri în privința vechilor așezăminte «culegînd informațiile despre toate locurile care vor fi fost însemnate încă din vechime, prin clădiri sau alte semne vechi atingătoare de faptele strămoșilor neamului românesc».

Răspunsurile venite — nu de la toți învățătorii și nu totdeauna cu discernămînt istoric alcătuite — au constituit cele *opt volume de manuscrise* (nr. 223—230) păstrate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, care nu au fost pînă în prezent studiate atent.

După unele considerații sumare asupra nivelului cultural al învățătorilor de acum un secol, autorul publică din informațiile celor opt manuscrise, grupate pe categorii de monumente, pe cele privitoare la 52 de biserici și mînăstiri din Țara Românească și Moldova.

După aceasta autorul publică o listă de ruini, resturi și urme a unor monumente religioase, organizîndu-le pe județe.

Radu Crețeanu, *Cine era Lupu Buliga, ctitorul Schitului Topolnița, și ceva despre sfîrșitul lui*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 11—12, p. 935—948.

După discuțiile purtate timp de patru decenii, problema originii lui Lupu Buliga — «marele agă de dorobanți al lui Matei Basarab și ctitor al Schitului Topolnița din Mehedinți» — poate fi socotită pe deplin lămurită sub unele aspecte, dar rămîne încă nedeslușită problema: cine era de fapt Lupu Buliga?

Analizînd «fără idei preconcepute» felul cum este desemnat în acte Lupu Buliga, autorul desprinde în problema originii acestuia mai multe indicații valabile. Una negativă — că Lupu Buliga nu era fiul, nici fratele sau nepotul, unui personaj cunoscut — și mai multe indicații pozitive. Autorul analizează — cu o bogată întemeiere documentară și pe lucrări de specialitate — îndeaproape și cu pricepere indicațiile pozitive privitoare la numele neamului Buliga, cu înrudirile respective, și la modul cum este desemnat Lupu Buliga în actele timpului, conchizînd că: Lupu Buliga aparținea unui vechi neam de moșneni din satul Prejna, neam înrudit cu neamul Dunceștilor din aceeași localitate, și că părinții lui făceau parte din mica boierime de țară din județul Mehedinți.

Sînt apoi analizate indicațiile pozitive privitoare la împrejurările intrării lui în țară din pribegie (în toamna anului 1632) și în privința carierii militare, administrative și ctitoricești a lui Lupu Buliga.

Articolul este urmat de publicarea în «Anexe» a cinci documente inedite.

Dimitrie Gh. Ionescu, *Date privitoare la evoluția teritorială urbanistică și demografică a orașului Buzău din secolul al XV-lea pînă în 1944*, în «Studii și articole de istorie», București, XIII (1969), p. 117—133.

Orașul Buzău este atestat documentar în secolul al XV-lea, într-un act al lui Dan al II-lea din 1431, unde Buzăul apare ca tîrg și vamă alături de Brăila, Cîmpulung și Tîrgoviște. Se presupune însă că Buzăul devenise oraș încă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea.

În secolele al XV-lea-al XVI-lea orașul Buzău a cunoscut o deosebită dezvoltare economică și, în mod corespunzător, o extindere teritorială. Cele «două mînăs-

tiri» — Banu și Episcopia —, prin construcțiile lor impresionante, au dat așezării un aspect citadin. În secolul al XVI-lea dezvoltarea orașului continuă, însă cu anumite stagnări. În ianuarie 1624 apare «Tîrgul de Jos», cea de a doua piață a orașului Buzău. Vechea vatră a orașului se poate distinge ușor după străduțele înguste ce duc spre cea mai veche biserică, a popii Mihai, astăzi biserica Negustori.

Activitatea meșteșugărească a Buzăului a cunoscut în secolul al XVII-lea o dezvoltare fără precedent. Prin defrișarea unei păduri, în partea de vest a orașului apare un nou cartier în care se construiește, la 1619, biserica cu hramul Sfinții Îngeri, denumită mult timp «biserica din pădure».

Vatra tîrgului continuă să rămînă în jurul bisericii popii Mihai. Dintre construcțiile de la sfîrșitul secolului al XVII-lea sînt amintite conacul căpitanului Caloian și bisericuța Broșteni, în jurul căreia s-a format cartierul cu același nume. Mai tîrziu, între piața Daciei și biserica Sfinții Îngeri, apare un nou cartier cu un edificiu religios.

În schița topografică a orașului Buzău din anul 1830, alcătuită la 1880 de Basil Iorgulescu, apar 7 biserici, școala, tribunalul, spitalul, baia turcească (azi sinagogă), prefectura, puțul tătarului (azi teatrul «N. Bălcescu»), 17 case boierești, stația de poștă, două hanuri etc.

Între construcțiile bisericești din secolul al XIX-lea este menționată cea a seminarului, în stil neoclasic, din incinta Episcopiei. După doi ani este construită clădirea Consistoriului bisericesc, tot în stil neoclasic. În 1844 a fost inclusă în oraș și «Mahalaua Episcopiei».

Deși primele încercări de sistematizare a orașului apar abia în anul 1916, totuși, din punct de vedere arhitectonic — prin observarea bisericii episcopale (secolul al XVI-lea), a bisericii Banu (același secol), a casei Vergu-Mănăilă (secolul al XVII-lea) etc. — se poate afirma că orașul Buzău a avut un stil propriu mai vechi.

Dumitru V e l c i u, *Un diac din secolul al XVIII-lea: Enache Grămăticul, cămăraș de Ocnă, tatăl vitreg al cronicarului Ion Neculce*, în «Limbă și literatură», București, XX (1969), p. 199—207.

Mult timp în istoriografia literară românească au fost înglobate sub numele de Enache Neculce două persoane distincte: Neculce vistierul, tatăl bun al cronicarului Ion Neculce și Enache Grămăticul, tatăl său vitreg. Despre cel de al doilea, autorul își propune să facă unele precizări.

Enache Grămăticul, caracterizat de fiica sa Sanda ca «om spudeos» (învățat), s-a căsătorit cu văduva lui Neculce vistierul, mama cronicarului, înainte de 1679 și a fost omorît la Tîrgu Ocna, unde era cămăraș, în 1686. În istoriografie este cunoscut sub numele de Enache «grămăticul», adică țiitor de socoteli, scriitor de acte publice sau particulare, la care se adaugă și denumirea de «diac». Autorul stabilește locul și timpul în care și-a desfășurat Enache activitățile de grămătic și diac.

Dintre numeroasele acte de cancelarie (dintre 1621—1680) în care apare semnătura de «Enache diacul», au fost identificate 17 documente scrise de Enache grămăticul-diacul și altele două în care acesta apare ca martor. Numărul documentelor scrise de grămătic a fost desigur mult mai mare, dar, probabil, unele s-au pierdut iar altele nefiind semnate nu-i pot fi atribuite cu certitudine. Faptul că din cele 17 acte sau documente, 5 se referă la Gh. Ursachi, mare vistier și cele două acte în care Enache apare ca martor cuprind denumirea «diacul vistiernicului» și «diacul vistiarnicului Ursachi» duce la concluzia că Enache era *diacul* și *grămăticul* marelui vistier Gh. Ursachi.

Dar Enache, datorită frumoasei sale scrieri, cu litere chirilice, era chemat adesea și la cancelaria domnească. Actele lui se remarcă printr-o caligrafie îngrijită, care amintește de aceea a renumitului Axinte Uricariul.

Enache Grămăticul mai apare în documente și cu funcția de «cămăraș de Ocnă» ceea ce însemna că administra ocna de sare din Tîrgu-Ocna, ale cărei venituri treceau în vistieria domnească. Sub această denumire apare în trei documente: primul scris la Tîrgu Ocna la 21 decembrie (datat de N. Iorga între 1638—1643), al doilea scris tot la Tîrgu Ocna (datat de N. Iorga, la 1643) și al treilea scris la Iași (datat de

N. Iorga înainte de 1658). Nefiind de acord cu datarea făcută de N. Iorga, autorul susține că documentele aparțin unei perioade de numai cîțiva ani, al cărei început îl constituie anul 1657.

Cercetările duc la concluzia că Enache a fost cămăraș de Ocnă spre sfîrșitul domniei lui Gheorghe Ștefan (1653—1658) și că din această perioadă datează primele două acte de la Tîrgu Ocna. În timpul lui Ștefăniță Lupu (1659—1661) își pierde această funcție, devenind diac. El a revenit la Ocnă în timpul lui Eustație Dabija (1661—1665) și din această perioadă datează cel de al treilea act. Numărul mai mare de acte datate de la sfîrșitul domniei lui Dabija duce la presupunerea că Enache nu mai era cămăraș, activitate la care revine probabil în 1672. Pentru ultima dată Enache grămăticul-diacul a ocupat funcția de cămăraș la începutul celei de a doua domnii a lui Dumitrașcu Cantacuzino.

O altă problemă tratată de autor este aceea a căsătoriei lui Enache grămăticul-diacul (fără titluri dregătorești și avere deosebită) cu Catrina Neculce, mama cronicarului, bogata văduvă a vistierului Neculce. În obținerea acestei situații, Enache a fost ajutat desigur de protectorul său marele vistier Gheorghe Ursachi, ginerele lui Iordache Cantacuzino și cumnat al Catrinei Neculce. După această dată (1678), numele lui Enache grămăticul apare în numeroase documente.

După un act din 1685 ce consemnează o nouă cumpărătură făcută de Enache grămăticul, știrile cu privire la el încetează. În Cronica lui Ion Neculce aflăm de omorîrea lui Enache grămăticul la Tîrgul Ocna, în 1686. În lucrările cronicarului, mențiunile cu privire la activitatea de grămătic și diac a lui Enache sînt inexistente. Aceasta se explică, spune autorul, prin faptul că în urma recăsătoririi mamei, Ion Neculce este luat de Alexandra Cantacuzino, «Iordăchioaia cea bătrînă», la Blăgești, lîngă Pașcani, unde se afla și Iordache Cantacuzino, viitor mare stolnic.

Gernat Nussbacher, Arnold Huttmann, Anna Korodi, *Ex librisuri din Transilvania (III)*, în «Revista bibliotecilor», publicație a Comitetului de Stat pentru Cultură și Artă, 4/1970, p. 235—237.

Autorii prezintă două «ex-libris» descoperite recent în Biblioteca Arhivelor Statului din Brașov.

Primul provine din Moldova și aparține volumului *Tragedia lui Orest* scris de Alexandru Beldiman și tipărit la Buda în 1820. «Ex libris»-ul exterior are formă de inimă de culoare roșu-închis, iar coperta cărții este maro. Volumul are anexată o scrisoare a lui M. V. Beldiman către Aurel Mureșanu din care reiese că posesorul cărții a fost vornicul Vlaicu Beldiman.

Al doilea «ex-libris» din Țara Românească este un autograf al lui Ștefan Brîncoveanu (1713) și al lui Josef Transch (1795—1871), descoperit în lucrarea *Quinti Horatii Flacci Emblemata* a lui Otto Vaenius. Ștefan Brîncoveanu, al doilea fiu al domnitorului Constantin Brîncoveanu, primul posesor al acestei cărți a fost — ca și fratele său mai mare, Constantin, — antrenat de tînăr în activitatea de la curte ca și în cea diplomatică.

Pe plan cultural, Ștefan se afirmă mai ales prin discursurile ce le compune *(Cuvînt panegiric la marele Constantin și Cuvînt panegiric la martirul Ștefan, Cuvînt panegiric la Adormirea Născătoarei)*.

O primă mențiune importantă în legătură cu acest «ex-libris», este aceea că autograful lui Ștefan Brîncoveanu «pare să fie» primul în litere latine (mai există unul cu caractere chirilice).

Problema pe care autorii încearcă să o rezolve se referă la drumul parcurs de carte de la Ștefan Brîncoveanu la istoricul Josef Transch:

Desigur că numeroase lucrări din biblioteca pe care Ștefan Brîncoveanu o avea răspîndită la București, la Mogoșoaia și Hurezi, au ajuns în renumita bibliotecă a marelui ban Grigore Brîncoveanu. Om de cultură, acest descendent al familiei dom-

nitoare, în timpul răscoalei lui Tudor Vladimirescu s-a refugiat la Brașov. Este posibil ca în aceste împrejurări tulburi să fi ajuns la Brașov și lucrarea amintită.

Autorii prezintă însă și o altă ipoteză: pe pagina a 5-a a cărții apare un «ex libris» al unui alt posesor — «T. G. Fronius m.p.». După moartea lui Theodor Georg Fronius — pictor care din 1773 ocupa importante funcții administrative la Brașov — lucrarea intră în posesia lui Josef Transch. Prin urmare cartea va fi putut ajunge la Brașov încă din secolul al XVIII-lea.

Colecția de manuscrise și cărți, deci și cartea lui Ștefan Brîncoveanu, a lui Transch a trecut, după moartea acestuia, în posesia Liceului Honterus din Brașov și apoi în Biblioteca Arhivelor Statului din Brașov.

Ceea ce l-a îndemnat pe Ștefan Brîncoveanu și apoi pe pictorul Th. G. Fronius de a intra în posesia acestei cărți — consideră autorii — au fost desigur calitățile pictorului și gravorului olandez Otto Vaenius Batanalugdunensis. — *(Ioan F. Stănculescu).*

R. Constantinescu și E. Lazen, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în «Studii», revistă de istorie, București, 1969, nr. 6, p. 1145—1153.

În anul 1179, lîngă Cenad (județul Timiș), la Igriș, se înființează o mînăstire a ordinului cistercian, direct de către cistercienii francezi din Pontigny. În afară de darurile regilor unguri și de veniturile locale provenind din proprietățile agricole, mînăstirea mai avea un venit provenind din exploatarea sării. În 1202—1207, «abația» de la Igriș înființează la rîndul ei o abație-filială la Cîrța, pe Olt, la marginea Țării Făgărașului. În Mînăstirea din Igriș a fost înmormîntată, în 1233, cea de a doua soție a regelui Andrei al II-lea (1205—1235), iar mai tîrziu și el. Starețelor de aici le-au fost încredințate în mai multe rînduri, de către papalitate, misiuni deosebite.

În 1241 mînăstirea a fost devastată de către tătari, iar în 1283 de cumani. După secolul al XIV-lea, mînăstirea decade treptat, iar după invaziile otomane nu au mai rămas aici decît ruinile.

În *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, (Paris, 1849, p. 289 și 697—717), se dă o listă a cărților Mînăstirii Pontigny, iar în dreptul unor titluri sînt adăugate scurte note, indicînd trimiterea unor manuscrise în Ungaria, desigur la Igriș, singura filială a Mînăstirii Pontigny.

Autorii consideră că manuscrisele primite din Franța «trebuie să fi constituit, alături de obligatoria *Charta charitatis* și de arsenalul spiritual indispensabil (Biblia, cărți liturgice, omilii, culegeri aghiografice), nucleul primei biblioteci propriu-zise de pe teritoriul țării noastre». (Vezi A. de Ivanka, *Deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médievale et ce qu'ils nous enseignent*, în «Medieval and Renaissance Studies», 1968, no. 4; C. Lovas, *Cărțile unei mînăstiri franceze din Ungaria în evul mediu* (în limba maghiară) în «Egyetemes philologiai közlöny», 1938, nr. 62).

Lista de manuscrise pe care o prezintă autorii articolului a mai fost reprodusă în 1938 și de G. H. Talbot, în 1954. Din cele peste 50 de manuscrise, amintim: Augustinus, *De sermone* Domini....; Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelium*; Opuscula Beati Gregorii Nazanzeni..., Pseudo-Anselmus, *De corpore et sanguine Domini*. Nu este exclus ca acest ultim manuscris să fi fost copiat la Pontigny (1164—1170) cînd Thomas Becket, succesorul lui Anselm, refugiat în această mînăstire cisterciană, a strîns și a copiat numeroase manuscrise: Suetonius, *De vita Caesarum...*; Pseudo Nilus, *De materia principalium viciorum*, *Meditationes Anselmi*, Orationes; *Parabole Salomonis... sive Proverbia Salomonis versione...* etc.

Autorii articolului precizează că nu toate manuscrisele ce lipseau din biblioteca mînăstirii Pontigny au fost trimise în Igriș. Desigur că o parte din ele s-au aflat cîndva pe teritoriul țării noastre, așa după cum reiese din documentele vremii. Biblioteca din Igriș reprezintă o treaptă dintr-un proces de asimilare «de către spiritualitatea medievală transilvăneană a culturii occidentale latine».

P. Miguel, *La conscience de la grace selon Simèon le nouveau Thèologien*, în «Irénikon», Chevetogne (Belgique), XLII (1969), p. 314—342.

Autorul precizează că Simeon Noul Teolog e unul din autorii spirituali greci, care a insistat cel mai mult asupra conștiinței harului, asupra necesității de a ajunge la experiența spirituală. In concepția sa, credinciosul se definește prin gradul experienței pe care o are despre Dumnezeu. După el, cine nu are «experiența lui Dumnezeu» nu poate primi harul.

Subliniind acest fapt esențial, Arhiepiscopul Vasile Krivoșein *(Introduction pour le Catéchèses*, Coll. «Sources chrétiennes» no. 94, 104, 113, Paris, 1963—1965), accentuează conceptele *aistitos* și *evaistitos*. Darronzès (în *Introduction aux Traités théologiques et éthiques*, Coll. «Sources chrétiennes», no. 122, 129, Paris, 1966—1967), insistă asupra termenului agnostos. În ceea ce privește cei doi termeni aistitos și evaistitos, se arată că prin ei e descrisă viziunea tainică a lui Hristos încă din această viață.

În cea de a doua catehează, Sfîntul Simeon Noul Teolog sfătuiește: «Atîta vreme cît sîntem în această viață, să ne străduim să vedem pe Hristos și să-l contemplăm... Cînd Dumnezeu se sălășluiește în noi, se manifestă în mod sensibil (aistitos) sau foarte evident (evaistios). Prin cunoaștere (gnostos) contemplăm, ceea ce Sfînta Scriptură conține: tainele divine». În acest mod se insistă asupra realității (trezviei).

Pentru Simeon Noul Teolog existența simțului interior în sufletul purificat e o prezență iradiantă, prin conceptul *peira*, care de cele mai multe ori e însoțit de expresii ca: ergon dynamis, aliteia, pragma. «Ceea ce am văzut și cunoscut întradevăr și prin experiență («ergon kai peira»), nu mă pot opri să binevestesc, minunile lui Dumnezeu, ci le mărturisesc înaintea tuturora, ca și în prezența lui Dumnezeu».

Ajutorul și harul divin e totodată văzut și nevăzut, «conștient și necunoscut» (agnostos kai gnostos) pe toate treptele experienței. În ceea ce privește conștiința harului, aceasta e ea însăși un har și nu rezultatul eforturilor omenești. Experiența nu trebuie încercată pentru a ispiti pe Dumnezeu, deoarece aceasta ar echivala cu lipsa de credință. Simeon Noul Teolog admite faptul intermitenței sentimentului prezenței divine, care nu e un dialog continuu, o viziune permanentă. Conștiința harului nu e rodul efortului uman sau al nevoințelor, ci numai al îndurării divine. Pentru a dobîndi această «experiență divină» trebuie să-ți supui voia unui duhovnic cu experiență, pentru a te scuti de erorile imprevizibile și trebuie s-o confrunți cu Sfintele Scripturi.

În concepția Sfîntului Simeon Noul Teolog, botezul nu e eficace dacă cel botezat nu devine conștient de harul botezului. Întreaga educație creștină constă în a-l face pe copil, cu înaintarea în vîrstă, să ia act de acest har ce zace în adîncul sufletului. Conștiința harului e semnalată ca necesară și în cazul primirii Sfintei Euharistii. Cel care nu are această experiență a invizibilului, e «un orb». Mai mult pentru a accentua acest fapt Sfîntul Simeon Noul Teolog compară cu un cadavru pe cel care participă la actele cultului liturgic fără a avea conștiința divinului.

O altă metaforă utilizată în scopul de a sublinia prezența harului e aceea a femeii însărcinate, care e conștientă de sarcina ce o poartă. «După cum femeia știe sigur cînd e însărcinată, că poartă pe cineva în pîntece, la fel cel care are pe Hristos în el, cunoaște iluminările și își dă seama de prezența Mîntuitorului în el...»

I. Hausherr amintea de «Școala sentimentului sau supranaturalului conștient» și califica pe Simeon Noul Teolog, ca reprezentant ilustru al acestei școli, precizînd: «Bazat pe principiul supranaturalului în mod necesar conștient, Simeon construiește un întreg sistem teologic, a cărui ultimă consecință e retragerea denumirii de adevărat om spiritual oricărui creștin care nu cunoaște prin experiență stările revelatorii ale prezenței Duhului Sfînt» *(Orientalia christiana periodica*, I, 1935, p. 126).

Există la Sfîntul Simeon Noul Teolog o pornire evidentă împotriva celor care nu au această experiență și pretind totuși că au o viață superioară. P. Miguel con-

clude însă că și la autorii unor lucrări de spiritualitate în care identificăm o stare de uscăciune, de gol, de «nopți», există totuși o experiență spirituală, o «Prezență care nu se poate încă revela, decît într-o zi, care va fi eternă». — *(C. B.)*.

Joseph Thomas, *L'Eglise et la société industrielle*, în «Etudes», tome 331, Octobre 1969, p. 409—421.

În fața acuzațiilor aduse de societatea industrială că Biserica manifestă atitudine negativă și chiar polemică față de exigențele dezvoltării industriale, — care urmărește să creeze o civilizație nouă și o societate nouă —, autorul urmărește să demonstreze că în fond nu este vorba de o «contestare» din partea Bisericii a acestor perspective ale dezvoltării.

Pentru aceasta autorul se ocupă îndeaproape de «aspectul contestării» și de «fondul contestării» și ajunge la concluzia că în fața lumii noi în formație, Biserica nu se lasă stăpînită de nostalgia trecutului, dar nici nu se lasă sedusă de ideologii necercetate din punctul său de vedere.

Întrucît ea urmărește «calitatea sufletului din om» Biserica nu condamnă pe oameni pentru că urmăresc să creeze o lume socială nouă, mai bună, prin dezvoltarea industrială, ci dimpotrivă ea îndeamnă pe oameni să conlucreze pentru înfăptuirea unui progres social cu adevărat omenesc și folositor tuturor oamenilor.

Michel de Certeau, *Structures sociales et autorité, chrètienne*, în «Etudes» tome 331, juillet 1969, p. 128—142; August-Septembrie 1969, p. 285—293.

Constatînd că problema autorității impune o cercetare nouă a «societăților» care grupează pe oameni în vremea noastră, autorul demonstrează că prin autoritate trebuie înțeles: fie *o referință socială* care are putere de lege, ca drepturile omului, constituția; fie un *personaj*, care are recunoscut dreptul de a impune autoritatea (magistratul); fie *recurgerea la autoritatea teoretică* (Aristotel, Plato, Evanghelia, Coranul etc.).

În analizarea societăților omenești contemporane, autoritățile creștine pot fi angajate în contextul lor și de asemenea poate fi analizată structura Bisericii, care se situează în reintegrarea fidelă a tradiției evanghelice și a instituțiilor a căror funcțiune depinde de o «mutație generală». În această perspectivă autoritatea pune în discuție raportul dintre Biserică (ca loc teologic) și un nou tip de organizare socială, adică putința de a articula adevărul revelat în sistemul societăților moderne.

Studiind frămîntările, înnoirile, întrebările din Biserică în problematica globală actuală, autorul se ocupă de următoarele aspecte: autoritate și reprezentare; scopul societăților ideologice, religia ca metaforă a unei societăți (problema sacrului, credința și practica, limbaj religios și limbaj politic etc.).

În partea a doua a studiului său, autorul se ocupă pe larg de problema «contestării autorității» care a ajuns de multă vreme un fapt în viața Bisericii Romano-Catolice, deși i se refuză *dreptul* la existență.

În dezvoltarea acestei probleme autorul stăruiește îndeosebi (în paragraful intitulat «Arheologia unei crize») asupra următoarelor aspecte: o jumătate de veac de «primat spiritual»; între uman și evanghelic; și — sensul creștin și comunicarea socială între noi și comunicarea noastră cu trecutul.

În încheierea studiului se precizează că reflecția teologică asupra autorităților creștine trebuie să se străduiască să reducă la actul de credință *comunicarea* între istoria de ieri și experiențele de astăzi.

Michel de Certeau, *Autorités chrétiennes*, în «Etudes», tome 332, fevrier, 1970, p. 268—286.

Autorul a reușit să dea un studiu remarcabil asupra problemei fundamentale teologice actuale: despre «autoritate», sau despre «autorități».

Întrucît gîndirea creştină se situează între *singularul Dumnezeu* şi între *pluralul istoriei*, autorul socoteşte că acestea trebuie conjugate, adică : a fi fidel faţă de ceea ce este unic în varietatea de manifestări şi de înţelegeri a credinţei.

Pentru aceea autoritatea lui Dumnezeu este proporţională cu *un semn de plural* pe care în Biserică îl constituie diferitele tipuri de autorităţi, distribuirea de funcţiuni diferite ş.a. Însă aceste autorităţi fac parte din Biserică şi ca atare nu pot fi de altă natură decît Biserica însăşi.

În dezvoltarea acestei teme, autorul analizează pe larg :

1. «Teologia autorităţii» : singularul lui Dumnezeu şi pluralul istoriei, oprindu-se îndeosebi asupra următoarelor aspecte : — o problemă a adevărului ; — autoritatea face cu putinţă o nouă practică ; — «nu fără tine» ; — singular şi plural.

2. Îndărătnicia faptelor, în care stăruie în special asupra următoarelor aspecte: — autorităţi puse la locul lor ; — delimitări sociale.

3. Practica autorităţii constă în a gîndi, oprindu-se mai ales asupra : — discernămîntului autorităţii ; şi asupra autorităţii şi puterii. — *(O.P.)*.

Platon, *Lysis*. Cu un eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni de Constantin Noica, cu o Postfaţă de T. Papacostea. Seria «Eseuri» ; Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1969, 143 p.

Subiectul dialogului Lysis este prietenia, o problemă care se afla în centrul preocupărilor filozofilor antichităţii. Termenul grecesc philia (dragoste), în strînsă legătură cu eros, are semnificaţii multiple, dar una dintre cele mai însemnate este cea de prietenie sau mai exact despre forma primată a prieteniei : dragostea spontană şi naivă dintre tineri, aşa cum e acceptată în dialogul Lysis. Această formă de prietenie poate evolua — cum se sugerează în dialog —, iar funcţia lui Socrate este tocmai aceea de a ridica pe trepte superioare formele de prietenie elementare (T. Papacostea).

Personajele principale ale dialogului sînt : *Socrate, Hippothales, Menexene, Lysis*, iar dialogul se desfăşoară avînd ca bază reală relaţiile de prietenie ce există într-un grup de tineri. Reţinem definirea prieteniei : prietenie înseamnă, mai presus de toate, dragoste în vederea binelui ; toate celelalte forme de prietenie ori de atracţie dintre oameni, datorită altor mobile, rămînînd forme inferioare ori chiar forme pervertite ale prieteniei. Cu alte cuvinte, concluzia ce se desprinde din acest dialog este că Lysis reprezintă tendinţa omului superior de a se elibera de prieteniile inferioare, concepute pe măsura pămînteanului Hippothales şi de a tinde, de a căuta un prieten superior, pe măsura aspiraţiilor umane spre bine, reprezentat prin Menexene. Această teză despre prietenie şi despre dragoste în general («eros» şi «filia»), în acelaşi timp socratică şi platoniciană, va fi formulată mai clar şi argumentată mai profund în alte două dialoguri : în *Banchetul* şi în *Fedru*. Dar Platon nu se mulţumeşte nici cu aceasta, căci ceea ce enunţase pentru prima oară în Lysis şi reluase spre adîncire în Banchetul cu privire la prietenie, va dobîndi soluţia definitivă abia în *Legile*. Aici el acceptă definiţia prieteniei ca dragoste între asemănători, dar cu un corectiv esenţial : prietenia nu este dragoste între cei asemănători în general, ci între cei asemănători în virtute şi pentru virtute. «Numim prietenie dragostea asemănătorului pentru asemănător şi a egalului pentru egal în virtute» *(Legile*, 837). «Forma adevărată de prietenie, însă, prietenia în sensul propriu şi deplin al cuvîntului, este numai cea dintîi, prietenia întemeiată pe virtute şi care duce la virtute... Orice alte forme de prietenie, rezultat al lipsei de virtute, ori chiar al viciului, trebuie nu numai evitate, dar şi interzise prin lege» (T. Papacostea, *Postfaţă*, p. 143).

Dar întrucît dialogul Lysis conţine în germene tezele principale ale lui Platon despre prietenie, dar în acelaşi timp şi ale filozofiei sale în general, vom rezuma concluziile eseului despre înţelesul grec al dragostei de oameni ce însoţeşte acest dialog.

Acest dialog asupra prieteniei este atît de viu şi plin de adîncime, încît a fost poate o glumă să se caute sensul prieteniei în *De amicitia* lui Cicero şi să se nesocotească gîndurile din Lysis. Cu toate acestea, în acest dialog nu e vorba despre simpla prietenie, de aceea el nu trebuie să fie privit ca «etic». E adevărat că tema

prieteniei este dezlegată în acest dialog, dar aceasta se întîmplă datorită faptului că ea este purtată de o desfășurare de idei mai adîncă, «philia devenită eros sau preluînd în mișcarea ei erosul, va reprezenta intrarea în ordine: năzuința de ridicare la ce trebuie să fie» (p. 132). Din el se desprind următoarele: 1. Unitatea lui internă; 2. Semnificația platonică a lui; 3. Semnificația greacă a lui.

Istoricește prin aceasta a devenit platonismul reprezentativ grec, pentru că a concentrat întreaga filozofie veche în jurul acestei opoziții fundamentale a gîndirii grecești. Platon se situează între eleatism și heraclitism, cu o preferință pentru cel dintîi. Dialogul Lysis înfățișează gîndirea antică prin excelență dialectică, care în substanța ei este cea a *binelui* și a *răului*. «Cu Platon ai o dialectică a actului de viață, orientată așa cum orice act de viață e orientat: crescătoare așa cum tot ce are parte de ființă urcă de la neîmplinire la împlinire. În miezul unei asemenea creșteri stă *philia*; sau mai bine-zis atracția aceasta vastă reprezintă însuși principiul de creștere al dialecticii, prin care se naște filozofia. De la antici, atunci, am avea de reînvățat filozofia. Cu ei va trebui să înfrîngem neutralitatea, neîncrederea, nepăsarea, nerodnicia, regăsind, pînă și în mecanismele noastre logice, aceea ce face viața spiritului: ieșirea din indiferență» (p. 137); 4. Semnificația umană a lui. Prin faptul că dialogul ne învață să înfrîngem indiferența și neutralitatea, el cuprinde și o semnificație larg-umană: să înfrîngem înclinările noastre joase pentru valorile imediatului, să părăsim ceea ce e instinctiv și josnic, punînd ceva superior în locul celor părăsite. Aceasta va însemna pînă la urmă suprema fidelitate.

Încheiem aceste însemnări cu recomandarea pe care o facem tuturor celor ce prețuiesc gîndirea antică să citească acest dialog, împreună cu bogatul și nuanțatul comentar semnat de C. Noica, pentru că numai astfel vor putea înțelege și aprecia gîndirea aceluia pe care unii dintre Sfinții Părinți l-au numit «un Moise care a vorbit grecește». Cît privește semnificația etică a dialogului Lysis, ea nu este cu nimic mai puțin actuală pentru tinerii din zilele noastre, decît a fost pentru cei din vremea în care s-a scris. — *(Diac. Prof. Ioan Zăgrean).*

René Voeltzel, *Jean Comenius ou d'une spiritualité pour une éducation,* în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 49—e Année, nr. 1/1969, p. 1—32.

Întrucît în opera lui Comenius argumentele și referințele de ordin teologic sînt constante, autorul își propune să cerceteze dacă pedagogia, care are un mare loc în opera lui Comenius, este întemeiată corect din punct de vedere teologic.

Înainte de a dezvolta tema propusă, autorul înfățișează părerile diferitor oameni de știință în legătură cu problema raporturilor între pedagogie și teologie în opera lui Comenius. Astfel Heinrich Geissler socotea că nu este bine să se încerce degajarea pedagogiei lui Comenius de sistemul său teologic-filozofic; alții socotesc că Jean Comenius este mai aproape de Leibniz și opus lui Descartes. De altfel Comenius însuși declară că ceea ce a scris în legătură cu tineretul a făcut nu ca pedagog ci ca teolog.

De aceea în dezvoltarea temei sale autorul urmărește să vadă «cum se articulează teologia și pedagogia» la Comenius.

În *primul capitol* al studiului — intitulat *Nostalgia unor timpuri mai bune* — autorul urmărește în viața și în opera lui Comenius aspectul deosebit de frapant în teologia sau în pietatea lui: viziunea eshatologică ce apare frecvent fie în viața, fie în opera lui și care face din Comenius «omul nostalgiei după o împărăție care va să vină», împărăție care poate fi tot așa de bine împărăția temporală a lui Frederic Palatinul ori împărăția lui Dumnezeu.

În *capitolul al doilea* — intitulat *Viața veșnică și urme originale* — autorul analizează texte din diferite opere ale lui Comenius și îndeosebi din *Didactica magna*, urmărind și constatînd că ideea directoare în operele lui *(Pansophia, Pampaedia și Didactica Magna)* este legată de noțiunea eshatologică și este exprimată în chip categoric: țelul omului este dincolo de viața pămîntească, pentru că viața prezentă nu este decît pregătirea vieții veșnice.

Capitolul *al treilea* — intitulat *Optimiștii pietății* înfățișează justificarea educației propriu-zis intelectuale a copiilor și a oamenilor, care din punct de vedere teo-

logic se întemeiază pe necesitatea ca oamenii «chip al lui Dumnezeu» să știe totul pe plan intelectual. Iar întrucît educația morală se confundă la Comenius cu cea intelectuală și cu cea religioasă, el manifestă o preferință pentru Revelația biblică ceea ce constituie un element decisiv în teologia lui Comenius.

În continuare autorul analizează aspectele teologice religioase ale pedagogiei lui Comenius.

În *capitolul al patrulea* — intitulat *Originalitățile unei pedagogii* — autorul pornind de la constatarea că, în urma celor analizate pînă acum, nu se poate ști exact în ce măsură teologia lui Comenius inspiră sau justifică pedagogia sa, socotește că după Comenius se poate spune că nu există pedagogie creștină, ci există și trebuie să existe pedagogi creștini. Adică nu există sistem elaborat, există oameni chemați să fie educatori.

De aceea sintetizează cercetarea sa arătînd că opera și doctrina pedagogică a lui Comenius nu este în chip direct inspirată de o teologie coerentă; ci că întreagă această operă și doctrină pedagogică sînt impregnate de o pietate, care se dovedește a fi cea a unui om, nu a unui sistem. De aceea Comenius se preocupă mai degrabă de om-teolog și bineînțeles pedagog, decît de teologie. Pentru că teologul trebuie să se pună în gardă împotriva himerei oricărui sistem strălucitor; iar datoria lui principală este să fie reprezentantul vieții creștine autentice.

În continuare autorul prezintă unele observații cu privire la *metoda pedagogică a lui Comenius*, iar după aceea *regulile de organizare generală a studiilor*, așa cum au fost ele predate de Comenius.

P. Levert, *De la Confession des pèchès ou la dènonciation du Pharisien selon J. Nabert*, în «Revue des Sciences religieuses», 44—e Année, nr. 3/1970, p. 288—317.

Studiul constituie o temeinică analiză a operelor (îndeosebi *Essai sur le Mal*) filozofului laic J. Nabert, care este cu totul străin de aspectul teologic al problemei, și tocmai de aceea poate fi invocat nu numai pentru justificarea actului mărturisirii, ci și pentru a descoperi sensul profund al semnificației mărturisirii și iertării. Că, adică, înțelesul profund al mărturisirii este inseparabil de adevărata conștiință de sine.

Autorul scoate în evidență analiza pătrunzătoare făcută de J. Nabert asupra păcatului, asupra mărturisirii și a iertării, analiză ce depășește practica unui ritual oarecare în sînul unei religii oarecare.

Astfel, mărturisirea implică de fapt o reflecție asupra păcatului, ceea ce îngăduie cunoașterea răului la rădăcina lui. De aceea este de dorit ca mai întîi să se reflecteze asupra răului în adîncul lui, și apoi să fie sesizat înăuntrul conștiinței, acolo unde răul capătă dimensiunea sa adevărată sub forma originală de păcat.

În dezvoltarea temei sale autorul grupează materialul în următoarele trei paragrafe: «Răul — eșecul tentativelor de explicare»; — «Reflecția asupra răului»; — «Mărturisirea și iertarea».

În analiza sa, autorul a pus la punct concepția despre rău a filozofului J. Nabert, unul dintre rarii filozofi care au îndrăznit să atace scandalul răului fără a face din aceasta o problemă care să fie rezolvată numai în chip speculativ. Ci, urmărind răul pe plan real-practic, Nabert recunoaște răul în adîncul existenței noastre ca efect al ataşării de sine, al preferinței pentru sine, al separării de Principiul existenței noastre. Adică văzînd în rău consecința păcatului și nu reducerea lui la încălcarea regulilor.

Ajungerea la conștiința păcatului constituie deja dorința de împăcare, care se manifestă prin mărturisire și aduce iertarea. — *(O. P.)*.

Christiane Morati, *Dogmatique et vie spirituelle*, în «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse, t. XLV (1969), no. 1, p. 3—25.

Articolul analizează legătura dintre Logosul divin, Cuvîntul imuabil al lui Dumnezeu transmis prin dogmă, și ființa omenească «istorică». Subcapitolele surprind diferite aspecte ale creștinismului în diversitatea realizării sale istorice.

Prin chenoza Sa, Iisus Hristos exprimă dragostea infinită a Tatălui pentru întreaga creație. El nu e un om, oricît de excepțional ar fi, ca Socrate sau Buda, iar viața spirituală autentică este numai aceea în care Mîntuitorul e prezent ca și în Evanghelie. Dogmatica, reflectînd Cuvîntul divin, îl ilumineză și-l face inteligibil. Ateologia — pe care unii vor s-o definească astfel încît să exprime chipul adevărat al creștinismului — e eronată. Aceasta nu trebuie confundată cu teologia negativă, cu itinerariul apofatic al misticilor. Ei indică totdeauna în experiența lor transcendența lui inaccesibilă, caracterul său total de neînțeles. Creștinismul nu e un fel de fenomenism agnostic, sceptic sau pragmatism. Nu trebuie să confundăm termenii. Numai prin întrupare Dumnezeul transcendent devine, prin chenoza Sa, imanent, numai astfel e posibilă desăvîrșirea spirituală, omul putînd redeveni «imago Dei», prin harul și dragostea Sfintei Treimi. Prin chenoză se realizează modul desăvîrșit al dragostei, «Iubirea absolută». Viața fiecărui credincios trebuie să devină memorialul vieții și morții Mîntuitorului.

Autorul afirmă că «omul modern a pierdut sensul experienței divine»; de aceea trebuie să acordăm locul respectiv rugăciunii, în centrul vieții spirituale. Umanismul modern ignoră analogia din planul cunoașterii, pentru a declara că omul e incapabil să cunoască pe Dumnezeu; de asemenea neagă dogmatica, ajungînd astfel la ceea ce se numește în mod curent astăzi concepția despre «moartea lui Dumnezeu».

Pentru adevărații creștini viața e o așteptare a «Împărăției» lui Dumnezeu. Antropologia spirituală creștină e inclusă în «Facă-se voia Ta», avînd ca prototip Mielul lui Dumnezeu. În viața creștină, cunoașterea lui Dumnezeu, viața spirituală, dogma și rugăciunea sînt un tot inseparabil. Dogma nu se desparte de viață, Logosul, Cuvînt care unește pe credincioși, e prin natura sa «esență», «existență», devenind semnificativă pentru alții în măsura în care am încorporat în noi sensurile divine. Limbajul dogmei nu e în afară de viață. Între platonism și creștinism există un abis; pentru a contempla pe Dumnezeu nu e nevoie numai de meditația filozofică, ci trebuie realmente să murim pentru noi înșine, pentru a trăi în Hristos. Dogmatica, fiind cea care furnizează căile cunoașterii divine, se identifică cu dragostea lui Dumnezeu. Cînd e vorba de Dumnezeu cel viu, întrupat, cunoașterea și iubirea formează un tot inexpugnabil. Din această unire a științei și a vieții se pare că obținem un răspuns teologic problemelor ridicate astăzi de umanism. Creștinismul nu e o gnoză și nu se termină cu triumful conceptului; el e viața și moartea Mîntuitorului. Cînd soluțiile umanismului modern își întemeiază speranța pe o știință absolută, dogmatica e înlăturată, iar viața spirituală e alungată. Trebuie să redescoperim funcția Logosului lui Dumnezeu revelînd existența Sa prin «*cuvînt*» și să descifrăm limbajul teologic al dogmelor, care constituie adevărurile vii ale Bisericii. — *(C. B.)*.

Gerard S i e g w a l t, *Petite chronique tillichienne*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 49-e année; 1969 nr. 1, p. 69—74.

Cunoașterea gîndirii lui Paul Tillich constituie în prezent o preocupare generală creștină. Editura «Evanghelisches Verlag» (din Stutgart) a început publicarea operelor complete ale lui Titllich, din care au apărut pînă în prezent nouă volume. În Franța au fost traduse mai multe opere ale lui Tillich și au apărut studii asupra diferitor aspecte ale gîndirii lui. În însemnarea sa autorul prezintă pe scurt cîteva din aceste recente opere și studii apărute în limba franceză:

Traduceri: Paul Tillich, *Le courage d'être* (traduction de l'anglais et avant-propos de Fernard Chapey. Collection «Christianisme en mouvement», Tournai-Paris, Castermann, 1967, 187 p.), în care se demonstrează conceptul etic și ontologic fundamental al virtuții curajului, înrădăcinat în totalitatea dimensiunilor existenței și, în ultimă analiză, în structura ființei înseși». În acest fel, după Tillich, «curajul de a fi devine actul etic prin care omul afirmă propria sa ființă în ciuda acelor elemente ale existenței sale care se află în luptă cu afirmația sa despre sine însuși, esențial». Curajul are două forme, după polaritatea fundamentală cu lumea: curajul de a fi, participînd la puterea unui grup, a unei mișcări, al lumii, ceea ce poate duce la pierderea eului individual, la pierderea sa în colectivitate;

în al doilea caz curajul se afirmă doar pentru sine și duce la pierderea lumii și la reducerea la sine, în existențialism, la «curajul disperării».

În continuare autorul prezintă și analizează limitele curajului de a fi după Tillich, oprindu-se în special asupra raporturilor între curajul de a fi și credință.

Alte lucrări ale lui Tillich traduse în limba franceză sînt: *Religion biblique et Ontologie* (traduit par J. P. Gabus, 1960); *Amour, pouvoir et justice* (traduit par Th. Junker, 1964); *Les fondations sont ébranlées* (traduit par Rubert Morel, 1967); *Dynamique de la foi* (Tournai-Paris, Castermann, 1968); *Le christianisme et les religions* (Paris, Aubier-Montaigne, 1968).

In partea a doua autorul prezintă succint *studiul despre Tillich:* Georges Tavard, *Initiation a Paul Tillich* (Paris, Ed. du Centurion, 1968, 224 p.), în care sînt analizate cele patru nivele: simbolic, istoric, dogmatic și moral ale hristologiei, care se înscrie ca moment fundamental în întreaga gîndire a lui Paul Tillich.

De asemenea este semnalat studiul: *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich* (Paris, P.U.F., 1969, 255 p.). — *(O.P.).*

Théophyle Corydalée. *Oeuvres philosophiques, tom. I: Introduction à la logique,* (Association international des études du sud-est européen. Comité national roumain) Bucarest, 1970.

Procesul de elaborare și afirmare a culturii și gîndirii românești, integrarea ethos-ului carpato-danubian în universalitatea logos-ului pe dimensiuni umaniste și reflectînd ceea ce este propriu spiritualității românești cunoaște un moment deosebit de semnificativ în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Este momentul în care o dată cu înființarea Academiei domnești de la Iași (1645) și de la București (1679) «au loc prefaceri comparabile Renașterii din culturile apusene..., răsar strălucite figuri de cărturari (care) în gîndirea și scrisul lor... au alte preocupări și orizonturi decît predecesorii lor» (Virgil Cândea, *Stolnicul Constantin Cantacuzino,* în «Studii» 19, București, nr. 4, p. 651).

Vreme de mai bine de un secol și jumătate prin aceste Academii domnești, organizate după modelul Academiei grecești din Constantinopol și avînd la bază concepțiile și operele cărturarului și filozofului grec neoaristotelician Teofil Corydaleu, Iașiul și Bucureștiul vor reprezenta pentru Orientul ortodox ceea ce au fost Florența și Padova, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, pentru cultura occidentală — cum se exprimă cunoscutul istoric grec contemporan Cléobule Tsourkas. În aceste Academii, pe lîngă disciplinele filologice clasice, se preda întreaga filozofie aristotelică — într-o vreme cînd aristotelismul aproape dispăruse din cultura și filozofia apuseană (Cf. C. Nicazius, *Théophyle Corydalée....,* in: «Archives de philosophie», 1969, nr. 3) — și disciplinele teologice, într-un alt spirit decît se făcuse pînă atunci în Orientul ortodox.

Opera lui Corydaleu — în parte tipărită, în mare parte încă în manuscrise, păstrate, într-un impresionant număr, la Biblioteca Academiei R. S. România din București și la Biblioteca Centrală a Universității din Iași — a constituit temelia învățămîntului filozofic și umanismului filozofic în Țările Române, ilustrate de personalități de prim ordin, ca Dimitrie Cantemir, Eufrosin Poteca, Antim Ivireanul — dintre români, iar dintre greci, trăitori sau cu rosturi în Principatele române, Alexandru Mavrocordat, Ioan Cariofil, Ghermanos de Nisa.

Îndelungată vreme acoperită de colbul uitării, opera lui Th. Corydaleu este redată vremurilor noastre prin studiile eminentului istoric grec C. Tsourkas (Cf. *Théophyle Corydalée...* București, 1943, ediția a II-a Salonic, 1967) și cercetărilor întreprinse de istorici și filozofi români de la Institutul de studii sud-est europene și Centrul de logică ale Academiei R. S. România, care își găsesc o evidentă împlinire în recentul volum din suita de opere filozofice corydaleene. Este vorba de lucrarea *Théophyle Corydalée. Oeuvres philosophiques.* Tome I: *Introduction à la logique.* Texte grec établi par Ath. Papadopoulos. Précédé par une étude de Cléobule Tsourkas. Traduit et présenté par Constantin Noica, Bucarest, 1970. (Association internationale d'études du sud-est européen. Comité national roumain).

Th. Corydaleu și-a expus logica în două scrieri, una tipărită în 1729 la Veneția (volumul la Biblioteca Academiei R. S. România din București și la Biblioteca Centrală a Universității din Iași), cealaltă, un rezumat al logicii sub forma de întrebări și răspunsuri, aflată numai în manuscris.

Volumul prim din *Opere filozofice* reproduce — prin grija lui Ath. Papadopoulos, doctor în filozofie de la Sorbona — textul celei de a doua scrieri sub titlul Προοίμιον εἰς λογικην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτατου κυρίου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλεως. Εκθεσις κατ' επιτομην της λογικης πραγματειας — Introducere în logică a prea înțeleptului și prea învățatului domn Teofil *Corydaleu* — și este o expunere în rezumat a materiei logicii.

Traducerea textului grec este făcută de Constantin Noica, care a redat într-o excelentă transpunere în limba franceză dificilul text corydalean. Tot Constantin Noica semnează «Avant-propos» (prefață) la acest volum, de fapt o punere în temă asupra proiectului de editare a operelor filozofice ale lui Corydaleu.

În volumul editat, Cléobule Tsourkas semnează un valoros studiu despre viața și opera lui Teofil Corydaleu (1574—1646), dă o notiță asupra textului grec al acestei *Introduceri în logică* în raport cu *Logica* din 1729 — și întocmește o listă bibliografică asupra manuscriselor grecești corydaleene privitoare la această lucrare, aflate în principalele biblioteci din Europa.

Debutînd cu acest volum, seria de *Opere filozofice* ale lui Corydaleu afirmă permanența spiritului aristotelician în gîndirea filozofică europeană și românească, spirit restituit contemporaneității prin studiile competente ale unor eminenți gînditori români (Ath. Joja, Anton Dumitriu, C. Noica ș.a.) și străini (Ross, Patzig, Mansion, Bochenski, J. Vuillemin ș.a.).

Studierea operelor lui Aristotel așa cum se făcea în Academiile domnești din Țările Române în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, într-un spirit apropiat de cel al marelui stagirit, fără adaosurile scolasticii occidentale, a servit și ca armătură logică și filozofică acelei suite de teologi ortodocși din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, fie români, fie greci, precum și unor eminenți gînditori români din acea vreme, printre care, în primul rînd Dimitrie Cantemir (Cf. *Compendiolum universal logices institutionis).*

Integrarea spiritului operelor corydaleene în cultura și gîndirea filozofică și teologică românească din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea — de fapt integrarea acelei *philosophia perennis secundum Aristotelem* — dăruiește și explică împlinirile în universalitatea logos-ului uman ale ethos-ului românesc din secolul al XVII-lea, al XVIII-lea, al XIX-lea și al XX-lea, vădind, o dată mai mult, justețea acelor pătrunzătoare observații ale lui Eminescu, potrivit cărora ethos-ul românesc și-a dovedit capacitatea de a re-gîndi creator logos-ul universal (Cf. C. Noica: *Ce cuprind caietele lui Eminescu*, în «Calendarul Credința», 1970, Detroit, Michigan, U.S.A.). — *(Valeriu Streinu).*

Mircea D e a c, *Arta românească pe meridianele lumii*, art. în «Revista Muzeelor», nr. 4, 1969, p. 323—325.

Convins că orice expoziție de artă organizată peste hotare «este o fereastră deschisă spre țara noastră», autorul face o succintă prezentare a principalelor expoziții românești organizate în diferite orașe ale lumii, în anul 1969.

«*Romanii în România*» este denumită expoziția ce a fost deschisă la Muzeul romano-germanic din Köln.

Au fost prezentate aici documente referitoare la trecutul țării, începînd cu cele din timpul lui Traian și Decebal și încheind cu acelea referitoare la procesul formării poporului român și a limbii române.

Expoziția *Tezaurului național al epocii medievale*, deschisă mai întîi la Londra, apoi la Edimburg, Paris, Stuttgart și Neuchâtel, s-a bucurat de un deosebit succes. În «The Tablet» se sublinia emoția exprimată în mod special de ritmicitatea compozițională a unui epitrahil sau a unui văl de iconostas cu valoare de operă majoră de artă.

Expoziția de pictură pe sticlă și xilogravură românească populară deschisă în 1964 la Bruxelles, ca urmare a interesului trezit, a fost transferată pe rînd la München, Braunschweig, Copenhaga, Dortmund, Recklinghausen, Baden-Baden, și apoi în Norvegia și Suedia.

O circulație deosebită a cunoscut și cunoaște *Expoziția de tapiserii și scoarțe românești* deschisă la Washington, Chicago, Nashville, Rio de Janeiro, Caracas, Istambul, Ancara, Cairo, Alexandria, Moscova și țările scandinave.

La cunoașterea artei românești contribuie, pe lîngă expozițiile menționate și expozițiile colective și personale de pictură, sculptură, grafică și artă decorativă.

Printre acestea sînt: Expoziția de pictură și sculptură deschisă la Moscova, expoziția pictorului Ciucurenco, organizată la Viena, expoziția pictorului Corneliu Baba, la Bruxelles și lucrările pictoriței Macovei, prezentate la expoziții din Roma, Viena, Moscova, Praga și Budapesta.

La bienala de la Veneția au trezit un interes deosebit operele lui Țuculescu, Ion Gheorghiu, Ion Bițan, Ion Pacea, opere solicitate și la alte expoziții.

La expoziția recentă de la Tel-Aviv ce prezenta pictura noastră contemporană s-a relevat încă o dată arta română ca o artă majoră pătrunsă de bucuria vieții.

Numeroase expoziții de grafică au fost organizate la Teheran, Tunis, în America Latină și Extremul Orient. Toate acestea au menirea de a exprima înclinația poporului român spre frumos și năzuințele sale de pace.

Cristian Benedict, *Date noi cu privire la tabloul: «Aman implorînd iertare Esterei»*, «Arta», revistă a Uniunii artiștilor plastici din Republica Socialistă România, XVI (1969) nr. 10, p. 17—19.

La Galeria universală a Muzeului de Artă al Republicii Socialiste România se află renumitul tablou al lui Rembrandt, *Aman implorînd iertare Esterei*, cu subiect inspirat dintr-un episod din cartea Estera.

Recentele cercetări cu raxe X, infraroșii și ultraviolete asupra acestui tablou, au scos la iveală elemente noi în legătură cu compoziția menționată.

Autorul articolului prezintă mai întîi cîteva aspecte referitoare la bibliografia pînzei: sub titlul de mai sus tabloul este menționat pentru prima dată în anul 1836 în catalogul lui John Schmith. În 1908, W. R. Valentiner dă tabloului un alt titlu, *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe*. Această denumire a persistat ajungînd uneori să o înlocuiască pe cea inițială. Este și motivul ce a determinat o nouă cercetare a tabloului, care la Muzeul de Artă al Republicii Socialiste România și-a păstrat numele de *Aman implorînd iertare Esterei*.

O primă precizare se referă la fidelitatea cu care tabloul redă episodul central din cartea Esterei. Privind cu atenție tabloul și cu osebire privirea amenințătoare ce însoțește gestul lui Artaxerxe de arătare cu sceptrul pe Aman, ne amintim de cuvintele rostite de rege prin care ordonă (în scena biblică) spînzurarea sfetnicului.

În mod firesc apare întrebarea «de unde pornește identificarea cu Mardoheu a personajului din dreapta compoziției?» Se presupune că punctul de plecare l-a constituit însuși subiectul în care se precizează că după cinstirea lui Mardoheu regele merge la ospățul reginei împreună cu Aman.

Rembrandt a lăsat, de altfel, schițe și gravuri în care Mardoheu apare la picioarele lui Artaxerxe și nu în fața Esterei, exprimîndu-și recunoștința față de rege că l-a ridicat în locul lui Aman în rangul de sfetnic domnesc.

Avînd în vedere aceste considerații și necesitatea respectării raporturilor dintre personajele prezentate, indiferent de sursa de inspirație, nu se poate admite ideea că tabloul de la Galeria universală a Muzeului Republicii să poarte numele *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe*.

Cercetările radiografice asupra amintitului tablou au scos la iveală faptul că acesta are totuși legături cu numele lui Mardoheu.

S-a stabilit că pînza a reprezentat inițial o altă scenă: în prim plan apărea figura lui Artaxerxe și o altă figură (în apropierea actualei figuri a Esterei) a reginei. Cel de al treilea personaj, mai aproape de Estera are o îmbrăcăminte asemănătoare lui Aman din tabloul de la Muzeul de Artă al Republicii. De aici con-

cluzia că al treilea personaj, mai puțin înclinat, este Mardoheu, care primește de la rege inelul învestiturii în postul lui Aman. Ca rudă a lui Mardoheu, Estera arată o privire zîmbitoare.

Interesant este și faptul că cele două modele care au servit la realizarea Esterei sînt diferite. În scena inițială modelul a fost soția pictorului, Saskia, iar în cea de a doua compoziție modelul a fost altul (ovalul prelung al feței, bărbie rotundă, nas drept, subțire și ușor ascuțit etc.). Aceste constatări au dus pe autor la concluzia că tabloul de la Muzeul de Artă al Republicii ar fi fost executat la mijlocul anilor «30» și că înfățișa inițial pe *Mardoheu în fața Esterei și a lui Artaxerxe.*

Rembrandt în compoziția finală a pînzei influențat de ansamblul textului biblic a schimbat desigur subiectul. Pînza are valoare de simbol prin așezare, atitudinea și expresia personajelor sale. Pictorul a transformat cele trei personaje într-o adevărată confruntare între învins (Aman) și învingător (Estera). *Aman implorînd iertare Esterei* reprezintă astfel desăvîrșirea preocupărilor lui Rembrandt față de scenele biblice din cartea Esterei.

Autorul articolului nu exclude posibilitatea ca aceste ipoteze în legătură cu tabloul menționat să fie cercetate sau confirmate ca urmare a unor cercetări mai ample. Dar, susține că asemenea cercetări nu pot avea ca punct de plecare decît înlăturarea intervențiilor ulterioare, făcute asupra tabloului în prima jumătate a secolului al XX-lea și scoaterea la iveală a imaginei originale a acestei capodopere.

Dr. Lucia Dracopol-Ispir, «*Madona de Nerucci*», în «Revista Muzeelor», nr. 5/1969, p. 406—412.

«Madona de Nerucci» este o icoană de altar ce și-a primit numele după acela al donatorului — nobilul florentin Antonio de Nerucci.

Considerată ca fiind opera lui Leonardo da Vinci, icoana a fost identificată la București de autoarea prezentului studiu, în 1943, ca operă a pictorului renascentist Rafael. În urma comunicării făcute la Academia Rafael din Urbino, în anul 1968, această lucrare a fost recunoscută ca aparținînd marelui maestru.

Icoana a fost pictată inițial pe un panou din șapte scînduri ce și-au lăsat amprenta în pastă. Pentru a putea fi păstrat, tabloul a fost transpus pe pînză (acțiune ce a durat din 1889 pînă în 1892), de Alexandru Sidorov. Restaurarea ulterioară a lui Gustav Tomaschewschi a adus unele modificări în lucrare. Este interesantă tehnica folosită de Rafael Santi în realizarea icoanei: peste tempera pe fond de grund pictează în culori uleioase diluate în terebentină și petrol cu adaos de vernil mineral. Rezultatul a fost acea strălucire mată asupra feței.

«Madona de Nerucci» are numeroase elemente comune cu alte lucrări ale marelui pictor, printre care este amintită Madona Mînăstirii Sfîntul Anton.

Ca datare icoana aparține acelei perioade în care în activitatea lui Rafael se împletesc căldura și lirismul specific școlii umbriane și realismul școlii florentine. În această icoană «Madona de Nerucci» este deosebit de evidentă întîlnirea dintre influențele lui Perugino și acelea ale lui Leonardo da Vinci. Nu trebuie însă trecută cu vederea originalitatea marelui pictor ce străbate prin toate aceste influențe ca expresie a geniului său artistic. Aceasta face ca monumentala icoană «Madona de Nerucci», prin compoziția, atitudinea personajelor, expresia figurilor, prin mijloacele de realizare, perfecțiunea desenului, armonia paletei și mînuirea luminii să reprezinte o originală operă a personalității lui Rafael.

Sînt prezentate în continuare cîteva argumente care vin să dovedească încă o dată că autorul acestui grup din «Madona de Nerucci» este Rafael. Prin tipologie și costumație fecioarele aparțin Florenței. Există însă o deosebire în îmbrăcămintea și aspectul general al personajelor — element găsit și în alte lucrări ale pictorului. Icoana «Madona de Nerucci» aparține perioadei de sfîrșit a influenței florentine, de trecere spre originalitate.

În susținerea afirmației că «Madona de Nerucci» este opera marelui pictor italian Rafael Santi vine și semnătura artistului — Raphael Urbinas Pingebat — descoperită pe marginea bluzei Madonei și considerată mult timp ca decorație. În semnăturile sale, Rafael introduce pe aceea de «pingebat», începînd din anul 1508,

ceea ce dovedește încă o dată încadrarea în timp făcută de autoarea studiului — sfîrșitul perioadei petrecute la Florența. — *(Ioan F. Stănculescu).*

Père Gilles Hardy, *Les sacraments selon les règles canoniques*, în Présence orthodoxe, Paris, 1969, no. 6, p. 47—51.

În cea de a treizeci și patra *regulă apostolică* se precizează că fiecare om trebuie să activeze în dioceza sa și locul unde trăiește. Principiul absolut al înțelegerii între persoane libere trebuie să corespundă unității celor trei Persoane Divine. În acest mod, Biserica e scutită de orice fel de autocrație tiranică și pulverizare anarhică, cele două tendințe care sfîșie toate comunitățile omenești.

Una din tarele spiritului juridic constă — summum jus, summa injuria — în a voi să introduci în cadrele jurisprudenței pe om, societățile, comunitățile, națiunile, statele, bisericile, fără a te îndepărta cu nimic de îngăduințele și opreliștile legii. Sinoadele și Sfinții Părinți au propus totdeauna reguli privind problemele timpului lor, evitînd obligația de a supune harul tainei în mod mecanic ritualului și legii, deoarece Duhul Sfînt suflă unde vrea, distrugînd formalismul.

Canoanele apar vii de-a lungul secolelor, fără a avea tendința de a fi constitutive și dominante. Astfel în secolul al IV-lea, cînd ereticii arieni și sabelieni reveneau în sînul Bisericii, procedura penitențială era diferită. Sfîntul Grigore de Nazianz considera că una e mai de temut decît alta, deoarece e grav și îngrozitor «să dezbini natura», cum fac arienii, sau «să confunzi persoanele» ca sabelienii. Cei din urmă au fost tratați totuși cu o severitate mai pronunțată. Canoanele se-ncadrează în formele unei medicine spirituale, ele trebuind să ne servească astfel ca niște repere.

Moștenirea canonică a Bisericii ne oferă formele necesare pentru apropierea de focul divin, lepădîndu-ne de tot ceea ce poate ascunde adevărul. Păstrătoare ale tainelor, canoanele se opresc în pragul faptului întîlnirii credinciosului cu Mîntuitorul. Îndeplinind în spirit formalist regulile și prescripțiile canonice ne lipsim uneori de prezența Duhului Sfînt. Cînd Iisus Hristos, după Înviere, trimite apostolii la evanghelizarea lumii (Matei XXVIII, 19—20). El îi trimite «printre toate popoarele». Evanghelizarea se adresează omului real, concret, condiționat de mediul geografic, de cultura, limba și epoca sa, adică omul etnic, nu abstract. Regulile apostolice și canonice pomenesc de «episcopi ai fiecărui popor», fără a asimila în mod riguros poporul cu statul sau cu rasa.

Au avut loc «sinoade locale», «obiceiuri ale fiecărei națiuni», apărînd personalitatea bisericească și asigurînd simfonia universală ce apare prin Botezul în numele Sfintei Treimi. Biserica condusă de Mîntuitorul și umbrită de Duhul Sfînt va înfăptui înțelepciunea canonică pentru a păstra esențialul. Prototipul oricărei decizii canonice e definit în Faptele Apostolilor (XV, 28): «s-a părut a fi bine nouă și Duhului Sfînt». Departe de absolutul juridic și de teama de a nu fi conformă vocației sale, Biserica își păstrează credincioșii sub paza Duhului Sfînt. Mîntuitorul conferind puterea Apostolilor Săi și proclamînd absoluta necesitate a vieții sacramentale, n-a prescris nici o formă și nici o regulă în această privință, încredințînd Bisericii grija de a crește «fii ai lui Dumnezeu» în duhul păcii. — *(C. B.).*

Pr. Prof. Ene Branişte, *Punctul de vedere ortodox despre dezvoltarea și revizuirea liturgică*, în «The Altar» (Altarul), revista Parohiei ortodoxe române din Londra, III (1969), nr. 1, p. 32—39.

În cadrul cultului ortodox, există unele părți schimbătoare și altele neschimbătoare. Autorul înfățișează exemple din fiecare categorie în parte și după ce arată cum s-a încercat în diferite Biserici creștine revizuirea practică a rînduielilor de cult, precizează că rezolvarea definitivă a problemei, din punct de vedere ortodox, revine Sinodului panortodox.

În continuare, autorul sesizează unele amănunte de cult, care pot fi supuse dezbaterilor sinodale, și anume: a) o mai mare folosire a lecturilor din Vechiul Testament; b) O mai largă și efectivă participare a credincioșilor laici la cîntarea

liturgică și la alte amănunte secundare ale cultului, pe care ei le pot executa; c) Uniformizarea calendarului și a pascaliei; d) Uniformizarea rînduielii liturgice a canonizării Sfinților.

Discuțiile panortodoxe asupra revizuirii de bază a liturghiei trebuie să fie conduse de următoarele principii de bază: a) Experiența din trecut a Bisericii; b) Echilibrul liturgic și c) Nevoile bisericilor de enorie și ale credincioșilor laici de azi.

În sfîrșit, încheie autorul, trebuie să fie spus că revizuirea cultului nu pare să fie o problemă arzătoare în Ortodoxie. În tot cazul noi n-am putea vorbi de *o revizuire* sau *reformă* în stil mare, ci de o adaptare sau ajustare a vechilor rînduieli sacre de cult la condițiile vieții religioase din societatea contemporană.

Rînduielile de cult sînt lucrarea unei vieți a Bisericii, nu a episcopilor și teologilor, iar dezvoltarea lor în timp nu s-a făcut prin modificări brusce, ci în chip lent, potrivit evoluției firești a vieții religioase în Biserică.

În continuare, Pr. Prof. Ene Branișteste se ocupă de Liturghia ortodoxă ca mijloc de predicare a adevăratei credințe și a principiilor moralei creștine, în care subliniază că scopul principal al liturghiei este cinstirea lui Dumnezeu de către Biserică și revărsarea darurilor dumnezeiești asupra credincioșilor, iar scopul secundar este didactic sau catehetic: prin participarea la cult, credincioșii își însușesc și învățătura de credință a Bisericii, precum și normele de viețuire creștină.

Se exemplifică, apoi, pe larg cum sînt formulate în rugăciunile și imnele slujbelor ortodoxe diferitele învățături fundamentale ale credinței și moralei creștine, și cum este completată învățătura de credință și de morală pentru credincioși prin arta religioasă pusă în serviciul cultului. De aceea învățămîntul catehetic se predă și astăzi în Biserica Ortodoxă în forma tradițională a primelor veacuri creștine, adică în cadrul cultului divin din biserici.

Liturghia nu este însă numai mijloc de instruire în doctrină, ci ea învață pe credincioși cum să aplice în viață poruncile și sfaturile moralei creștine. Spiritul dragostei și al frățietății se face cunoscut în întreaga liturghie: «Să ne iubim unii pe alții...», — căci numai așa se poate aduce jertfa «în dragoste și pace...». De aceea credincioșii ortodocși din România au fost în stare să primească și să trăiască în armonie cu cei de altă naționalitate și credință, care au venit și s-au stabilit aci din diferite motive. Promovarea unei dorințe pentru o astfel de armonie creștină rămîne unul din scopurile liturghiei Bisericii Ortodoxe — *(P. I. D.)*.

Buna-cuviință oglindită în proverbe și maxime din toată lumea, culese de Gh. Paschia, Editura Albatros, București, 1970, 302 p.

În relațiile dintre oameni s-au stabilit din cele mai vechi timpuri anumite reguli de comportare; unele din acestea au fost cuprinse în coduri de legi, iar altele s-au păstrat în proverbele diferitelor popoare sau în maximele unor gînditori preocupați de necesitatea conviețuirii armonioase a semenilor lor în societate. Desprinse din tezaurul comun de înțelepciune al omenirii, proverbele și maximele au avut o largă circulație de-a lungul vremii, fapt care a determinat pe unii oameni de cultură să le adune în volume sau colecții, orînduindu-le aici după diferite criterii.

Lucrarea de față înmănunchează o parte din proverbele și maximele cu largă circulație care se referă la regulile de bună-purtare în societate. În locul termenului de *politețe*, obișnuit la alte popoare, alcătuitorul lucrării a preferat pe acela de bună-cuviință, înscriindu-se astfel între continuatorii unei vechi tradiții românești, foarte semnificative în acest sens (Prima carte cu acest titlu, apărută la noi cu mai bine de un veac în urmă, aparține lui Timotei Cipariu, fiind intitulată *Portarea de buna cuvenienția între oameni)*.

În *Notă asupra ediției* (p. 5—7), Gh. Paschia face aprecieri cu privire la valoarea morală, didactică și practică precum și la universalitatea proverbelor și a maximelor.

Lucrarea e împărțită în aproape 150 de paragrafe (p. 9—278) cuprinzînd teme așezate în ordine alfabetică. În cadrul fiecărui capitol s-a adoptat următoarea ordine: proverbele, în ordinea alfabetică a popoarelor, țărilor sau continentelor care le-au produs; proverbele generale (cu privire la care nu se mai poate indica de cine au

fost create); maximele, așezate în ordinea alfabetică a autorilor lor. La sfîrșitul fiecărui capitol există și trimiteri la alte teme sinonime sau înrudite, procedeu care suplinește obișnuitul glosar de termeni. La unele proverbe și maxime străine, care au căpătat circulație universală, pe lîngă traducerea românească se redă și textul original.

Operele autorilor fiind deja citate de fiecare dată pe parcursul lucrării, autorul întocmește la sfîrșit doar o *Scurtă bibliografie* (p. 279—280) a unor izvoare generale folosite.

Lucrarea se încheie cu un instructiv *Indice alfabetic de autori*, cu indicarea locului unde sînt citați (p. 281—294).

Dintre temele abordate, menționăm cîteva titluri: adevăr, ascultare, bunătate, caracter, cinste, dragoste, exemplu, familie, greșeală, iertare, întrajutorare, înțelepciune, lăcomie, muncă, nedreptate, omenie, povață, prietenie, recunoștință, seriozitate, sinceritate, tact, ură, viciu, virtute etc. După cum se poate constata, o bună parte din materialul prezentat se referă la problemele de ordin educativ-moral.

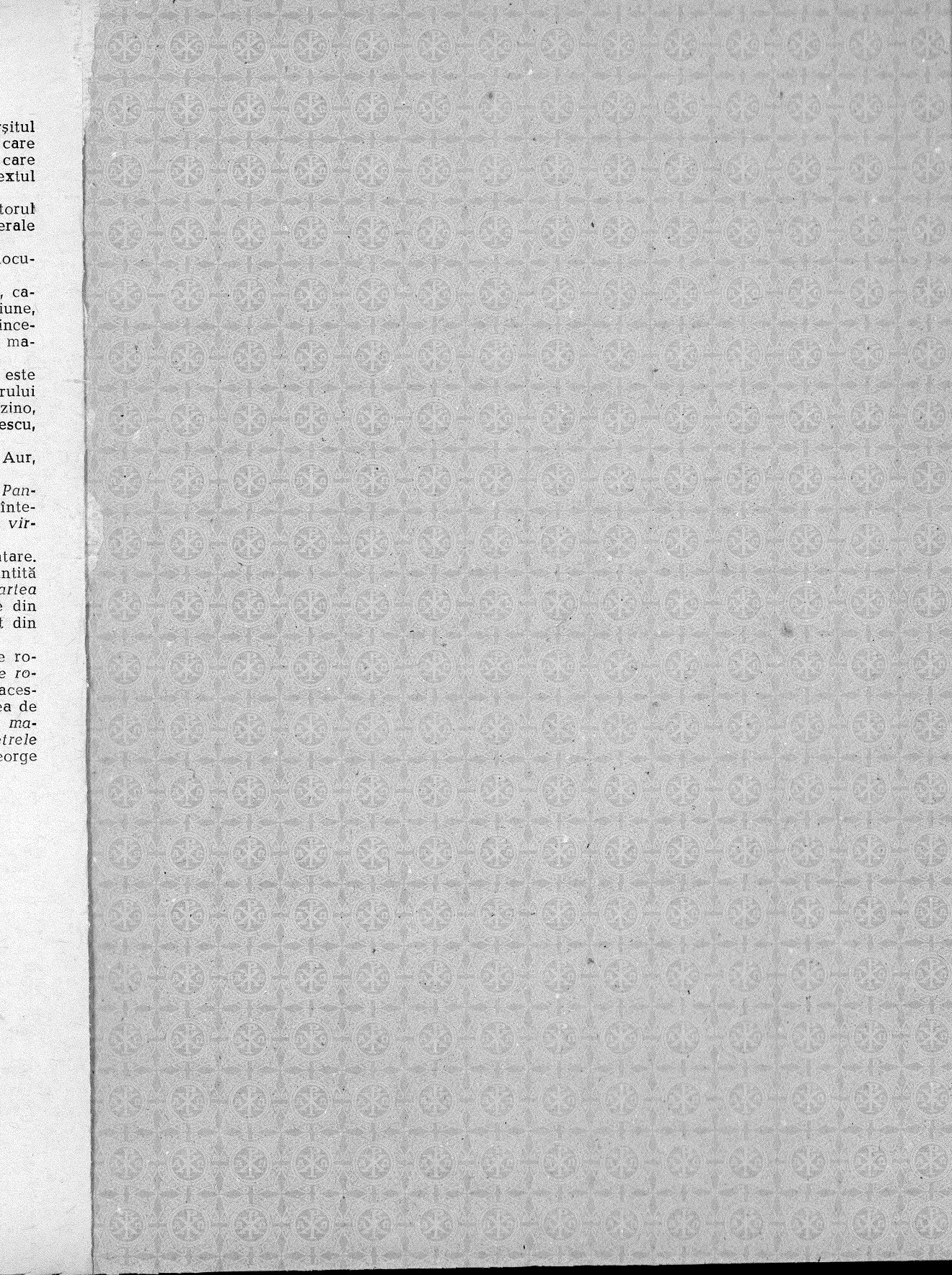
În ceea ce privește autorii citați, sau operele folosite, numărul acestora este destul de extins și variat. Din rîndul marilor personalități culturale ale poporului nostru sînt amintiți: Grigore Ureche, Miron Costin, Stolnicul Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, Timotei Cipariu, Anton Pann, Eminescu, Hașdeu, Iorga, Călinescu, Blaga, Arghezi precum și marii ierarhi cărturari Varlaam și Antim Ivireanul.

Dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești sînt citați Sfîntul Ioan Gură de Aur, Clement Alexandrinul și Tertulian.

Remarcăm și citarea unor opere moral-religioase cu largă răspîndire, ca *Panciatantra* (Cele cinci cărți ale înțelepciunii), sau scrierile filozofilor chinezi antici întemeietorii de religii: Confucius *(Cartea sentințelor)* și Lao-țî (*Cartea despre cale și virtute*).

Autorul folosește unele texte din Sfînta Scriptură, fără a le indica însă ca atare. Astfel, din Vechiul Testament se citează: *Pildele lui Solomon* — cartea fiind amintită simplu: «*Proverbe*» — și *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, citată: «*Cartea înțelepciunii*» și atribuită lui «Ben-Sirah». Din Noul Testament apar cîteva citate din epistolele pauline, indicate ca aparținînd lui «Pavel din Tars», precum și un citat din Epistola sobornicească a Sfîntului Apostol Iacov, menționată: «Epistola».

Culegerea prezentată de Gh. Paschia este utilă, adăugîndu-se la contribuțiile românești de pînă acum în acest domeniu, cum sînt: cele 10 volume din *Proverbele românilor* (București, 1895—1903), aparținînd lui Iuliu A. Zanne (o ultimă ediție a acestora a apărut la București, în anul 1959, sub îngrijirea lui C. Ciuchindel); culegerea de *Ghicitori și proverbe* alcătuită de Monica Rahmil (București, 1957); *Dicționar de maxime comentat* aparținînd lui Tudor Vianu (București, 1962): *Apa trece, pietrele rămîn.* Proverbe românești, Ediție îngrijită, prefațată, glosar și indice de George Munteanu (București, 1966) ș.a. — *(Pr. D. Soare).*



ÎNDREPTĂRI

În articolul: *Unul din cele mai vechi manuscrise slave din țara noastră,* de Pr. Chiril Pistrui, publicat în revista «Studii Teologice», nr. 3 — 4/1970, trebuie făcute următoarele îndreptări:

Pag.	Rîndul	În loc de:	Se va îndrepta:
217	23	ѣ, ѭ	ѣ, ѣ, ѭ
217	24	ѕ, ѩ	ѕ, ѵ, ѩ
217	34	34. θ	34. ·ѳ̈·
217	35	5. ε	5. ѥ
219	39	Eminski	Eninski
219	45	legătură	ligatură
219	46	nr. 48... nr. 49	nr. 45 și nr. 46
220	1	nr. 21	nr. 20
220	8	legătură	ligatură
220	24	nr. 1	nr. 35
220	27	un rol	atribuindu-i un rol
221	3	nr. 48	ѣ
221	15	nr. 52 din tabel	ѫ
222	4	ѵ	ч
222	30, 33, 36	nr. 38	nr. 35
223	7	nr. 38	nr. 35
223	12	hлъ	hлъmi
223	14	nr. 33	nr. 30
223	29	f. 202 r	f. 20 r
223	37	f. 48 și 192 v	f. 49 v și 192 r
223	39, 40	nr. 48 din tabel	ѣ
223	46	čлѫьnoe	čѫльnoe
224	4	lui , cu sensul	lui ы cu и, cu sensul
224	12	nr. 39	nr. 36
224	13	nr. 40	nr. 37
224	14	nr. 41	nr. 38
224	42	Tbetniot	Ţvetniot
228	24	izvor	izvod