STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIII — Nr. 3—4 - MARTIE - APRILIE 1971

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 3—4, MARTIE - APRILIE 1971

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 Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții 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. Liviu Stan, *Contribuţii şi poziţii ale teologilor români în probleme de Drept bisericesc* 149

Diac. Prof. Ioan Zăgreanu, *Preocupări şi probleme de Morală creştină în teologia ortodoxă românească* 174

Arhim. Benedict Ghiuş, *Faptul Răscumpărării în ciclul învierii* . . 186

Ierom. Doctorand Chesarie Gheorghescu, *Învăţătura despre Recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă* 211

Doctorand Ion D. Popa, *Sfîntul Vasile cel Mare — predicatorul milosteniei* 224

Doctorand Ştefan N. Sandu, *Lucrarea harului în realizarea mîntuirii subiective după învăţătura celor trei mari confesiuni creştine* 235

Doctorand Mihail Popescu, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane şi în creştinism* 248

Doctorand Nicolae Mitru, *Mithraismul în Dacia* 261

Note bibliografice 274

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

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

Pr. Prof. Liviu Stan

CONTRIBUȚII ȘI POZIȚII ALE TEOLOGILOR ROMÂNI ÎN PROBLEME DE DREPT BISERICESC

Perspectivă istorică. — Dreptul este unul dintre mijloacele pe care le folosește Biserica în lucrarea ei mîntuitoare de suflete. El este însă un simplu instrument pe care Biserica, în parte l-a adoptat, iar în parte l-a elaborat în condiții determinate, și pe care îl folosește pe o scară mai restrînsă sau mai largă, după împrejurări de timp și de loc, avînd însă întotdeauna în vedere țelul ei final, adică situîndu-l mereu în perspectivă soteriologică.

Așa se explică faptul că dreptul de care se folosește Biserica, a fost și este supus mereu unui proces constant de modelare și de adaptare atît în ce privește conținutul acestuia, cît și în ce privește formele lui de exprimare și modul lui de aplicare.

De aceea, slujitorii și cărturarii Bisericii s-au străduit în decursul timpului să situeze permanent normele juridice în cadru ecleziologic, turnînd în fiecare epocă istorică în legislația bisericească, conținutul cel mai propriu naturii Bisericii și cel mai apt să-i servească misiunii ei specifice.

În acest cadru și cu acest obiectiv s-a desfășurat întreaga lucrare de elaborare și de adoptare a legilor bisericești prin organele legislative pe care Biserica și le-a creat sub numele de sinoade, organe în fruntea cărora se situiază Sinoadele Ecumenice.

Dar pentru făurirea unei legislații bisericești care să nu depășească în nici o formă cadrul ecleziologic, adică să se miște numai în aria învățăturii de credință a Bisericii și care să poată servi în chip optim variata și extinsa gamă de lucrări reclamate de însăși misiunea Bisericii, au fost necesare întotdeauna străduanii cărturărești, adică eforturi de cunoaștere, de lămurire și de sistematizare a principiilor și normelor juridice prin adoptarea și folosirea cărora se puteau servi în chipul cel mai corespunzător interesele Bisericii. De o astfel de muncă de laborator teologic-juridic Biserica nu s-a dispensat și nu se poate dispensa. Ea a devenit necesară pe măsura în care s-a dezvoltat organizarea socială a vieții bisericești și cu deosebire după ce Biserica a dobîndit posibilitatea de a-și desfășura în mod liber activitatea ei.

Lucrurile s-au petrecut și se petrec la fel în cuprinsul întregii Biserici, și firește, și în cadrul fiecărei Biserici locale, autocefale sau autonome.

Nici Biserica Ortodoxă Română nu face excepție. Și în cadrul ei a existat din vremuri vechi o astfel de străduanie cărturărească, al cărei rod binecuvîntat s-a concretizat în vechile noastre pravile. Aceste colecții sau coduri nomocanonice ale Bisericii românești, nu au fost și nu sînt simple traduceri ale nomocanoanelor grecești sau ale celor

slavone, ci ele reprezintă, prin conținutul lor deosebit de acela al originalelor după care s-au tradus, opere de mare valoare ale cărturarilor Bisericii Ortodoxe Române care le-au tradus, le-au sistematizat și le-au completat prin introducerea în conținutul lor a principiilor și normelor specifice particularităților Bisericii Ortodoxe Române, precum și condițiilor obiective în care se găsea aceasta.

De aceea, din studierea pravilelor românești, atît a celor tipărite cît și a celor netipărite, se poate constata cu ușurință că avem de-a face nu numai cu simpli traducători ci cu adevărați cărturari alcătuitori de colecții juridice care sînt în același timp și adevărate tratate nomocanonice.

Ceea ce trebuie reținut în primul rînd din munca alcătuitorilor de pravile, este faptul că ei se străduiesc mereu să dea cadru ecleziologic principiilor și normelor juridice și canonice din conținutul pravilelor, și să nu depășească prin nimic, în tîlcuirea și adîncirea acestora, aria învățăturii dogmatice a Bisericii. În al doilea rînd, trebuie subliniat faptul că, prin munca lor, alcătuitorii de pravile au fixat în textele acestora obiceiul juridic local al Bisericii Ortodoxe Române din epoca bizantină, și în rînd cu el, pe acela al poporului român, începînd chiar cu epoca romană sau prebizantină.

Acestor contribuții ale cărturarilor noștri din trecut, alcătuitori de pravile, li se mai adaugă o seamă de tîlcuiri ale normelor mai anevoie de înțeles, apoi unele date istorice trebuitoare pentru înțelegerea situațiilor în care s-a găsit Biserica Ortodoxă Română în diverse epoci, precum și o seamă de adaptări ale principiilor și normelor generale la condițiile aparte ale Bisericii noastre.

Datorită aportului pe care l-au adus la completarea, adaptarea, lămurirea și sistematizarea materialului din pravile, alcătuitorii lor le-au putut spune cu drept cuvînt *cărți românești de învățătură*, adică scrieri românești nu numai după limbă ci și după conținut.

Urmînd exemplul înaintașilor, cărturarii de mai tîrziu ai Bisericii noastre au arătat același interes studierii și adîncirii principiilor și normelor fundamentale de organizare și de conducere a Bisericii, punînd la inimă în primul rînd nevoile și interesele generale ale Ortodoxiei — pentru a nu se știrbi ci pentru a i se întări unitatea canonică, care împreună cu unitatea dogmatică și cea cultică, constituie pilonii unității întregii Biserici — iar în rînd cu acestea, nevoile și interesele locale aparte ale Bisericii Ortodoxe Române.

Literatura românească a Dreptului bisericesc apărută după literatura clasică a pravilelor, adică începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea și continuînd pînă astăzi, este foarte bogată și variată, înscriindu-se cu o pondere de prim ordin în literatura mondială de specialitate.

Ea reprezintă o contribuție fundamentală la studierea și interpretarea principiilor și normelor Dreptului bisericesc, concretizată în studii de importanță deosebită.

Ostenitori în acest domeniu sînt foarte numeroși, dar, cum e și firesc, contribuția fiecăruia dintre ei a variat ca proporție și valoare,

în funcție de împrejurări tot atît de variate, unele privind înseși persoanele, altele nevoile vieții bisericești, altele vremurile și stările, care uneori au fost prielnice iar alteori au fost potrivnice muncii și realizărilor cărturărești. De aceea, încercînd să prezentăm contribuția și poziția cărturarilor Bisericii Ortodoxe Române în problemele de Drept bisericesc, vom releva în primul rînd opera canonică a celor mai de seamă teologi români din secolul al XIX-lea și aportul acestora la afirmarea și dezvoltarea Dreptului bisericesc. Cu alte cuvinte, vom căuta să punem în valoare ceea ce s-a realizat în trecut, iar apoi, vom înfățișa într-o ordine determinată de nevoile și interesele generale ale Bisericii ca și de nevoile și interesele aparte ale Bisericii Ortodoxe Române, acele contribuții ale teologilor români contemporani care reprezintă realizări remarcabile fie prin valoarea lor cărturărească, fie prin aportul practic direct pe care l-au adus la servirea nevoilor și intereselor actuale ale Bisericii.

CONTRIBUȚII REMARCABILE ALE CANONIȘTILOR ROMÂNI DIN TRECUT

După epoca Regulamentelor organice și mai ales după Revoluția din 1848, au apărut o seamă de nevoi și situații noi în viața Bisericilor din cele trei țări românești: Muntenia, Moldova și Transilvania, și, potrivit acestor stări și trebuințe noi, cărturarii Bisericii Ortodoxe Române au alcătuit o seamă de scrieri menite să satisfacă aceste trebuințe.

Cea dintîi trebuință, impusă de năzuința după libertate pe toate tărîmurile, a fost aceea a emancipării mitropoliilor istorice ale Țărilor Române de sub dependența lor de jurisdicții din afara acestor mitropolii. Cu alte cuvinte, s-a inițiat și s-a dus o acțiune simultană și bine susținută în întreaga ortodoxie românească pentru independența de orice chiriarhie străină, adică pentru autocefalie.

Pentru afirmarea independenței Bisericii Ortodoxe Române și pentru sprijinirea luptei ei pentru autocefalie, unirea Principatelor Române înfăptuită la 1859 a însemnat un moment crucial și un act care a dat un nou impuls acestei lupte.

În epoca de după 1848 și pînă la recunoașterea formală din 1885 a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române din România, au strălucit prin publicații de valoare deosebită puse în serviciul cauzei autocefaliei cîțiva cărturari de seamă, între care se situează și neîntrecutul canonist al vremii aceleia pentru întreaga Ortodoxie, fostul mitropolit al Ardealului, *Andrei Șaguna* (1808—1873).

Cele mai de seamă dintre scrierile de *Drept bisericesc* ale lui A. Șaguna sînt: *Compendiu de Drept Canonic* (1868) și *Enchiridion* (1871) [1].

1. Andrei Șaguna, *Elementele Dreptului canonic*, Sibiu, 1854; ed. II, Sibiu, 1855; Idem, *Compendiu de Drept canonic*, Sibiu, 1868; ed. II, Sibiu, 1885; ed. III, Sibiu, 1913. Tradus în l. germană de prof. Alois Sentz, sub titlul «Compendium des kanonischen Rechtes», Hermannstadt (Sibiu), 1868; tradus în l. rusă de prof. T. B. Barsov și publicat în «Pravoslavnîi Sobesednik», Kazan, 1879, I, II, apoi tradus și publicat în l. rusă, în «Hristianskoe Cztenie», din

Punînd în fruntea preocupărilor sale canonice problema autonomiei şi apoi a autocefaliei de care s-a ocupat în mod special lămurindu-le şi adîncindu-le înţelesul prin scrierile sale [2], mitropolitul A. Şaguna a şi izbutit să dobîndească autocefalia Mitropoliei Ortodoxe Române din Ardeal încă la 1864, autocefalie pe care această mitropolie a păstrat-o pînă la unirea ei, în 1919, cu Biserica Ortodoxă Autocefală Română.

O a doua problemă de cea mai mare importanţă pentru organizarea şi conducerea vieţii bisericeşti, care a făcut obiectul studiilor aprofundate de Drept bisericesc ale mitropolitului A. Şaguna şi totodată obiectivul unei lupte tot atît de aprige ca şi cea pe care a dus-o pentru autocefalie, a fost problema participării largi şi active a mirenilor la întreaga viaţă bisericească. Această participare dă expresie vie unui principiu canonic fundamental, care printr-o expresie foarte sugestivă şi grăitoare a fost numit *principiul organic* sau *principiul constituţional bisericesc.* Dar, paralel cu alcătuirea acestor scrieri, mitropolitul A. Şaguna a luptat pentru ca principiului constituţional bisericesc să i se asigure o aplicare cît mai deplină şi mai folositoare vieţii bisericeşti, printr-o legislaţie adecvată, în fruntea căreia se găseşte : *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria şi Transilvania* adoptat în anul 1868.

Cu aceeaşi hotărîre, şi folosind argumente teologice şi canonice la nivelul unei înalte concepţii, mitropolitul A. Şaguna a pledat şi pentru recunoaşterea autonomiei interne a Bisericii de către autoritatea de stat, autonomie pe care în mod practic au reprezentat-o organele sinodale de conducere ale Mitropoliei Ortodoxe din Ardeal constituite prin legislaţia adoptată sub îndrumarea lui Şaguna şi cu sprijinul colaboratorilor săi, clerici şi mireni.

Dar, în toată activitatea sa de canonist şi de cîrmuitor al Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, mitropolitul A. Şaguna a relevat şi a apărat în permanenţă principiul ierarhic, căruia însă i-a dat o expresie cît se poate de autentică prin situarea lui în sobornicitatea Bisericii şi în genere în cadrul ecleziologic corespunzător.

Tot pentru afirmarea principiului ierarhic, mitropolitul A. Şaguna a pus din nou în lumină şi a stăruit apoi pentru aplicarea lui, principiul ascultării canonice, a cărui observare a dus la redresarea disciplinei în viaţa Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal.

Militînd cu o perseverenţă de luptător încercat pentru libera manifestare a credinţei ortodoxe şi pentru recunoaşterea egalităţii Ortodoxiei cu celelalte confesiuni din cuprinsul Austro-Ungariei, în care

---

St. Petersburg, 1871—1872 şi în volum aparte tot la St. Petersburg, în 1872. Compendiul lui Şaguna a mai fost tradus şi publicat integral în l. greacă, iar parţial şi în l. sîrbă şi bulgară ; Idem, *Anthorismos,* Precizare în replică, Sibiu, 1861 ; *Enchiridion* (Manual), «Canoanele cu comentarii», Sibiu, 1871.

2. Pe lîngă cele mai importante arătate la nota 1, a mai dezbătut problema şi în scrierile : *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericeşti naţionale a românilor...,* Sibiu, 1849 ; *Adaosu la Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei românilor...,* Sibiu, 1850 ; *Memorial prin care se lămureşte cererea românilor... pentru restaurarea mitropoliei lor, din punctul de vedere al Sf. Canoane,* Sibiu, 1860.

Biserica Romano-Catolică avea poziția de cult dominant, mitropolitul A. Șaguna și-a fundamentat revendicarea acestor drepturi deopotrivă pe considerente de natură religioasă creștină cît și pe considerente umaniste, împletind revendicările pentru libertatea și egalitatea religioasă a Ortodoxiei, cu acelea pentru libertatea și egalitatea națională a poporului român din Ardeal cu celelalte popoare din cuprinsul Austro-Ungariei [3].

Animat de aceste țeluri și de convingerea nestrămutată în dreptatea cauzelor pentru care a militat, mitropolitul A. Șaguna a pus într-o lumină nouă, în temeiul *Canonului 34 apostolic*, principiul etnic, ca principiu canonic de bază nu numai al Ortodoxiei ci al întregii creștinătăți.

Folosind argumentarea întemeiată pe Canonul 34 apostolic și pe învățăturile de bază ale Evangheliei, mitropolitul A. Șaguna a arătat mereu importanța statornicirii unor relații de bunăînțelegere confesională și general-religioasă între credincioși, întemeiată pe respectul reciproc al demnității umane și al demnității naționale.

Strîns-legată de concepția lui clară și de lupta lui hotărîtă pentru afirmarea principiului etnic, apare și acțiunea lui, dublată de aceeași convingere și hotărîre, pentru principiul canonic teritorial, pe baza căruia a cerut și a izbutit să obțină eliberarea teritoriilor locuite de credincioșii ortodocși români din Ardeal și Banat, de sub orice jurisdicție bisericească străină.

Desigur ar mai putea fi relevate și alte contribuții ale cărturarului și ierarhului Andrei Șaguna la progresul gîndirii canonice și la așezarea vieții bisericești, pe scară tot mai largă, în albia acestui progres legat în mod permanent de progresul general al societății. Socotim însă suficiente pe cele pe care le-am relevat, la încheierea cărora menționăm doar, că mitropolitul A. Șaguna a reprezentat și *o poziție canonică justă sub toate raporturile în ceea ce privește posibilitatea recăsătoririi preoților văduvi prin deces, prin pogorămîntul sau dispensa ierarhilor competenți* [4].

Asupra tuturor principiilor sau rînduielilor canonice de bază pe care le-am enumerat, mitropolitul A. Șaguna a stăruit atît în *Compendiul* său de Drept canonic cît și apoi în «Tîlcuirea canoanelor» cuprinse în *Enchiridion*, precum și în felurite alte scrieri aparte, în frunte cu *Anthorismos*.

În secolul trecut, o operă canonică foarte importantă atît sub aspect cărturăresc cît și sub aspect practic, a realizat și mitropolitul Moldovei, *Veniamin Costache* (1768—1846), alături de care, cu osteneli mai modeste, se situiază mitropolitul Țării Românești, *Nifon* (+ 1875) și *Sfîntul Ierarh Calinic de la Rîmnic* (+ 1868).

În opera de reașezare a vieții bisericești pe cele mai potrivite temeiuri canonice care au urmat Regulamentelor organice, mitropolitul

3. Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1900; Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1909.

4. Gh. Tulbure, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări școlare. Diverse*, Sibiu, 1938, p. 177.

Nifon al Ţării Româneşti a reactualizat conţinutul principal al *Pravilei celei Mari* de la Tîrgovişte, publicînd, la Bucureşti, în două ediţii (1852, 1854), un scurt «Manual de Pravilă bisericească».

La puţină vreme după aceea, şi anume în plin proces de prefacere a vieţii bisericeşti şi de stat care a început la 1859 prin Unirea Principatelor Române, Sfîntul Ierarh Calinic de la Rîmnic publică, în anul 1861, în oraşul său de reşedinţă Rîmnicul Vîlcea, tot un «Manual de Pravilă bisericească» [5].

Desigur, traducerea şi publicarea de către Veniamin Costache a colecţiei de canoane cu comentarii, cunoscută sub numele de *Pidalion*, tipărită la Sfînta Mînăstire Neamţu, în 1844, reprezintă o contribuţie mult mai importantă decît a ierarhilor din Ţara Românească la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc, şi în acelaşi timp, la statornicirea unei rînduieli cît mai conforme cu canoanele, în viaţa Bisericii din Moldova. Dar contribuţia cea mai importantă a lui Veniamin Costache la dezvoltarea Dreptului bisericesc, o constituie afirmarea neatîrnării Mitropoliei Moldovei, măcar la nivelul autonomiei, dacă nu la acela al autocefaliei, faţă de Patriarhia Ecumenică, cu care a angajat tratative pentru a obţine recunoaşterea dreptului Mitropoliei Moldovei de a-şi sfinţi singură «Marele Mir».

Pe linia gîndirii şi atitudinii lui Veniamin Costache, dar în acelaşi timp făcînd un pas mult mai avansat în spiritul concepţiei canonice mai largi a mitropolitului A. Şaguna, se afirmă, din epoca lui Cuza Vodă, *Melchisedec Ştefănescu*, episcopul Romanului († 1892).

Gîndirea canonică a episcopului Melchisedec, deşi nu este fixată într-o scriere specială de Drept bisericesc, este reflectată de legiuirile şi reformele bisericeşti ale lui Cuza Vodă, de lucrările sinodului creat de Cuza Vodă, precum şi de cîteva din scrierile pe care le-a dat la iveală cu privire la neatîrnarea Bisericii Ortodoxe Române de vreo chiriarhie străină, adică cu privire la vechea autocefalie a Bisericilor din Principate, apoi cu privire la sinodalitate şi cu privire la pretenţiile de primat şi infailibilitate ale episcopului Romei [6].

Tratînd aceste probleme, episcopul Melchisedec vădeşte cunoştinţe teologice, canonice şi istorice întemeiate şi convingeri, a căror temeinicie şi limpezime nu se întîlnesc decît în scrierile mitropolitului A. Şaguna.

În epoca în care a strălucit ca ierarh şi cărturar episcopul Melchisedec a apărut cu un aport cu totul deosebit la progresul studiului Dreptului bisericesc, profesorul *Constantin Clementie Popovici* după care sînt de menţionat alţi doi cărturari alcătuitori de manuale de Drept bisericesc, şi anume, *Pr. Vasile Pocitan* şi *Prof. D. Boroianu* de la Facultatea de teologie din Bucureşti.

5. Liviu Stan, *Pravila Sfîntului Calinic*, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 3—4.

6. «Act sinodal care cuprinde autocefalia Bisericii Ortodoxe Române faţă cu Patriarhia de Constantinopol» — întocmit de episcopul Melchisedec, — în «Biserica Ortodoxă Română», 1882, nr. 12, p. 738—757; *Studii despre ierarhia şi instituţiunea sinodală în Biserica Orthodoxa a Răsăritului în genere şi despre ierarhia şi instituţiunea sinodală în Biserica Orthodoxă Română în special*, Bucureşti, 1883; *Papismul şi starea actuală a Bisericii Ortodoxe Române în România*, Bucureşti, 1883.

Opera principală a Prof. C. Popovici (1846—1938) este *Cursul de Drept bisericesc,* care a fost publicat numai în formă litografiată în mai mult de 10 ediții, atît în limba română cît și în limba germană. O parte a acestui curs a fost dezvoltată sub forma unui «Curs de Drept matrimonial ortodox», care de asemenea a apărut în numeroase ediții litografiate în limba română și în limba germană.

Ambele cursuri au o extensiune considerabilă, și pînă astăzi, în problemele de care se ocupă, n-au fost întrecute de alte cursuri publicate în Ortodoxie.

Întreprinzînd paralel cu această muncă și tipărirea treptată a unor părți din cursul său de Drept bisericesc, C. Popovici a redactat în formă dezvoltată partea introductivă a cursului și a publicat-o în două studii aparte apărute în revista «Candela», iar unul dintre ele și în extras. Cel dintîi dezbate și precizează în mod cît se poate de judicios, chestiunea poziției Dreptului bisericesc în sistemul general al Științelor juridice [7]. Al doilea se ocupă în mod amănunțit și cu o competență, rămasă pînă acum de necontestat, de izvoarele Dreptului bisericesc [8].

Ambele aceste lucrări care însumează peste 150 pagini tipărite, pot fi considerate realizări clasice în domeniul Dreptului bisericesc.

C. Popovici a mai publicat apoi un foarte important studiu despre Pascalie [9], în spiritul căruia s-a și adoptat mai tîrziu, la 1923, reforma calendaristică în întreaga Biserică Ortodoxă [10]. A tradus apoi și a însoțit de un studiu *Didahia celor 12 apostoli* [11] și s-a preocupat de vechimea și autenticitatea canoanelor apostolice, lucrare importantă care n-a apărut însă în întregime [12]. Alte probleme de Drept bisericesc au făcut obiectul unor studii pe care le-a publicat în revistele «Archiv für katholisches Kirchenrecht», Innsbruck-Mainz, și «Candela» [13].

Orientarea imprimată prin scrierile de specialitate ale lui C. Popovici a fost preluată și continuată în alte două manuale de Drept bisericesc, tipărite, cel dintîi de către unul din foștii săi studenți, Pr. Vasile Pocitan, la București în anul 1898, sub titlul *Compendiu de Drept bisericesc,* iar al doilea de către D. Boroianu, la Iași în 1899, sub titlul *Dreptul bisericesc,* care a apărut în două volume, dintre care, primul volum cuprinde o colecție alfabetică de canoane cu tîlcuiri făcute pe baza Pidalionu'ui, iar volumul al doilea cuprinde un curs de Drept bisericesc. Acesta din urmă i-a servit apoi pentru întocmirea unui manual prescurtat pentru uzul Seminariilor teologice, manual care a apărut în numeroase ediții.

Ca profesor de Drept bisericesc la Facultatea de teologie din București, Prof. D. Boroianu și-a rotunjit opera canonică prin publicarea

7. C. Popovici, *Caracterul și poziținea Dreptului bisericesc în organismul științelor,* în «Candela», 1890, nr. 7.

8. C. Popovici, *Fontânele și codicii Dreptului bisericesc,* 1886; și în «Candela», 1885—1886.

9. C. Popovici, *Capitolul al VII-lea al literei P din Syntagma alfabetică a lui Matei Vlastare, despre Sf. Paști sau despre computul pascal,* în «Candela», anii 1898—1900.

10. V. Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română,* 1929; Idem, *Noțiuni de cronologie și calcul pascal,* București, 1935.

11. C. Popovici, *Învățătura celor doisprezece apostoli,* în «Candela», 1886, nr. 4.

12. Idem, *Canoanele apostolice,* în «Candela», 1896, nr. 6—11.

13. V. Șesan, *Clementie Constantin Popovici,* în «Candela», 1938, p. 68.

unui mare număr de articole sau scurte note asupra problemelor curente ale vieții bisericești, contribuind astfel la îndrumarea clerului în problemele respective.

Pr. Vasile Pocitan, devenit mai tîrziu arhiereul Veniamin, ca vicar al Patriarhiei Române, continuîndu-și ostenelile în domeniul Dreptului bisericesc a publicat diverse studii abordînd probleme de interes istoric sau pentru orientarea practică a preoțimii, precum și o lucrare mai extinsă tratînd despre, *Geneza demnității patriarhale și Patriarhatele Bisericii Ortodoxe* [14].

Contemporan mai în vîrstă cu Prof. D. Boroianu și V. Pocitan, academicianul Constantin Erbiceanu, (+ 1913) a reprezentat o orientare mai avansată decît aceștia în problemele Dreptului bisericesc, în spiritul episcopului Melchisedec și al mitropolitului A. Șaguna.

C. Erbiceanu a întocmit și el un curs de Drept bisericesc, din care a publicat o seamă de fragmente și de însemnări în revista «Biserica Ortodoxă Romană» [15].

Modul de tratare a problemelor este expozitiv istoric, cu variate referiri la textul canoanelor, a căror traducere și tîlcuire a întreprins-o publicînd însă numai canoanele apostolice și o parte din canoanele sinoadelor ecumenice cu scurte tîlcuiri sau cu simple îndrumări pentru interpretare [16].

În spiritul larg al sobornicității și al angajării întregului corp social al Bisericii în lucrarea ei mîntuitoare, au continuat să scrie partea cea mai mare dintre ostenitorii în domeniul Dreptului bisericesc din primele decenii ale secolului al XX-lea.

Deși majoritatea acestora nu se dedicaseră în mod special studiului Dreptului bisericesc, totuși fiind teologi cu o pregătire superioară, au abordat cîteva teme din domeniul Dreptului bisericesc, întrucît în legătură cu ele se iscaseră niște controverse foarte aprige. Unii dintre cei ce au luat parte la aceste controverse reprezentau o orientare nu numai depășită, ci chiar pe alături de spiritul autentic al canoanelor, pe cînd cei mai de seamă cărturari ai Bisericii Ortodoxe Române din acea vreme, au legat firul gîndirii canonice a vechilor canoniști de situațiile, de nevoile și de interesele noi ale Bisericii, situîndu-se pe linia orientării reprezentate în secolul trecut de către mitropolitul A. Șaguna și de către episcopul Melchisedec.

---

14. București, 1926.

15. C. Erbiceanu, *Material inedit pentru Istoria Dreptului Canonic Oriental. Manuscriptul grecesc al lui Manuel Malax notarul,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1892—1893, p. 319—334; *Sintagma lui Iacob Ioanitul,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1893; *Studii istorico-canonice asupra existenței ierarhiei Bisericii române între secolii al IX-lea pînă la al XIV-lea,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1893—1894, nr. 7, p. 536—557; *Despre canoanele Sf. Apostoli,* în «Biserica Ortodoxă Română», București, 1897—1898, nr. 4; *Despre căsătorie,* «Biserica Ortodoxă Română», 1898—1899, nr. 12; *Căsătoria în Biserica noastră națională,* 1899; *Despre ierarhie ori guvernămînt în Biserica Ortodoxă Română,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1904—1905, nr. 9; *Cîteva cuvinte despre Dreptul Bisericesc și mai întîi despre Biserica văzută și nevăzută,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1907—1908, nr. 6, ș.a.

16. C. Erbiceanu, *Canoanele Sfinților Apostoli,* în «Biserica Ortodoxă Română», 1899—1900, nr. 9 ș.u.; *Canoanele Sinoadelor Ecumenice* (I—IV), în «Biserica Ortodoxă Română», 1900—1902.

În fruntea acestora s-au aflat patru mari cărturari care au făcut cinste teologiei românești și întregii Ortodoxii. Ei sînt: *I. Mihălcescu* [17], *Gr. Pișculescu* (Gala Galaction) [18], *I. Scriban* [19] și *N. Dobrescu* [20], iar dintre cărturarii din Transilvania, *N. Bălan* [21], devenit ulterior mitropolit al Ardealului.

Toți aceștia au sprijinit schimbările înnoitoare survenite în viața Bisericii Ortodoxe Române la începutul secolului al XX-lea, argumentînd prin folosirea unui bogat material teologic și canonic, necesitatea înnoirilor în viața și lucrarea Bisericii, cu observarea unui echilibru cît se poate de bine realizat între tradiție și progres.

Singurul care și-a continuat însă preocupările de Drept bisericesc, atît ca profesor cît și ca ierarh, a fost N. Bălan. Apărînd și dezvoltînd moștenirea canonică a mitropolitului A. Șaguna și a episcopului Melchisedec, N. Bălan a publicat o serie de studii și de cuvîntări în care dezbate, cu o competență recunoscută și într-un orizont care apare deschizător al unui drum nou în cercetările din domeniul Dreptului bisericesc, următoarele probleme: *Autonomia bisericească* în sensul de autonomie internă a Bisericii; *Principiul etnic* în organizarea Bisericii Autocefale Ortodoxe Române; *Principiul constituțional bisericesc*; *Principiul sinodal* sau al sobornicității; *Libertatea religioasă și egalitatea cultelor în fața legii*; *Abolirea privilegiilor unor culte istorice*; *Interzicerea prozelitismului*; *Netemeinicia primatului și a infailibilității papale*; *Netemeinicia Concordatului și denunțarea lui*; *Refacerea unității religioase a întregului popor român* ș.a. [22].

Contemporan cu N. Bălan, învățații profesori *Valerian Șesan*, *Nicolae Popovici*, *Iacob Lazăr*, *N. Gr. Popescu-Prahova* și *Șt. Gr. Berechet*, precum și Pr. *C. Dron* au adus prin studiile lor o însemnată contribuție, fie la punerea numai în discuție, fie și la lămurirea unor probleme de Drept bisericesc, a căror dezbatere o reclamau nevoile și interesele Bisericii Ortodoxe Române din prima jumătate a secolului al XX-lea.

Astfel, V. Șesan a publicat încă de tînăr un studiu de mare valoare asupra raporturilor dintre Biserică și Stat în Imperiul Roman de la 313 pînă la anul 380 [23]. Cu o rară erudiție și competență, autorul a dezbătut în acest studiu bazele raporturilor dintre Biserică și Stat privite în perspectivă istorică și canonică.

El a întocmit apoi un foarte precis *Curs de Drept bisericesc universal* [24] care, cu excepția unor greșeli de tipar care deformează sensul pe

17. *Modificarea Legii Sinodale*, București, 1909.

18. *Apologia unei Legi și mai presus de ea a unui principiu*, București, 1909.

19. *Polemici bisericești*, București, 1909.

20. *Lămuriri canonice-istorice asupra Sinodului și asupra organizațiunii bisericești din Biserica Ortodoxă*, București, 1909.

21. *Chestiunea bisericească din România și autonomia Bisericii noastre*, Sibiu, 1910.

22. N. Bălan, *Canonicitatea Statutului Organic*, Sibiu, 1919, în volumul «N. Bălan, Biserica și Viața», Sibiu, 1947, p. 223 ș.u.; *Evanghelia și Democrația, Ortodoxia și Neamul. Biserica și și Statul*, Sibiu, 1923; *Biserica neamului și drepturile ei*, Sibiu, 1928; *Biserica împotriva Concordatului*, Sibiu, 1929; *Ortodoxia în mijlocul frămîntărilor de azi*, Sibiu, 1933, ș.a.

23. V. Șesan, *Kirche und Staat*.. vol. I «Die Religionspolitik der christlichromischen Kaiser, von Konstantin dem Grossen bis Theodosius dem Grossen» (313—318), 1911.

24. Tipărit doar în rezumat în anul 1942.

alocurea, este o sinteză foarte reușită și o sistematizare a materiei Dreptului bisericesc întru totul corespunzătoare nivelului la care se aflau studiile de Drept bisericesc, în vremea întocmirii lui.

În celelalte studii publicate de V. Șesan, el a tratat diferite probleme de interes practic ale Ortodoxiei în general și ale Bisericii Ortodoxe Române în special, dintre care amintim: *Problema naturii și convocării unui Sinod Ecumenic; Codificarea canoanelor; Autonomia și autocefalia în Ortodoxie; Căsătoria religioasă; Dreptul de devoluțiune* [25], și în fine, mai multe studii în legătură cu organizarea Bisericii Ortodoxe Române [26], întocmind chiar și un «Proiect de organizare a unei Biserici Autocefale Ortodoxe Române Unitare», după primul război mondial [27].

N. Popovici a adus de asemenea un aport foarte însemnat la dezvoltarea studiilor de Drept bisericesc Ortodox, întocmind și publicînd un *Manual de Drept bisericesc ortodox*, din care a apărut însă numai un prim volum. S-a dedicat apoi traducerii și publicării în patru volume, a textului canoanelor cu comentarii întocmite de canonistul sîrb Nicodim Milaș, comentarii pe care le-a completat, iar în unele cazuri le-a și corectat [28].

El a mai publicat unele scrieri despre Sinodul I Ecumenic și despre Codificarea canoanelor, apoi altele privind organizarea Bisericii Ortodoxe Române și îmbunătățirea legislației acesteia, reprezentînd poziții de cel mai larg orizont în lumina principiului sobornicității și al constituționalismului bisericesc, adică a principiului canonic organic-constituțional [29].

Iacob Lazăr a reprezentat aceeași orientare canonică înaintată ca și contemporanii săi N. Bălan și N. Popovici, dînd la iveală o seamă de scrieri care abundă în spirit critic și în dialectică juridică. Ele dezbat în mod principal problema cultelor din România și a situației juridice a acestora, pledînd pentru libertatea și egalitatea lor sub acest raport, precum și pentru o strînsă colaborare în spiritul învățăturii evanghelice. În cadrul acestor preocupări, el a analizat cu o competență unică problema concordatului, apoi aceea a patronatului suprem, arătînd în mod judicios motivele care impuneau abolirea concordatului și exercitarea de către Statul român a patronatului suprem [30].

---

25. V. Șesan, *Convocarea Sinodului Ecumenic*, 1937; *Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești, precum și codificarea lor, 1937; Autocefalia-Autonomia*, în «Candela», 1931, nr. 4—12; *Căsătoria religioasă obligatorie* — în volumul *Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan...*, p. 731, ș.u.: *Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului*, 1937.

26. M. Șesan, *Biografia canonistului Dr. V. Șesan*, în «Candela», 1942, anii 1939, 1940 și 1941, p. XC—XCVI.

27. V. Șesan, *Proiect de unificare a organizației Bisericii Autocefale Ortodoxe din România întregită*, 1920.

28. N. Popovici, *Manual de Drept Bisericesc Ortodox Oriental*, vol. I, Arad, 1926; ; N. Popovici și Uroș Kovincici, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Traducere după N. Milaș, în 4 vol. (vol. I, partea 1 și 2; vol. II, partea 1 și 2), Arad, 1930, 1931, 1934, 1936.

29. N. Popovici, *Primul Sinod Ecumenic*, Arad, 1925; *Codificarea Dreptului Bisericesc ortodox răsăritean*, în volumul *Omagiu I.P.S.S. Dr. Nicolae Bălan...*, p. 678 ș.u. *Opinii asupra proiectului de modificare a Legii și Statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu, 1936.

30. Iacob Lazăr, *Regimul Cultelor din România*, Craiova, 1930; *Cultul catolic din România, Concordatul cu Vaticanul*, Oradea, 1933; *Politica Scaunului Papal*, Cluj, 1936; *Biserica dominantă*

Un studiu de o deosebită erudiție și plin de reflexii de larg orizont, a întocmit Iacob Lazăr despre Personalitatea juridică a Bisericii, apoi asupra raportului dintre Biserică și Stat și asupra legislației bisericești a împăratului Iustinian [31]. Și alte probleme de Drept bisericesc au fost puse de către Iacob Lazăr într-o lumină nouă, sporind prin ele tezaurul studiilor de Drept bisericesc românesc [32].

N. Gr. Popescu-Prahova s-a făcut cunoscut în domeniul studiilor de Drept bisericesc printr-o lucrare de erudiție și de concepție, în care a tratat problema divorțului în Biserica Ortodoxă. Această temă a mai reluat-o apoi cu specială privire la Biserica Ortodoxă Română, după care a publicat un foarte informat studiu despre raporturile dintre Biserică și Stat, scris la nivelul studiilor de specialitate care au apărut în acea vreme în Europa. De asemenea, el a abordat într-o scriere de proporții mai modeste și problema canonizării sfinților în Ortodoxie [33].

N. Gr. Popescu-Prahova a întocmit și un *Curs de Drept bisericesc*, care a fost dat la iveală numai în formă litografiată.

Șt. Gr. Berechet a adus, ca profesor de Istoria Dreptului român, o însemnată contribuție la studierea vechilor pravile românești și a altor monumente ale legislației române bisericești și de stat din trecut. Această contribuție a sa se cuprinde în diferite volume, pe care le-a publicat, despre Istoria Dreptului român și despre legătura dintre Dreptul bizantin și cel românesc [34].

El a mai abordat și alte probleme de Drept bisericesc, privind instanțele și procedura de judecată în trecutul Bisericii române și unele chestiuni de organizare bisericească sau de interes practic pentru vremea sa [35].

Din rîndurile clerului cu preocupări cărturărești, s-a ridicat și s-a impus în atenția ostenitorilor din domeniul Dreptului bisericesc, Pr. *C. Dron* prin două lucrări remarcabile: *Valoarea actuală a canoanelor* și o *Traducere a canoanelor însoțită de comentarii* proprii din care însă au fost publicate numai două volume, și anume, primul, cuprinzînd «Canoanele Apostolice», iar al doilea, «Canoanele Sinoadelor Ecumenice» [36].

și egala îndreptățire a Cultelor, Arad, 1936; *Natura juridică a Patronatului Suprem și drepturile suverane ale Statului român*, Cluj, 1938.

31. Idem, *Personalitatea juridică a Bisericii*, București, 1940; *Statul și Biserica*, București, 1942; *Împăratul Iustinian ca legislator bisericesc*, București, 1948.

32. Idem, *Căsătoria a doua a preoților*, Arad, 1911; *Situația de drept a Ordinelor și Congregațiilor religioase din România*, Sibiu, 1940; *Biserica și transformările sociale*, București, 1945.

33. Nicolae Gr. Ionescu (alias N. Gr. Popescu-Prahova), *Le divorce dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1925; N. Gr. Popescu-Prahova, *Raporturile dintre Stat și Biserică*, 1936; *Canonizarea în Biserica ortodoxă*, 1942.

34. St. Gr. Berechet, *Dreptul Bizantin și influența legislației vechi românești*, Iași, 1931—1932; *Istoria vechiului Drept Românesc*, vol. I, «Izvoadele» Iași, 1933—1934; *Legătura dintre Dreptul Bizantin și Românesc*, vol. I: «Izvoadele», Iași, 1937.

35. St. Gr. Berechet, *Judecata bisericească la primii creștini*, în «Biserica Ortodoxă Română», București, 1922—1923, nr. 10—12; *Judecata la Români pînă în secolul al XVII-lea*, 1926; *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, București, 1938; *Aplicarea pravilelor ca izvor al unificării spirituale și naționale la Români*, în volumul: «Omagiu lui Ioan Lupaș», București, 1943, p. 52 ș.u.

36. C. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928; *Canoanele*, vol. I, București, 1932; vol. II, București, 1935.

Dintre ceilalți cărturari mai de seamă care au publicat studii de Drept bisericesc, trebuie să mai amintim pe *N. Cotlarciuc*, singurul care s-a dedicat studierii aprofundate a dreptului de patronat la români [37], apoi pe Prof. *Valeriu Moldovan*, care a publicat un important studiu de legislație bisericească și un «Curs de Drept bisericesc comparat» [38] și pe Prof. *Ion Matei*, care a publicat o foarte valoroasă scriere de Istorie a Dreptului bisericesc român, precum și alte studii în care a tratat în mod judicios probleme de interes deosebit pentru Biserica Ortodoxă Română, cum sînt: *Concordatul, Cultele și raporturile dintre ele în România; Căsătoria religioasă; Poziția mirenilor în Biserică* ș.a. [39].

În fine, pentru a încheia seria acestor contribuții importante la progresul studiilor de Drept bisericesc în Biserica Ortodoxă Română, trebuie să mai amintim scrierile lui *Gh. Ciuhandu, Gr. Comșa, I. Petreuță* [40], precum și activitatea de îndrumător al operei de elaborare și adoptare a Legislației Bisericii Ortodoxe Române dintre cele două războaie mondiale [41], a patriarhului *Miron Cristea*, care a publicat și un scurt dar foarte important studiu în legătură cu problema unui viitor Sinod Ecumenic [42].

CONTRIBUȚIA CANONIȘTILOR ROMÂNI DIN ZILELE NOASTRE

Cărturarii români a căror activitate în domeniul Dreptului bisericesc începe în preajma celui de al doilea război mondial și se continuă apoi pînă în prezent, s-au străduit să pună în discuție, să dezbată și să aprofundeze un mare număr de probleme, dintre care cele mai multe n-au fost studiate în trecut sau nici nu au fost măcar abordate în Dreptul bisericesc ortodox, iar unele nici în Dreptul bisericesc al altor confesiuni. O altă categorie de probleme care au făcut obiectul cercetărilor și studiilor canoniștilor contemporani, au fost tratate în trecut numai fragmentar, neîndestulător sau doar în chip elementar.

Perioada desfășurării acestei munci deosebit de rodnice, o putem împărți în două părți: *Pînă la alegerea ca întîistătător al Bisericii noastre a Prea Fericitului Patriarh Justinian, adică pînă în anul 1948*, iar cea de a doua *De la această dată pînă astăzi.*

A. — *Problemele de interes deosebit de care s-au ocupat canoniștii români în prima parte a perioadei de care este vorba*, formează

37. N. Cotlarciuc (devenit mitropolitul Nectarie al Bucovinei), *Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina*, Stuttgart, 1907.

38. V. Moldovan, *Biserica Ortodoxă Română și problema unificării. Studii de Drept Bisericesc*, Cluj, 1922; *Curs elementar de Drept Bisericesc comparat*, Cluj, 1930.

39. I. Mateiu, *Contribuțiuni la Istoria Dreptului Bisericesc*, vol. I, București, 1922; *Cercetări privitoare la Constituția Bisericii Ortodoxe din Ardeal*, Cluj, 1922; *Dreptul Bisericesc de Stat în România întregită*, București, 1926; *Politica bisericească a Statului românesc*, Sibiu, 1931; *Mirenii și drepturile lor în Biserică*, Cluj, 1938; *Noul regim al actelor de stare civilă și binecuvîntarea religioasă*, Brașov, 1941.

40. Gh. Ciuhandu, *Reorganizarea Mitropoliei Transilvane*, Arad, 1920 ș.a.; Gh. (Gr.) Comșa, *Unificarea organizației noastre bisericești*, Sibiu, 1919; *Modificarea Legii de organizare a Bisericii noastre*, Arad, 1932; I. Petreuță, *Rudenia spirituală*, Arad, 1941; *Anatema*, Arad, 1941.

41. Miron Cristea, *Principii fundamentale pentru organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1920.

42. Miron Cristea, *Chestiunea unui nou Sinod Ecumenic*, București, 1920.

obiectul unor studii valoroase dintre care menționăm în primul rînd *Problema bunurilor bisericești* pînă în secolele VI—VIII. De această problemă s-au ocupat doi ostenitori în scrieri deosebite, cea dintîi publicată în limba greacă de *Gh. Cronț*, iar cea de a doua în limba română de către *Iorgu Ivan* [43].

— În afară de această problemă, *I. Ivan* a mai tratat în alte scrieri cîteva chestiuni de interes actual pentru Biserica Ortodoxă Română și anume: *Vîrsta hirotoniei clericilor*, București, 1937; *Demisia din preoție*, București, 1937; *Recăsătorirea soților despărțiți*, București, 1937; și *Biserica și instituția căsătoriei*, București, 1940, în «Studii Teologice», 1940, nr. 2.

— De asemenea, *Gh. Cront*, în continuarea studiilor sale de Drept bisericesc, a mai dat la iveală cîteva scrieri tratînd problemele: *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă*, București, 1937; *Iconomia în Dreptul bisericesc ortodox* (2 fascicole): I «Principii», București, 1937 și II «Dispensa și grațierea», București, 1937.

— Din clerul cu pregătire superioară apare chipul Pr. *Gh. I. Soare*, care dă mai întîi la iveală un studiu despre: *Forma de conducere în Biserica creștină* [44], urmat de alte cîteva scrieri în care s-a ocupat de *Mitropolia în Dreptul canonic ortodox*, București, 1939; *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, București, 1943; *Natura juridică a Consistoriilor bisericești*, București, 1943 și *Biserica și asistența socială*, București, 1948.

— În fine, în aceeași vreme Pr. Prof. Liviu Stan publică un foarte dezvoltat studiu canonic-istoric, în care este tratată problema poziției și drepturilor mirenilor în Biserică [45]. Aceasta a fost și a rămas nu numai cea mai dezbătută problemă de Drept bisericesc, ci una din problemele fundamentale pentru întreaga Biserică, ea fiind strîns-legată de ecleziologie. De aceea, interesul stîrnit de studiul în care este dezbătută, a luat o amploare din ce în ce mai mare pe măsură ce a trecut timpul, el preocupînd cercuri tot mai largi de teologie și canoniști din întreaga lume creștină și servind ca material de bază pentru o nouă definire a poziției și importanței laicilor în viața Bisericii.

Autorul ei a mai dat la iveală partea întîi, adică partea introductivă a cursului său de Drept bisericesc, sub titlul *Ontologia Juris*, care a rămas pînă astăzi singurul tratat de filozofie creștină a Dreptului în întreaga literatură teologică și juridică de specialitate [46].

Îndată după apariția acestei scrieri, autorul ei a mai publicat și cel dintîi studiu despre Sfinții români, manifestînd preocuparea cu canonizarea acestora. Acest studiu a stîrnit un interes atît de viu încît a contribuit la inițierea lucrărilor în vederea canonizării unor Sfinți români în zilele noastre [47].

B. — Partea a doua a perioadei de care este vorba, coincide cu timpul Arhipăstoririi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, și ea

43. Gh. Cronț, **Ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιουσία κατὰ τοὺς ὀκτὼ πρώτους αἰῶνας,** Atena, 1935, Iorgu Ivan, *Bunurile bisericești în primele 6 secole*, București, 1937. 44. București, 1938.
45. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939. 46. Apărut la Sibiu, în anul 1943.
47. Liviu Stan, *Sfinții Români*, Sibiu, 1945.

a înscris în domeniul Dreptului bisericesc o activitate cărturărească de o varietate, erudiţie şi bogăţie de idei, cum n-a cunoscut pînă acum munca desfăşurată în acest domeniu în nici una din Bisericile sau Confesiunile creştine.

Organizatorul şi stimulatorul permanent al acestei activităţi, este *Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian,* care este deopotrivă, ctitorul noilor aşezăminte de cultură teologică în Biserica Ortodoxă Română, ca şi ctitorul legislaţiei celei mai complete şi mai bine întocmite din cîte a avut pînă acum Biserica Ortodoxă Română.

Întemeiată pe principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei şi adaptată trebuinţelor actuale şi de largă perspectivă viitoare [48], această legislaţie a oferit nu numai slujitorilor şi credincioşilor Bisericii Ortodoxe Române un cadru prielnic şi o pîrghie de nădejde pentru vieţuirea şi lucrarea lor, ci deopotrivă, şi noi posibilităţi pentru desfăşurarea lucrării cărturăreşti a Bisericii, pentru dezvoltarea şi extinderea ei într-un vast orizont pînă la limitele abia întrezărite ale spaţiului ecumenic al întregii creştinătăţi.

În asemenea condiţii s-a putut declanşa o adevărată ofensivă canonică, dînd urmare pildei Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, care, pe lîngă legislaţia cu care a izbutit să înzestreze Biserica, a formulat cu diverse prilejuri, în cuvîntările, studiile şi rostirile sale, teze canonice deosebit de importante, înfăţişate cu luciditate şi clarviziune pentru devenirea istorică a misiunii Bisericii şi în genere a creştinismului [49].

Dintre acestea, relevăm în special, modul realist şi fără de replică, în care s-a pronunţat asupra unităţii Bisericii Ortodoxe Române [50], la a cărei înfăptuire în 1948, a adus un aport fără precedent ; modul în care s-a pronunţat în acelaşi fel asupra caracterului relativ al întîietăţii de onoare a scaunelor ierarhice din întreaga Biserică [51] ; apoi modul precis în care a formulat principiul sobornicităţii ; principiul organic sau constituţional bisericesc şi principiul autocefaliei, toate trei cu aplicare la organizarea şi lucrarea Bisericii în zilele noastre [52] ; şi în fine, principiul ecumenicităţii privit în ansamblul relaţiilor intercreştine ca şi în cadrul relaţiilor interreligioase [53].

O problemă cu totul aparte, şi a cărei rezolvare practică mai mult decît oricare alta îi va înveşnici numele, ca şi pe acela al întregii Arhipăstoriri a Prea Fericirii Sale, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian,

48. Idem, *Legislaţia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhipăstoririi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian,* în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2.

49. Petru Rusu, *Probleme de Drept Bisericesc în «Apostolat Social», opera Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian,* Bucureşti, 1970, ms.

50. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat Social,* Bucureşti, 1952, vol. IV, p. 7—8, 15—16 ; vol. VI, Bucureşti, 1958, p. 60—61 ş.a. Idem, *Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească Biserică,* în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3. 51. *Apostolat Social,* IV, 289—301—302.

52. Idem, vol. VIII, p. 101 ; vol. VII, p. 53 ; vol. VI, p. 59—60 ; *Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească Biserică,* nr. 2—3, p. VII ; *«Prin autocefalie se respectă vechea tradiţie ortodoxă a Bisericii Ecumenice şi spiritul tradiţional al Ortodoxiei, care nu cunoaşte concentrarea puterii conducătoare a Bisericii întregi, în mîinile unui ierarh cu drepturi de monarh» (Apostolat Social,* VI, p. 59) ; C. Pîrvu, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române,* în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 9—10. 53. *Apostolat Social,* IV, p. 6 ş.a. ; IX, p. 102, 108, 250—260, 300—304, 336—340.

este aceea a canonizării sfinților români. Acestei probleme, Prea Fericirea Sa i-a acordat de la începutul Arhipăstoririi Sale, o atenție, o înțelegere și o devoțiune de adevărat mare și cuvios ierarh al Bisericii străbune [54].

*

Sub oblăduirea și îndrumarea Prea Fericirii Sale, ostenitorii cărturari în domeniul Dreptului bisericesc au abordat, au dezbătut și soluționat la nivelul celei mai exigente cercetări științifice și gîndiri teologice, un număr deosebit de mare și în același timp de importante probleme. Prin dezbaterea și lămurirea lor mereu în cadru ecleziologic și ținînd seama de nevoile și interesele actuale ale Bisericii și ale întregii creștinătăți, ei au pus la dispoziția conducerii bisericești materialul trebuitor pentru înfăptuirea unor lucrări importante și pentru apărarea intereselor ei în cadru interortodox, intercreștin și interreligios, ca și pentru slujirea cu devotament a Patriei.

Ca importanță canonico-teologică și ca răsunet în întreaga creștinătate, în fruntea studiilor care reprezintă atît o contribuție originală la progresul culturii teologice ortodoxe, cît și la sporirea prestigiului Bisericii Ortodoxe Române, se situează studiile despre canonizarea sfinților, pe temeiul cărora s-a procedat la cîteva acte de canonizare a sfinților români, precum și la acte de extindere în întregul cuprins al Bisericii Ortodoxe Române, a cultului local al unor sfinți de pe teritoriul Țării noastre [55].

De o valoare canonică, teologică și practică nu mai prejos decît cele despre canonizarea sfinților, este și studiul aprofundat despre libertatea conștiinței, despre libertatea religioasă și despre libertatea cultelor din Patria noastră, în care s-a definit pentru prima dată, în mod corespunzător și complet, noțiunea juridică de cult în cadrul Dreptului public [56].

De aceeași valoare sînt și cercetările istorice și canonice despre unitatea Bisericii Ortodoxe Române și despre importanța religioasă și națională a restabilirii și întăririi acestei unități în condițiile noi create de prefacerile înnoitoare care s-au produs în țara noastră contribuind în mod substanțial la întărirea coeziunii și unității poporului român [57].

Mult-dezbătuta problemă ecleziologică, privită într-o nouă perspectivă teologică și canonică de vast orizont, pînă la limitele unei teologumene, a făcut obiectul unui studiu dens și precis [58], care a fost

54. Idem, IV, p. 191; VI, p. 71—74, p. 299—300: *«Împlinirile noastre au fost încununate cu una din cele mai de seamă lucrări ale Ortodoxiei și unică în viața Bisericii noastre, canonizarea unor sfinți români care au strălucit prin viața lor, apărînd credința strămoșească și libertatea poporului nostru»*, în *Apostolat Social*, VI, p. 299—300.

55. L. Stan, *Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», II (1950), nr. 2; *Despre rînduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 7—9; *Canonizarea sfinților după învățătura și după rînduielile Ortodoxiei*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 5—6; *Canonizarea Sfinților Români*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 6.

56. Idem, *Legea Cultelor*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 9—10, și în broșură aparte.

57. L. Pădureanu, *Adevărul asupra «unirii» religioase de la 1700*, în «Ortodoxia», I (1949), nr. 4.

58. L. Stan, *Probleme de ecleziologie*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6.

urmat de un şir întreg de contribuţii noi şi originale la înţelegerea ortodoxă autentică a însuşirilor Bisericii, care în întregimea ei este păstrătoarea moştenirii sau succesiunii apostolice. Într-un studiu special despre succesiunea apostolică, s-a arătat pentru întîia dată mai pe înţeles, că în conţinutul ei nu intră numai harul sfinţilor, ci deopotrivă şi dreapta credinţă, care constituie primul element al sfintei moşteniri apostolice [59].

În alte studii a fost dezbătută, iarăşi într-un orizont nou şi cu contribuţii originale, problema însuşirilor Bisericii şi în special a infailibilităţii ei, apoi aceea a principiilor canonice cu fond dogmatic, axate toate pe ecleziologie, şi anume, a principiului instituţional, în legătură cu care s-a arătat că a fost concretizat mai întîi în cult şi că dezvoltarea şi aplicarea lui se întemeiază pe rînduielile de cult, apărînd ca o răsfrîngere a acestora asupra organizării şi conducerii tuturor formelor pe care le-a îmbrăcat corpul social al credincioşilor creştini. S-a arătat de asemenea, în legătură cu natura şi aplicarea lui în viaţa bisericească, corespondenţa statornică dintre modul în care el este oglindit în cult şi modul în care este tradus în viaţa organizatorică a Bisericii [60].

De asemenea, s-a analizat principiul organic sau constituţional bisericesc, cu variatele lui aplicări în organizarea şi conducerea Bisericii, prin participarea activă şi pe cea mai largă scară posibilă a mirenilor la întreaga lucrare mîntuitoare a Bisericii [61].

O atenţie deosebită i s-a dat principiului ecumenicităţii, care a fost şi el înfăţişat într-o formă nouă, pe temeiuri noi şi cu principalele lui implicaţii interconfesionale [62].

În rînd cu aceste principii, tot într-o lumină nouă a fost pus şi principiul ierarhic, cu arătarea dezvoltării istorice şi canonice a treptelor ierarhice de instituire divină şi a celor de instituire bisericească [63], şi cu relevarea pentru prima dată în gîndirea teologică, canonică şi juri-

59. Idem, *Succesiunea Apostolică*, în «Studii Teologice»», VII (1955), nr. 5—6.

60. Idem, *Instituţie şi instituţionalizare în viaţa bisericească*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLVI (1970), nr. 3—6.

61. Idem, *Elementul laic în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 1—2; *Poziţia laicilor în Biserica Ortodoxă*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 3—4; *Biserica, cu sau fără laici?*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4.

62. Idem, *Ecumenicitate şi Ortodoxie ecumenică*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6; *Pacea, unitatea ecumenică a Bisericii şi problemele practice ale Mişcării Ecumenice*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 1—3; *Spre un nou Sinod Ecumenic*, în «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 9—12; *Ortodoxia în zările ecumenismului*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 7—8; Aurel Bucălae, *Ecumenicitatea Bisericii în Sfintele Canoane*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 3.

63. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955 (Extras din «Mitropolia Olteniei», VI (1955); Stelian Izvoranu, *Ierarhia bisericească după scrierile bărbaţilor apostolici*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIII (1957), nr. 8—9; Eugen Marina, *Episcopii ajutători şi episcopii vicari*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8; Ion Covercă, *Instituţia horepiscopilor în Biserica veche*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 5—6,; Ion Stănculescu, *Arhiepiscopii*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10; Alex. A. Munteanu, *Exarhii în Biserica veche*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10; Cristişor Manea, *Titulatura de «Primat» în Biserică*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 1—2; *Ierarhia principalelor scaune episcopale în Biserica veche*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6; Mihai Constandache, *Patriarhia şi demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 2.

dică, a unor adevăruri simple, care exclud cu desăvîrșire orice primat ierarhic de jurisdicție universală în Biserică [64].

Cu aceeași atenție și seriozitate a fost pus într-un orizont mult mai larg și cuprinzător decît pînă acum, principiul sinodal sau al sobornicității Bisericii, cu relevarea, tot pentru prima dată în gîndirea teologică, canonică și juridică, a bazei cultice a acestuia [65], apoi cu relevarea în același fel nou și original, a aspectelor ignorate ale naturii, caracterului și poziției Sinoadelor Ecumenice în viața Bisericii, precum și a ceea ce trebuie să se înțeleagă prin recepția sau prin acceptarea de către Biserica întreagă a hotărîrilor dogmatice ale acestor sinoade [66].

În legătură cu acest principiu și cu infailibilitatea Bisericii, au fost înfățișate, într-o formă tot atît de nouă și fără a se lăsa posibilitatea unei replici întemeiate, ca și în cazul primatului de jurisdicție, — temeiurile care exclud cu desăvîrșire posibilitatea existenței unei alte infailibilități decît aceea a întregii Biserici [67].

Dezbaterea sub aspecte fundamental noi și relevarea conținutului dogmatic și juridic a două principii canonice de bază ale Ortodoxiei, care sînt de o importanță ce nu poate fi îndeajuns subliniată, au făcut obiectul unor studii care depășesc optica tradițională și aspectele lor relevate pînă acum. Aceste principii sînt: *Principiul iconomiei*, care este cheia ecleziologică și canonică a relațiilor interconfesionale ale Ortodoxiei, relevîndu-se noi aspecte teologice, canonice și practice care impun acest principiu în atenția întregii gîndiri teologice și a lucrării actuale a Bisericii [68], și *Principiul loialității* față de Stat, care este cheia raporturilor Bisericii cu Statul. În dezbaterea și lămurirea acestuia s-a procedat la analizarea pe baze cu totul noi, istorice, sociologice și juridice, a raporturilor dintre Biserică și Stat, relevîndu-se faptul de necontestat dar complet ignorat pînă acum, că afară de temeiurile teologice, factorul care determină în mod esențial raporturile dintre Biserică și Stat, îl constituie orînduirea socială, și că prin urmare, pot fi identificate atîtea tipuri fundamentale de relații dintre Biserică și Stat, cîte orînduiri sociale există [69].

---

64. L. Stan, *Aspecte ignorate ale «Schismei»*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3; *Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei* (în l. greacă), în «Theologhia», Atena, 1968, nr. 1—2, și în «Grigorios Palamas», Tesalonic, 1968, nr. 5—6; *Primatul adevărului înaintea oricărui alt primat*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1; *Ecclesia semper reformanda*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1970), nr. 1—2.

65. Idem, *Despre Sinodalitate*, în «Studii Teologice», București, 1969, nr. 3—4.

66. Idem, *Cu privire la un viitor Sinod Ecumenic*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4 (Tradus în l. rusă în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», Moskva, 1954, nr. 3); *Spre un nou Sinod Ecumenic*, în «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 9—12; *Problema unui viitor Sinod Ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe Române față de el*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2; *Ortodoxia în zările Ecumenismului*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 7—8; *Despre «Recepția» de către Biserică a hotărîrilor Sinoadelor Ecumenice*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8 (Studiul acesta a fost tradus în l. engleză și germană în publicațiile: «Councils and the Ecumenical Movement» și «Konzile und die ökumenische Bewegung», Geneva, 1968, apoi în l. greacă în «Theologhia», Atena, 1969, nr. 1—4).

67. A se vedea bibliografia din nota 64 de mai sus.

68. L. Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1.

69. Idem, *Relațiile dintre Biserică și Stat*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4.

Ca o continuare firească a preocupării cu această problemă, şi, în dezvoltarea gîndirii teologice şi juridice care a proiectat o nouă lumină asupra ei, a fost dezbătută de asemenea într-un mod nou şi într-o perspectivă necunoscută pînă acum, problema lui «jus ecclesiasticum», adică problema poziţiei Dreptului sau a principiilor şi normelor juridice, în viaţa internă a Bisericii ca şi în relaţiile ei externe [70], apoi, ca urmare, şi problema poziţiei Bisericii şi a organizaţiilor religioase numite culte, în Dreptul internaţional, arătîndu-se tot într-un mod nou, realist şi original, temeiurile calităţii lor de subiecte ale Dreptului internaţional [71].

Din aceeaşi preocupare, au fost înfăţişate sub aspectele lor esenţiale, principalele organisme religioase internaţionale şi interconfesionale, relevîndu-se valenţele lor ecumenice şi juridice în aria vastei gîndiri ecleziologice [72].

Tot într-un vast cadru ecleziologic a fost situată şi lămurită, într-un mod nou şi într-o perspectivă care depăşeşte gîndirea tradiţională şi cea ecumenistă de circulaţie curentă, problema unei teologii ecumenice [73], apoi problema intercomuniunii şi a raporturilor iconomiei cu intercomuniunea [74]; problema naturii jurisdicţiei bisericeşti şi a raportului acesteia cu harul sfinţitor, precum şi condiţionarea ei de starea harică [75]; problema implicaţiilor jurisdicţionale ale intercomuniunii; problema perspectivelor dogmatice şi canonice ale raporturilor Ortodoxiei cu Bisericile vechi din Orient [76]; cu Biserica Veche-Catolică [77], cu Biserica Romano-Catolică [78], cu Biserica Anglicană [79] şi cu alte Biserici, precum şi orizonturile ecumenice în care se mişcă şi în care s-a conturat gîndirea teologică şi canonică ortodoxă, în problema atît de dezbătută a unirii Bisericilor [80].

Dar, calea spre unirea Bisericilor este încă plină de obstacole, pentru înlăturarea cărora s-a angajat dialogul intercreştin, care este înţeles în chip diferit, dar care a devenit totuşi inevitabil. După cum se

---

70. Idem, *Biserica şi Dreptul*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 8—9; *«Jus Ecclesiasticum». Dreptul în viaţa Bisericii*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 7—8; *Obîrşia şi dezvoltarea istorică a Dreptului Bisericesc*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 1—2 (Studiul acesta a fost tradus în l. germană, rev. «Kyrios», Berlin, 1968, nr. 3—4).

71. L. Stan, *Biserică şi cult în Dreptul Internaţional*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4.

72. Idem, *Organizaţii religioase internaţionale şi interconfesionale*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 10—12.

73. Idem, *Pentru o teologie ecumenică*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3 (Tradus în l. germană, în «Kyrios», Berlin, 1969, nr. 2). 74. Supra nota 68.

75. L. Stan, *Har şi jurisdicţie*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2.

76. Idem, *O nouă Patriarhie: Biserica din Etiopia*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 1 (Tradus în l. rusă în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1961, nr. 4 şi 5, şi în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, Alexandria —Addis Abeba, 1971, nr. 1).

77. L. Stan, *Ortodoxia şi vetero-catolicismul*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1961), nr. 7—9; Miron Mihuţ, *Aspectul canonic al raporturilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica veche-catolică*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3.

78. Supra, nota 64, şi D. Găină, *Temeiuri canonice ale conştiinţei ortodoxe*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3.

79. L. Stan, *Perspectiva canonică a relaţiilor dintre Ortodoxie şi Anglicanism*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2 (Tradus parţial în l. germană, în «Kyrios», Berlin, 1965, nr. 4).

80. L. Stan, *Premise şi perspective pentru unirea Bisericilor*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4; *Ortodoxia în zările Ecumenismului*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 7—8.

arată într-un studiu în care se analizează problemele de bază care se pun Ortodoxiei în zările ecumenismului, dialogul se încadrează de fapt în practica iconomiei, și ca atare el nu poate fi refuzat în mod principial. Se mai relevă apoi, că în vederea dialogului, ca și în purtarea lui, este absolut necesar să se renunțe la reziduurile de mentalitate nereligioasă de care sînt impregnate unele teze pseudo-teologice și unele rînduieli pseudo-canonice ale diverselor confesiuni. Cea mai mare parte dintre acestea au fost generate de nesocotirea sau de interpretarea înnadins greșită a rînduielilor de organizare socială a creștinismului primar, ca și din epoca postapostolică, și s-au dezvoltat sub influența și prin însușirea unor ideologii nereligioase de mai tîrziu [81].

În această privință, se abordează în alte studii problema luptei pentru pace [82], arătîndu-se că cea mai arzătoare problemă, care constituie deopotrivă, atît baza general-umană, cît și baza teologică cea mai largă pentru dialogul intercreștin, este problema păcii, a apărării și organizării ei în întreaga lume, și că tocmai cauza măreață a păcii impune o anumită lepădare de sine, și mai precis, lepădarea reziduurilor de mentalitate și de optică nereligioasă de care cu greu se debarasează cercurile conducătoare ecleziastice din Apus, animate de triumfalism.

Alte probleme inevitabile ale dialogului intercreștin, formează obiectul unei examinări atente a chestiunii *căsătoriilor mixte* și ale cîtorva hotărîri înnoitoare ale Conciliului II Vatican.

Într-adevăr, una dintre cele mai delicate probleme practice ale dialogului contemporan intercreștin, o constituie problema căsătoriilor mixte. Ea este o adevărată piatră de încercare a dialogului, în a cărei tratare găsește o largă aplicare iconomia [83].

Deopotrivă de angajante pentru dialog, în același spirit al iconomiei, apar după Conciliul II Vatican, și alte probleme care privesc schimbarea de atitudine a Bisericii Romano-Catolice în cîteva chestiuni de organizare bisericească, precum și în problema intercomuniunii cu Biserica Ortodoxă [84].

Dar dialogul intercreștin este precedat în mod inevitabil de dialogul interortodox, întreprins în chip sobornicesc prin *întruniri, consfătuiri și conferințe interortodoxe sau panortodoxe*. Rostul acestora, ca și tematica adoptată la ele, fac obiectul unor studii judicioase, în care se apreciază în chipul cel mai realist, perspectivele dialogului interortodox ca și ale unui viitor Sinod Ecumenic.

Din categoria de probleme strîns-legate de strădania pentru apropierea și unirea Bisericilor, s-a desprins cu un profil cu adevărat ecumenic, *Problema calendarului* și a serbării Sfintelor Paști la aceeași dată de către întreaga suflare creștină. Și cu privire la această pro-

81. Idem, *Iubește pe aproapele tău*, în «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 9—12; *Ortodoxia în zările Ecumenismului...*

82. Idem, *Pacea, unitatea ecumenică a Bisericii și problemele practice ale Mișcării Ecumenice*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 1—3.

83. Idem, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8.

84. Idem, *Expunere și analiză canonică a unor măsuri de reorganizare a Bisericii Catolice, luate de Conciliul II Vatican*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3.

blemă, s-au pus pentru prima dată în lumină, unele aspecte nerelevate pînă acum de parcă nici nu ar fi existat şi care au o pondere hotărîtoare pentru depăşirea dificultăţilor canonice legate de aplicarea celor rînduite de Sinodul I Ecumenic în privinţa datei serbării Sfintelor Paşti. Astfel s-a arătat în primul rînd, că *hotărîrea Sinodului I Ecumenic* (325), deşi are valoare canonică pentru întreaga creştinătate, *poate fi totuşi modificată întrucît nu are fond dogmatic, şi că pentru această modificare pledează chiar faptul că ea se referă numai la emisfera de Nord a pămîntului, nu şi la cea de Sud, în care n-a fost aplicată niciodată pînă acum şi nici nu este posibil de aplicat.* În acelaşi mod judicios s-a demonstrat, că hotărîrea în cauză nu introduce nici o discriminare îndreptată împotriva evreilor, ci ea cuprinde doar o dispoziţie privind grupul creştin al iudaizanţilor din vremea aceea. Ca urmare, reproşul că această hotărîre ar fi generatoare de antisemitism, este complet lipsit de temei [85].

În cadrul relaţiilor intercreştine, o greutate deosebită prezintă problema Locurilor Sfinte din Palestina, în dezbaterea temeinică a căreia se arată că este necesar să se atenueze treptat şi să se stingă cu desăvîrşire conflictul de interese dintre diferitele Biserici, relevîndu-se drepturile aparte ale Ortodoxiei, care, prin «Frăţia Sfîntului Mormînt», le străjuieşte din vremuri biblice [86].

Atît în cadrul unei prelegeri festive [87], cît şi în diverse alte studii [88], s-a realizat o sinteză ecleziologico-juridică a principiilor canonice de bază ale Ortodoxiei, înfăţişîndu-se tot într-o formulare nouă şi mai completă, pe lîngă principiile relevate deja, încă o seamă de altele din categoria celor cu fond strict juridic, şi anume :

— *Principiul autonomiei în relaţiile interne ale Bisericii şi în relaţiile interortodoxe* [89] ;

— *Principiul autocefaliei în Biserica veche şi în vremea noastră* [90] ;

— *Principiul nomocanonic sau pravilnic* [91] şi

— *Principiul teritorial* [92].

Pentru înfăţişarea şi înţelegerea adecvată şi completă a caracterului canonic a legiuirilor bisericeşti de orice fel şi din orice vreme, s-a procedat la analizarea teologică şi juridică a noţiunii de canonicitate, stabilindu-se, printr-o contribuţie cu totul nouă, criteriile cano-

85. Idem, *Pentru serbarea Sfintelor Paşti la aceeaşi dată de întreaga creştinătate,* în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6.

86. Idem, *Locurile Sfinte din Orient,* în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 1.

87. La 7 mai 1968, la Tesalonic, în cadrul festivităţii în care i s-a conferit titlul de «doctor honoris causa» al Facultăţii de teologie a Universităţii Aristoteliene din Tesalonic. **'Ι. 'Αναστασίου, 'Ανακήρηζις 'επιτιμῶν διδακτορῶν τῶν καθηγατῶυ Κ. Εὐδοκίμωφ καὶ Κ. Λίυιου Στάν...,** Tesalonic, 1968, p. 15—29.

88. L. Stan, *Legislaţia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhipăstoririi P.F.P. Patriarh Justinian. Principiile canonice de bază ale Ortodoxiei oglindite în legislaţia Bisericii Ortodoxe Române,* în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2 ş.a.

89. Idem, *Despre autonomia bisericească,* în «Studii Teologice», Bucureşti, X (1958), nr. 5—6.

90. Idem, *Despre autocefalie,* în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 3.

91. Idem, *Tradiţia pravilnică a Bisericii,* în «Studii Teologice», Bucureşti, XII (1960), nr. 5—6.

92. Idem, A se vedea notele 87 şi 88 de mai sus şi I. Ivan, *Importanţa principiilor fundamentale canonice de organizaţie şi administraţie pentru unitatea Bisericii,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4.

nicității, care departe de a rezida doar în principiile și normele cuprinse în canoane, trebuie căutate în primul rînd în învățătura de credință a Bisericii, și de asemenea și în obiceiul ei juridic [93].

Nu încape nici o îndoială, că folosirea acestor criterii este de natură să înlăture confuziile și nelămuririle în privința multor norme legale, principii canonice, rînduieli complexe și chiar a unor instituții juridice specifice ale Bisericii, care au fost și încă mai par unora de neînțeles sau străine de Ortodoxie tocmai datorită neînțelegerii complete și juste a noțiunii de canonicitate.

Între acestea se situează în primul rînd chiar principiul organic sau constituțional bisericesc, a cărui esență constă în prezența și participarea laicilor la întreaga lucrare mîntuitoare a Bisericii. De aceea, asupra acestui principiu greu de înțeles pentru tributarii mentalității clericaliste de castă, au trebuit întocmite sinteze noi prin care s-a lămurit în perspectiva canonicității înțelesul său real precum și importanța și valoarea sa ecleziologică [94].

De interes general ortodox și de acută actualitate, ceea ce face ca și dezbaterile asupra lui să se desfășoare cu multă aprindere, este *Principiul autocefaliei.* De aceea și el a fost prezentat în lumină ecleziologică și canonică deplină, într-un studiu de valoarea unui adevărat tratat, precizîndu-i-se în modul cel mai întemeiat și lămurit, canonicitatea de necontestat, și arătîndu-se în același fel, că el nu scindează unitatea Bisericii, ci din contră, prin el i se afirmă și i se promovează unitatea în varietate [95].

De principiul autocefaliei și de aplicarea lui practică se leagă foarte strîns problema diasporei, a cărei studiere temeinică și lămurire pe baza unor realități ignorate sau greșit-interpretate, a făcut de asemenea obiectul unui studiu [96].

De interes cu totul aparte pentru relațiile interortodoxe, este problema «Sfîntului Munte Athos», prin a cărei studiere cu raportare la situația lui specială în lumina canonicității și în aceea a Dreptului internațional, s-a pus la dispoziția conducerii Bisericii Ortodoxe Române, materialul trebuitor pentru demersurile pe care ea le-a întreprins, în scopul asigurării caracterului panortodox al «Obștei monahale atonite» și pentru apărarea intereselor Bisericii Ortodoxe Române la Sfîntul Munte Athos [97].

---

93. Idem, *Legislația bisericească și valoarea ei canonică,* în «Mitropolia Olteniei», V (1954), nr. 11—12; I. Ἀναστασίου, *op. cit.*, p. 13; Petre Coman, *Problema obiceiului de drept în sfintele Canoane,* în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 5—6.

94. L. Stan, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă,* în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 3—4; *Biserica, cu sau fără laici?,* în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4.

95. Idem, *Obîrșia autocefaliei și autonomiei,* în «Mitropolia Olteniei», XII (1961), nr. 1—4; *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie,* în «Mitropolia Olteniei», XII (1961), nr. 5—6; *Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 7—8.

96. Idem, *Diaspora ortodoxă,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1950), nr. 11—12 (Tradus în l. rusă în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», Moskva, 1951, nr. 6); *Ortodoxia și diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1.

97. Idem, *Locurile Sfinte din Orient. II Problema interortodoxă a Muntelui Athos,* în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 1; *Biserica Ortodoxă Română și problema Sf. Munte Athos,* în «Ortodoxia», V (1953), nr. 2.

Tot ca o problemă importantă privind relaţiile interortodoxe, a fost studiată şi pusă pentru prima dată într-o lumină canonică completă precum şi în aceea a normelor Dreptului internaţional, problema apocrisiarilor [98].

De interes general ortodox este şi problema impedimentelor la căsătorie, căreia i s-a acordat atenţia cuvenită printr-un studiu aparte [99].

În fine, problema acută a codificării canoanelor şi a altor legiuiri bisericeşti, a făcut obiectul unei examinări amănunţite în lumina canonicităţii în general, apoi în aceea a principiilor canonice fundamentale ale Ortodoxiei, precum şi în lumina intereselor practice ale vieţii bisericeşti, aducîndu-se contribuţii importante pentru săvîrşirea unei atari lucrări, prin relevarea cîtorva elemente de bază care au scăpat ostenitorilor de pînă acum în domeniul Dreptului bisericesc [100].

Paralel cu principiile şi problemele canonice cu valenţe ecumenice sau şi numai de interes general ortodox, s-au tratat numeroase probleme de interes aparte pentru Biserica Ortodoxă Română, ele fiind dezbătute pe temeiuri istorice şi canonice, şi înfăţişate în lumina principiilor canonice fundamentale ale Ortodoxiei.

Din grupul acesta de probleme face parte mai întîi legislaţia actuală a Bisericii Ortodoxe Române, care a fost analizată în mai multe studii, relevîndu-i-se valoarea canonică şi utilitatea sa practică deosebită [101].

În legătură cu legiuirile în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române s-a adîncit problema specială a Dreptului de devoluţiune în Ortodoxie [102], precum şi aceea a prerogativelor canonice ale patriarhului [103], întocmindu-se şi un studiu canonic-istoric asupra demnităţii de patriarh în Ortodoxie [104].

Trecîndu-se apoi de la preocuparea conducerii Bisericii Ortodoxe Române de problema societăţilor sau asociaţiilor religioase, s-a întocmit un studiu amănunţit şi unic ca documentare şi perspectivă canonică, despre societăţile religioase în Biserica primară [105].

Pe linia unei preocupări similare a conducerii Bisericii Ortodoxe Române, cu organizarea aşezămintelor de asistenţă socială pentru slu-

98. Idem, *Despre apocrisiari sau soli bisericeşti,* în «Ortodxia», VI (1954), nr. 1.

99. Gh. I. Soare, *Impedimentele la căsătorie. Necesitatea asigurării unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă,* în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4.

100. L. Stan, *Codificarea canoanelor,* în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10.

101. Idem, *Statutul Bisericii Ortdoxe Române,* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8; *Legislaţia bisericească a I.P.S. Justinian,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXI (1953), nr. 5—6; *Pe drumul tradiţiei şi al canoanelor Bisericii Ortodoxe,* în «Biserica Ortodoxă Română», X (1958), nr. 5—6; *Ruminskaia Pravoslavnaia Ţerkov,* în «Ţerkovnîi Vestnik», Varşava, 1960, nr. 10—11; Die Rumänische Orthodoxe Kirche, — în publicaţia *Jahrbuch 1970.* Siebenbürgisch-sächsischer Hauskakender, München, 1970, p. 51—58; I. Ivan, *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub I.P.S. Patriarh Justinian,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 1; Gh. I. Soare, *Însemnări asupra noului Statut de organizare,* în «Glasul Bisericii», VIII (1949), nr. 5—6; *Legislaţia bisericească,* în «Biserica Ortodoxă Română», III (1951), nr. 3—6.

102. C. Pîrvu, *Dreptul de devoluţiune,* în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8.

103. Gh. I. Soare, *Temeiurile canonice pentru prerogativele patriarhului,* în «Biserica Ortodoxă Română», I (1949), nr. 11—12.

104. Mihai Constandache, *Patriarhia şi demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2.

105. L. Stan, *Societăţile religioase în Biserica veche,* în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 1—2.

jitorii bisericești și familiile lor, precum și pentru monahi, ca și a caselor de odihnă pentru angajații bisericii, au fost studiate de asemenea cu deamănuntul așezămintele de asistență socială ale Bisericii primare, aducîndu-se și cu privire la varietatea, la organizarea, la importanța și la rostul acestora, contribuții cu totul noi [106].

Una din problemele cele mai angajante pentru conștiința slujitorilor și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, este aceea a vechimii creștinismului și în același timp a vechii organizări a Bisericii Ortodoxe Române pe teritoriul patriei noastre.

Această problemă, pentru lămurirea căreia s-au făcut importante precizări și s-au trasat căi juste de către însuși Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a constituit obiectul unor strădanii prin care se arată pe temeiuri noi și într-o nouă perspectivă, nu numai vechimea, caracterul latin și independența Bisericii Ortodoxe Române străvechi, ci și modul în care a fost posibil să se păstreze vechea autocefalie sau independență a Bisericii Ortodoxe Române și în care lupta pentru autocefalie a contribuit la sprijinirea luptei pentru afirmarea și apărarea independenței naționale și a unității de stat a poporului român [107].

De fapt, pe temeiul unor îndelungate studii și cercetări, se poate ajunge la constatarea adevărului neîndoielnic și evident chiar și pentru neștiutori, că latinitatea limbii române este o realitate iar nu un simplu deziderat și cu atît mai puțin o teorie sau o născocire.

Acest adevăr poate fi înfățișat în formularea următoare:

Dacă s-ar scoate din limba română toate cuvintele nelatine, ea și-ar păstra identitatea, ar rămîne o limbă adevărată cu toate elementele morfologice și sintactice specifice, pe cînd, dacă s-ar scoate din limba română toate cuvintele latine, ea și-ar pierde identitatea, și nici n-ar mai rămîne o limbă propriu-zisă, ci doar un conglomerat de cuvinte străine din care lipsește chiagul care să le dea contur de limbă.

Folosind această dovadă certă și situînd-o în perspectiva principiilor și normelor canonice, ca și a unor date istorice, se fundamentează iarăși pe elemente noi și într-o formă nouă neatîrnarea vechii Biserici Ortodoxe Române.

Importanța acestor precizări noi pentru conștiința de sine a slujitorilor și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, ca și pentru conștiința canonică ortodoxă, ca pîrghie a neatîrnării și a întregii deveniri istorice a Bisericii Ortodoxe Române, nu poate scăpa nimănui.

Mărturii și chiar adevărate monumente istorice *ale aceleiași conștiințe canonice a independenței Bisericii Ortodoxe Române, le constituie și vechile noastre pravile* care au făcut obiectul mai multor studii

106. Idem, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 1 și nr. 2; Gh. I. Soare, *Asistența socială a Bisericii*, în «Glasul Bisericii», 1948, nr. 9, 10 și 11—12, 1949, nr. 1—2 și 3.

107. L. Stan, *Sprijinirea luptei pentru independență a poporului român prin lupta Bisericii pentru autocefalie*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 4; *O țară, un popor, o istorie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12.

temeinice [108], folosindu-se elemente noi pentru dovedirea existenţei unei pravile în vremea lui Alexandru cel Bun [109]. Pe linia aceasta s-au extins apoi cercetările pînă la întocmirea unui studiu despre *Începuturile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*. Prin el se deschid căi noi de cercetare pentru cunoaşterea legiuirilor bisericeşti şi de stat ale poporului român, care sînt mult mai vechi decît epoca lui Alexandru cel Bun [110].

Dintre celelalte probleme de Drept bisericesc sau cu implicaţii canonice, care au fost amănunţit studiate şi lămurite în legătură cu nevoile şi interesele Bisericii Ortodoxe Române, mai relevăm problema căsătoriei şi a familiei [111]; demnitatea de Mitropolit Primat în Biserica Ortodoxă Română, arătîndu-se vechimea şi caracterul ei canonic [112], legiuirile şi reformele bisericeşti mai importante din trecutul Bisericii Ortodoxe Române [113], opera canonică a cîtorva cărturari mai vechi şi mai noi ai Bisericii Ortodoxe Române [114] ş.a.

În legătură cu caracterul nou al temelor tratate în principalele scrieri de Drept bisericesc din 1948 pînă în prezent, şi pentru a releva importanta lor contribuţie la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc şi la adoptarea unor hotărîri deosebit de utile, din partea conducerii

---

108. Idem, *Importanţa canonică şi juridică a Pravilei de la Tîrgovişte*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10; *Vechile noastre pravile*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIV (1958), nr. 9—10; I. Ivan, *Pravila Mare de-a lungul vremii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10; I. Floca, *Pravila de la Govora*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 3—4; *Importanţa canonică-juridică a Pravilei de la Govora*, în «Mitropolia Ardealului», IX (1964), nr. 6—8; D. Găină, *Pravila bisericească de la Iaşi* (Şapte Taine, 1644), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 5—6; Gh. Cronţ, *Dreptul Bizantin în Ţările Române. Pravila Moldovei din 1646*, în «Studii» (Revistă de istorie), Bucureşti, 1958, nr. 1; *Dreptul Bizantin în Ţările Române. Îndreptarea Legii 1652*, în «Studii» (Revistă de istorie), Bucureşti, 1960, nr. 1; *Pravila de la Govora*, în «Studii», (Revistă de istorie), Bucureşti, 1961, nr. 5; N. N. Smochină şi N. Smochină, *O pravilă românească din secolul XVI*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 11—12.

109. L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun şi vechea autocefalie a mitropoliei Moldovei*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVI (1960), nr. 2—4.

110. Ioan Floca, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969.

111. L. Stan, *Noul Cod al Familiei*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 4—6; I. Ivan, *Codul Familiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 4; *Întărirea familiei, datorie patriotică şi poruncă divină*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7; Miron Mihuţ, *Legislaţia românească cu privire la căsătorie şi familie în ultimii 20 de ani*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 1—2.

112. Cristişor Manea, *Titulatura de «Primat» în Biserică*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 1—2.

113. Sever Buzan, *Regulamentele Organice şi însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizaţiei Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 5—6; C. Drăguşin, *Legiuirile bisericeşti ale lui Cuza-Vodă şi lupta pentru canonicitate*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 1—2; Stelian Izvoranu, *Sinoadele de sub regimul legilor lui Cuza Vodă*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 7—8; Mihai Constandache, *Măsuri noi de organizare în Biserica Ortodoxă Română la începutul secolului XX*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 7—8.

114. A. Munteanu, *Opera canonică a lui Petru Maior*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 9—10; Mihail Plătică, *Contribuţia lui C. Erbiceanu la studiul Dreptului Bisericesc*, în «Studii Teologice», XII (1960) nr. 5—6; *Canonistul Clementie Popovici. Contribuţia lui la dezvoltarea Dreptului Bisericesc ortodox*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 5—6; L. Stan, *Profesorul Iacob Lazăr*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1952), nr. 4—5; I. Ivan, *Preocupări şi studii de Drept Canonic* (în Biserica Ortodoxă Română), în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 5—6.

Bisericii Ortodoxe Române, trebuie să mai arătăm, că aproape în totalitatea lor, ele n-au făcut pînă acum obiectul studiilor, al manualelor sau al tratatelor de Drept bisericesc ortodox.

Toate acestea reprezintă deopotrivă o completare a studiului Dreptului bisericesc studiat pînă în prezent, ca și o reconsiderare a problemelor lui de bază și o reînnoire a cuprinsului său.

Din vasta gamă de probleme pe care dezvoltarea istorică le pune vieții bisericești, n-au fost cuprinse în cîmpul cercetărilor și studiilor mai de seamă de Drept bisericesc date la iveală abia de la 1948 pînă acum în Biserica Ortodoxă Română, decît cele de importanță cu totul deosebită. Ele fac parte din categoria celor care au stîrnit mai puțin interesul cărturarilor Bisericii din Răsărit, ca și ai celei din Apus.

Majoritatea acestora a fost înscrisă mai tîrziu în tematica adoptată de *Prima Conferință Panortodoxă de la Rodos* din anul 1961 [115].

Pentru importanța deosebită a articolelor și studiilor apărute în revistele centrale și mitropolitane ale Bisericii Ortodoxe Române, acestea au fost traduse și publicate în reviste sau în culegeri de studii apărute în limbile: greacă, rusă, bulgară, polonă, engleză, franceză și germană, sau au fost citate în diverse reviste sau scrieri de specialitate, unele dintre ele de importanță capitală, cum sînt: *Das Konzil von Chalcedon* (de A. Grillmeier și H. Bacht) vol. I (ed. I, 1954; ed. II, 1959 și ed. III, 1962) și vol. III (1962) apărute la Würzburg — și *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (de Hans Georg Beck), München, 1954.

Alte probleme de Drept bisericesc au făcut obiectul unui număr apreciabil de lucrări de seminar în cadrul cursurilor de doctorat în teologie la catedra de Drept bisericesc, de la Institutul teologic universitar din București, lucrări elaborate sub îndrumarea Pr. Prof. Liviu Stan și publicate în revistele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române.

Iată într-o creionare cu minime reliefări de conținut și indicații bibliografice, profilul studiilor de Drept bisericesc așa cum se prezintă ele în opera și în preocupările teologilor Bisericii Ortodoxe Române.

Ele reprezintă un foarte prețios tezaur de idei, care prin originalitatea și valoarea lor canonică, juridică și teologică, situează contribuția canoniștilor români la un nivel superior al studiilor și cercetărilor de specialitate, constituind un efort deosebit pentru Ortodoxie în general și pentru Biserica Ortodoxă Română în special.

Înmănunchind ca într-o jerbă, toate mlădițele mai de preț ale gîndirii canonice, juridice și teologice, ale cercetătorilor români ostenitori în domeniul *Dreptului bisericesc*, le arcuim în străluciri de curcubeu peste atmosfera de praznic, care înseamnă, în cutele vremii și ale secolului, o preafericită împlinire de vocație și slujire a Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.*

115. L. Stan, *Soborul Panortodox de la Rodos (1961)*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12.

Diac. Prof. Ioan Zăgreanu

PREOCUPĂRI ŞI PROBLEME DE MORALĂ CREŞTINĂ ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Morala creştină, ca disciplină teologică, avînd, pe lîngă caracterul ei teoretic, şi unul pronunţat practic şi social, este permanent prezentă în preocupările teologilor români în raport cu necesităţile practice şi sociale ale credincioşilor Bisericii noastre strămoşeşti, cu gradul de dezvoltare a vieţii sociale, precum şi cu varietatea şi intensitatea cu care se impun noile probleme care, în condiţii istorice determinate, se nasc şi frămîntă societatea şi omenirea în general.

Probleme şi preocupări de morală creştină în trecut

Asemenea altor discipline teologice cu care stă în strînsă legătură, în teologia românească găsim preocupări de morală creştină începînd cu epoca apariţiei primelor scrieri de conţinut religios în limba română, în secolul al XVI-lea. Aceste preocupări au un caracter cu totul practic, ele urmărind formarea şi educarea credincioşilor în Biserică şi în familie prin îndemnuri, sfaturi şi poveţe, pentru a trăi «întru frica lui Dumnezeu». În general, aceste preocupări se rezumă la cunoaşterea şi împlinirea datoriilor morale de căpetenie ale creştinului : faţă de Dumnezeu, faţă de aproapele şi faţă de sine însuşi. Atari preocupări găsim în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, în scrierile Spătarului Nicolae Milescu, în explicările şi *Cazaniile evangheliilor (Evanghelie învăţătoare*, Govora-Dealu, 1642, *Cazania lui Varlaam*, 1643 etc.), în unele scrieri ale lui Dimitrie Cantemir, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea...*, în scrierile Mitropolitului Dosoftei etc. Fără a cuprinde formulări teoretice, în toate scrierile amintite este redată învăţătura morală a Bisericii Ortodoxe, sub forma unui îndreptar practic pentru viaţa zilnică a creştinilor.

O importanţă deosebită nu numai pentru învăţătura dogmatică, ci şi pentru cea a moralei creştine prezintă *Mărturisirea Ortodoxă* a Mitropolitului Petru Movilă (1642), tradusă mai tîrziu şi în limba română, ca şi *Răspunsul la catechismul calvinesc* al Mitropolitului Varlaam (1645). Începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, apar numeroase catehisme, cărţi de învăţătură creştinească, cazanii de cuprins moral, traduceri şi prelucrări de învăţături morale după Sfinţii Părinţi, ca şi traduceri şi prelucrări după operele unor teologi ortodocşi ruşi şi greci, ori chiar după ale unor teologi romano-catolici.

Despre o prezentare sistematică a învăţăturii moralei creştine în teologia românească, ca şi despre preocupări speciale de anumite probleme, se poate vorbi abia din secolul al XIX-lea, încoace, cînd apar traduceri sau prelucrări ale unor manuale de Teologie morală din Apus, precum şi lucrările de cuprins moral ale unora dintre Sfinţii Părinţi.

Atari lucrări au fost întocmite îndeosebi pentru nevoile învățământului teologic, ca și al celorlalte școli din acea vreme. În acestea, problemele vremii se oglindesc într-o foarte mică măsură, întrucît ele serveau altor nevoi și altor scopuri.

Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, deși rar, apar totuși și lucrări de morală creștină care tratează probleme speciale (Al. Mironescu, *Etica evoluționistă și etica creștină*, București, 1893). O mențiune deosebită merită *Manualul de teologie morală* al episcopului Atanasie Mironescu, fost multă vreme titularul catedrei de Morală creștină de la Facultatea de teologie din București, apărut în 1895; acest manual se caracterizează printr-o expunere completă și clară a întregii materii a moralei creștine. Dintre autorii care au scris manuale de Teologie morală (Morală creștină) amintim pe: Filaret și Augustin Scriban, Samuil Andreevici, Constantin Andreevici, Calistrat Coca, ș.a.

În secolul al XX-lea, numărul scrierilor din domeniul moralei creștine sporește neîncetat, fie prin apariția unor cursuri, manuale ori compendii de Teologie morală, pentru uzul Facultăților, Academiilor și Seminariilor teologice etc., fie prin publicarea unor lucrări asupra unor probleme speciale de morală creștină, studii, articole, monografii, conferințe etc. Cursurile și manualele care apar în primele trei decenii înfățișează într-un mod mai sistematic învățătura moralei creștine, fără însă a părăsi întru totul schemele și împărțirea materiei din manualele clasice din teologia apuseană. Se poate constata totuși că în unele capitole sau prelegeri, se reflectă în mod evident și anumite probleme ale vremii (ca pauperismul, exploatarea, nedreptatea socială etc.), uneori luîndu-se poziții și atitudini personale din partea autorilor. Astfel de lucrări au scris: Emilian Voiutschi, *Prelegeri academice din Teologia morală ortodoxă*, Partea I-a, vol. I și II (Morala generală), 1906 și 1911; Preotul D. Voniga, *Etică creștinească*, Timișoara, 1905; George Dragomir, *Manual de Teologie morală*, Arad, 1915; I.B.M., *Tratat de Morală creștină*, Iași, 1903 (din însărcinarea Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor); Al. Nicolescu, *Teologia morală*, vol. I, Blaj, 1918; Aloisie Tăutu, Compendiu de *Teologie morală*, 2 volume, Oradea, 1931—32[1]; Arhim. Iuliu Scriban, *Curs de Teologie morală* (pentru Seminariile teologice), București, 1915, ediția a doua 1921; P. Vintilescu, *Morala creștină*, Pitești, 1924; Șerban Ionescu, *Morala creștină* (pentru Seminariile teologice), București, 1929, ediția a doua 1930. Manuale de morală creștină pentru licee și școli normale au scris: Preotul Ioan Mihălcescu, Iconom D. Georgescu, Pr. V. Hodoroabă și alții.

Lucrările, studiile și articolele care tratează probleme speciale de morală creștină sînt numeroase. Ele apar în volum, în revistele teologice («Biserica Ortodoxă Română», «Candela», «Revista Teologică» etc.), ca și în reviste literare, în jurul cărora sînt grupați și teologi. În multe dintre ele se dezbat probleme sociale ale vremii: Pr. Dr. I. Ghia, *Creștinismul și problemele sociale*, Craiova, 1923; Pr. Dr. Domițian Spînu, *Suferințele sociale și Hristos*, 1925; Șerban Ionescu, *Mișcarea social-creștină*, București, 1929; Emilian Vasilescu, *Interpretarea socio-*

1. Ultimele trei lucrări sînt scrise de teologi români uniți.

logică a religiei şi a moralei, Bucureşti, 1936; Constantin Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Bucureşti, 1937; Arhim. Iuliu Scriban, *Ce înseamnă a trăi*, Bucureşti, 1932; Şerban Ionescu, *Ideea de dreptate ca forţă socială*, Bucureşti, 1933, ş.a.

Probleme morale actuale la teologii ortodocşi români

O nouă şi fecundă epocă, în care abundă preocupările teologilor ortodocşi români în probleme de morală, se deschide în cel de al 4-lea deceniu al veacului nostru şi îndeosebi începînd cu anul 1948, o dată cu înscăunarea ca Întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române a Prea Fericirii Sale Patriarhului Justinian. Acest eveniment marchează începutul unei noi orientări a teologiei româneşti [2]; de aici înainte teologii ortodocşi români, în preocupările lor, vor pune accentul în mod constant pe probleme în legătură cu îmbunătăţirea vieţii morale a credincioşilor Bisericii Ortodoxe Române, precum şi cu formarea şi însuşirea unor concepţii şi atitudini juste — în conformitate cu spiritul autentic al moralei creştine — în problemele sociale care preocupă intens şi sînt de interes major pentru omenirea contemporană: problema păcii, a demnităţii umane, a libertăţii oamenilor şi popoarelor, a egalităţii şi dreptăţii sociale, a abolirii războiului, rasismului şi colonialismului etc.

Acest drum nou, pentru teologia morală, îl deschide însuşi Prea Fericitul Patriarh Justinian, cu cele zece volume de *Apostolat social*, operă care cuprinde Cuvîntările, Studiile, Articolele, Pastoralele, Scrisorile irenice, Apelurile, Mesajele şi Declaraţiile Întîistătătorului Bisericii noastre, începînd din vremea cînd ostenea ca preot de parohie şi pînă în anul 1971. Această operă constituie nu numai un indicator programatic, ci şi o adevărată sinteză a problemelor morale dezbătute de teologia românească din ultimele două decenii.

Subliniind progresele remarcabile pe care le-a înregistrat teologia românească după înscăunarea Prea Fericirii Sale Patriarhului Justinian ca Întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române, I. P. S. Sa Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, afirma că Prea Fericirea Sa «a imprimat şi teologiei româneşti un nou impuls în slujba vieţii, iar amploarea pe care au luat-o acum studiile teologice la noi, a marcat un moment nemaiîntîlnit în istoria Bisericii Ortodoxe Române» [3].

În privinţa noii orientări a teologiei româneşti în problemele morale de actualitate, sînt semnificative cuvintele Prea Fericirii Sale: «Oricît de uman şi de vremelnic ar părea caracterul tezelor vieţii pămîntene, Biserica este obligată să fie prezentă la soluţionarea lor, în virtutea

2. Pr. Prof. P. Rezuş, *Preocupări şi studii de teologie sistematică*, în «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române», Bucureşti, 1968, p. 307, 317.

3. Citat din *Teologia în slujba vieţii*, în «Douăzeci de ani...», p. 258. Pe acest nou drum, în teologia morală românească au apărut în ultimele decenii un mare număr de studii publicate în revistele bisericeşti centrale şi mitropolitane, scrise de Înalţi Ierarhi, profesori de teologie, doctoranzi în teologie, precum şi de preoţi de parohie. Dintre autorii acestor studii amintim doar cîteva nume dintre cele mai cunoscute: I.P.S. Sa Iustin Moisescu, Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, I.P.S. Sa Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, I.P.S. Sa Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, P.C. Diac. Prof. O. Bucevschi, PP. CC. Pr. Prof. D. Stăniloae, I. G. Coman, I. Todoran, D. Belu, I. Zăgreanu, Prof. C. Pavel, I. Bria, Drd. S. Cosma, Pr. V. Tilea, Pr. I. Bunea, şi alţii.

misiunii sale de a se sili să facă mai uşoară această viaţă fiilor săi, care sînt şi fii ai lui Dumnezeu» [4]. Prea Fericirea Sa arată că fiecare creştin are datoria de a porni într-un iureş «în care imperativul vremii să încoloneze pe toţi păstorii Bisericilor la munca pentru întemeierea Împărăţiei cerurilor pe pămînt, în care trebuie întîlnite toate popoarele în frăţie şi dragoste, pentru mîntuirea sufletelor şi o convieţuire paşnică» [5].

Aruncînd o privire de ansamblu asupra preocupărilor teologilor ortodocşi români în problemele de morală în această perioadă, putem constata că ele îmbrăţişează, deopotrivă, atît domeniul moralei individuale, cît şi al celei sociale. Aceste preocupări se centrează asupra următoarelor probleme: I. *Morala creştină şi Problema omului.* II. *Morala creştină şi Problemele societăţii contemporane.*

I. Morala creştină şi problema omului

1. *Sensul şi valoarea omului în concepţia creştină.* — Omul în lumina creaţiei şi a răscumpărării în Iisus Hristos.

Este incontestabil că morala creştină a definit, în toate timpurile, sensul şi valoarea omului, în primul rînd, în funcţie de caracterul lui de fiinţă superioară creată de Dumnezeu, făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Dată fiind această superioritate a omului faţă de toate celelalte creaturi, înţelegem de ce numeroşi Sfinţi Părinţi afirmă că lumea a fost făcută pentru om, iar omul pentru Dumnezeu.

În teologia românească, Pr. Prof. D. Stăniloae pune în evidenţă sensul şi valoarea întrupării Fiului lui Dumnezeu, «chipul şi mărirea Tatălui», căci prin creaţie Dumnezeu măreşte numărul subiecţilor care urmează să se bucure de fericirea comuniunii cu El, iar Fiul împlineşte voia Tatălui la creaţie [6]. Dar activitatea Fiului nu s-a încheiat prin creaţie, căci întrucît urmaşii lui Hristos nu se menţin la înălţimea de subiecte ale dragostei divine, ci decad într-o existenţă mizeră, «Fiul intervine din nou să împlinească voia Tatălui, restaurîndu-i în raportul de fii. Fiului se cade să împlinească opera aceasta şi prin creaţiune şi prin mîntuire, căci El este în rolul Său de împlinitor al voii Tatălui şi El trebuie să se apropie în chip special de cei ce trebuie să-I semene» [7]. Pr. Prof. D. Stăniloae afirmă că noi oamenii nu ştim să ne preţuim atît de mult cît ne preţuieşte Dumnezeu care, făcîndu-se om, ne ridică la treapta Sa şi ne asigură veşnicia, căci «de cînd Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, e unit cu toţi aceştia, e frate cu toţi. Întruparea descoperă sensul adînc al valorii şi însemnătăţii omului» [8].

Pe aceeaşi linie defineşte sensul şi valoarea omului şi Pr. Prof. Nicolae Mladin în *Iisus Hristos în viaţa morală a credincioşilor* [9], insistînd îndeosebi asupra chipului Fiului lui Dumnezeu în om. Prototipul după care a fost creat omul e Fiul lui Dumnezeu, «chipul şi mărirea Tatălui» (Col. I, 13, 15; Evr. I, 3). Dar păcatul strămoşesc a întunecat acest chip, iar noi, prin puterile noastre nu-l puteam reface. De aceea, aşa după cum ne-a creat Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt, tot astfel a tri-

4. *Apostolat Social,* vol. IV, 1952, p. 148. 5. *Ibidem.*
6. Citat din Pr. Prof. D. Stăniloae, *Semnificaţia întrupării Domnului,* în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 11—12, p. 1134. 7. *Ibidem.* 8. *Ibidem.*
9. În «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 605—625.

mis pe Fiul Său în lume, ca în Duhul Sfînt să ne creeze din nou şi chipul Fiului să strălucească iarăşi cu putere în făptura noastră. «Căci Fiul n-a venit în lume ca să rămînă singur, ci ca să fie cel Întîi-născut între mulţi fraţi. Iar aceasta nu e posibil decît dacă devenim iarăşi asemenea chipului Fiului (Rom. VIII, 29), adică după chipul lui Hristos» (p. 610—611).

Restaurarea sau plăsmuirea credinciosului după chipul lui Hristos se realizează prin comuniunea în iubire cu Hristos, prin harul lui Hristos, creştinul putînd şi trebuind să devină un hristoform şi un hristofor, posedînd în sine germenii tuturor forţelor spirituale şi virtuţilor, prin care poate ajunge la dobîndirea desăvîrşirii. De aici rezultă, pentru creştin, imperativul moral care dă adevăratul sens vieţii sale. Dacă sîntem fii ai lui Dumnezeu, renăscuţi prin har, să dovedim aceasta în întreaga noastră comportare.

În studiul: *Problema omului* [10], Pr. Prof. Nicolae Mladin — azi Mitropolitul Ardealului — face un pas mai departe, privind sensul şi valoarea omului din punct de vedere creştin, prin prisma concepţiei despre om a societăţii actuale, care promovează o concepţie despre omul integral, multilateral dezvoltat, autorul oferă cîteva elemente din concepţia creştină despre om, remarcînd că deşi aceasta are un caracter religios-moral, privindu-l în perspectiva mîntuirii, ea are contingenţe cel puţin indirect, cu unele aspecte generale din viaţa omului, plasîndu-l pe acesta în relaţie cu societatea şi cu cosmosul, căci fiind un microcosm, el se află în strînsă solidaritate cu întreaga natură.

Datorită acestei solidarităţi, căderea adamică a afectat întreaga creatură. Creştinismul nu poate concepe persoana umană decît în comunitate, unde ea îşi dobîndeşte deplina ei realizare. Interdependenţa dintre individual şi social trebuie recunoscută şi în viaţa omenească în general. Personalitatea nu se poate realiza şi dezvolta decît în societate, în lupta pentru binele semenilor săi, pentru propăşirea societăţii. În societatea în care omul e dezumanizat prin exploatare, creştinilor le revine datoria solidarităţii cu cei exploataţi, în lupta pentru eliberarea acestora. Susţinători ai acestei idei au fost şi unii Sfinţi Părinţi şi îndeosebi Sfîntul Ioan Gură de Aur, care preconiza o nouă ordine socială, bazată pe muncă, pe egalitate şi frăţietate.

Învăţătura creştină recunoaşte primatul societăţii şi în doctrina despre păcatul strămoşesc, care apasă asupra întregii omeniri, exploatarea omului de către om nefiind decît una din urmările acestuia, prin exploatare se dezumanizează relaţiile dintre oameni (p. 44). Precum viaţa în Biserică e în continuă mişcare şi dezvoltare, deci în mers spre desăvîrşire, tot astfel orînduirea socială nedreaptă, care împiedică moralizarea indivizilor, trebuie înlăturată prin luptă politico-socială. Numai în societatea socialistă s-au consolidat în mod deplin principiile libertăţii, egalităţii, fraternităţii, muncii şi păcii, ele ajungînd realităţi de fiecare zi. Această societate oferă tuturor membrilor ei posibilităţi reale de a-şi dezvolta multilateral personalitatea şi a întrupa morala superioară a iubirii şi ajutorului reciproc, pentru binele omenirii întregi.

În acest proces de dezvoltare şi desăvîrşire a omului şi a societăţii,

10. În «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXVII (1961), nr. 1—2, p. 23—47.

creştinul trebuie să fie activ, angajîndu-se cu toate forţele în lupta de transformare a societăţii. În viaţa privită sub raportul coordonatelor individ-societate, concepţia creştină scoate în evidenţă — ca o trăsătură esenţial creştină — iubirea, care exprimă nu numai ceea ce e mai profund uman în noi, ci însăşi solidaritatea umană. Sub acest aspect, pe planul vieţii general-umane, iubirea nu-şi poate manifesta efectele decît într-o societate fără exploatare, cu oameni egali şi liberi. În concluzie, în concepţia despre om, creştinismul conţine elemente care duc la condamnarea egoismului individualist, indiferent de aspectele sub care se înfăţişează, şi latura socială unde fiecare îşi găseşte fericirea şi plenitudinea în identificarea lui cu idealurile omenirii în slujirea binelui obştesc [11].

2. *Omul-persoană morală.* — În strînsă legătură cu problema sensului şi valorii omului, am putea spune, ca un corolar al acesteia, este problema : omul-persoană morală. Din acest motiv, ele au fost tratate adeseori împreună. Totuşi, în teologia românească au apărut studii — în ultimele două decenii — care tratează în mod direct această problemă, printre care : Arhid. Prof. Dr. I. Zăgreanu, *Personalitatea morală după învăţătura creştină ortodoxă* [12] şi Arhim. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Personalitatea morală creştină* [13].

3. *Afirmarea valorii vieţii. Teologia în slujba vieţii.* — Dintre toate religiile şi concepţiile filozofice ale antichităţii, învăţătura creştină a dat un sens şi o valoare vieţii omeneşti nu numai în perspectiva veşniciei, ci şi în aceea a existenţei şi duratei sale vremelnice, deoarece a oferit creştinului posibilitatea de a-şi realiza plenitudinea demnităţii lui. De aceea, Sfinţi Părinţi ca : Clement Alexandrinul, Vasile cel Mare, Fericitul Teodoret şi alţii au afirmat cu tărie valoarea vieţii omeneşti atît în perspectiva veşniciei cît şi în cea a vremelniciei.

Dar afirmarea valorii vieţii a primit un deosebit impuls în epoca noastră, cînd, sub influenţa marilor descoperiri şi invenţii ştiinţifice din ultimele decenii, care deschid perspectivele nebănuite pentru dezvoltarea şi perfecţionarea vieţii omeneşti sub toate aspectele, numeroşi teologi creştini, de nuanţă pesimistă, au fost nevoiţi să-şi reconsidere concepţiile lor cu privire la valoarea vieţii. Astfel, cuvintele din Geneză : «Creşteţi şi vă înmulţiţi...» (I, 28) au dobîndit o interpretare mai justă. Recunoscînd vieţii pămînteşti valoarea supremă între bunurile vremelnice, teologia ortodoxă românească a afirmat şi accentuat importanţa deosebită a acesteia, şi aceasta nu numai în perspectiva eshatologică, ci şi în cea a slujirilor pe care ea poate şi trebuie să le aducă societăţii şi omenirii, punîndu-se în slujba marilor idealuri umane [14].

---

11. Vezi P. V. I., *«Apostolat social», caracteristica fundamentală a Bisericii Ortodoxe Române,* în «Douăzeci de ani...», p. 589.

12. În «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 3—4, p. 230—241.

13. În «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 1—3, p. 68—80.

14. Pe această linie de afirmare a valorii vieţii, teologii ortodocşi români sînt bucuroşi să facă cunoscute credinciosilor Bisericii Ortodoxe Române concepţiile unor teologi aparţinători altor Biserici. Astfel, renumitul teolog protestant umanist, Albert Schweitzer consideră că fiinţa binelui constă în : a susţine viaţa, a promova viaţa, a o duce pe drumul ei cel mai înalt, iar fiinţa răului constă în : a nimici viaţa, a păgubi viaţa, a o împiedica în dezvoltarea ei. Vezi recenzia lucrării lui A.

Din această perspectivă au privit viața numeroși teologi ortodocși români, dintre care amintim pe: *Diac. Prof. O. Bucevschi, Pr. Prof. N. Mladin* [15], *Pr. Prof. Gr. T. Marcu, Diac. Gh. Papuc, Sorin Cosma, Pr. I. Bunea* etc. [16].

I. P. S. Sa Mitropolitul Banatului, Nicolae Corneanu, în studiul: *Teologia în slujba vieții* [17], afirmă că teologia românească nu s-a pierdut niciodată în teoretizări abstracte, ci «ținta ei a fost să slujească vieții practice a credincioșilor».

Pe aceeași linie de slujire a vieții se situează și cuvîntul inaugural al I. P. S. Sale Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, cu titlul: *Înnoirea teologiei*, rostit în cadrul festivității de decernare a titlului de doctor honoris causa, la Institutul teologic universitar protestant din Cluj, la 29 noiembrie 1969 [18]. Plecînd de la faptul că activitatea teologică a Institutului protestant în ultimii 20 de ani s-a desfășurat într-un anumit spirit de colaborare cu teologia ortodoxă română, precum și cu teologia creștină din alte țări, I. P. S. Sa afirmă că este necesar a se face o retrospectivă asupra drumului nou pe care a pornit teologia în general, ceea ce echivalează cu o adevărată înnoire a teologiei creștine în ansamblul ei. Ea e expresia procesului de înnoire care a pătruns și pătrunde mereu în viața tuturor Bisericilor (p. 828). «Teologia noastră nu mai e o teologie de cabinet, ci o teologie izvorîtă din viață și dăruită vieții, o teologie legată de realități, o teologie a păcii și progresului, a contactului deschis cu forțele vii, constructive ale societății, ale omenirii» (p. 831). În concluzie, I. P. S. Sa Mitropolitul Dr. Nicolae Mladin afirmă următoarele: «Putem dar afirma că teologia din țara noastră, prin spiritul care o animă, este o teologie a înnoirii și o parte activă a acelei teologii ecumeniste care se orientează spre slujirea năzuințelor evanghelice și umane de astăzi» (p. 832).

Schweitzer, *Die Lehre der Ehrfurcht von dem Leben*, Berlin, 1962, făcută de Diac. Prof. O. Bucevschi, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 3—4, p. 253.

15. Vezi Diac. Prof. O. Bucevschi, *Sensul vieții în concepția creștină*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 12, p. 706—716, precum și *Ideal de viață creștină*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 11—12, p. 691—696; *Iisus Hristos în viața duhovnicească*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 511—519; *Munca și bucuria ei în conceptul creștin*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 11—12, p. 618—622; *Hristos în viața socială*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1, p. 140—149; Ierom. Prof. Nicolae Mladin, *Morala creștină și progresul social*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XXV (1959), nr. 5—6, p. 314—320; *În slujba vieții*, în «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 9—10, p. 744—745; Pr. Prof. Gr. T. Marcu, *Bucuria vieții*, în «Mitropolia Olteniei», IX (1957), nr. 11—12, p. 729—736; *Pentru sporirea bucuriei vieții*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 3—4, p. 131—136; Diac. Gh. Papuc, *Bucuria de a trăi*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 7—8, p. 565—579; Drd. Sorin Cosma, *Aspectul dinamic al vieții morale creștine*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 7—8, p. 354—361; Pr. Ioan Bunea, *Distracțiile în lumina moralei creștine*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 1—2, p. 67—75.

16. Pr. Prof. N. Mladin dezvoltă ideea aceasta într-o predică, publicată sub titlul: *În slujba vieții*... Plecînd de la textul din Ioan X, 10: «Eu am venit ca oile Mele să aibă viață...». Pr. Prof. N. Mladin afirmă că nu e destul să credem că Iisus Hristos e viața și izvorul vieții, ci noi înșine trebuie să căutăm viața, s-o sprijinim, să ne străduim să luptăm împotriva a tot ce o amenință, iar ca slujitori ai ei s-o îmbunătățim și s-o desăvîrșim, sprijinind lupta împotriva războiului, pentru ca viața să devină mai luminoasă și mai îmbelșugată.

17. Publicat în «Douăzeci de ani...», p. 250—265.

18. Publicat în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 11—12, p. 828—832.

4. *Creştinismul şi drepturile fundamentale ale omului. Condiţiile desăvîrşirii omului (munca, colaborarea etc.).* — Precum remarca I.P.S. Sa Mitropolitul Banatului, Dr. Nicolae Corneanu, necesitatea confruntării dintre învăţătura creştină asupra vieţii şi aspiraţiile de mai bine ale marilor mase de oameni asupriţi şi exploataţi crunt, care şi-au luat soarta în propriile lor mîini, începînd lupta pentru zidirea unei noi existenţe, mai bună şi mai dreaptă decît cea din trecut, a dat prilej teologiei în general, iar celei ortodoxe române în special, posibilitatea să dezbată şi să se pronunţe într-o serie de probleme de cea mai mare importanţă pentru viaţa omenirii [19]. Dintre acestea face parte şi cea a drepturilor fundamentale ale omului, asupra căreia a insistat Diac. Prof. Dr. Ioan Zăgreanu, cu titlul *Creştinismul şi drepturile fundamentale ale omului* [20].

a) *Dreptul la viaţă.* Acesta e primul şi cel mai important drept al omului, fiind dobîndit pentru totdeauna. El constă în îndreptăţirea fiecărui ins de a trăi şi de a i se respecta viaţa de către semenii săi, atît direct cît şi indirect. Nesocotirea acestuia constituie cea mai flagrantă violare a ordinii morale şi juridice.

b) *Libertatea.* Conceptul libertăţii în creştinism are un sens mai adînc. Pentru creştini, libertate înseamnă, în primul rînd, libertatea interioară faţă de păcat şi faţă de propriile porniri inferioare, precum şi faţă de tot ce este contingent şi vremelnic. Prin jertfa Sa de pe cruce, Mîntuitorul slobozeşte pe om din robia păcatului, dîndu-i posibilitatea de a deveni o fiinţă liberă în mod real, care să posede libertatea spirituală-internă, condiţia esenţială a tuturor celorlalte libertăţi.

c) *Egalitatea.* Conceptul egalităţii creştine nu înseamnă identificare sau uniformizare a dispoziţiilor sau însuşirilor spirituale ale oamenilor, ci egalitate de poziţie sau de drept. Ea înseamnă o diferenţiere şi o ierarhizare a indivizilor după dispoziţii, aptitudini şi talente, care face posibilă desfăşurarea şi dezvoltarea specificului fiecărei persoane, spre îndeplinirea scopului său. Oamenii sînt egali înaintea lui Dumnezeu, deoarece toţi sînt creaturi în care se oglindeşte chipul Creatorului. De aici rezultă că egalitatea trebuie recunoscută şi în ordinea socială externă, unde există cel mai potrivit teren pentru realizarea practică a acesteia. Bazată pe ordinea socială, egalitatea nu rămîne formală, ci devine egalitate reală în viaţa socială. Din acest drept conceput astfel, rezultă principiul solidarităţii, al comunităţii de interese, al colaborării, şi altele, care au o importanţă capitală în viaţa socială.

d) *Fraternitatea.* În sufletul creştinului sentimentul egalităţii ia o formă specifică, anume cea a fraternităţii, care înseamnă considerarea, iubirea şi preţuirea aproapelui nostru întocmai ca şi a fratelui nostru de sînge. Ea se opune disprețului, şovinismului şi urei de rasă.

e) *Dreptatea.* Fiind creat ca fiinţă socială, omul are nevoie şi de un drept natural, care derivă din voinţa lui Dumnezeu. El e o parte constitutivă a ordinii morale, din el izvorînd şi dreptul omenesc, care îşi dobîndeşte de aici caracterul, forţa şi valoarea sa normativă. «Fun-

19. Vezi *Teologia în slujba vieţii...*, p. 258.
20. In «Studii Teologice», III (1952), nr. 3—4, p. 134—141.

damentul ordinii sociale, bazat pe dreptul natural, morala creştină îl vede în dreptate, care este atitudinea permanentă şi constantă a fiinţei omeneşti — ori chiar a societăţii — de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, deci ceea ce e drept, spre a se putea astfel realiza şi menţine ordinea în viaţa socială, societatea şi indivizii care o compun putîndu-şi realiza astfel scopul pe care îl au» (p. 139).

f) *Dreptul la muncă*, cu corolarul său *dreptul de proprietate* asupra produselor muncii. Arătînd creştinilor datoria de a munci (II Tes. III, 10), e de la sine înţeles că imperativul muncii presupune o ordine socială în care fiecare om să aibă posibilitatea de a munci, iar dreptul de a munci să-i fie recunoscut. De aici rezultă că orînduirile sociale în care nu se respectă dreptul la muncă, iar muncitorii sînt aruncaţi în braţele şomajului, sînt orînduiri sociale nedrepte, împotriva cărora creştinismul trebuie să lupte. Nesocotirea dreptului asupra produsului muncii, ca şi asupra cîştigului realizat din muncă, Biserica le consideră între păcatele strigătoare la cer.

Din aceste drepturi fundamentale derivă o serie întreagă de drepturi, care sînt consecinţele şi aplicările celor dintîi în viaţa socială, ele constituind drepturile politice, civile şi publice.

Deoarece desăvîrşirea ca sens al vieţii şi ca imperativ moral nu rezultă numai din natura spirituală a credinciosului, ci este cerută în mod expres de Mîntuitorul Hristos (Matei V, 48), teologia ortodoxă românească a stăruit îndeosebi asupra acestui subiect, ocupîndu-se de sensul, ca şi de condiţiile desăvîrşirii. Despre cea dintîi condiţie a desăvîrşirii, anume despre muncă, au scris mai mulţi teologi, dintre care amintim pe următorii: Ierod. Prof. Nicolae Mladin, *Problema muncii în creştinism* [21], *Munca liberă şi creatoare* [22], Asist. Constantin Pavel, *«Vrednic este lucrătorul de plata sa»* [23], Prof. O. Bucevschi, *Munca şi bucuria ei în conceptul creştin* [24], Pr. Prof. I. G. Coman, *Temeiuri biblice şi patristice pentru munca în comun* [25], Pr. Prof. Liviu Stan, *«Iubeşte pe aproapele tău» — mărturii creştine pentru traiul în comun* [26], Prof. N. Chiţescu, *Aspecte ale concepţiei creştine despre muncă* [27], Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura creştină despre muncă* [28], Magistrand Sorin Cosma, *Munca în comun şi morala creştină* [29], şi alţii.

Fără a diminua cu nimic valoarea celorlalte studii şi articole amintite, care aduc preţioase contribuţii cu privire la concepţia creştină despre muncă, se evidenţiază studiile P. Cuv. Prof. N. Mladin. Definind munca drept «o activitate metodică prin care omul, stăpînind şi transformînd natura, produce bunuri materiale şi spirituale pentru satisfa-

21. In «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 176—204.
22. In «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 302—310.
23. In «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 142—156.
24. In «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 11—12, p. 618—622.
25. In «Studii Teologice», IV (1953), nr. 9—10, p. 605—625.
26. In «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 11—12, p. 547—570.
27. In «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXV (1959), nr. 7—8, p. 438—454.
28. In «Studii Teologfice», XV (1963), nr. 1—2, p. 24—37.
29. In «Studii Teologice», XV (1963), nr. 3—4, p. 173—189.

damentul ordinii sociale, bazat pe dreptul natural, morala creştină îl vede în dreptate, care este atitudinea permanentă şi constantă a fiinţei omeneşti — ori chiar a societăţii — de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, deci ceea ce e drept, spre a se putea astfel realiza şi menţine ordinea în viaţa socială, societatea şi indivizii care o compun putîndu-şi realiza astfel scopul pe care îl au» (p. 139).

f) *Dreptul la muncă*, cu corolarul său *dreptul de proprietate* asupra produselor muncii. Arătînd creştinilor datoria de a munci (II Tes. III, 10), e de la sine înţeles că imperativul muncii presupune o ordine socială în care fiecare om să aibă posibilitatea de a munci, iar dreptul de a munci să-i fie recunoscut. De aici rezultă că orînduirile sociale în care nu se respectă dreptul la muncă, iar muncitorii sînt aruncaţi în braţele şomajului, sînt orînduiri sociale nedrepte, împotriva cărora creştinismul trebuie să lupte. Nesocotirea dreptului asupra produsului muncii, ca şi asupra cîştigului realizat din muncă, Biserica le consideră între păcatele strigătoare la cer.

Din aceste drepturi fundamentale derivă o serie întreagă de drepturi, care sînt consecinţele şi aplicările celor dintîi în viaţa socială, ele constituind drepturile politice, civile şi publice.

Deoarece desăvîrşirea ca sens al vieţii şi ca imperativ moral nu rezultă numai din natura spirituală a credinciosului, ci este cerută în mod expres de Mîntuitorul Hristos (Matei V, 48), teologia ortodoxă românească a stăruit îndeosebi asupra acestui subiect, ocupîndu-se de sensul, ca şi de condiţiile desăvîrşirii. Despre cea dintîi condiţie a desăvîrşirii, anume despre muncă, au scris mai mulţi teologi, dintre care amintim pe următorii: Ierod. Prof. Nicolae Mladin, *Problema muncii în creştinism* [21], *Munca liberă şi creatoare* [22], Asist. Constantin Pavel, *«Vrednic este lucrătorul de plata sa»* [23], Prof. O. Bucevschi, *Munca şi bucuria ei în conceptul creştin* [24], Pr. Prof. I. G. Coman, *Temeiuri biblice şi patristice pentru munca în comun* [25], Pr. Prof. Liviu Stan, *«Iubeşte pe aproapele tău» — mărturii creştine pentru traiul în comun* [26], Prof. N. Chiţescu, *Aspecte ale concepţiei creştine despre muncă* [27], Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învăţătura creştină despre muncă* [28], Magistrand Sorin Cosma, *Munca în comun şi morala creştină* [29], şi alţii.

Fără a diminua cu nimic valoarea celorlalte studii şi articole amintite, care aduc preţioase contribuţii cu privire la concepţia creştină despre muncă, se evidenţiază studiile P. Cuv. Prof. N. Mladin. Definind munca drept «o activitate metodică prin care omul, stăpînind şi transformînd natura, produce bunuri materiale şi spirituale pentru satisfa-

21. In «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 176—204.
22. In «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 302—310.
23. In «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 142—156.
24. In «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 11—12, p. 618—622.
25. In «Studii Teologice», IV (1953), nr. 9—10, p. 605—625.
26. In «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 11—12, p. 547—570.
27. In «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXV (1959), nr. 7—8, p. 438—454.
28. In «Studii Teologfice», XV (1963), nr. 1—2, p. 24—37.
29. In «Studii Teologice», XV (1963), nr. 3—4, p. 173—189.

cerea nevoilor şi năzuinţelor lui, sau pentru desăvîrşirea vieţii sale» [30]. Făcînd o adevărată valorificare a concepţiei socialiste despre muncă din punct de vedere creştin [31], P. Cuv. Sa ajunge la concluzia că principiile societăţii actuale din ţara noastră despre muncă pot fi slujite de credincioşi conform învăţăturii creştine despre muncă [32]. Apoi se subliniază: «Nu numai din motivul că sîntem fii ai poporului nostru, cetăţeni ai patriei noastre scumpe, ci şi din faptul că sîntem creştini, rezultă imperativul de a munci cu elan, cu dragoste, pentru făurirea vieţii celei noi în patria noastră» [33].

Cît priveşte munca oamenilor în comun şi colaborarea lor în procesul muncii, precum şi consecinţele acestora pentru ridicarea şi dezvoltarea personalităţii umane, întrucît ele sînt izvorul unor însemnate virtuţi morale, ca: dreptatea, înlăturarea egoismului, apropierea şi înfrăţirea oamenilor, întrajutorarea şi solidaritatea etc., ele de asemenea au fost tratate în cuprinsul unora dintre studiile şi articolele amintite [34].

5. *Concepţia creştină despre tehnică.* — Marile descoperiri ştiinţifice ale veacului nostru au revoluţionat profund tehnica acestuia, mai ales în ultimele decenii. Aplicările practice ale acestora nu numai că au adus reale foloase vieţii omeneşti, dar, pe drept cuvînt, au schimbat însuşi modul de viaţă al omului. Progresul omenirii în cele mai multe domenii ale vieţii e un rezultat al tehnicii. Tehnica zilelor noastre poate ajuta însăşi existenţa omenirii. Din acest motiv, tehnica şi progresul datorat acesteia au constituit obiectul preocupărilor unor teologi români, dintre care amintim pe următorii: Isidor Todoran, *Tehnică şi spirit*, Sibiu, 1944; I. Petreuţă, *Creştinismul şi tehnica* [35]; Pr. Prof. Nicolae Mladin, *Despre cibernetică* [36]; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Credinţă şi tehnică (progresul tehnic* [37] *în lumina învăţăturii creştine)* [38].

6. *Umanismul creştin şi caracterele lui.* — Fără îndoială că între concepţiile care luptă pentru recunoaşterea demnităţii şi valorii omului, noi înscriem şi învăţătura creştină. Dacă în trecut — după strălucita perioadă a umanismului integral al Sfinţilor Părinţi — umanismul evanghelic s-a manifestat mai mult în mod teoretic şi mai puţin sub aspect practic, astăzi acest umanism nu e numai propovăduit de către toate Bisericile, dar se poate constata o practicare reală şi efectivă din partea acestora, a principiilor lui. Aşa precum sublinia Prea Fericirea Sa Patriarhul Justinian, în zilele noastre «Consiliul Ecumenic al Bisericilor se străduieşte să întărească angajarea creştină în problemele lumii contemporane în aşa fel încît unitatea Bisericii şi slujirea faţă de lume să fie una, să adîncească umanismul evanghelic, cu scopul de a

30. Vezi *Problema muncii în creştinism...*, p. 176; comp. cu *Munca liberă şi creatoare...*, p. 303.
31. Vezi *Problema muncii în creştinism...*, p. 188 şi *Munca liberă şi creatoare...*, p. 306.
32. Vezi *Problema muncii...*, p. 202.
33. Vezi *Munca liberă...*, p. 308.
34. Vezi Pr. Prof. I. G. Coman, *Temeiuri biblice şi patristice pentru munca în comun*; Pr. Prof. L. Stan, *«Iubeşte pe aproapele tău» — mărturii creştine pentru traiul în comun*; Sorin Cosma, *Munca în comun şi morala creştină*.
35. Vezi «Biserica Bănăţeană», nr. 47—51, Timişoara, 1947.
36. In «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 9—10, p. 699—718.
37. In «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4—6, p. 349—366.
38. Citat din *Despre cibernetică...*, p. 718.

atinge și înțelege în lumina lui, perspectiva umanismului care înaintează către forme din ce în ce mai desăvîrșite» [39].

Concepția teologilor ortodocși români despre umanismul creștin și caracterele acestuia, rezultă din mai multe studii și articole, chiar dacă unele dintre ele se ocupă numai tangențial de această problemă. Din acest motiv, în cele ce urmează ne vom referi, în primul rînd, la studiul Pr. Prof. I. G. Coman : *Umanismul Ortodoxiei românești* [40], care, în partea introductivă cuprinde o temeinică expunere asupra umanismului creștin. Importante referințe despre umanismul creștin și caracterele lui se cuprind în numeroase studii și articole ; dintre acestea amintim următoarele : Pr. D. Stăniloae, *Comunitate prin iubire* [41] ; Idem, *Servire și proexistență* [42] ; Diac. Prof. O. Bucevschi, *Iisus Hristos în viața socială a credincioșilor* [43] ; Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur* [44] ; I. Bria, *Pacea lumii și umanismul creștin* [45] ; Idem, *Slujirea creștină în lumea contemporană* [46].

Înfățișînd pacea ca o tendință generală a epocii noastre, cu un conținut profund uman, I. Bria [47] afirmă că pacea stă în strînsă legătură cu umanismul credinței și iubirii creștine (p. 412). Mai mult, slujirea și răspunderea creștinismului față de lume fac parte din structura ontologică și etică a credinței și iubirii creștine, constituind astfel criteriul fundamental al umanismului creștin. În zilele noastre, dezvoltarea și coexistența pașnică reprezintă căi care pot duce la lărgirea și adîncirea umanismului creștin. Din acest motiv, teologia creștină trebuie să sprijine umanismul existenței și al istoriei care, prin recunoașterea demnității, personalității și respectul față de istoria omului, trebuie să determine slujirea și salvarea valorilor umane. Pacea implică o slujire activă a idealurilor umanității, în spirit de comuniune umană.

În *Slujirea creștină în lumea contemporană*, I. Bria consideră comuniunea și slujirea reciprocă drept note specifice ale umanismului creștin. Umanismul creștin e comunitar, deoarece prin întruparea și jertfa Sa, Mîntuitorul a restaurat omenirea într-o nouă stare de comuniune ființial și existențial oamenii fiind inseparabili. Într-o astfel de comuniune, fiul bisericii a devenit liber să iubească și să slujească pe semenul său, după chipul iubirii și slujirii lui Hristos.

Umanismul specific creștin, prin natura sa are extensiune panumană, în opera de slujire umanul fiind promovat în mod concret și real, nu abstract și speculativ. În acest sens se pronunță I. P. S. Sa Mitropolitul Moldovei Iustin Moisescu [48] : «Asigurarea condițiilor spi-

39. Vezi Patriarhul Justinian, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 419—421, apărut în «The Ecumenical Rewiev», Geneva, nr. 21, 1967.

40. În «Biserica Ortodoxă Română», LXVI (1948), nr. 1—2, p. 37—70.

41. În «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 52—70.

42. În «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 11—12, p. 1014—1030.

43. În «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1, p. 140—149.

44. În «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 511—519.

45. În «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 411—417.

46. În «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 145—154.

47. Vezi *Pacea lumii și umanismul creștin*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 411—417.

48. Vezi Mitropolitul Iustin al Moldovei, *Biserica Ortodoxă Română în lumea contemporană*, în «Ortodoxia», XX (1908), nr. 2, p. 189—193.

rituale şi materiale de viaţă demnă de fiecare om, izvorăşte pentru noi nu numai din spiritul profund umanitar, care caracterizează lumea înaintată din vremea noastră, ci îşi are temeiul în însăşi credinţa noastră că în fiecare om este întipărit chipul lui Dumnezeu. De aceea, aducînd contribuţia noastră la ridicarea omului pe treapta demnităţii sale, noi nutrim convingerea că săvîrşim nu numai un act umanitar, ci şi un act sacru» (p. 192).

Încheiem acest capitol, prezentînd pe scurt notele esenţiale ale umanismului creştin, după Pr. Prof. I. G. Coman: «Ca chip al lui Dumnezeu, omul este expresia celei mai înalte valori ce există în lume. Valoarea omului se manifestă prin forţa considerabilă a minţii sale, prin suveranitatea necontestată pe care liberul său arbitru i-o acordă asupra întregii lumi, prin efortul virtuţilor sale, îndeosebi al dragostei, de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Omul este cea mai minunată podoabă a lumii şi nimeni nu-i poate uzurpa locul pe care i l-a asigurat Creatorul. Concepţia aceasta despre om este de perfect acord — în liniile ei mari şi în concluzii — cu cel mai înaintat umanism al zilelor noastre» [49].

Fără a avea pretenţia că am epuizat toate preocupările şi problemele de morală creştină în raport cu omul, dezbătute de teologia românească din ultimul sfert de veac, considerăm totuşi că, din cele înfăţişate aici, se poate constata nu numai efortul, ci şi contribuţia substanţială pe care teologii români au adus-o unei teologii cu adevărat slujitoare omului şi societăţii din vremea noastră.

49. Citat din Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 413.

Arhim. Benedict Ghiuș

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ÎN CICLUL ÎNVIERII

Acestui nou ciclu de indicații i-ar corespunde, în cărțile de slujbă, pe de o parte, imnele Învierii și Înălțării Domnului, iar pe de altă parte, imnele Cincizecimii (Rusaliilor).

Firește, teologii care vorbesc de valoarea răscumpărătoare a Învierii nu mai sînt astăzi o raritate. Dacă Răscumpărarea, în esența ei, nu este altceva decît *restaurarea stării de nemurire și de incoruptibilitate* dinainte de cădere, nu este oare evident că nu se poate vorbi de o adevărată «restitutio in integrum» atîta vreme cît pierdem din vedere tocmai însorita semnificație a Învierii Domnului pentru noi?

În realitate, despre importanța Învierii în ordinea Răscumpărării dă prețioase indicații Scriptura însăși. Așa, plecînd desigur de la binecunoscutul principiu că Hristos în mod spiritual ne poartă aevea pe toți întru Sine, — o astfel de indicație întîlnim mai întîi în afirmația, în mai multe locuri repetată a Apostolului, că în momentul Învierii lui Hristos din morți, *întru El toți am înviat și ne-am proslăvit împreună cu El* [1], după cum, în momentul morții Lui, *întru El*, toți au murit împreună cu El. Dar nu numai atît. Dacă Logosul e pentru noi izvor de lumină și de viață prin întruparea Lui, abia învierea și preamărirea — asigură la rîndul său Ioan Evanghelistul — suprimă mărginirile și infirmitățile inerente condiției Lui de rob și dau firești Lui plinătăți spirituale toată suverana putere de iradiere și de acțiune asupra noastră [2].

În destinul omului căzut și în intima alcătuire a lucrurilor, faptul divin al învierii fundează prin urmare o efectivă iconomie nouă și, în același timp, introduce printre noi principiul dumnezeiesc al puterii de trecere de la moarte la viață, un principiu cu totul neînchipuit de transformare, al cărei sfîrșit e definitiva înviere **universală.**

Riscînd o formulă de sinteză, e necesar să precizăm că chiar *îndumnezeirea* pe care Hristos-Logosul ne-a adus-o gratis *întru Sine*, în toată plinătatea, întrupîndu-se ca și *iertarea desăvîrșită* pe care, *tot întru El* ne-a cîștigat-o, răstignindu-se, El a binevoit totuși să nu fie constituit în suverana atotputernicie de a ni le împărtăși pe deplin, decît numai după ce, *tot întru Sine* ne-a așezat pe toți în ordinea învierii, proslăvindu-se. S-a rostit, așadar, un mare adevăr teologic atunci cînd s-a spus că creștinismul este în chip esențial *«resurecționist»* [3] sau nu este nimic.

Or, răsfrîngerile datului revelat fundamental de care vorbim se resimt și în imnele melozilor. Poate n-am aprecia totuși cum merită gîndirea lor — care de altfel e gîndirea ortodoxă de totdeauna —, dacă n-am preciza tot acum ce înțeleg ei prin faptul învierii.

1. Efes. II, 6; I Cor. XV, 20—26; Col. III, 1. 2. Ioan VII, 39.
3. A. Vonier, *La Victoire du Christ*, Paris, 1935, p. 62.

Trebuie înţeles în adevăr, din capul locului, că învierea lui Hristos, pentru imnografi, nu este simpla readucere la viaţă a unui om mort, cum a fost cazul de pildă cu fiica lui Iair, cu fiul văduvei din Nain sau şi mai izbitor cu Lazăr, prietenul Domnului, oricît de supraomenească ar fi o minune de felul acesta. Învierea, în toate aceste cazuri, n-a aşezat trupurile celor înviaţi într-o condiţie deosebită de starea lor dinainte de moarte.

După imnografi, ca şi după Sfînta Scriptură, dimpotrivă, prin înviere s-a petrecut o profundă prefacere în trupul Mîntuitorului.

Tot ce putem şti însă despre acest neasemuit mister de schimbare se reduce în fond la binecunoscutele indicaţii ale Apostolului : trupul Domnului supus putrezirii, prin înviere, s-a îmbrăcat întru neputrezire ; trupul Lui muritor s-a îmbrăcat întru nemurire ; trupul cel firesc s-a schimbat în trup duhovnicesc [4] ; moartea a fost înghiţită de viaţă [5]. În scurt, Hristos o dată înviat din morţi, nu mai moare ; moartea nu mai are stăpînire peste El [6].

Cînd într-o iconomie de universală restaurare, Mîntuitorul însuşi e eroul unei astfel de învieri [7], faptul desigur nu mai poate să fie un simplu incident fără semnificaţie.

La schiţa aceasta de însemnări preliminare nu ar mai rămîne acum de adăugat ca încheiere decît doar un simplu amănunt. Socotim anume că nu este fără interes să ştim cu precizie felul cum raportează imnografii că s-a petrecut faptul însuşi al învierii.

Spre deosebire de arta creştină a renaşterii, unde, probabil, sub înrîurirea teatrului religios din evul mediu, scena învierii a luat înfăţişarea spectaculoasă destul de cunoscută astăzi pretutindeni, în Ortodoxie, după o imemorială tradiţie, în momentul învierii Sale, dimpotrivă, Hristos a ieşit cu trupul din mormînt *fără să «strice peceţile» gropii, peceţile puse de vigilenţa Sinedriului, şi fără să mişte din loc piatra mormîntului.* Or, exact aceasta-i imaginea Învierii pe care ne-o raportează imnografii.

Desigur, relaţia dintre această tradiţie şi mai sus-pomenita transformare petrecută în trupul Domnului la înviere, e lesne de înţeles.

În tot cazul altfel înţelegem acum la imnografi, descrierea învierii ca o «ieşire din mormînt pecetluit», după cum altfel înţelegem diferitele apropieri, pe care le întîlnim la ei, între înviere şi alte evenimente din viaţa Domnului, cum e, de pildă, apropierea dintre învierea din mormînt şi intrarea Domnului înviat la ucenici prin uşile încuiate [8], sau, ceea ce este desigur destul de îndrăzneţ, apropierea dintre învierea Domnului din mormînt «păzind peceţile întregi» [9] şi între naşterea Lui din Născătoarea de Dumnezeu, fără a-i atinge fecioria [10].

4. I Cor. XV, 44, 53. 5. II Cor. V, 4. 6. Rom. VI, 9.

7. *Penticostar,* Duminica Tuturor Sfinţilor ; Can. II, Oda IX, stih. II. Mîntuitorul după înviere este prezentat ca «om ceresc şi Dumnezeu pămîntesc».

8. *Octoih,* Glas V. Duminică : Laude, stih, IV.

9. *Penticostar,* Catavasiile Paştilor, Oda VI, stih. I.

10. Că o astfel de apropiere e îndrăzneaţă, e însăşi evidenţa. Ar fi în adevăr cel puţin temerar să credem că autorii unei astfel de apropieri nu erau conştienţi de condiţia total

Locul învierii în acțiunea de răscumpărare

Vorbind despre importanța soteriologică a momentelor din ciclul învierii, e necesar să subliniem de la început că momentele acestui ciclu nu reprezintă propriu-zis evenimente noi, în înțelesul de evenimente absolut de sine stătătoare. Odată păşit hotarul morții, în chip evident, noi fapte de vrednicie nu mai sînt cu putință. În înlănțuirea interioară a Răscumpărării, ele apar dimpotrivă ca «roade» şi «dobînzi» rezultate de pe urma Patimilor şi Crucii Domnului.

Dar ele apar ca atare dintr-un îndoit punct de vedere : momentele din ciclul învierii apar în adevăr ca «dobînzi» ale Crucii, fie raportate la propria persoană a Domnului, fie raportate la opera Lui de universală Răscumpărare, deşi în fond amîndouă aceste puncte de vedere sînt inseparabile şi se implică unul pe celălalt.

Luînd ca punct de plecare umila *condiție de rob* pe care Logosul înomenit şi-a ales-o intrînd în lumea noastră, anumite indicații din Sfînta Scriptură dau a înțelege — fără să excludă perspectiva Răscumpărării — că prin Patimile şi Moartea Lui Hristos şi-a cucerit, în primul rînd, propria Lui proslăvire personală.

În afară de celebrul pasaj din Epistola către Filipeni [11], înțelegerea aceasta rezultă, în adevăr, chiar din întrebarea pusă ucenicilor călători spre Emaus de Domnul însuşi : «Nu *trebuia*, oare, să pătimească acestea Hristos, ca să intre *în slava Sa ?*» [12]. Propria proslăvire a Domnului este astfel o cucerire a Răstignirii Sale.

La imnografi, e drept, lucrurile se petrec întrucîtva altfel : deşi amîndouă punctele de vedere amintite rămîn firește solidare, totuşi ceea ce este prezentat pe primul plan, ca «dobîndă» a Crucii, e de astădată răsfrîngerea răscumpărătoare a momentelor din ciclul învierii (idee, evident, prezentă şi ea în Scriptură), în timp ce proslăvirea personală a Domnului pare să rămînă adeseori complet acoperită.

Oricum ar fi însă, fapt fundamental rămîne că, în cărțile de slujbă atît învierea cît şi celelalte momente reprezintă şi sînt, înainte de toate, «dobînzi» şi «roade» de care «ne-am învrednicit» prin Răstignirea şi Moartea Domnului.

În privința aceasta, mărturisirile melozilor sînt destul de numeroase şi cît se poate de categorice. Iată în adevăr un exemplu edificator de felul obişnuit cum înțeleg ei să vorbească, de pildă, despre înviere, din acest punct de vedere :

> «Preamărită eşti Născătoare de Dumnezeu Fecioară şi pe tine te lăudăm că, *prin Crucea Fiului tău*, s-a surpat iadul şi moartea s-a omorît *şi cei morți am înviat şi vieții ne-am învrednicit* (διὰ γὰρ τοῦ Σταυροῦ τοῦ

diferită a trupului lui Hristos la Naştere, şi la Înviere. Însă dincolo de aceste deosebiri care sînt şi rămn, fundamentale, identitatea unui anumit procedeu divin în aceste momente esențiale ale Răscumpărării, anumite trăsături comune izbitoare meritau desigur să fie subliniate şi asta e fără îndoială tot ce vor să semnaleze imnografii în împrejurarea de față.

11. Filip. II, 6—9. 12. Luca XXIV, 26.

Υἱοῦ σοῦ... νεκρωθέντες ἀνέστημεν καὶ ζωῆς ἠξιώθημεν); pentru aceasta mulțumind mărim pe Hristos Dumnezeul nostru, ca pe cel puternic și unul mult milostiv» [13].

Aceeași idee, și mai sintetic, o prezintă imnul următor :

«Călcînd întîia poruncă de demult cel întîi zidit, moarte din pom a cules, Iar Cel nemuritor *înălțîndu-se pe lemn și moarte gustînd, tuturor oamenilor nemurire a dăruit* (ὑψωθεὶς ἐν ζύλῳ δὲ καὶ Θανάτου γευσάμενος, τὴν ἀθανασίαν πᾶσι ἐδωρήσατο)» [14].

Dar, și mai de-a dreptul încă, ideea în discuție, o subliniază în sfîrșit imnul următor, astfel :

«Întinsu-ți-ai palmele pe Cruce, omorît-ai blestemul cu moartea Ta *și ai înviat cu patima Ta pe oameni* (ἐζώωσας τῷ πάθει σου τοὺς ἀνθρώπους); pentru aceasta lăudăm dumnezeiasca Răstignirea Ta, Iisuse iubitorule de oameni, Dumnezeul nostru» [15].

Nu mai puțin semnificative, din acest punct de vedere, sînt și expresiile : «*de viață făcătoare Cruce*», «*lemn de viață purtător*» [16] sau «*Patimile purtătoare de viață*» [17] de care se servesc imnografii pentru a evoca raportul dintre Cruce și Înviere.

Că Înălțarea Domnului e și ea, la rîndul ei, un «rod» al Răstignirii, cărțile de slujbă ne-o adeveresc cîteodată astfel :

«Împingîndu-mă de patimi, eu ticălosul m-am surpat de la calea cea dreaptă în prăpastie, și adunîndu-se levitul și preotul au trecut pe alăturea de mine ; iar Tu, Hristoase, m-ai miluit și *cu arma Crucii Tale*, spărgînd înscrisul păcatului, m-ai luminat cu nepătimirea *și m-ai făcut împreună-șezător cu Tatăl* (καὶ τῷ ὅπλῳ τοῦ σου Σταυροῦ... τῷ Πατρί συνεδρὸν μὲ πεποίηκας). pentru aceasta strig : Cel ce ești necuprins de minte, Doamne, mărire Ție» [18].

Și mai lămurit încă, aceeași idee rezultă din imnul următor, în care înfăptuirile dătătoare de viață ale Crucii se cheamă una pe alta de la Înviere pînă la Înălțare :

«*Crucii Tale celei făcătoare de viață*, neîncetat închinîndu-ne, Hristoase Dumnezeule, slăvim *Învierea Ta* cea de a treia zi, că *printr-însa* ai înnoit firea omenească cea stricată, Atotputernice, *și ne-ai arătat nouă suirea la cer* (τὸν ζωωποιὸν τοῦ Σταυρὸν... ἀνάστασιν δοξάζωμεν δι'αὐτῆς... τὴν εἰς οὐρανοῦς ἄνοδον καθυπέδειξας ἡμῖν) ca un iubitor de oameni» [19].

Or, lucrul remarcabil de constatat, trăsătura funciară a acestor momente de «cuceriri» ale Răstignirii, nu este de natură să anuleze *semnificația lor de sine stătătoare*, în opera mîntuirii. Fiecăruia din

13. *Octoih*. Glas II, duminică : Sedelna I ș.a.
14. *Octoih*, Glas II, miercuri : Can. I, Oda I, stih. I.
15. *Triod*, Săptămîna brînzei, miercuri : Oda III, stih. I.
16. *Mineiul pe septembrie*, în 13 zile, Oda VI, stih. II.
17. *Mineiul pe septembrie*, în 3 zile, Can. I, Oda I ș.a.
18. *Triod*, Săptămîna V-a din post, marți. Stihoavna vecerniei, stih. I.
19. *Penticostar*, săptămîna V-a după Paști, Stihoavna vecerniei, stih. I.

momentele amintite imnografii îi recunosc dimpotrivă o importanță răscumpărătoare vrednică de toată atenția. Și aceasta constituie latura problemei la care țineam de mult să ajungem.

Cunună a întregii restaurări, spre ciclul învierii tind în realitate toate înfăptuirile Răscumpărării, oarecum așa cum toate rîurile duc în mare. Aproape nu există lucrare de răscumpărare, semnalată pînă aici, pe care să n-o regăsim acum, ajunsă la capăt, efectiv întemeiată.

Puterea de Răscumpărare a Învierii

Triumfale și impresionante răsfrîngeri răscumpărătoare văd melozii răspîndindu-se, mai întîi, din incomparabila minune a învierii însăși. Ca să folosim termenul cel mai cuprinzător, adevărata, covîrșitoarea binefacere fundamentală a Învierii Domnului, după cărțile de slujbă, este desigur *mîntuirea.*

Un amănunt curios e că anumite nuanțe, deosebit de semnificative, însoțesc întotdeauna la imnografi adeverirea acestui rod al învierii. Vrem să spunem, în alte cuvinte, că despre tema aceasta a mîntuirii imnografii nu vorbesc totdeauna în același fel. În adevăr, cîteodată, mîntuirea este prezentată ca un fapt complet încheiat și isprăvit, prin singură minunea învierii. Iată un caz de felul acesta :

> «*Astăzi mîntuirea a toată lumea s-a făcut, să cîntăm Celui ce a înviat din mormînt și începătorului vieții noastre* (σήμερον ἡ σωτηρία τῷ κόσμῳ γέγονεν) că, stricînd cu moartea pe moarte, biruință ne-a dat nouă și mare milă» [20].

Același punct de vedere îl evocă, se pare, și imnul din ziua Paștilor :

> «La dumnezeiasca straje, de Dumnezeu grăitorul Avacum să stea împreună cu noi și să arate pe îngerul cel purtător de lumină, care a grăit cu mare glas : *astăzi este mîntuirea lumii, că a înviat Hristos, ca cel Atotputernic* (σήμερον ἡ σωτηρία τῷ κόσμῳ ὅτι ἀνέστη Χριστὸς ὡς παντοδύναμος)» [21].

Dar imnografii nu au totdeauna acest fel de a vedea lucrurile. Alteori, dimpotrivă, Învierea Domnului pare că procură numai *condiția esențială* pentru mîntuire ca și cînd mîntuirea noastră abia de acum încolo apare cu putință. Iată în adevăr, numai discret insinuat desigur, și punctul acesta de vedere :

> «Mai dinainte a închipuit Iona mormîntul Tău și a tîlcuit Simeon scularea cea dumnezeiască, nemuritorule Doamne, că Te-ai pogorît ca un mort în groapă, Cel ce ai stricat porțile iadului ; *dar ai înviat fără stricăciune ca un Stăpîn, spre mîntuirea lumii* (ἀνέστης... τοῦ κόσμου εἰς σωτηρίαν), Hristoase Dumnezeul nostru, Cel ce ai luminat pre cei dintru întuneric» [22].

E de la sine înțeles că amîndouă aceste puncte de vedere ale melozilor, în fond, se completează, nu se resping. Oricum, atestarea fap-

20. *Orologiu,* Utrenia, troparul Învierii la sfîrșitul Doxologiei.
21. *Penticostar,* Catavasiile Paștilor. Oda IV, irmos.
22. *Octoih,* Glas VI, duminică : Sedelna II, Slavă...

tului fundamental este acum netedă : *mîntuirea* o datorăm învierii Domnului.

Ideea aceasta a mîntuirii, pe cît de generală pe atît de vagă, îmbracă însă la imnografi, în împrejurarea de faţă, anumite înţelesuri concrete, foarte specifice învierii. Cel dintîi dintre aceste înţelesuri e că aici ne aflăm într-o ordine de lucruri de aşa natură, că o dată cu învierea personală a Domnului Hristos asistăm la o *împreună-înviere a noastră a tuturor* la o aşezare a întregii firi omeneşti în Împărăţia «nestricăciunii».

Enunţarea aceasta poate părea destul de stranie desigur, dar mărturisirea imnografilor e categorică. Iată de pildă mai întîi, cea mai simplă afirmare a faptului însuşi :

> «*Înviat-ai din mormînt*, Mîntuitotrul lumii, *şi împreună ai sculat pe oameni cu trupul Tău* (συνήγειρας τοὺς ἀνθρώπους σὺν τῇ σαρκί σου) Doamne, mărire Ţie» [23].

Atare împreună-înviere a noastră cu Hristos are în vedere, evident, în primul rînd firea omenească toată. Despre aceasta imnografii ne asigură şi la figurat şi de-a dreptul.

Inutil să mai spunem — lucrul este bine cunoscut — că pentru imnografi totalitatea neamului omenesc e reprezentată figurat prin protopărintele Adam. Iată, aşadar, cum afirmă ei realitatea faptului de care vorbim, mai întîi la modul figurat :

> «*Adam* prin înşelăciune împiedicîndu-se, jos s-a pogorît în prăpastia iadului ; dar Tu, Cel ce eşti din fire Dumnezeu milostiv, Te-ai pogorît spre căutarea lui şi pe umere purtîndu-l, *împreună l-ai înviat* (Ἀδὰμ... συνανέστησας)» [24].

Împreună-învierea noastră, o dată cu învierea Domnului, o adeveresc însă şi de-a dreptul cărţile de slujbă, în felul cel mai deslușit cu putinţă. Iată de pildă cum vorbesc imnografii şi pe modul acesta, direct :

> «*Cel îngropat s-a sculat, ridicînd cu Sine neamul omenesc* (Ὁ ταφεὶς ἐγήγερται καὶ ἐν αὐτῷ συνήγειρε τῶν ἀνθρώπων) să se bucure toată zidirea şi norii să roureze astăzi de faţă, dreptate» [25].

Aceste uriaşe dimensiuni ale faptului nu sînt însă nici în cazul învierii semnul unei abstracţiuni, semnul unor simple generalităţi. Împreună-învierea aceasta a lui Hristos cu noi toţi are dimpotrivă în cărţile de slujbă un caracter atît de concret şi de real încît fiecare e îndreptăţit a rosti fără înşelare : «Cu Învierea Ta, Stăpîne Hristoase, şi *pe mine* cel uitat m-ai înviat». Iată de altfel un indiciu :

> «De acum nu mă voi mai teme, Stăpîne Hristoase, de întoarcerea în pămînt, că Tu, cu învierea Ta, pentru bunătatea Ta cea multă, *pe mine cel uitat m-ai ridicat* de la pămînt *la înălţimea nestricăciunii* (με'ἀνίγαγες ἐπιλελησμένον πρὸς ὕψος ἀφθαρσίας)» [26].

---

23. *Octoih*, Glas VII, duminică : Vecernia mare, Stihoavnă.

24. *Penticostar*, Duminica a VII-a a Părinţilor de la Sinodul I Ecumenic, Oda VI, Can. I, stih. II.

25. *Penticostar*, duminica a V-a a Samarinencii, Can. III, Oda I, stih. I.

26. *Octoih*, Glas VI, duminică : Can. I, Oda V, stih. II.

Dar ceea ce nu trebuie pierdut nicidecum din vedere, e că faptul acesta de împreună-înviere a noastră cu Hristos, la imnografi este, înainte de toate, *o biruință, o victorie.* De aici izbucnirea de bucurie de la sărbătorile Învierii Domnului.

E vorba firește, în fond, *de biruința vieții asupra morții.* Interesant însă în ilustrarea dramatică a faptului este amănuntul că imnografii — urmînd de altfel un venerabil exemplu al Sfintei Scripturi [27] — personifică și ei la rîndul lor moartea: adesea evenimentul morții capătă în adevăr, sub pana lor, trăsăturile unui adevărat personaj.

Oricum, distrugerea morții constituie victoria prin excelență a învierii. Ne încredințează despre aceasta — dacă luăm bine seama — însuși binecunoscutul tropar al Paștilor:

> «*Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcînd* (θάνατον πατήσας) și celor din morminte viață dăruindu-le» [28].

Departe de a fi o zădărnicie și un artificiu, atît personificarea morții cît și bucuria victoriei pascale au însă, examinînd lucrurile mai deaproape, un temei neînchipuit de adînc. E destul să spunem că, prin caracterul ei de *osîndă a neascultării primordiale,* moartea apărea în adevăr ca un *principiu de veșnică adversitate* [29] față de iconomia omului *nemuritor* și *incoruptibil,* față de iconomia inițială plănuită de Dumnezeu pentru om.

Or, învierea desființează din univers acest principiu metafizic de adversitate. În adevăr, nu numai că prin înviere, din osîndă, moartea ajunge un simplu eveniment firesc, dar ceea ce este infinit mai important, dintr-un principiu cu puteri permanente și veșnice, cum o făcuse blestemul, moartea e redusă totodată — așa cum am mai arătat — la proporțiile unui «somn», unui simplu *accident trecător,* deschis aevea către o nouă viață nesfîrșită.

Desființarea morții *definitive* prin împreună-învierea noastră cu Hristos, iată deci pe scurt adevăratul motiv de bucurie al victoriei pascale. În linii mari, ideile principale ale acestei expuneri se pot urmări cu destulă ușurință la imnografi.

Iată, în adevăr, mai întîi învierea Domnului — această primă «naștere din morți», adevărată — înfățișată neted și explicit ca *biruință* și, ca atare, ca prilej de universală bucurie. Pe tema aceasta, trebuie să recunoaștem că melozii au reușit să dea cîteodată imne cu un elan și cu o putere de expresie din cele mai fericite. Unul din ele e și acesta:

> «Să se veselească cele cerești și să se bucure cele pămîntești *că a făcut biruință cu brațul Său Domnul, călcat-a cu moartea pe moarte* (ὅτι ἐποίησε κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ ὁ Κύριος, ἐπάτησε τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον).
> *Cel întîi născut din morți s-a făcut.* Din pîntecele iadului ne-a izbăvit pe noi și a dat lumii mare milă» [30].

Corelativ, grație desigur și personificării de care am amintit, la rîndul ei, înfrîngerea, «*călcarea morții*» prin înviere, e înfățișată și ea

27. Osea XIII, 14; I Cor. XV, 55.
28. *Penticostar,* Troparul Paștilor.
29. A. Vonier, *op. cit.,* p. 55.
30. *Octoih,* Glas III, duminică: Troparul Învierii.

ca o desființare, ca o omorîre a morții. Din nenumăratele imne care evocă această teamă, iată unul, în adevăr, mai mult sau mai puțin la întîmplare :

> «Venit-au mai înaintea zorilor cele ce au fost cu Maria și aflînd piatra răsturnată, auzit-au de la îngeri : pentru ce căutați ca pe un om pre Cel ce este în lumina cea de-a pururea ? Vedeți înfășurările cele de îngropare, alergați și propovăduiți lumii : *că s-a sculat Domnul omorînd moartea* (ἠγέρθη ὁ Κύριος θανατώσας τὸν θάνατον) că este Fiul lui Dumnezeu Celui ce a mîntuit neamul omenesc» [31].

Cînd vorbim însă la imnografi de «omorîrea» aceasta a morții, trebuie să ne înțelegem. În nici un caz nu poate fi vorba aici, firește, de o desființare a morții ca *eveniment firesc.* Am arătat în adevăr, în altă parte, că pentru cărțile de slujbă moartea astfel înțeleasă a fost dimpotrivă lăsată — în mod provizoriu să existe «ca un somn», chiar și după învierea Domnului. De altfel, aceasta este și constatarea noastră cotidiană.

În realitate, ceea ce învierea Domnului distruge este — așa cum am arătat — moartea *ca funcție metafizică a blestemului primordial,* moartea care se opune, ca principiu, la înfăptuirea iconomiei omului *nemuritor* și *incoruptibil* voit dintru început de Dumnezeu, într-un cuvînt, moartea *ca adversar activ* [32], *permanent și etern al acestei iconomii.*

Evident însă că ideile acestea imnografii le spun în felul lor. De pildă, ca să facă înțeles că aici nu este vorba de moartea ca simplu eveniment, ci de o întreagă iconomie care stăpînea și peste cei vii și peste cei morți, cu alte cuvinte, de un principiu, de o ordine ontologică, imnograful spune la concret și simplu că învierea Domnului «a omorît moartea și a celor morți și a celor vii». Iată un exemplu :

> «*Cel ce ai omorît moartea celor morți și a celor vii,* ca un Dumnezeu, și ai dat tuturor viață, *prin sculare Ta, Hristoase* (νεκρῶν καὶ ζώντων... νεκρώσας τὸν θάνατον, τῇ ἐγέρσει σου) odihnește și pe robii Tăi pe care i-ai mutat» [33].

Așijderea, ca să dea a înțelege că aici e vorba în mod special de moartea considerată *ca funcție a blestemului de la început,* melozii subliniază în mai multe rînduri cu putere că adevărata lucrare a învierii Domnului stă în faptul că «a tăiat *amărăciunea* și *durerile morții*», în faptul că a stricat «*osînda morții*», cu un cuvînt, în faptul că a adus «biruință asupra *blestemului* celui de demult». Ne mulțumim însă și de astă dată cu o singură evocare :

> «Cu trupul moarte gustînd, Doamne, *amărăciunea morții ai tăiat-o cu sculare Ta* (τὸ πικρὸν τοῦ θανάτου ἐξέτεμες τῇ ἐγέρσει σου) pe om

31. *Penticostar,* Duminica Paștilor, Ipacoi.

32. *Octoih,* Glas III, duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda VI, stih. II : «... s-a stricat împărăția iadului cea *făcătoare de stricăciune*».

33. *Triod,* Săptămîna II din Post, Can. II, Oda IX, stih. VI.

împotriva ei l-ai întărit, *blestemului* celui de demult biruință chemînd (τῆς κατάρας τὴν ἧτταν ἀνακαλούμενος) Apărătorule al vieții noastre, Doamne, mărire Ție» [34].

Nimic însă nu ne face să simțim mai viu noțiunea de care e vorba aici decît imaginea imnografică a iadului. Se știe, în adevăr, că în felul cum — urmînd Scripturii — au personificat moartea, tot pe temeiul Scripturii, imnografii au dat o imagine puternică și despre *imperiul morții*. Amintim numai că, inspirîndu-se din Sfinții Părinți, iar la obîrșie din poeții Vechiului Testament — lucru pe care l-am mai spus și care se poate ușor verifica —, imnografii evocă condiția sufletelor după moarte și imperiul morții, sub imaginea unei temnițe subpămîntene în care stau, în întuneric și legate în obezi, toate sufletele celor morți, peste toate Păstor [35] gelos de fiecare din aceste bogății și stăpînă suverană fiind moartea.

Dar, așa cum spuneam, de simbolul acesta al iadului se servesc îndeosebi cărțile de slujbă, pentru a ne face să simțim inexpugnabila poziție, *veșnicia imperiului morții, după cădere*. Pentru a sublinia caracterul de veșnicie, sînt evocate de imnografi «legăturile cele *nedezlegate*», «întunericul *cel veșnic*» și mai presus de toate «zăvoarele de fier și *nebiruitele* porți de aramă» ale iadului. Și e lesne de înțeles că, atîta vreme cît nu va fi sfărîmată această formidabilă redută a morții veșnice, nu poate fi vorba de o efectivă «*omorîre*» a morții.

Or, acesta-i locul cel dintîi pe care-l suprimă învierea Domnului: în scopul acesta, în adevăr, imediat înainte de înviere, se face amintire la imnografi de *pogorîrea în iad a Domnului*, adică de intrarea Domnului ca răposat în imperiul morții. Și înțelegem acum de ce în iconografia ortodoxă învierea e reprezentată prin sfărîmarea porților iadului.

Un prim amănunt edificator, din punctul de vedere expus aici, e că vorbind despre această uriașă înfăptuire a învierii, imnografii evocă *veșnicia* imperiului morții, cînd sub imaginea iadului, cînd sub aceea a temniței morților, firește amîndouă fiind de fapt același lucru. Iată, de pildă, cum prezintă imnografii ruina morții veșnice sub imaginea iadului:

> «La iad (πρὸς τὸν Ἅδην), Mîntuitorul meu, Te-ai coborît și *porțile zdrobindu-le ca un Atotputernic, pe cei morți ca un ziditor împreună i-ai înviat și acul morții, Hristoase, l-ai zdrobit și Adam din blestem s-a mîntuit* (τὰς πύλας συντρίψας ὡς παντοδύναμος τοὺς θανέντας ὡς κτίστης συνεξανέστησας καὶ θανάτου τὸ κέντρον... συνέτριψας καὶ Ἀδὰμ τῆς κατάρας ἐῤῥ ὑσω), Iubitorule de oameni. Pentru aceasta toți strigăm către Tine: mîntuiește-ne pe noi, Doamne» [36].

Dar iată acum aceeași idee și sub imaginea echivalentă a temniței morților:

> «Deschisu-s-au Ție, Doamne, cu frică *porțile morții* (πύλαι θανάτου) și portarii iadului văzîndu-Te s-au spăimîntat, *că porțile cele de aramă și*

34. *Octoih*, Glas III, Sedelna I, stih. II.
35. Psalm XLVIII, 15.
36. *Octoih*, Glav V, duminică: Condacul.

încuietorile cele de fier le-ai zdrobit şi ne-ai scos pe noi din întuneric şi din umbra morţii şi ai rupt legăturile noastre (πύλας γὰρ χαλκὰς συνέτριψας... καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνὲθλασας καὶ 'εξήγαγες ἡμᾶς 'εκ σκότους καὶ τοὺς δεσμοὺς ἡμῶν διέῤῥηξας)» [37].

În fond, lucrul e clar: victorie peste *veşnicia* morţii este victoria învierii, după cum bucuria sfărîmării morţii *definitive* este toată bucuria învierii. Aici este în adevăr condiţia esenţială a începutului «unei alte vieţi veşnice», cum spun şi imnografii la Paşti:

«Prăznuim *omorîrea morţii, sfărîmarea iadului şi începătura altei vieţi veşnice* (θανάτον 'εωρτάζωμεν νέκρωσιν, "Λδου τὴν καθαίρεσιν. ἄλλης βιωτῆς τῆς αἰωνίου ἀπαρχὴν) şi săltînd lăudăm pe Pricinuitorul, cel unul binecuvîntat, Dumnezeul părinţilor şi preamărit» [38].

Astfel stînd lucrurile, în modul cel mai firesc, împreună-învierea noastră cu Hristos se dovedeşte a fi, la rădăcina ei, într-un anumit înţeles, o adevărată *împreună-biruinţă* a noastră cu El *asupra veşnicei morţi*, prin înviere. E drept, termenul explicit nu-l aflăm la imnografi, dar ideea lor e netăgăduit aceasta. Iată în adevăr, după simţul nostru, cum evocă ei, de cele mai multe ori discret, ca de obicei ideea aceasta de *împreună-biruinţă*:

«Înviat-ai ca un nemuritor, *din iad*, Mîntuitorule *împreună ai ridicat lumea întru învierea Ta* (συνήγειρας τὸν κόσμον τῇ 'αναστάσει τῇ σῇ) Hristoase, Dumnezeul nostru; *zdrobit-ai cu tărie puterea morţii*, arătat-ai îndurate, învierea tuturor (ἔθραυσας 'εν ἰσχύϊ τοῦ θανάτου τοῦ κράτος ἔδειξας... τὴν ἀνάστασιν πᾶσι) Pentru aceasta Te şi mărim, unule iubitorule de oameni» [39].

Or, de pe urma acestei înfăptuiri capitale, se resimt o seamă întreagă de răsfrîngeri. În primul rînd, însăşi urzeala lumii se preface; prin înviere, în substanţa lumii biblice se petrece o transformare atît de profundă, că pentru imnografi — ea este egală cu *o adevărată nouă întocmire a lucrurilor*. Ca să vorbim mai precis, în locul unui univers întocmit pentru moartea definitivă, e vorba acum, nici mai mult nici mai puţin, de fundamentarea spirituală, de instaurarea unui alt univers în măsură să poată duce la «nemurire», la «nestricăciune», într-un cuvînt la «viaţa care petrece în vecii vecilor».

Evident, lucrurile acestea care pentru mentalitatea noastră pot să pară surprinzătoare, pentru imnografi erau atît de curente încît ei nu simţeau nevoia să le amintească altfel decît tot, ca de obicei, prin simple aluzii aruncate ici şi colo. Astfel, pentru a evoca adevărul de care vorbim, constatăm că ei se mulţumesc de cele mai multe ori să afirme, pur şi simplu, că la învierea Lui, Hristos «a înviat *toată făptura* împreună cu Sine» [40], după cum, cu acelaşi înţeles desigur, obişnuiesc

37. *Octoih*, Glas II, duminică: Vecernia mare, stih VI.
38. *Penticostar*, Duminica Paştilor: Oda VII, stih. II.
39. *Octoih*, Glas IV, duminică: Sedelna II, stih. I.
40. *Penticostar*, Duminica II a Tomei: Tripesniţe, Oda VIII, stih. I.

să salute faptul învierii, ca o «venire *în lume* a Începătorului vieţii celei nestricate» [41].

În modul cel mai plastic însă ideea acestei totale înnoiri prin înviere, imnografii ne-o dau printr-o imagine ; şi anume, prin imaginea unei «umpleri» a tuturor lucrurilor cu lumină «înţelegătoare» [42] de înviere, sau altfel spus, prin imaginea unei iluminări cu principiul învierii a tuturor sensurilor creaţiei. Iată desigur una din cele mai festive evocări de felul acesta :

> «*Acum toate s-au umplut de lumină* (Νῦν πάντα πεπλήρωται φωτὸς) *şi cerul şi pământul şi cele de dedesubt* ; toată făptura să prăznuiască învierea lui Hristos *întru care se întăreşte* (οὐρανὸς τε καὶ γῆ καὶ τὰ καταχθόνια πᾶσα κτίσις... ἐν ᾗ ἐστερέωται)» [43].

Aşa cum în cazul personal al Domnului, învierea comportă transformarea profundă a trupului Său pământesc şi muritor în trup duhovnicesc şi incoruptibil, în acelaşi fel — ne încredinţează imnografii — la rîndul ei şi împreună — învierea noastră cu Hristos în realitate nu este altceva decît o *împreună-transformare, o împreună-înnoire cu Hristos a firii omeneşti întregi şi a noastră a tuturor.*

La prima vedere, lucrul poate părea bizar desigur, dar e incontestabil. Amănunt curios, înfăptuirea aceasta enigmatică o mărturisesc cărţile de slujbă de-a dreptul şi explicit mai ales cînd se exprimă la modul abstract. Iată un astfel de caz, desigur acoperit ca de obicei, totuşi în felul lui destul de transparent.

> «În groapă nouă Te-a pus de demult dreptul Iosif, *pe Tine, Cel ce ai înnoit cu învierea Ta firea noastră cea stricată* (novosedelavşago celovecescoe istlevşce estetsvo voscreseniem tvoim). Dătătorule de viaţă» [44].

Evident, *echivalentul* ideii de împreună-înnoire îl aflăm limpede afirmat de imnografi şi în mod concret ; iată poate una din cele mai frumoase mărturisiri ale lor din acest punct de vedere :

> «Cu veşmîntul dreptăţii cel alb mai mult decît zăpada îmbrăcîndu-ne, să ne veselim în ziua aceasta a Paştilor, întru care *Hristos ca un soare al dreptăţii din morţi răsărind, pe noi pe toţi cu nestricăciune ne-a luminat* (Ὁ Χριστος δικαιοσύνης ὡς ἥλιος ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνατεῖλας, πάντας ἡμᾶς ἀφθαρσίᾳ κατεφαίδρωμεν) »[45].

E de la sine înţeles acum că la stadiul vieţii prezente din întreitul bun al acestei înnoiri — adică din *nemurire, nestricăciune şi viaţă veşnică* — ne «îndulcim» firește, numai în parte. Or, lucru interesant de notat, constatăm că «îndulcirea» aceasta ni se dăruieşte *tot prin înviere,* şi anume cu deosebire prin trei căi : în lumina credinţei, în ier-

---

41. *Octoih,* Glas II, duminică : Oda I, Can. Învierii, stih. II.
42. *Penticostar,* Duminica V a Samarinencii : Oda IX, Can. II, stih. II.
43. *Penticostar,* Duminica Paştilor ; Oda III, stih. II.
44. *Penticostar,* Duminica III a Mironosiţelor ; Tripesniţe, Oda I, Slavă... (În slavonă : Luni, în loc de duminică).
45. *Penticostar,* Săptămîna II după Paşti, Joi : Vecernia, stih. I.

tarea păcatelor şi mai ales în arvuna milei dumnezeieşti, adică în arvuna harului, acestea reprezentînd oarecum pîrga înnoirii.

Mai întîi e lucru cunoscut că o strînsă legătură există între învierea Domnului şi credinţă. Din acest punct de vedere, este destul să spunem că în faptul învierii Domnului creştinii văd o dată cu suprema adeverire a credinţei în învierea morţilor şi sigiliul divin al adevărului pus pe toată opera Mîntuitorului.

În acest înţeles, desigur, scria şi Apostolul odinioară : «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa noastră» [46]. Or, departe de a contesta acest adevăr, imnografii insistă dimpotrivă asupra amănuntului că una din marile binefaceri ale învierii constă în faptul că prin ea ni se dăruieşte un *suprem temei solid de credinţă în Iisus-Dumnezeu.*

Negreşit ei spun însă lucrul acesta în felul lor, pe cît de discret pe atît de sugestiv. Iată un exemplu :

> «Piatra mormîntului neoprind a se pecetlui, *pe piatra credinţei ai dăruit-o tuturor* (τὴν πέτραν τῆς πίστεως) Doamne, mărire Ţie» [47].

Dar nu numai atît. Fiind prima etapă pe calea proslăvirii Domnului, învierea e în felul ei şi o *chezăşie* că demersul ispăşirii păcatelor noastre a izbutit în adevăr. Nu este, oare, învierea însăşi izbutirea, «rodul» ispăşirii ? Se poate întrezări cu uşurinţă, aşadar, în ce înţeles spun imnografii despre înviere că *ne-a adus iertarea păcatelor.* Iată o astfel de aluzie :

> «Învierii lui Hristos închinîndu-ne nu încetăm, *că Însuşi ne-a mîntuit pe noi de fărădelegile noastre* (αὐτὸς γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν ἐκ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν). Sfînt este Domnul Iisus cel ce a arătat învierea» [48].

Mai mult : biruinţă asupra păcatului şi a morţii, învierea Domnului este mai ales *răsăritul harului, al «milei»,* care după cum se ştie nu este altceva decît *arvuna şi pîrga vieţii noastre* veşnice.

Nu printr-o întîmplare, desigur, adeveresc imnografii laolaltă şi mila şi viaţa veşnică, chiar dacă nu aflăm la ei nici o indicaţie despre relaţiile dintre ele. Iată în adevăr un exemplu din cele mai familiare :

> «Înviind Iisus din mormînt, precum a zis mai înainte, ne-a dăruit nouă *viaţă veşnică şi mare milă* (τὴν αἰώνιον ζωὴν καὶ μέγα ἔλεος)» [49].

În schimb la stadiul împlinirii ei în veşnicie, *înnoirea* de care vorbim este dimpotrivă egală pentru imnografi *cu toată plinătatea restaurării noastre.* Aşa de pildă, constatăm că înnoirea aceasta a învierii e pe de o parte unul şi acelaşi lucru cu restabilirea firii noastre în starea de incoruptibilitate şi în «chipul împărătesc» de la început :

> «*Firea mea cea căzută* iarăşi ai zidit-o din ţărîna morţii, *înviind Tu,* şi *a fi neîmbătrînită, Hristoase, ai aşezat-o,* arătînd-o *iarăşi ca un chip împărătesc, strălucind cu lumina nestricăciunii* (σὺ τὴν πεπτωκεῖαν μου ἀνωκο-

46. I Cor. XV. 17 ; cf. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului,* Sibiu, 1943, p. 321. 47. *Octoih,* Glas II, duminică : Sedelna II, stih. I.

48. *Octoih,* Glas VIII, duminică : Laude, stih. III.

49. *Penticostar,* Duminica Paştilor : Oda VI, Stihira după Sinaxar.

δόμησας ἀναστὰς οὐσίαν... καὶ ἀγήρῳ... κατεσκεύασας ἀναδείξας πάλιν βασιλικὴ ὥσπερ εἰκόνα, ἀφθαρσίας φωτί ἀπαστράπτουσαν)» [50].

Dar pe alocurea, folosind un termen și mai cunoscut încă, se dă chiar a înțelege, în sfîrșit, că înnoirea învierii, în fond, nu este altceva decît redobîndirea «frumusețiii» noastre originare însăși :

«Pe Iisus văzîndu-l *sculat din morți*, ai strigat Stăpînă : ce frumoasă este podoaba Ta, Fiul meu, *prin care Adam acum s-a suit la frumusețea* cea de demult ; (eiáje ráde Adam nâne vzâde cdrévnei dobróte)» [51].

În linii mari, cu aceste trăsături se prezintă în adevăr datele cărților de slujbă privitoare la binefacerile învierii.

Negreșit sîntem perfect conștienți de caracterul sumar și mai ales schematic al felului cum le-am evocat. Oricît de incompletă ar putea fi schița noastră, ni se pare totuși cu neputință să nu întrezărim proporțiile viziunii imnografilor și ne dăm seama astfel că entuziasmul imnelor pascale are rațiuni infinit mai robuste și mai adînci decît o vană exuberanță.

Cu legitim temei, așadar, cinstesc melozii ziua învierii drept ziua de fundare a «bucuriei în lume» [52], iar pe Mîntuitorul înviat drept «veselia cea veșnică» [53].

Puterea de răscumpărare a Înălțării Domnului

Al doilea eveniment din acest ciclu, *Înălțarea Domnului* constituie momentul cînd biruința învierii își atinge suprema ei *împlinire*. Drept vorbind, la începuturile creștinătății, nici nu exista o sărbătoare propriu-zisă a Înălțării. Ea era cuprinsă în unica mare sărbătoare a Paștilor, ca o parte din întregul unei aceleași taine. Nu poate fi, așadar, nicidecum de mirare, dacă ocupîndu-ne acum de însemnătatea răscumpărătoare a evenimentului, întîlnim în imnele înălțării — cu o bine definită pecete proprie desigur — aproape aceleași caracterizări și același ton entuziast ca și la înviere.

Mai întîi, întrucît îl privește pe Mîntuitorul personal, nu este greu de înțeles că înălțarea înseamnă la imnografi îndeosebi, două lucruri, evident amîndouă strîns legate de iconomia chenozei. Astfel, în primul rînd, ea înseamnă promovarea firii omenești a Domnului la cea mai înaltă formă de existență, după transformarea ei prin învierea din morți, și anume, promovarea ei în *condiția unică de îndumnezeire* cuvenită, în slava Sfintei Treimi, firii de om preamărit a ipostazei Logosului. În scurt, Mîntuitorul înălțat la cer este *Omul constituit în condiția supremă a îndumnezeirii* [54].

E ceea ce cărțile de slujbă spun, cînd de-a dreptul, cînd acoperit. E ușor de înțeles de pildă, că aceasta este ideea pe care ele vor să o

50. *Penticostar*, Duminica Tuturor Sfinților : Oda V, stih. II.

51. *Penticostar*, Săptămîna V a Samarineencii, luni : Oda VIII ș.a. (în slavonă marți în loc de luni). 52. *Octoih*, Luminîndele Învierii, stih. IV ș.a.

53. *Penticostar*, Duminica Paștilor : Oda I, stih. II.

54. *Liturghier*, București, 1912, Rînduiala Împărtășirii, Rugăciunea III a Sfîntului Simeon Metafrast : «Cel ce, cu preaslăvită înălțarea Ta, *ai îndumnezeit Trupul pe care l-ai luat...*».

evoace ori de cîte ori vorbesc de *aşezarea firii noastre pe Scaunul părintesc*». Iată o astfel de afirmaţie :

> «Spăimîntatu-s-au cetele îngereşti *văzînd pusă pe Scaunul părintesc firea omenească cea căzută* (ἐν θρόνῳ πατρικῷ τὴν ἔκπτωτον φύσιν τῶν ἀνθρώπων), căci în cele mai de jos ale pămîntului era închisă» [55].

De asemenea, tot ideea aceasta vor imnografii să o exprime şi cînd vorbesc de «*cinstirea firii noastre cu şederea cea împreună cu Tatăl*». Într-un fel, anumite expresii din imnele de care pomenim (de exemplu însuşi termenul «s-a cinstit»), devin de astă dată chiar de-a dreptul revelatoare. Evocăm numai un exemplu :

> «Ridicatu-s-a arătat mai presus de ceruri mare cuviinţa celui ce a sărăcit cu trupul şi *cu şederea cea împreună cu Tatăl s-a cinstit firea noastră cea căzută* (καὶ συνεδρία Πατρὸς τετίμηται φύσις ἡμῶν ἡ ἔκπτωτος) Să prăznuim dar cu mare glas şi să plesnim cu mîinile, bucurîndu-ne» [56].

Dar, o dată cu promovarea aceasta a firii omeneşti, tot numai întrucît priveşte persoana Mîntuitorului, înălţarea mai are la imnografi şi o altă semnificaţie. Formulată pe scurt, ideea fundamentală e că, prin «suirea la Tatăl», *firea proslăvită de om* a Domnului, între toate celelalte «cinstiri» a primit cu deosebire ca o învestire de o importanţă cu totul aparte, cum spune Evanghelia, «toată puterea în cer şi pe pămînt» [57].

Importanţa particulară pe care imnografii o acordă acestei înfăptuiri o atestă şi faptul că văd în ea împlinirea unui cuvînt profetic din psalmii lui David. Dar iată mai bine propriile lor cuvinte :

> «Ridicaţi porţile cele cu mintea înţelese, proorocind David a strigat cu duhul [58] : *Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu a împărăţit peste toate neamurile şi s-a suit cu trupul la Tatăl* (Edinórodnîi sân bojâi voţarisea nadvsemi iazăchi), pe Care după ce s-a pogorît nu L-a părăsit» [59].

Or, este interesant să constatăm că un strîns raport uneşte aceste împliniri personale ale Domnului cu răsfrîngerile răscumpărătoare ale înălţării, peste noi. În realitate, Om constituit în condiţia supremă a îndumnezeirii, Hristos se face totodată cauză vie de promovare şi de îndumnezeire a noastră a tuturor.

Mai întîi, e un fapt că la Înălţare şi la Înviere, imnografii vorbesc în adevăr *de o împreună-înălţare a noastră cu Hristos*, şi desigur, păstrînd proporţiile, *chiar de o împreună-aşezare de-a dreapta Tatălui, a noastră cu Hristos*. E drept, despre această uimitoare înfăptuire a înăl-

---

55. *Octoih*, Glas VIII, duminică : Can. Crucii şi Învierii, Oda I, stih. II.

56. *Penticostar*, Joia Înălţării : Can. II, Oda IX, stih. III. *Ibidem*, Litia, stih. V : «*Firea lui Adam care se pogorîse în cele mai de jos laturi ale pămîntului, Dumnezeule înnoind-o întru Tine însuţi ai ridicat-o astăzi mai presus de toată stăpînia şi puterea*, şi pentru că ai iubit-o ai pus-o să şează împreună şi pentru că Te-ai milostivit spre dînsa aï împreunat-o cu Tine... *şi pentru că Tu cel fără de patimă ai pătimit, împreună ai şi preamărit-o*. Iar cei fără de trup au zis : *Cine este acest bărbat frumos ? Nu numai om ci Dumnezeu şi om* că amîndouă este pe cît se vede».

57. Matei, XXVIII, 18. 58. Ps. XXIV, 7—9.

59. *Penticostar*, Duminica VII, a Părinţilor de la Sinod I Ecumenic, Tripesneţe, Oda IX, Slavă... (în slavonă luni, în loc de duminică).

țării, ca eveniment obiectiv și general raportat la noi, de cele mai multe ori imnografii fac amintire cît se poate de discret, evocînd-o simbolic de preferință figura lui Adam și a Evei; totuși faptul e categoric:

> «Saltă Adame, împreună te veselește Eva că *hainele* prin care v-ați îmbrăcat întru stricăciune de demult în rai, nădăjduind nestricăciune, luîndu-le pe Sine Cel ce v-a zidit pe voi, în chip negrăit le-a mutat întru nestricăciune, *și împreună v-a înălțat astăzi și prin șederea cea împreună cu Tatăl v-a cinstit* (καὶ συνύψωσε καὶ συνεδρία Πατρικῇ τετίμηκε)» [60].

Ca întotdeauna, în cărțile de slujbă, înfăptuirea aceasta generală are însă și ea un atingător aspect intim și personal, de așa natură că la Înălțare fiecare din noi e îndreptățit a mărturisi despre sine: Hristoase și pe mine m-ai înălțat la Tatăl și de-a dreapta Lui m-ai așezat *împreună cu Tine*. Iată o astfel de mărturisire:

> «Mîntuitu-m-ai pe mine sculîndu-Te din mormînt Hristoase, *și m-ai înălțat și la Tatăl Părintele m-ai adus și de-a dreapta Lui împreună m-ai așezat* (ὕψωσας με καὶ Πατρὶ προσήγαγες τῷ σῷ Γεννήτορι δεξιᾷ τε τῇ αὐτοῦ συνεκάθισας) pentru milostivirea milei Tale, Doamne» [61].

Împreună-înălțarea aceasta a noastră cu Hristos are însă la imnografi totodată mai multe rosturi. Astfel, ea pare să aibă în primul rînd un înțeles *de ultimă împlinire a împăcării noastre cu Tatăl*. Aducere și definitivă statornicire a oii rătăcite, în condiția ei ultimă de existență, în «casa» Tatălui, înălțarea este prezentată în adevăr drept suprema pecetluire a procesului împăcării. Iată o astfel de insinuare:

> «Venit-ai la cei de pre pămînt, Hristoase, fără trup, și îmbrăcîndu-Te în trup ai răbdat crucea. Și înviind din morți, *Te-ai suit cu slavă la Părintele Tău, Începătorul luminii, împăcînd toate* (εἰρηνοποίησας τὰ σύμπαντα)» [62].

Ca un alt aspect al acestei împăcări, imnografii mai fac amintire însă și de o anumită *unire efectivă a lumii de jos cu lumea de sus*, o dată cu împreună-înălțarea noastră cu Hristos.

În tratatul său *Despre Tatăl nostru*, de care am mai pomenit, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, vorbind de această latură a înălțării, scrie: «Înălțîndu-se cu trupul cel luat, cerul și pămîntul întru Sine Hristos a unit... El a pus adică laolaltă lumea ființelor spirituale cu lumea celor trupești și a arătat că firea zidită e una și aceeași în părțile ei extreme, unită fiind întru El prin fapta bună și prin cunoașterea celui dintîi Principiu. Prin cele ce săvîrșea, învedera adică, pare-mi-se cu taină, că *Logosul este unirea celor despărțite*, iar lipsa de Logos, despărțirea celor unite» [63].

---

60. *Penticostar*, Săptămîna VII după Paști, miercuri: Stihoavna Vecerniei, stih. II.
61. *Octoih*, Glas III, duminică: Can. Crucii și Învierii, Oda IX, stih. II.
62. *Penticostar*, Săptămîna VI după Paști, miercuri: Can. III, Oda III, stih. II.
63. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, P.G., XC, 90, 878; cf. *Filocalia* lui Paisie Velicicovschi, Bibl. Acad. R. S. România, ms. III/1455, p. 414, cf. *Filocalia*, traducere de D. Stăniloae vol. II, p. 257, Sibiu 1948.

Nu mai poate încăpea îndoială că restaurarea aceasta a unității creaturilor în jurul Creatorului o evocă și imnografii cînd vorbesc, la Înălțare, de împăcarea și împreunarea «celor de demult învrăjbite» [64] și de unirea celor de sus cu cele de jos. Iată în adevăr o indicație :

> «Plinind rînduiala cea pentru noi, și *cele de pe pămînt unindu-le cu cele cerești* (τὰ ἐπὶ γῆς ἑνώσας τοῖς οὐρανίοις), Te-ai înălțat întru slavă, Hristoase Dumnezeul nostru, nicidecum despărțindu-Te, ci rămînînd nedepărtat și strigînd celor ce Te iubesc pe Tine : Eu sînt cu voi și nimeni împotriva voastră» [65].

Dar împreună-înălțarea noastră cu Hristos își vădește rostul ei profund îndeosebi *ca supremă promovare a firii omenești.* E atît de reală fața aceasta a lucrurilor, că melozii nu pregetă să vorbească, din acest punct de vedere, *de o împreună-înfrumusețare, de adevărată împreună-preamărire a noastră cu Domnul.* Iată în adevăr cum atestă ei această străină înfăptuire a înălțării :

> «Născutu-Te-ai precum Tu însuți Mîntuitorule ai voit ; arătatu-Te-ai precum Tu însuți ai socotit și ai pătimit ca un om, iar ca un Dumnezeu ai înviat. *Înălțatu-Te-ai la ceruri cu slavă și ai ridicat firea omenească și cu slavă o ai înfrumusețat* (ἀνήγαγες τὴν τῶν ἀνθρώπων οὐσίαν καὶ δόξῃ κατεκάλλυνας)» [66].

Să nu se creadă însă că aici e vorba numai de firea omenească strict personală a Domnului. Imnografii precizează pe alocurea cu toată claritatea că ei se gîndesc dimpotrivă la o adevărată împreună-preamărire a noastră a *tuturor* cu Hristos. Iată un indiciu :

> «Firea Ta... ai înălțat-o, *iar împreună cu Tine și pe noi ne-ai preamărit* (καὶ σαυτῷ ἡμᾶς ἐδόξασας)» [67].

La imnografi, expresia tradițională pentru a caracteriza preamărirea supremă a firii omenești e totuși termenul de *îndumnezeire.* Împreună-preamărirea noastră cu Hristos e așadar, în fond, *împreună-îndumnezeirea noastră cu El.* Iată în adevăr cum dau ei a înțelege această supremă înfăptuire :

> «Ridicați porțile, cunoașteți lucruri preaslăvite ; Puterile cele înțelegătoare au strigat către cele mai de sus : Împăratul a toate, trup pămîntesc purtînd, a venit la noi întru odihna Sa, *pe oameni îndumnezeind* (celovechii obojív) pentru multa milostivire și nemăsurata milă» [68].

Or, cu aceasta semnificația înălțării în iconomia Răscumpărării noastre apare limpede : pentru melozi, ea reprezintă, de fapt, în primul rînd *restaurarea oamenilor întru îndumnezeirea lor originară.* Înțele-

64. *Penticostar,* Săptămîna VI după Paști, miercuri : Oda VIII, stih. II.
65. *Penticostar,* Condacul Înălțării.
66. *Penticostar,* Săptămîna VI după Paști, miercuri : Oda III, Sedelna, slavă...
67. *Penticostar,* Joia Înălțării, Can. I, Oda III, stih. IV.
68. *Penticostar,* Săptămîna VII după Paști, luni : Tripesnețe, Oda II, stih. III.

gem acum de ce înglobează imnografii momentul înălțării printre «lucrările mîntuirii». Iată o astfel de referință :

> «Cînd ai venit pe Muntele Măslinilor ca să săvîrșești bunăvoința Tatălui, s-au spăimîntat îngerii cei cerești și s-au cutremurat cei de sub pămînt, iar ucenicii au stătut înainte cu bucurie și cu cutremur, cînd ai grăit către dînșii. De altă parte, norul ca un scaun se gătea așteptînd, și cerul se arăta că și-a deschis porțile cu frumusețea, și pămîntul își descoperea ascunzătorile ca să cunoască pogorîrea și iarăși suirea lui Adam. Și cînd pașii se înălțau precum și mîinile și gura mult binecuvînta precum se auzea, norul Te-a ridicat și cerul înăuntru Te-a luat. *Acest lucru mare și preaslăvit ai lucrat, Doamne, spre mîntuirea sufletelor noastre* (ἔργον τοῦτο Κύριε εἰργάσω μέγα καὶ παράδοξον εἰς σωτηρίαν...)» [69].

Încotro înclină acum pentru imnografi cumpăna valorii între îndumnezeirea originară și îndumnezeirea adusă de restaurare, nu mai încape discuție. Nu numai că, spre deosebire de îndumnezeirea primordială, cea de a doua e o îndumnezeire care *nu se mai poate pierde niciodată*, dar, fiind vorba de o împărtășire din însăși «frumusețea» Fiului lui Dumnezeu făcut om, preamărirea înălțării este în chip evident o îndumnezeire neasemuit mai înaltă și mai «frumoasă» decît cea de la început.

În cărțile de slujbă însă gîndul acesta îl citim doar printre rînduri, din obișnuitele aluzii fugare. Iată una din ele :

> «Cela ce dintîi m-ai zidit, cu preacuratele Tale mîini duh mi-ai dăruit, și cumplit căzînd la pămînt, *iarăși mai frumos m-ai înnoit* (πάλιν ἀναπλάσας ὡραιτόερον) Însuți acum sufletele celor mutați odihnește-le» [70].

Puterea de Răscumpărare a Cincizecimii

Din moment ce înălțarea este împlinirea învierii, nu trebuie să ne mire dacă într-un anumit fel și Cincizecimea e, la rîndul ei, o împlinire a Înălțării. Trimiterea Duhului Sfînt e în realitate manifestarea esențială a Mîntuitorului stabilit în atotputernicia Sa, trecut adică — prin Înălțarea și preamărirea trupului Său — din condiția existenței pămînțești în condiția supraumană de Cap al vieții, de Izvor al Duhului Sfînt [71], pentru noi toți.

Această împrejurare nu anulează însă semnificația de sine stătătoare a Cincizecimii în ordinea Răscumpărării. Dimpotrivă, înfăptuirile pe care imnografii le recunosc evenimentului, din acest punct de vedere, exprimă, am putea spune, însăși *marile finalități ale Răscumpărării.* La Rusalii, pentru prima dată, Răscumpărarea își precizează în adevăr inepuizabila ei confruntare cu viața noastră concretă. Sîntem la începutul Răscumpărării sub latura ei de rodire. În realitate, înfăptuirile Cincizecimii gravitează, la imnografi, în jurul a trei mari finalități, sub conducerea Mîntuitorului preamărit.

69. *Penticostar*, Joia Înălțării, Litia, stih. IV.
70. *Octoih*, Glas I, sîmbătă : Can. morților, Oda VI, stih. III.
71. II Cor. III, 17 ; I Cor. XV, 45 ; Ioan VII, 37—39.

Este clar că trimiterea Duhului Sfînt în lume comportă, în primul rînd, *o acţiune de cunoaştere, de iluminare.* Cu termenii cei mai generali, înfăptuirea aceasta imnografii o destăinuiesc de obicei aşa :

> «Precum Te-ai făgăduit ucenicilor demult acum prin singură fapta, *trimiţînd Hristoase, pe Duhul Mîngîietorul, ai strălucit lumină lumii* (τὸ παράκλητον ἐξαποστείλας ἔλαμψας τῷ κόσμῳ φῶς)» [72].

Dar iată temeiul adînc al acestei acţiuni şi ţinta ei de predilecţie :

> «*Lumină* este Tatăl (φῶς), *lumină* Cuvîntul (φῶς), *lumină* şi Sfîntul Duh (φῶς), Cel ce s-a trimis Apostolilor în limbi de foc şi *printr-Însul toată lumea se luminează a cinsti pe Prea sfînta Treime* (δι'αὐτοῦ πᾶς ὁ κόσμος φωταγωγεῖται τριάδα σέβειν ἁγίαν)» [73].

Puterea acestei acţiuni se descoperă însă şi din următoarea mărturisire a imnografilor :

> «Nepricepută este stăpînirea cea dumnezeiască că pe *cei necărturari i-a arătat ritori* (ῥήτρας γὰρ ἐξέφηνε τοὺς ἀγραμμάτους) pe pescari preaînţelepţi, care cu cuvîntul au astupat gurile înţelepţilor înşelăciunii şi *scoate neamuri nenumărate din noaptea cea adîncă cu strălucirile Duhului* (καὶ τῆς βαθείας νυκτὸς ἐξερουμένος λαοὺς ἀπείρους ἀστραπῇ τοῦ Πνεύματος)» [74].

Un amănunt interesant este în sfîrşit faptul că acţiunea aceasta are şi *un caracter de permanenţă.* Un indiciu revelator e uneori aşezarea verbului la prezent, în imne ca următorul :

> «Cei de demult acoperiţi cu nor luminos, pe Hristos, viaţa, în mormînt au pus-o ; ci cu a Sa putere înviind, tuturor credincioşilor *a dăruit strălucirea Duhului ceea ce de sus în taină umbrează* (μυστικῶς ἐπισκιάζουσαν ἄνωθεν)» [75].

Paralel cu iluminarea aceasta, trimiterea Duhului Sfînt mai cuprinde însă în cărţile de slujbă şi *o acţiune de sfinţire.* Ne dăm seama de aceasta din afirmaţii deslușite cum e următoarea :

> «Suitu-s-a Dumnezeu întru strigare, Domnul în glas de trîmbiţă, ca să înalţe chipul cel căzut al lui Adam şi *să trimită pe Duhul Mîngîietorul ca să sfinţească sufletele noastre* (τοῦ ἁγίασαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν) [76].

Or, este interesant de constatat că melozii înţeleg acţiunea aceasta de sfinţire după modul Sfîntului Apostol Pavel. În adevăr, precum Apostolul concepea sfinţirea ca o sălăşluire a Duhului Sfînt în fiinţa fiecăruia, ca într-un templu [77], aşa şi cărţile de slujbă vorbesc la Cincizecime de o pogorîre a Duhului, care face din fiecare un «*vas cinstit şi un locaş al venirii Lui*». Dar din textul rugăciunii care adevereşte acestea, mai înţelegem că putem vorbi de un *caracter de permanenţă*

72. *Penticostar,* Cincizecimea, Can. I, Oda I, stih. I.
73. *Penticostar,* Duminica Cincizecimii, Svetilna, stih. II.
74. *Penticostar,* Duminica Cincizecimii : Can. II, Oda III, stih. I
75. *Octoih,* Glas V, duminică : Can. Învierii, Oda III, stih. II.
76. *Penticostar,* Înălţarea Domnului, Vecernia mare, Stihoavna, slavă...
77. I Cor. III, 16 ; VI, 19 ; II Cor. VI, 16.

al faptului, și în cazul acțiunii de sfințire a Rusaliilor. Iată textul în chestiune :

> «Cel ce cu pogorîrea mîngîietorului Duh *ai făcut vase cinstite pe Sfinții Tăi ucenici* (σκεύη τίμια τοὺς ἱεροὺς σου μαθητὰς ἐργασάμενος), arată-mă și pe mine a fi locaș venirii Lui (δοχεῖον κα'μὲ τῆς αὐτοῦ ἀνάδειξον ἐπελεύσεως)» [78].

Ultima înrîurire de care se amintește la Rusalii — *acțiunea Duhului Sfînt de apropiere, de comuniune, de unire (a credincioșilor între ei, și a lui Dumnezeu cu toți)* — se bucură și ea la imnografi — și pe bună dreptate — de nu mai puțină cinstire. Duhul Sfînt — vor să spună, la modul lor, imnele — este adică totodată și principiul creator al Bisericii în lume, căci evident Biserica este, în primul rînd, noul popor al lui Dumnezeu adunat din toate limbile pămîntului într-o singură unitate, începutul de lume nouă, de unitate în comuniune la care se gîndesc imnografii.

Un singur suflet animă toate membrele trupului, în metafora celebră a Sfîntului Apostol Pavel [79] ; o singură sevă circulă în toate mlădițele viei, în parabola din Evanghelia după Ioan [80] ; în același fel și Duhul Sfînt, spun imnele, face din toți fiii credinței un singur organism viu, o singură unitate. De fapt, din acest punct de vedere, Cincizecimea apare imnografilor drept începutul adunării laolaltă a celor dezmembrați în ziua de blestem a Turnului Babel, limbi diferite ajungînd, de astădată, din nou să se înțeleagă asupra acelorași mîntuitoare adevăruri, ca o adevărată unitate în pluralitate. Dincolo de aparențe se impune constatarea că, pentru imnografi, taina Răscumpărării se adună, în cele din urmă ca într-un focar concret de concentrare și de acțiune, (deși nu cu exclusivitate) în misterul teandric al Bisericii. Biserica este în adevăr în istoria mîntuirii, templul marelui mister : viul Dumnezeu mîntuitor, de-a pururi prezent și unit cu noi ; ea e comunitatea celor ce cred în Dumnezeu, comunitatea în diversitate de persoane, după chipul Sfintei Treimi. Biserica e Trupul și Mireasa Mirelui, «logodnica Duhului», adevărata moștenitoare a Cuvîntului, a slujirii, a iubirii și a tuturor forțelor Lui de mîntuire și de transfigurare pînă la Parusie. Dar aici toate se contopesc într-o simplă aluzie. Iată în adevăr, în ce chip acoperit, melozii aduc aminte de toate aceste lucruri :

> «*Venind puterea dumnezeiescului Duh*, glasul ce se împărțise de de mult al celor ce rău se întocmise, *într-o unire dumnezeiește l-a împreunat* (εἰς μίαν ἁρμονίαν θείως συνῆψε), înțelepțind pe cei credincioși cu cunoștința Treimii întru care ne-am întărit» [81].

În rezumat : împreună-înviere, împreună-biruință și împreună-transformare, la Paști ; împreună-înălțare și împreună-îndumnezeire la înălțare ; unire, iluminare, sfințire, Biserica-comunitate, transfigurată de Duhul Sfînt și adunată într-o diversitate unanimă după chipul Sfin-

78. *Orologiu*, Canonul Sfintei împărtășiri, Rugăciunea III (la greci — VIII).
79. I Cor. XII, 12—13. 80 Ioan XV, 1—7.
81. *Penticostar*, Duminica Cincizecimii, Can. I, Oda III, stih. I.

tei Treimi, la Rusalii, — iată principalele înfăptuiri răscumpărătoare din ciclul Învierii.

Dar cu aceasta se lămurește totodată și în ce înțeles vast cuprinzător, prin ciclul învierii, Hristos a constituit, pentru de-a pururi, forța de mîntuire atotputernică și vie a lui Dumnezeu în lume, «Lumina lină» peste tot prezentă, centrul care pe toate le duce la împlinire: Hristos-Pantocratorul [82].

Fără îndoială, ținînd seama de caracterul integral realist pe care-l au la imnografi aceste înfăptuiri, în ciuda tuturor aparențelor, cu greu putem admite că asemenea afirmații se înțeleg de la sine.

Iată de ce și de astă dată socotim că e locul să ne întrebăm: în ce fel anume înțeleg cărțile de slujbă toate aceste înfăptuiri?

Principii de înțelegere

În general, insinuarea statornică a materialului consultat pare să spună că, în împrejurarea de față, viziunea imnografilor se sprijină îndeosebi pe două principii care, cel puțin în parte sînt de un anumit ordin foarte caracteristic.

De la chenoză la preaslăvire

E un fapt, de pildă, că în ciclul învierii există o categorie întreagă de înfăptuiri care, la fiecare pas, evocă *depășirea condițiilor chenozei prin definitiva intrare a Domnului în faza glorioasă a existenței Sale, ca pe cauza însăși a ființării lor.* E drept, afirmarea unui asemenea principiu e ceva de un ordin destul de special; cu toate acestea rodnicia lui răscumpărătoare nu este mai puțin o realitate. Un indiciu e și faptul că la principiul acesta de înțelegere se opresc chiar și teologii occidentali care au început să studieze «valoarea soteriologică» a învierii [83].

În cîteva cuvinte, iată însă de ce-i vorba. Se știe că Domnul Hristos a avut puterea de a ne da viață divină chiar de la întruparea Lui. Logos-înomenit, în numele întrupării, în adevăr este El *principiu de viață divină în lume* [84]. Misiunea Lui de Mîntuitor, — cu luarea chipului de rob, cu trup din firea noastră *cea căzută,* cu așezarea Lui, afară de păcat, întru toate în starea noastră, condiții pe care le implica misiunea aceasta — i-a impus însă pentru o vreme o serie întreagă de îngrădiri, de mărginiri, El care era Domn al slavei, se arată dimpotrivă dezbrăcat de orice prerogativă de slavă. Carnea Lui muritoare contracta, restrîngea în adevăr, oarecum revărsarea de slavă a Dumnezeirii Sale, în firea omenească.

Aceste îngrădiri sînt deosebit de izbitoare mai ales în exercițiul puterii Lui spirituale de principiu de viață divină. E un fapt că pînă la Răstignire, acțiunea de evanghelizare a Domnului e restrînsă de preferință la poporul iudeu; iertarea păcatelor, este mărginită la cei care

82. Matei XXVIII, 18: «Datu-mi-s-a *toată puterea* în cer și pe pămînt».

83. H. Chirat, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ dans le Nouveau Testament,* 1930 (în ms); L. Richard, *Le dogme de la Redemption,* p. 41—45; 69—70; 200—203. Paris 1932.

84. Ioan I, 14, 16. «Din El ieșea o putere care-i vindeca pe toți» (Luca VI, 19).

intră în raport direct cu El ; faptele de mîntuire sînt sporadice și intermitente ; iar Duhul Sfînt nu este dăruit de El lumii [85]. Domnul primește de bunăvoie toate aceste îngrădiri și-și contractă în adevăr, cu taină oarecum, la lăuntru, toate prerogativele de slavă cu care-L înzestrase întruparea și la care avea dreptul. În planul mîntuirii, proslăvirea rămînea să fie o cucerire a jertfei Lui de Răscumpărare [86]. E iconomia chenozei.

Dar lucrurile nu mai stau astfel după înviere. Ciclul Învierii sparge, în adevăr, toate aceste contractări și îmbracă firea de om a Domnului în toată slava ce i se cuvenea. Așa cum carnea trupului Său spiritualizat [87], din muritoare s-a făcut incoruptibilă [88], tot așa puterea lui spirituală nu mai cunoaște îngrădiri [89], Duhul Sfînt e dăruit cu îmbelșugare Apostolilor [90] și prin ei nouă tuturor ; și o nevăzută asistență a Domnului e chezășuită la nesfîrșit credincioșilor de pretutindeni [91]. Într-un cuvînt, Domnul Hristos numai după Înviere începe să-și exercite cu atotputernicie și în toată plinătatea puterea de Principiu de viață divină de la întrupare. Prin înviere, în adevăr, este El statornicit în întreaga Lui putere de Fiu al lui Dumnezeu [92], prin înviere ajunge El «Duh dătător de viață» [93] și «pricină de veșnică mîntuire» [94] ; în scurt, prin înviere este împlinit El în toate atributele Lui de *Pantocrator*.

Or, faza aceasta definitivă de glorioasă și atotputernică acțiune spirituală din existența Domnului înviat, aici stă principiul particular de Răscumpărare pe care îl evocă un grup întreg de imne din acest ciclu.

Ne gîndim în special la stihurile Cincizecimii. Cu atîta stăruință, în adevăr, imnele acestei sărbători fac să depindă trimiterea Duhului Sfînt și înfăptuirile Lui în noi de starea de proslăvire a Domnului ! De altfel, din moment ce Sfînta Scriptură însăși așa înțelege lucrurile, nu se poate ca tocmai imnografii să le înțeleagă altfel.

Dar, ca să închidem orice comentarii, iată una din propriile lor mărturisiri a cărei alcătuire singură e edificatoare :

> «Se cade să lăudăm pe Fecioara... ceea ce a născut pe Cuvîntul.
> *Care pe Scaunul cel de-a dreapta Tatălui acum șezînd* (νῦν ἱδρυμένος)
> *a trimis darul Duhului* (πέπομφε τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος)» [95].

Imnografii nu înțeleg însă toate înfăptuirile ciclului învierii numai într-un fel. Alături de înțelegerea de care vorbim, întîlnim în adevăr la ei și o altă înțelegere.

Hristos Adam-Nou prin trupul Său

Un amănunt semnificativ e mai întîi însuși unghiul foarte special din care privesc ei, temeiul și de astă dată al viziunii lor : *privilegiul de Nou-Adam al Domnului.* Îndeosebi vrem să spunem că toată greutatea prerogativei de Nou-Adam imnografii o raportează, în împrejurarea de față, nu la sufletul ci la trupul Domnului. *În trupul Său, cu*

85. Ioan VII, 39. 86. Luca XXIV, 26. 87. Matei XXVIII, 18—19.
88. Marcu XVI, 15. 89. Matei XXVIII, 19. 90. Ioan XX, 22.
91. Matei XXVIII, 20. 92. Rom. I, 4. 93. I. Cor. XV, 45. 94. Evr. V, 9.
95. *Penticostar*, Duminica Cincizecimii, Can. II, Oda IX, stih. I.

alte cuvinte, e privit acum Mîntuitorul ca Nou-Adam. Iată de altminteri, în modul cel mai concis cu putință, în ce fel se dă a înțelege lucrul acesta :

> «Pe Adam cel dintîi, prin păcat omorît la viață ridicîndu-l... *Adam-Nou prin trup Te-ai arătat acum* (νέος... ἐν σαρκί φανεὶς Ἀδὰμ)» [96].

Nu printr-o întîmplare, așadar, îi rezervă imnografii Mîntuitorului, considerat *în felul acesta* ca Nou-Adam, o deosebit de importantă funcție în iconomia Răscumpărării noastre.

De fapt, gîndul lor e cît se poate de lămurit : așa cum în sufletul Său Mîntuitorul ne include și ne poartă «duhovnicește» pe toți laolaltă și pe fiecare din noi în parte, tot așa și *trupul Domnului* — vor acum să ne spună cărțile de slujbă — și îndeosebi trupul Său înviat și *înălțat la cer, fundamentează într-un inefabil mod solidar, întru Sine, un nou destin efectiv ce include toate trupurile noastre.*

Departe așadar de a fi numai un simplu model, sau o icoană a învierii și preamăririi propriilor noastre trupuri, e clar în adevăr că pentru imnografi, atît la înviere cît și la înălțare, *trupul Domnului împlinește* — dacă ne putem exprima astfel — *un rol de principiu* constitutiv, și anume acela de a așeza trupurile noastre și destinul lor sub un alt imperiu de existență, mai precis, acela de a înscrie aceste trupuri și destinul lor sub legile unei definitive iconomii de înviere și de preamărire. E ceea ce s-ar cuveni să numim înțelegerea *ontologică* din ciclul învierii [97].

Ideea, e drept, am mai întîlnit-o în cărțile de slujbă și la Schimbarea la față. Motivul însă care atunci se lămurea abia ca o arvună și o prefigurare, se descoperă acum sub toată fața lui de împlinire.

Firește, toată această doctrină, imnografii o destăinuiesc și acum — ca de obicei — fără să insiste, prin aluzii. Iată mai întîi, de pildă, în ce fel dau ei a înțelege că trupul înviat al Domnului împlinește acțiunea unui principiu de mîntuire :

> «Pentru ce miresmele cu lacrămi amestecați? Piatra s-a răsturnat, mormîntul s-a deșertat, vedeți stricăciunea călcată de viață, pecețile mărturisind arătat, pe străjerii celor neplecați greu dormind, *tirea cea muritoare s-a mîntuit prin trupul lui Hristos Dumnezeu* (τὸ θνητὸν σέσωσται σαρκὶ Θεοῦ), iadul se tînguiește. Deci alergînd cu bucurie spuneți Apostolilor că Hristos cel ce a omorît moartea, începătorul învierii din morți, va merge mai înainte de voi în Galileea» [98].

La imnografi, ca și în Noul Testament de altfel, se știe că noțiunea de trup e bivalentă : ea înseamnă, în adevăr, cînd și corpul și sufletul la un loc, adică toată firea omenească a Domnului, cînd numai corpul singur, spre deosebire de suflet. Deși lucrul se înțelege de la

96. *Triod*, Prohodul Domnului, Starea I, stih. 33.

97. Fer. Ménégoz, *Le Christianisme vie nouvelle*, Paris, 1913, p. 13.

98. *Penticostar*, Duminica III a Mironosițelor, Vecernia, Slavă... Can. III, Oda VII, stih. I : «Ca un iubitor de oameni vrînd să mîntuiești din înșelăciune pre toți pe care i-ai zidit, ai suferit a Te pironi pe cruce, *ca să înnoiești cu trupul Tău*, Mîntuitorule, chipul cel îngropat de patimi și surpînd iadul, ai înviat și pe cei morți împreună cu Tine».

sine, melozii își dau osteneala să precizeze că în ultimul sens înțeleg ei să vorbească de astădată de trupul Domnului. Iată o astfel de insinuare :

«*Sufletul Tău* cel îndumnezeit, Mîntuitorule, vistieriile iadului prădîndu-le, sufletele cele din veac împreună le-a înviat, *iar trupul cel purtător de viață tuturor nestricăciune a izvorît* (τὸ ζωηφόρον σῶμα δὲ πᾶσιν ἀφθαρσίαν ἐπήγασε)» [99].

Dar nu mai puțin limpede atestă melozii ideea că trupul înviat și preaslăvit al Domnului înscrie în adevăr, cum spuneam, *un real destin nou pentru toate trupurile...*

Modul indirect cel mai obișnuit în care ei ne dau a înțelege lucrul acesta e, fără îndoială, mai întîi un anumit procedeu al lor — la prima vedere straniu desigur — *de a prezenta ca aevea înviate din morți făpturi care, pentru constatarea cea mai elementară, e evident că în realitate n-au înviat efectiv.*

Or, procedeul acesta e tot ce poate fi mai frecvent în cărțile de slujbă. El e folosit, în primul rînd, la persoana întîi. E un fapt în adevăr că pentru imnografi fiecare din noi, individual, am înviat împreună cu Hristos. Iată numai un indiciu :

«Omorîre ai luat *pentru mine* (δι'ἐμὲ) și sufletul morții Ți-ai dat, cel ce cu însuflare dumnezeiască suflet înăuntru mi-ai pus, iar dezlegîndu-mă din legăturile cele veșnice *și împreună înviindu-mă* (συναναστήσας), cu nestricăciune m-ai preamărit» [100].

Cu aceeași fermitate, procedeul amintit e întrebuințat și cînd e vorba *de cei morți.* Iată cum vorbesc ei, din acest punct de vedere, despre cei «din morminte» :

«...punîndu-Te în mormînt, Hristoase, Cel ce ești Viață, *pe cei ce dormeau în morminte i-ai înviat, cu cinstită și slăvită scularea Ta* (vo gróbeh spiășcia vosvigl esí, cestnâm islávnîm vostániem tvoím)» [101].

În același fel vorbesc imnografii și *de cei din iad,* adică de cei *din temnița morților :*

«Soare, Hristoase, mergînd Tu cu sufletul *în iad,* ca un Dumnezeu ai strălucit lumina Ta *celor ferecați ce dormeau acolo din veac și i-ai înviat cu sfîntă învierea Ta* (spiășcim ocovánnîm otvéca i voscresíl esí sveatîm voscreséniem tvoím), care laudă a Ta bunătate» [102].

Dar comunitatea noastră în întregime este, de fapt, tratată în cărțile de slujbă, după acest procedeu. Recurgînd la figura biblică a lui Adam, iată în adevăr cum se exprimă uneori melozii :

«Mîntuitorul meu, vie și nejertfită jertfă, ca un Dumnezeu, pe Tine însuți de voie aducîndu-Te Tatălui, *ai înviat pe Adam împreună cu tot*

99. *Octoih,* Glas IV, duminică : Can. Crucii și Învierii, Oda IV, stih. II.

100. *Octoih,* Glas I, duminică : Oda I, stih. II.

101. *Penticostar,* Săptămîna V după Paști, jos : Tripesnețe, Oda IX, stih. I (în slavonă vineri, în loc de joi).

102. *Penticostar,* Săptămîna V după Paști, joi : Oda IX, Slavă...

neamul, sculîndu-Te din mormînt (συνανέστησας παγγενῆ τὸν Ἀδὰμ ἀναστὰς ἐκ τοῦ ταφοῦ)» [103].

În sfîrşit, ideea aceasta e exprimată de ei tot atît de lămurit de-a dreptul şi la propriu :

«*Cel îngropat s-a sculat, ridicînd cu Sine neamul omenesc* (Ὁ ταφεὶς ἐγήγερται ἐν αὐτῷ συνήγειρε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων); să se bucure zidirea şi norii cei de gînd să roureze astăzi de faţă dreptatea» [104].

Or, evident atare mod de vorbire nu poate fi o înşelare. *Că instituirea unei noi iconomii ontologice de preamărire pentru toate trupurile omeneşti* este în realitate singurul şi adevăratul tîlc al acestui fel paradoxal de a prezenta învierea şi înălţarea Domnului — lucrul apare dimpotrivă ca o evidenţă.

Dar ideea aceasta o mai evocă — la imnografi — anumite expresii sfioase, cum sînt : «S-a sculat... *morţilor insuflîndu-le nemurire*» ; sau : «sfărîmînd porţile morţii... *uşile nemuririi le-ai deschis*», expresii din care e uşor de înţeles că înfăptuirile esenţiale ale învierii şi înălţării Domnului se petrec în realitate pe un alt tărîm decît cel al constatărilor imediate. Iată un exemplu :

«Sfărîmînd porţile morţii cu puterea Ta căile vieţii cunoscute le-ai făcut şi *uşile nemuririi le-ai deschis* (τῆς ἀναστασίας πύλας δὲ διήνοιξας) celor ce strigă cu credinţă : slavă puterii Tale Doamne» [105].

Imnografii pot vorbi, aşadar, în modul cel mai legitim la Paşti de împreună-învierea şi de împreună-înnoirea noastră cu Hristos, la înălţare de împreună-înălţarea şi de împreună-îndumnezeirea noastră cu El : toate aceste afirmaţii exprimă o realitate. Tot ce s-a întîmplat după iconomia divină, cu trupul înviat şi înălţat la cer al Domnului, solidar cu El, acelaşi lucru — la un anumit nivel adînc al realităţilor şi o dată cu momentele din ciclul învierii — a rămas în adevăr, definitiv stabilit să se întîmple, şi în principiu s-a şi întîmplat [106], cu fiecare din noi în parte. *Evenimentele, fazele principale trăite de trupul dumnezeiesc, condensează şi statornicesc pe totdeauna destinul viitor al tuturor trupurilor noastre.*

Dacă termenii continuă să mai aibă un sens, acesta e fără îndoială unicul înţeles pe care pot să-l aibă şi afirmaţii ca următoarele :

«*Înviat-ai din mormînt*, Mîntuitorul lumii, *şi împreună ai sculat pe oameni cu trupul Tău* (καὶ συνήγειρας τοὺς ἀνθρώπους σὺν τῇ σαρκί σου), Doamne, mărire Ţie» [107].

---

103. *Penticostar*, Duminica Paştilor, Oda VI, stih. II.

104. *Penticostar*, Duminica V a Samarinencii, Can. III, Oda I.

105. *Penticostar*, Miercuri la înjumătăţirea Praznicului, Can. I, Oda IV, stih. I.

106. Cf. A. de Sertillanges, *Les sept sacraments de l'Église*, Paris, p. 7—8 : «Învierea Domnului este totdeauna înfăţişată în Scriptură nu numai ca o chezăşie ci şi ca un *început* al Învierii noastre. *E ca un uriaş al cărui Cap ar fi în ceruri şi care trebuie să urce acolo în întregime*. Nu sîntem noi trupul lui Hristos, noi toţi în care Dumnezeu îşi urmăreşte şi încheie consecinţele întrupării Sale ?»

107. *Octoih*, Glas VII, duminică : Stihoavna vecerniei, stih. I.

De fapt, oricît s-ar părea un lucru cu desăvîrșire nou, înfăptuirea aceasta nu intră firește, mai puțin ca parte integrantă în iconomia de ansamblu a *restaurării* creației.

E ceea ce țin să ne facă să înțelegem în special paralele cum e cea de mai jos, dintre primul și al doilea Adam, nu fără a ne dezvălui de astfel însăși rațiunea secretă — *Dumnezeirea* noului Adam — de care ține toată grandoarea unei înfăptuiri de atîta însemnătate:

> «Printr-un om, adică prin Adam cel dintîi, *a intrat* de demult în lume *moartea* (εἰσῆλθεν ὁ θάνατος), dar *prin unul Fiul lui Dumnezeu s-a arătat învierea* (καὶ δι' ἑνὸς τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀνάστασις)» [108].

La sfîrșitul considerațiilor lui despre valoarea soteriologică a învierii, un autor spunea: «Nu e locul să expunem aici doctrina paulină a trupului de taină al Domnului; este de ajuns să amintim că ea constituie sfîrșitul, capătul Răscumpărării, căci Răscumpărarea nu este altceva decît înfăptuirea aevea a unității spirituale, din veci concepută de iubirea divină, a acestei unități care în fond e trupul de taină, unitate pe care Hristos, prin venirea Lui în trup, prin moartea și învierea Lui, n-a făcut decît să o prefigureze și să o realizeze în *principiu*... «În adevăr, Hristosul *preamărit* este Capul trupului Său de taină... Așa cum Capul, partea cea mai nobilă a trupului, este principiul motor al trupului, tot așa Hristos este exemplarul și principiul întregii vieți spirituale în Biserică și în fiecare credincios; Hristos trăiește în fiecare din cei lipiți de El prin credință. Iar Biserica e trupul lui deplin, «plinătatea Celui ce împlinește toate întru toți» (Efes. I, 23) [109].

O astfel de doctrină despre Hristosul proslăvit, Principiu de viață divină și Cap al trupului Său de taină, Hristos Pantocratorul e în fond, cum ne-am putut da seama cu prisosință, și gîndirea imnografilor [110] în ciclul învierii.

Ca să avem totuși o imagine întreagă despre doctrina lor, mai rămîne doar să adăugăm că acțiunea aceasta de Cap al trupului de taină a lui Hristos cel proslăvit se desfășoară în realitate la imnografi într-o nouă ordine spirituală ontologic definitiv-întemeiată, în vederea împlinirii unei înnoiri, în vederea învierii și transfigurării tuturor trupurilor, în vederea preamăririi și transformării creației «într-un pămînt nou și un cer nou» [111].

Starea aceasta nouă și deschiderea ei către acest-destin nou iată ceea ce constituie într-adevăr, pentru cărțile de slujbă adevărata biruință a lui Hristos, *temeiul obiectiv* al înfrîngerii morții veșnice și al întregii bucurii pascale. Acesta este începutul «creației din nou» prin Hristos.

În felul acesta, deslușim negreșit mult mai deplin în ce înțeles ciclul învierii este, în Ortodoxie, cununa a toată Răscumpărarea.

---

108. *Octoih*, Glas, II, duminică: Can. Învierii, Oda VI, stih. II.

109. L. Richard, *op. cit.*, p. 58.

110. E ceea ce și explică imne ca următorul: «*Ascunsu-s-a, Stăpîne Hristoase, viața noastră întru Tine,* Cel ce ai pătimit cu trupul și ai înviat, Cuvinte, din morți și viezi de-a pururea. Căruia nădăjduim să ne facem părtași... (*Penticostar*, Săptămîna III după Paști, vineri: Tripesnețe.

111. II Petru III, 13.

Ierom. Doctorand Chesarie Gheorghescu

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE RECAPITULAREA ÎN HRISTOS ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ *

Iisus Hristos, Fiul și Cuvîntul cel veșnic al Tatălui, «la plinirea vremii» se face om, pentru ca să devină modelul și centrul din care să iradieze forța de viață, de unire și dragoste, prin care credincioșii să se facă asemenea Lui, tinzînd spre Dumnezeu.

De fapt și înainte de creație, tot ceea ce hotărîse Dumnezeu în mod liber să aducă la existență în timp, prin urmare și Taina Întrupării, prin care toate se recapitulează în Hristos — existau în planul lui Dumnezeu. Nașterea Logosului ca Dumnezeu precede creația și unirea Sa cu natura umană, Fiul aflîndu-se din eternitate în sînurile Tatălui. În ce privește persoana Sa divină, Iisus Hristos nu intră în ordinea creată, El fiind creatorul acestei ordine; dar în ce privește umanitatea Sa, El deține asupra ei o întîietate.

Astfel, Fiul lui Dumnezeu făcut om este numit «Cel dintîi și Cel de pe urmă (Alfa și Omega), Cel care a murit și a înviat» (Apoc. XI, 8), «Începutul gîndirii lui Dumnezeu» pe care Dumnezeu l-a gîndit și prin care a creat lumea» (Apoc. III, 14). În acest sens Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că «în vederea tainei lui Hristos *toate veacurile* au primit, în Hristos, principiul și sfîrșitul existenței lor»[1]. Taina răscumpărării are astfel un aspect ontologic, cosmic și eshatologic.

Dar lucrarea de mîntuire a lui Iisus Hristos are în primul rînd o direcție îndreptată spre credincioși.

a) Fiul lui Dumnezeu, devenit om prin coborîrea Sa inefabilă, pînă la ultimele limite ale naturii umane căzute, pînă la moarte, deschide oamenilor un drum (o posibilitate) de ridicare spre orizonturile nelimitate ale unirii ființelor create cu Dumnezeu. Calea descendentă (κατάβασις) a Persoanei divine a lui Hristos dă persoanelor omenești posibilitatea unei ascensiuni (ἀνάβασις) prin Duhul Sfînt, care acționează asupra tuturor prin Biserica Sa. Acest adevăr dogmatic este exprimat de Sfinții Părinți cînd spun că: «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu»[2].

Iisus Hristos fiind viața și principiul vieții spirituale, prin opera de Răscumpărare și prin Înviere a devenit principiul activ de viață supranaturală pentru credincioși. «Eu sînt adevărata tulpină de vie, spune El, iar Tatăl Meu este lucrătorul. Toată mlădița care este în Mine și nu aduce roade, El o taie și toată vița care aduce roade, El o curăță, ca mai multă roadă să aducă... Rămîneți în Mine și Eu în voi... Cel care rămîne în Mine și Eu rămîn în el, aduce multă roadă, căci în afară de Mine nu puteți face nimic» (Ioan XV).

---

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

1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. théol.* LX, P.G., XC, 620 D—621 D.

2. Sf. Irineu, *Adversus Haereses,* V, P.G., VII, 1120; Sf. Atanasie, *Discurs contra arienilor,* 54, P.G., XXV, 192 B, — Sf. Grigore de Nazianz, *Poeme dogmatice,* X, 5—9, P.G., XXXVII, 465; Sf. Grigore de Nissa *Marea Cuvîntare catehetică,* 25, P.G., XLV, 65 D.

Prin naşterea Sa trupească şi prin jertfa Sa adusă Tatălui, din iubire pentru noi, «Logosul înomenit are din primul moment al întrupării Sale puterea şi însărcinarea să fie reprezentantul model şi autorul întregii omeniri restaurate» [3], recapitulîndu-ne ca om pe noi toţi în chip virtual [4].

După învierea lui Hristos, uniţi cu El prin Duhul Său, noi mergem către împlinirea istoriei (umane) care corespunde întru totul scopului şi iubirii Sale: să unească toate lucrurile, *cele cereşti şi cele pământeşti*, sub un singur cap, Hristos (Efes. I, 10). El deţine, de fapt, în ansamblul omenităţii poziţia unui nou Adam care *ne cuprinde* pe toţi cum ne-a cuprins Adam cel vechi. Fiind un izvor de viaţă şi avînd existenţa noastră a tuturor, în Sine, noi dobîndim adevărata noastră viaţă, pe cea refăcută, numai de la El [5].

De fapt, cu ajutorul harului, noi cunoaştem din Revelaţie că Logosul lui Dumnezeu, chiar înainte de a se face trup, pentru a mîntui şi recapitula pe toţi în Sine, «era deja în lume», ca «lumina cea adevărată ce luminează pe tot omul ce vine în lume» (Ioan I, 9—10). De aceea, credincioşii se simt atraşi spre umanitatea Lui şi prin ea simt că le vine viaţa de la El.

Lucrarea de răscumpărare, avînd drept scop imediat mîntuirea noastră, aceasta îşi va da toate roadele în veacul viitor, ca unire a noastră deplină cu Dumnezeu, ca îndumnezeire a fiinţelor create şi recapitulate în Hristos. Atunci «Dumnezeu va fi totul în toate» (I Cor. XV, 28). Dar această realizare ultimă începe din viaţa pămîntească şi ea presupune iconomia Sfîntului Duh, care acţionează prin Biserică. Lucrarea aceasta a Sfîntului Duh în Biserică fiind distinctă, dar nu separată de cea a Cuvîntului întrupat, l-a determinat pe Sfîntul Atanasie să spună că: «Dumnezeu s-a făcut om pentru noi, ca noi să putem primi pe Duhul Sfînt care sfinţeşte pe toţi» [6].

Pentru lumea de faţă, această taină a vieţii creştine, care presupune o trecere de la o viaţă păcătoasă la o viaţă a harului şi de la o existenţă supusă judecăţii la o existenţă răscumpărată [7], are loc în Biserică şi călăuzeşte pe toţi la «unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvîrşit, la măsura vîrstei deplinătăţii lui Hristos» (Efes. IV, 13).

b) Termenul de *recapitulaţiune* (ἀνακεφαλαίωσις) înseamnă mai întîi *a repeta*, dacă este vorba de termeni luaţi în abstract [8], sau *a reproduce*, restaurînd şi redînd unui lucru ceea ce pierduse, dacă se referă la lucruri [9]. Termenul mai înseamnă şi a rezuma [10]. În acest sens, după Sfîntul Irineu, gnosticismul este recapitularea tuturor ereziilor [11].

---

3. Arhim. Benedict Ghiuş, *Faptul răscumpărării în ciclul Întrupării*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 236—237.

4. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru uzul studenţior Institutelor teologice, Bucureşti 1958, vol. II, p. 635. 5. *Ibidem*.

6. Sf. Atanasie, *Die incarnatione*, 8, P.G., XXVI, 996 C, apud VI. Lossky, *A. l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, 1967, p. 101.

7. K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, în «Ecrits théologiques», trad. franceză, t. 3, 1963, p. 79—101, apud P. Grelot, *Bible et Théologie*, în *Le Mystère Chrétien*, Desclée — Paris, 1965, p. 163. 8. Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, V, 33, 4, P.G., VII, 1214.

9. *Ibidem*, IV, 40, 3, P.G., VII, 1114. 10. *Ibidem*, V, 25, P.G., VII, 1189.

11. *Ibidem*, IV, 2, P.G., VII, 1973. Făcînd o analiză etimologică şi gramaticală amănunţită asupra termenului de mai sus şi arătînd că noţiunea de κεφάλαιον indică ideea de *cuprindere* şi *rezumare* a punctelor de căpetenie din noţiuni abstracte sau concrete; Prof. N. Chiţescu afirmă că ἀνακεφαλαίωσις este un cuvînt vechi împrumutat de Sf. Irineu de la Sf. Apostol Pavel, iar acesta l-a găsit în ambianţa păgînă (Vezi N. Chiţescu, *Teoria recapitulaţiunii la Sfîntul Irineu*, Bucureşti, 1939, p. 116—117.

Aplicat la lucrarea de mîntuire a lui Iisus Hristos, acest termen o indică uneori, în totalitatea ei de iconomie a lui Hristos [12], alteori înseamnă că Hristos recapitulează omenirea în sensul de a o rezuma [13]; sau El recapitulează lumea în sensul de a o readuce la starea ei cea dintîi și a o restaura. *Reformare, suscipere, restaurare, reconciliere, redintegrare*, sînt sinonimele principale ale termenului *recapitulare* [14].

De fapt, noțiunea de recapitulare din Efeseni I, 10 este de o extremă complexitate și orice interpretare a ei neconformă cu teologia Sfinților Părinți trebuie exclusă. Această noțiune ne vorbește în primul rînd despre dublul înțeles de rezumare și cuprindere virtuală a omenirii în Hristos, care este modelul perfect al tuturor celor create. Cuvîntul lui Dumnezeu s-a întrupat ca să ne unească cu Dumnezeu, recapitulînd totul în Sine [15]. Iisus Hristos este, astfel, punctul cel mai îndepărtat către care toate se îndreaptă ca spre scopul lor ultim (Filip. III, 14), El fiind cauza eficientă, exemplară și ultimă a universului. De fapt avînd în vedere sensul dublu al lui kéfalrosh, de «cap» și de «totalitate», putem spune împreună cu Sfîntul Apostol Pavel că în Hristos sînt cuprinse toate lucrurile, ca într-un principiu al lor de unitate, sau că toate lucrurile sînt readuse la Hristos, care este Capul lor unic (Col. I, 17; I, 8).

Expresiile «Cel întîi născut mai înainte de toată făptura» (Col. I, 15), «toate întru El sînt așezate» (Col. I, 17), «începutul» (Col. I, 18), «capul» și «recapitulatorul» (Efes. I, 10) sînt denumiri diferite, pline de sens ale aceluiași adevăr de fond: Mîntuitorul Iisus Hristos este Capul și punctul de orientare către care tind toate lucrurile și în care se regăsesc toate.

Învățătura recapitulării în Hristos la Sfinții Părinți

1. *Sfîntul Irineu.* — Nici un Părinte al Bisericii n-a acordat învățăturii recapitulării în Hristos un rol atît de însemnat ca acela pe care îl întîlnim la Sfîntul Irineu.

---

12. Sf. Irineu, *op. cit.*, IV, 20, 8, P.G., VII, 1038. 13. *Ibidem*, V, 14, P.G., VII, 1161—1162.

14. Pentru noțiunea de *recapitulare* mai recomandăm studiul lui Jean Marc Dufort, *La récapitulation pauliene dans l'exégèse des Pères*, publicat în Coll. *Sciences ecclésiastiques*, Montréal, 12, 1960, p. 21—38, în care se fac precizări asupra termenului respectiv cu citate din literatura clasică greacă și cu exemple din Sfinții Părinți sau scriitori din epoca patristică.

Întrebuințat de Platon și Strabo cu sensul de *a rezuma, a totaliza*, compus de Xenofon cu particula **σήν** și dîndu-i sensul de a concentra în sine, de a acumula, iar la forma pasivă sensul de a se totaliza, a se acumula folosit de Aristotel cu particula **ἀνά**, care i-a fixat sensul tehnic, fiind în uzul retorilor cu scopul de a rezuma un discurs, pentru a reîmprospăta memoria judecătorilor, termenul **κεφαλαίοω** era folosit peste tot în cultura veche elină.

Prin urmare, proveniența lui **ἀνακεφαλαιοῦμαι** este clară: la rădăcină este desigur **κεφάλαιον** o denumire care înseamnă sumă, total. Sensul tehnic foarte precis, care a devenit **ἀνακεφαλαίωσις** în limba oratorilor, s-a transmis și în dialectul koini și îl găsim chiar și la retorii latini. Particula **ἀνά** are un sens distributiv. Termenul din Efeseni I, 10 este folosit și de unii Sfinți Părinți sau scriitori bisericești, fiind interpretat după așa-zisul fenomen de substituire sau variație (Apud J. M. Dufort, *op. cit.*, p. 22—23).

A se vedea și cartea lui A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes*, Paris, 1966. Acest studiu permite a se nuanța pozițiile susținute de J. M. Dufort, iar P. Martélet în lucrarea sa *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris 1966, p. 207—230 afirmă că «la originea *recapitulațiunii* nu este un cuvînt care însemnează «corp» (kefalè), ci un cuvînt care însemnează sumă, totalitate (kefalaion)».

O lucrare mai redusă ca proporții, dar esențială, este studiul lui M. J. Le Guillou, intitulat, *Le visage du Christ Recapitulateur*, publicat în *Le visage du Ressuscité...*, p. 104—116. «Recapitulațiunea, spune M. J. Le Guillou, este mai mult decît o rechemare sau o reluare a unei acțiuni; ea impune, în mod necesar, sensul de închidere (rezumat) a tuturor lucrurilor însumate capului, fără a se pierde ceva din fiecare în parte» (*op. cit.*, p. 108).

15. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 180—182; Albert Dufourcq, *Saint Irenée*, Collection «Les Saints», Paris, 1926, p. 150.

Această doctrină face obiectul principal al operei sale din *Adversus Haereses* și ea apare ca o încoronare a învățăturii sale.

Sfîntul Irineu nu dă o definiție a recapitulării, dar în ansamblul lămuririi sale se vede că aceasta e o lucrare pe care o săvîrșește Iisus Hristos restabilind firea întreagă în fericita situație dinainte de cădere [16]. «Întrupîndu-se și făcîndu-se om, Iisus Hristos ne-a recapitulat în Sine și ne-a dat mîntuirea rezumat și în principiu (in compendio), pentru ca ceea ce am pierdut prin Adam să redobîndim în Hristos Iisus» [17]. «El s-a făcut ceea ce sîntem noi, pentru ca noi să devenim ceea ce este El» [18].

Rezumînd doctrina Sfîntului Irineu despre recapitulare, putem spune astfel: Înainte de venirea lui Iisus Hristos în trup se spunea că omul fusese făcut după *chipul* lui Dumnezeu: Dumnezeu îl crease și prin bunătatea Sa îl făcuse *asemenea* Cuvîntului Său și voia să rămînă în această *asemănare*. Dar omul, prin neascultare, a șters «urmele degetelor» lui Dumnezeu și a pierdut asemănarea cu El. Greșeala primului om, care conținea virtual pe toți în sine, trebuia să fie plătită și păcatul ispășit. Pedeapsa dumnezeiască trebuia să cadă asupra celor păcătoși. Dar Cuvîntul lui Dumnezeu, întrupîndu-se, potrivit iconomiei divine, a luat locul omenirii păcătoase în fața lui Dumnezeu și a murit de moarte rușinoasă în locul ei, fiind nevinovat [19]. Recapitularea s-a întins pînă la moartea Sa, căci «a recapitulat și moartea tuturor oamenilor... Recapitulînd în Sine pe tot omul (universum hominem) de la început și pînă la sfîrșit, a recapitulat și moartea lor...» [20].

Prin opera de restaurare a neamului omenesc, Iisus Hristos ne-a asigurat definitiv *asemănarea divină*, căci unind pe Dumnezeu cu omul în Persoana Sa, l-a făcut pe om întru totul *asemenea* Părintelui Său nevăzut. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care este în același timp revelație, răscumpărare și îndumnezeire, corespunde cu restaurarea omului în Dumnezeu [21]. «Prin unirea lui Dumnezeu cu omul, acesta a primit înapoi tot ce pierduse prin Adam și «har peste har», întocmai ca florile vestejite ale cîmpului roua înviorătoare a dimineții... Nestricăciunea, nemurirea, înfierea și reunirea tuturor în Hristos, reprezintă înzestrarea omului ca acea ὁμοίωσις τῶ Θεῶ, care e îndumnezeirea zidirii prin Întruparea Cuvîntului» [22] și prin lucrarea Sfîntului Duh.

Sfîntul Irineu spune că «Dumnezeu putea să dea omului starea *desăvîrșită* de la început, dar omul de curînd făcut nu era în măsură de a o primi, de a o cuprinde și de a o păstra...» [23]; el trebuia să ajungă la acesta în mod treptat.

Ca să rușineze pe ereticii gnostici și, în același timp, pentru a face «recapitularea» și mai vădită, el merge pînă la susținerea ideii că omul — trup și suflet — este chipul Cuvîntului. La arătarea Sa pe pămînt, Fiul Omului a dovedit cu prisosință aceasta [24]. Fiind din eternitate în sînurile Părintelui Său, Iisus Hristos prin întrupare ne-a acordat mîntuirea «in compendio», în rezumat și în principiu, ca să căpătăm în El ceea ce pierdusem prin Adam, adică calitatea de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu [25]. La această stare omul se va ridica treptat și va merge către ce e desăvîrșit, adică se va apropia de cel nefăcut (ἀγέννητος) [26], prin lucrarea harului divin și prin eforturi libere din partea sa.

16. N. Chițescu, *op. cit.*, p. 122.
17. Sf. Irineu, *op. cit.*, III, 18, 1. Apud L. Richard, *Le Dogme de la Rédemption*, Librairie Bloud, 1932, p. 84.
18. Sf. Irineu, *op. cit.*, P.G., VII, 1120.
19. *Ibidem*, V, 1, P.G., VII, 1121.
20. *Ibidem*, V, 23, 2, P.G., VII, 1185.
21. *Ibidem*, IV, 13, P.G., VII, 1006—1009.
22. *Ibidem*, III, 19, 1, P.G., VII, 939, apud N. Chițescu, *op. cit.*, p. 132—133.
23. *Ibidem*, IV, 38, 1—2, P.G., VII, 1105.
24. *Ibidem*, V, 16, 2, P.G., VII, 1167.
25. *Ibidem*, III, 18, 1, P.G., VII, 932.
26. *Ibidem*, IV, 38, 3, P.G., VII, 1108.

Dar doctrina recapitulării în Hristos la Sfîntul Irineu depășește de fapt sfera umană. Pe lîngă caracterul ei soteriologic-ontologic, această doctrină are și un pronunțat aspect fizic, cosmic, eshatologic. «Hristos s-a întrupat pentru o operă universală, recapitulînd toate lucrurile în Sine» [27].

Prezentînd în linii foarte generale învățătura Sfîntului Irineu asupra recapitulării în Hristos observăm că, întemeindu-se pe învățătura Sfintei Scripturi (îndeosebi a Sfinților Apostoli Pavel și Ioan) el a deschis drumul pe care apoi s-a angajat întreaga tradiție patristică.

2. *Sfîntul Atanasie cel Mare.* — În lucrarea sa hristologică capitală *Discurs despre Întruparea Cuvîntului* (Λόγος περὶ τής ἐναντροπήσεως τοῦ Λογοῦ, Oratio de incarnatione Verbi), Sfîntul Atanasie spune că: «Cuvîntul lui Dumnezeu, care este viața cea adevărată, s-a îmbrăcat cu trup pentru ca astfel, trupul unindu-se cu viața, să nu mai fie muritor, ci nemuritor» [28]. El s-a arătat în lume pentru ca după cum toate le umple cu prezența Sa, tot astfel să se umple și de cunoștința Sa [29].

Sfîntul Atanasie spune că «Fiul lui Dumnezeu știa că stricăciunea dintre oameni nu se putea ridica decît prin moartea Sa. El însă, prin natura Sa, fiind nemuritor a trebuit să ia trup muritor pe care aducîndu-l la moarte a scăpat din stăpînirea ei întregul neam omenesc. Și astfel, prin întruparea Fiului și prin moartea Sa, oamenii au dobîndit iarăși viața, iar moartea a fost desființată» [30]. Sfîntul Atanasie întărește învățătura sa cu mărturii temeinice din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, unde se spune că «de vreme ce printr-un om a venit moartea (în lume), tot printr-un om (a venit) și învierea morților, căci precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor învia» (I Cor. XV, 21—22). Iar dacă murim și acum, nu mai murim ca osîndiți, ci ca unii care ne vom scula, așteptînd învierea cea comună tuturor, pe care la timpul potrivit o va arăta Dumnezeu, care a lucrat și a dăruit aceasta prin întruparea Cuvîntului [31].

Sfîntul Atanasie arată mai multe motive ale întrupării Fiului lui Dumnezeu, dintre care subliniem: 1. Oamenii nu puteau să cunoască cu adevărat pe Dumnezeu decît prin Fiul Său; 2. Dumnezeu nu putea rămîne indiferent la pieirea progresivă a oamenilor după căderea lor în păcat, dînd cîștig de cauză diavolului; 3. Îngerii n-ar fi putut mîntui pe oameni, întrucît și ei sînt făpturi. De aceea «Logosul divin, spune Sfîntul Atanasie, văzînd că piericiunea oamenilor nu putea fi înlăturată altfel decît prin moarte, iar El nu putea să moară pentru că era nemuritor, își ia trup capabil să moară, pentru că acesta participînd la Logosul cel mai presus de toate, să poată da satisfacție morții pentru toți, să rămînă nestricăcios din cauza Ipostasului divin care locuiește în El și astfel să înceteze moartea pentru toți prin harul învierii» [32]. Așa a fost distrusă moartea, iar crucea a devenit trofeu împotriva morții. «Acum, Fiul lui Dumnezeu fiind viu și activ, lucrează zilnic și săvîrșește mîntuirea tuturor; El a murit ca un om de rînd (pentru păcatele oamenilor), dar a înviat prin viața care era în El» [33]. «A fost străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile

27. *Ibidem*, III, 16, 6, P.G., VII, 922; cf. N. Ghițescu, *op. cit.*, L. Richard, *op. cit.*, p. 84; J. M. Dufort, *op. cit.*, p. 27.

28. Sf. Atanasie, *Discurs despre Întruparea Cuvîntului*, cap. XLV, trad. de Gh. Popescu-Pietrile, București, 1905, p. 58. 29. *Ibidem*. 30. *Ibidem*, cap. IX, p. 24.

31. *Ibidem*, cap. X, p. 24—25.

32. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul Institutelor teologice, București, 1956, p. 140—142.

33. Sf. Atanasie, *Discurs despre Întruparea Cuvîntului*, cap. XXXI.

noastre; a fost pedepsit pentru mîntuirea noastră și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat» (Isaia LIII, 8; Fapte VIII, 32—33) [34].

După Sfîntul Atanasie, Întruparea Mîntuitorului Iisus Hristos constituie o dovadă clară chiar pentru iudei, că Cel ce s-a arătat în trup este însuși Cuvîntul lui Dumnezeu [35] «care s-a făcut om ca să facă pe om Dumnezeu» [36].

Sfîntul Atanasie a combătut și cugetarea veche, elină, care recunoștea prezența Logosului divin în univers, dar nega posibilitatea contactului acestuia cu omul. «Căci dacă se cuvine ca Logosul să fie cunoscut în univers, se cuvine să se arate și în corpul omenesc ca acesta să fie luminat de El, deoarece neamul omenesc este o parte a universului» [37]. Deci nu este de loc nepotrivit ca Logosul divin să fie om, și toate să fie luminate de El, căci «în El vieţuim și ne mișcăm și existăm (Fapte XVII, 28).

3. *Sfîntul Grigore de Nissa.* — Spre deosebire de Sfîntul Atanasie, care accentuiază înțelepciunea manifestată prin lucrarea creatoare și restauratoare a Cuvîntului, *Sfîntul Grigore de Nissa* scoate mai mult în relief dragostea Mîntuitorului Hristos, arătată prin actul răscumpărător. «Firea noastră bolnavă, decăzută și moartă, avea nevoie să fie vindecată, ridicată și înviată» [38]. În hristologia Sfîntului Grigore de Nissa, Mîntuitorul Iisus Hristos este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Hristos este pacea, lumina cea adevărată, sfințenia și răscumpărarea tuturor oamenilor. El este arhiereu și jertfă de ispășire, oglindă a slavei și icoană a ipostasului. Prin opera Sa de răscumpărare și îndeosebi prin jertfa Sa, Iisus Hristos a devenit mîncare și băutură duhovnicească pentru toți cei ce cred în El, piatra cea din capul unghiului, imaginea lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat. În calitatea Sa de «întîi născut», Hristos este Capul Bisericii și începutul tuturor lucrurilor care sînt cuprinse în El [39].

Răscumpărarea însăși este restaurarea armoniei cosmosului. Mîntuirea noastră se îndeplinește — ca în tratatul despre Întrupare al Sfîntului Atanasie — prin unirea firii dumnezeiești cu cea omenească și prin înviere. Prin unirea firii dumnezeiești cu firea omenească și prin înviere, Iisus Hristos a restaurat, a reînviat și a unit în Sine tot neamul nostru». El este acela care ne menține acum uniți cu Sine, căci are împărtășire în existență cu firea noastră» [40].

4. *Sfîntul Chiril de Alexandria.* — Noțiunea de *recapitulare* folosită frecvent de Sfîntul Irineu va fi reluată de Sfîntul Chiril în teologia despre întrupare. Pentru Sfîntul Chiril, Cuvîntul întrupat «*ne cuprinde* pe toți în Sine, în măsura în care El și-a asumat *natura noastră* și a făcut din trupurile noastre trupul Său» [41].

Adam (primul om) a fost zidit pentru nestricăciune și pentru viață; în paradis el avea o viață sfîntă; în el nu exista nici o pornire rea, căci nu era stăpînit de nici un fel de înclinație dezordonată. Dar după ce a căzut prin păcat și a alunecat în stricăciune, atunci plăcerile și necurățiile au cuprins natura trupului său și a apărut în el acea lege sălbatică care se menține în mădularele noastre (Rom. V, 6, 23). Deci, natura a devenit bolnavă și păcătoasă prin neascultarea unui singur om (Rom. V, 19).

34. *Ibidem*, cap. XXXIV, p. 47—48. 35. *Ibidem*, cap. XXXVIII, p. 52.
36. Sf. Atanasie, *Discurs contra arienilor*, 54, P.G., XXV, 192 B.
37. Sf. Atanasie, *Discurs despre Întruparea Cuvîntului...*, cap. XLI.
38. Sf. Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt catehetic*, 15, P.G. XLV, 47, apud N. I. Chițescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți*, București, 1937, p. 104.
39. Sf. Grigore de Nissa, *Fii desăvîrșit*, P.G., XLVI, 251—286, trad. de Pr. Dr. Olimp Căciulă, Ed. II-a, București, 1935.
40. Sf. Grigore de Nissa, *Marele Cuvînt catehetic*, 25, P.G., XLV, 65—68.
41. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 100.

Astfel, cei mulți au devenit păcătoși nu pentru că ei ar fi părtași la greșeala lui Adam, ci pentru că participă la aceeași natură a primului om, căzută sub legea păcatului (Rom. VII, 23; VIII, 2) [42].

Deci, după cum în Adam, natura a devenit bolnavă și pradă stricăciunii (ἠρρώστησεν τὴν φθοράν) prin neascultare, căci în felul acesta au pătruns în ea patimile, tot astfel în Hristos, printr-o lucrare inversă, ea (natura umană) a fost vindecată. Ea este acum supusă lui Dumnezeu-Tatăl și nu se mai află sub vina păcatului neascultării [43].

Restaurarea naturii umane adusă la îndeplinire prin și în Iisus Hristos — Noul Adam — constă în faptul că un ipostas al Dumnezeirii, cel al Logosului lui Dumnezeu, și-a luat asupra sa, de bună voie, natura umană în starea ei concretă, de stricăciune, în care se afla — care, prin urmare, era supusă morții — și prin Înviere a restabilit legătura primordială a acestei naturi cu Dumnezeu. Astfel, în Hristos, omul restaurat în intimitatea ființei sale ia parte din nou la viața veșnică la care a fost rînduit de Dumnezeu și este eliberat de robia la care îl subjugase satan prin intermediul morții [44]. Moartea și învierea Cuvîntului întrupat sînt înțelese de Sfîntul Chiril mai întîi ca o îndeplinire în Hristos a destinului nostru comun și în al doilea rînd ca o nouă creație, care n-ar fi putut fi înfăptuite fără ca umanitatea lui Hristos să fi devenit mai întîi a noastră, prin jertfa Sa, prin moarte și prin înviere.

În baza acestei hristologii, Leonțiu al Ierusalimului, cînd vorbește de ipostasa «comună» a lui Hristos, spune că ea este Arhetipul ipostatic al întregii umanități. În ea este *recapitulată* întreaga fire umană și nu numai un individ își găsește unirea cu Dumnezeu. Acest lucru este posibil deoarece umanitatea lui Hristos nu este cea a unui «simplu» om (ἀνθρώπου ψιλοῦ) ci a unei ipostase independente de limitele creației [45].

5. *Fericitul Augustin*, spune că noi sîntem în comuniune cu Dumnezeu prin unicul mediator care este Cuvîntul întrupat. «Hristos este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni. El nu este mijlocitor ca om, despărțit de dumnezeirea Sa; El nu este însă nici mijlocitor ca Dumnezeu, despărțit de umanitatea Sa. Divinitatea fără umanitate nu este mijlocitoare; umanitatea fără divinitate, de asemenea, nu este mijlocitoare. Dar între Divinitate, pe deoparte, și între umanitate, pe de altă parte, este mijlocitoare divinitatea umanizată și umanitatea-îndumnezeită a lui Hristos. Iată Mijlocitorul: devenind părtaș la firea noastră, Hristos ne face părtași la dumnezeirea Sa» [46].

După sinodul de la Calcedon, care stabilise distincție între «natură» și «ipostas» în hristologie, devenise un lucru cu totul natural pentru apologeții sinodului să folosească în teologia Întrupării noțiunile pe care Părinții capadocieni le folosiseră la rîndul lor în teologia misterului Sfintei Treimi [47].

---

42. Sf. Chiril de Alexandria, *In Rom. Hom.*, P.G., LXXIV, 789 A B.

43. *Ibidem.* 44. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 155.

45. Leontie de Jerusalim, *Adversus Nest.*, V, 28, P.G., LXXXVI, 1748 D; V, 29, 1749 C.

46. Sfîntul Chiril are și o substanțială învățătură despre chipul lui Dumnezeu în om. Aceasta constă în mod deosebit în faptul ca omul este «rațional» și prin aceasta se deosebește de toate celelalte creaturi. Dar calitatea de a fi rațional presupune o *participare* a omului la Logosul divin. Pentru aceea Fiul îl luminează pe om în calitatea Sa de Creator al acestuia. Logosul fiind «lumina cea adevărată, luminează pe tot omul ce vine în lume» în timp ce creatura participă la Lumină și primește astfel numele de lumină și devine lumină, tinzînd spre cele, naturale prin harul Celui ce a mărit-o și a încoronat-o cu daruri deosebite (Sf. Chiril, *Comentariu la Ioan*, I, 9, apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 151); Fericitul Augustin, *Sermon*, XLVII, 12, apud L. Richard, *op. cit.*, p. 90—91.

47. În fond, nici Sfînta Treime, nici Cuvîntul întrupat nu pot fi definite în cadrul opoziției aristotelice sau platoniciene a abstractului și a concretului. Teologia care se dezvoltă, din epoca

Omenitatea Cuvîntului, ipostasiată în El, pătrunsă de energia Sa divină şi «aluatul» din sînul «frămîntăturii» lumii întregi, este însăşi baza doctrinei, atît de preţuită de Sfinţii Părinţi. Lucrarea tainică de îndumnezeire a omului reprezintă adevăratul şi întregul conţinut al mîntuirii. «Mîntuirea, de fapt, nu se obţine prin mijlocirea unei «graţii create», justificînd «natura»; noţiunea de «graţie creată» este cu totul străină în patristica răsăriteană, unde «natura» însăşi este adusă la existenţă pentru a fi în comuniune reală cu Dumnezeu, spre a lua parte la viaţa Sa necreată» [48].

Teologia ortodoxă postcalcedoniană, începînd îndeosebi cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul [49], va arăta că participarea umanului la divinitate nu este înţeleasă ca o pasivitate, ci, dimpotrivă, ca o activitate autentică şi permanentă, potrivită cu omul recapitulat şi restaurat în Hristos.

6. *Sfîntul Maxim Mărturisitorul*, spune că lucrarea mîntuirii noastre este o «recapitulare» (ἀνακεφαλαίωσις) în Hristos [50]. Învăţătura sa hristologică este asemănătoare, în linii generale, cu cea a Sfîntului Irineu, opusă gnosticilor cu mult înainte, dar are un caracter mai profund. Pentru a scoate în relief şi mai mult însemnătatea recapitulării tuturor lucrurilor în Hristos, Sfîntul Maxim spune că «principiul oricărei mişcări naturale» reprezintă geneza fiinţelor puse în mişcare, iar principiul genezei pusă în mişcare este Dumnezeu-Creatorul (γενεσιουργός). Starea imobilă este scopul mişcării naturale a fiinţelor create. Această stare îşi are existenţa în Infinit (ἀπειρία) care depăşeşte tot ce este creat. Acest infinit este Dumnezeu. El este principiul (ἀρχή), şi scopul (τέλος) întregii creaţii şi al mişcării fiinţelor create: din El provin aceste fiinţe, către El se îndreaptă şi în El îşi vor găsi odihna [51].

Vorbind despre «imobilitate» în Dumnezeu, Sfîntul Maxim prezintă, în acelaşi timp, învăţătura sa despre Logos şi despre îndumnezeire, combătînd origenismul.

«Fiul şi Cuvîntul lui Dumnezeu, *în care* toate lucrurile au fost aduse la existenţă (Col. I, 16), cuprinde în El diversitatea creaţiei. Contemplînd această diversitate, spune Sfîntul Maxim, cine nu va vedea că Logosul este o pluralitate de logoi (τίς οὐχι πολλούς εἴσεται λόγους τὸν ἕνα λόγον) şi că, invers, pluralitatea aceasta este una printr-o întoarcere universală în El» [52]. Nu este vorba de o preexistenţă externă a fiinţelor în Dumnezeu (cum spunea Origen, influenţat de platonism), căci toate lucrurile văzute şi nevăzute au fost create din nimic (ἐκ τοῦ μή ὄντος), prin bunăvoinţa lui Dumnezeu. Dar se are în vedere preexistenţa raţiunii lor în Unicul Logos divin [53].

Credinciosul este parte (μερίς) a lui Dumnezeu prin însăşi raţiunea după care a fost creat [54]. Dacă ne mişcăm potrivit acestei raţiuni, vom fi în Dumnezeu, în care

---

Capadocienilor pînă la aceea a lui Justinian defineşte în mod direct noţiunile de «natură» şi de «ipostază» ca fiind amîndouă deodată concrete şi în mod real distincte. (Ch Moeller, *Textes monophysites de Léonce de Jérusalim*, în *Ephem. Théol.*, Louvan, 27, 1951, p. 474.

48. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 106; Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 357—358.

49. În opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe care a cunoscut-o bine şi Sf. Maxim Mărturisitorul, Mîntuitorul Iisus Hristos este numit «spiritul cel mai teandric» şi supraesenţial; esenţa şi puterea cea mai tearhică a întregii ierarhii, a întregii sfinţenii şi a întregii opere divine. Întruparea constă în faptul că «Iisus însuşi, cauza supraesenţială a esenţelor supracereşti s-a coborît pînă la buna rînduială, ci supunîndu-se planului lui Dumnezeu — Părintelui Său. El, care era capul ierarhiei cereşti s-a coborît pînă la pămînt şi a devenit capul ierarhiei pămînteşti, pentru a fi «iluminătorul», «sfinţitorul», «iniţiatorul» şi «primul» ei ierarh (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, I, 1, 372; IV, 4, 181: III, 2. 428).

50. Sf. Maxim, *Ambigua*, P.G., XCI, 1307 D., 1312 A. 51. *Ibidem*, P.G., XCI, 1217 CD.

52. *Ibidem*, P.G., XCI, 1077, C; 1081 C. 53. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 182.

54. Prin această afirmaţie Sfîntul Maxim se străduieşte să respingă origenismul panteizant, arătînd că termenul *parte, părticică*, folosit de Sfîntul Grigore de Nazianz pentru raportul nostru

preexistă raţiunea existenţei tuturor, ca principiu şi cauză. Deci sîntem şi ni se zice «parte» a lui Dumnezeu pentru faptul că raţiunile existenţei noastre preexistă în Dumnezeu.

Logosul s-a întrupat întrucît omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în jurul Celui nemişcat ca principiu propriu (adică în jurul lui Dumnezeu). Ci mişcîndu-se împotriva firii, de bunăvoie, în jurul celor de sub el, peste care fusese pus de Dumnezeu să stăpînească, puţin i-a lipsit ca să se strămute iarăşi în chip jalnic în neexistenţă. De aceea Cel cu totul nemişcat după fire şi Dumnezeu, se face om, ca să mîntuiască pe omul pierdut, recapitulînd totul în Sine : cele din cer şi cele de pe pămînt, căci în Sine au fost create.

Astfel, începînd adunarea tuturor în Sine, Iisus Hristos, devenit om, care avea ca om, pentru noi, toate ale noastre, afară de păcat, a sfinţit lumea şi pe om, prin vieţuirea Sa ca om. După moartea şi învierea Sa, desfiinţînd intervalul dintre lume şi paradis, Iisus Hristos ajunge după omenitatea Sa la Dumnezeu şi Tatăl, ca om. Purtînd nevătămat chipul lui Dumnezeu, împreună cu noi şi pentru noi, El a îmbrăţişat, ca părţi ale Lui, toată creaţiunea şi a strîns în jurul Lui în chip nedespărţit paradisul şi lumea, cerul şi pămîntul, cele sensibile şi cele inteligibile, recapitulînd toate în sine. Prin aceasta a arătat că toată creaţiunea este una şi poate primi una şi aceeaşi raţiune (de a exista) [55].

În continuare, Sfîntul Maxim atrage atenţia că, deşi făcut om, Cel pururea suprafiinţial este supraplin de suprafiinţialitate, căci nu s-a subordonat firii omeneşti făcîndu-se om ; dimpotrivă, a ridicat la Sine firea, înfăptuind în ea o altă taină, El rămînînd cu totul necuprins. Căci chiar coborînd cu adevărat în fiinţă, s-a făcut fiinţă într-un chip mai presus de fiinţă, născîndu-se în chip minunat şi păzind întreagă pecetea fecioriei celeia ce L-a născut [56].

Ultimul scop al planului divin, după Sfîntul Maxim, este îndumnezeirea credinciosului. El spune că toţi sînt chemaţi să ia parte în chip desăvîrşit la unirea cu Dumnezeu (Θεὸς ὅλος ὅλοις μετεχόμενος) ca Dumnezeu să devină părtaş al sufletului şi prin mijlocirea sufletului să fie părtaş şi al trupului. Astfel, sufletul primind un caracter neschimbător (τήν ἀτρεψίαν), trupul să devină nemuritor, iar omul cu întreaga sa fiinţă să fie îndumnezeit prin harul lui Dumnezeu devenit om. «Rămînînd întru totul om, suflet şi trup, prin natură, omul este chemat să devină întru totul dumnezeu, suflet şi trup prin har» [57].

Această menire şi această înclinare naturală spre Dumnezeu nu este concepută de Sfîntul Maxim ca o evadare afară de lume. Dimpotrivă, credinciosul fiind nedespărţit de Dumnezeu şi posedînd, prin aceasta, o legătură particulară cu Logosul divin, el reflectă rolul cosmic al acestei dorinţe. În această perspectivă, urmînd pe Sfîntul Grigore de Nissa, Sfîntul Maxim dezvoltă ideea omului microcosmos, care după modelul Logosului divin, uneşte şi el diversele aspecte ale creaţiei : inteligibilul, psihicul şi materialul [58]. În această mişcare naturală omul găseşte pe Dumnezeu în lume şi lumea are nevoie de om pentru a se întoarce la Creatorul ei. Şi în acest înţeles omul este parte a lui Dumnezeu şi se numeşte dumnezeu, precum, prin pogorămînt, Dumnezeu este şi se numeşte pentru el om.

Aceasta este în linii foarte generale taina recapitulării în Hristos, la Sfîntul Maxim Mărturisitorul ; Harul adus de Fiul lui Dumnezeu făcut om, «îndumnezeieşte

---

cu Dumnezeu, nu vrea să spună că sîntem fărîme substanţiale din Dumnezeu, ci mădulare integrante în El, dar totuşi deosebite de fiinţa Lui (Sf. Maxim, *Ambigua*). 55. *Ibidem.*

56. *Ibidem.* 57. Sf. Maxim, *Ambigua*, P.G., XCI, 1088 C.

58. Sf. Maxim, *Mystagogia*, 6, P.G., XCI, 685 AC, apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 187.

pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea acestuia față de Dumnezeu și înomenește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcînd pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului și pe om Dumnezeu pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea peste tot și în toți taina întrupării Sale» [59].

7. Trecînd peste hristologia *Sfîntului Ioan Damaschin*, care reprezintă sinteza tuturor deciziilor sinodale, sinteza tuturor formulelor dogmatice tradiționale, a tuturor explicațiilor adoptate de Biserica Ortodoxă în secolele precedente, vom face o sinteză foarte sumară a hristologiei Sfîntului Grigore Palama.

8. Învățătura hristocentrică a *Sfîntului Grigore Palama* se află în legătură directă cu cea a Sfîntului Maxim Mărturisitorul. Această învățătură cuprinde, ca de altfel și cea a Sfîntului Maxim, doctrina celor «două energii» sau «voințe» ale lui Hristos, ca o «dezvoltare» (ἀνάπτυξις) a hotărîrilor Sinodului al V-lea Ecumenic de la 680—681.

După Sfîntul Grigore Palama, Cuvîntul întrupat «ipostaziind» umanitatea, acționează după voințele sau energiile divină și umană. În virtutea acestei uniri ipostatice există și «comunicarea însușirilor» și omenitatea lui Hristos este pătrunsă de energia divină. Sfîntul Grigore Palama vorbește despre trei moduri de existență: *esență* (sau *natură*), *ipostasă*, *energie*. Fiecărui din aceste moduri de existență îi corespunde un mod de unire. *Unirea după esență* este proprie celor trei Persoane ale Sfintei Treimi; ea este inaccesibilă creaturilor, pentru că, dacă Dumnezeu ar fi fost comunicabil «prin esență» ar fi devenit «multiipostatic» [60]. Natura umană și creată nu va putea deci intra niciodată în unire «esențială» sau «naturală» cu Dumnezeu. *Unirea după ipostasă* a fost realizată în Iisus Hristos; omenitatea Mîntuitorului Hristos este deci în mod «ipostatic» una cu Logosul și prin omenitatea Sa, energiile divine, care îl au drept izvor al lor pe Logosul divin, pătrund natura creată și «o îndumnezeiesc». Această unire după energie devine astfel accesibilă tuturor celor ce sînt în Hristos [61]. Unirea după «energie» sau «prin har» (κατὰ χάριν), este, după Sfîntul Grigore Palama, o unire cu Dumnezeu însuși. Aceasta este unirea cu Dumnezeu pe care o are în vedere totdeauna Sfîntul Grigore Palama, cînd spune că energiile divine care ajută la această unire sînt «necreate». «Dumnezeu de fapt fiind transcendent și absolut inaccesibil, nu este limitat prin noțiunea de esență; El acționează, se realizează și se comunică, iar omul a fost creat la început, cum o afirmă tradiția patristică, în mod unanim, pentru a lua parte la Dumnezeu, fără ca prin aceasta să devină «Dumnezeu prin esență» [62].

Recapitularea în Hristos și în Biserică în teologia mai nouă

a) Dacă în teologia protestantă, făcînd excepție de așa-zisa teologie a «solidarității» cu Hristos, au fost și sînt critici care contestă aspectul doctrinei recapitulării în Hristos, și în general învățătura despre Răscumpărare (Harnack, Bultmann ș.a.), teologia ortodoxă și cea romano-catolică au în prezent un caracter de progres în spirală, sub toate aspectele. Indeosebi în teologia ortodoxă se observă o legătură stăruitoare cu teologia tradițională a Sfinților Părinți; dar o legătură pe o treaptă mai înaltă și mai multilaterală, cu o prospețime specifică timpului în care trăim și raportată la problemele mai importante ale creștinismului actual. Spiritul umanismului creștin patristic este luat ca model pentru umanismul de azi în teologia ortodoxă [63].

59. Sf. Maxim, *Ambigua*, 58.
60. Sf. Grigore Palama, *Contra Gregoras* IV, P.G., CL, 941 A., apud J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 281.
61. *Ibidem*.
62. *Ibidem* (Citat după Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De divin. nom.*, IX, P.G., III, 909).
63. Arhim. Benedict Ghiuș, *op. cit.*, p. 244.

Privit sub aspect istoric și contemporan, «Creștinismul nu prezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuși intrat în lume ca obiect al Revelației. Fiind subiect și obiect al Revelației, totodată, Dumnezeu se arată pe Sine, se dă, se comunică credincioșilor, se face conținut al relației eu-tu cu oamenii, rămînînd în același timp subiect al acestei comunicări și al acestei relații pe care o înfățișează» [64].

Oamenii doresc apropierea maximă cu Dumnezeu; aceasta este o lege eternă a ființei lor, dar nu pot îndeplini singuri această lege. Nici de Dumnezeu nu pot fi ajutați decît prin apropierea maximă a Lui de ei, prin comuniune. Căci nu prin distanță spațială e «departe» Dumnezeu de om, ci prin petrecerea Lui în planuri ontologice neconforme cu puterea de sesizare a omului. În acest înțeles Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos este socotită de Sfinții Părinți drept condiția indispensabilă a apropierii și împărtășirii noastre cu Dumnezeu. Întruparea reprezintă momentul central al iconomiei Fiului și unirea oamenilor cu Dumnezeu, în toată libertatea. Prin întrupare s-a distrus păcatul, s-a desființat prăpastia catastrofală dintre om și Dumnezeu, s-a recapitulat istoria mîntuirii printr-un început nou, s-a revărsat în lume harul iubirii divine, care urmărește îndumnezeirea credincioșilor. Astfel se aduce la îndeplinire unicul plan al lui Dumnezeu cu lumea, care pornește de la Hristos pentru a ajunge la Hristos, care este în același timp Creatorul, Răscumpărătorul și Îndumnezeitorul celor cerești și al celor pămîntești. Dumnezeu vrea să facă din oamenii cei credincioși fii ai Săi adoptivi prin Fiul Său Cel unic și singur Răscumpărător: Iisus Hristos [65].

Taina aceasta de unitate spirituală a lui Iisus Hristos cu toți credincioșii se realizează în viața Lui, în gîndirea Lui, în inima Lui. Iisus Hristos, așa cum s-a mai spus, este modelul unic al omenirii chemate la unire cu Dumnezeu; El posedă în plinătate viața suprafirească la care sîntem chemați; El trăiește, într-un fel care-i numai al Lui, viața spirituală a întregii omeniri în calitate de Cap al ei; El cunoaște într-un mod duhovnicesc toate nevoile credincioșilor și toate lucrările harului pe care Duhul Sfînt le împlinește în toți și în fiecare în parte; El vrea mîntuirea noastră, ca să o putem vrea și noi pe urma Lui; El este centrul conștient și *de iubire* al tuturor conștiințelor creștinilor; harul Lui este harul nostru, iar vrednicia și ispășirea Lui se fac vrednicia și ispășirea noastră [66].

În aceasta constă, după Sfinții Părinți, «unitatea eternă» a făpturilor cu Logosul divin care a venit ca pe toate să le adune și să le recapituleze în Sine [67].

b) Teologul ortodox G. Florovsky spunea oarecînd că «Biserica este o nouă creație a lui Dumnezeu, un rezumat dătător de viață al operei de răscumpărare a lui Hristos. Biserica, spunea el, este locul și modelul prezenței lui Hristos, continuată în lume pînă la sfîrșitul veacului. Mai mult încă: Biserica este Hristos însuși, întreg» [68].

64. Pr. Prof. Dr. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea...*, p. 97—98; VI. Vl. Lossky, *Théologie Dogmatique,* în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», 13, 1965, nr. 50, p. 94.

65. M. G. Le Guillou, *op. cit.*, p. 113; Pan. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique,* Desclée, Les Editions de Chevetogne, 1966, vol. I, p. 553—556.

66. Arhim. Benedict Ghiuș, *op. cit.*, p. 245.

67. Sf. Maxim Mărturisitorul. *Ambigua,* P.G., XCI, 1077 C 1081 C; vezi și: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei,* în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p 166.

68. G. Florovsky. *La Sainte Église Universelle,* Neuchâtet-Paris, 1948, p. 12.

Teologia Bisericii — spune același autor — nu este decît un capitol important al hristologiei. Fără acest capitol hristologia n-ar putea fi completă [69].

În acest cadru hristologic este propovăduit și de Sfinții Părinți misterul Bisericii în Noul Testament. Dacă Sfîntul Atanasie spune că «Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu», Biserica lui Hristos reprezintă, pentru Sfîntul Atanasie, în mod special, acel loc în care se poate înfăptui această «îndumnezeire» (Θέωσις) a întregii creștinătăți, prin lucrarea Sfîntului Duh [70]. Prin însăși existența sa, Biserica este mărturia permanentă a Mîntuitorului Iisus Hristos. Se poate spune că Biserica este recapitularea operei lui Hristos. Biserica nu este numai o învățătură adevărată, o regulă de viață particulară, ci viața cea nouă, viața în Hristos, unirea omului cu Dumnezeu, comuniunea adevărată și intimă cu El, prin har și prin credință.

Dar Biserica, făcînd parte din lumea aceasta, este o realitate istorică, pămîntească, vizibilă. Biserica fiind totalitatea creștinismului recapitulat în Hristos, fiind întemeiată de Hristos prin învierea Sa, trăiește într-o temporalitate răscumpărată, asemănătoare cu cea a paradisului pierdut și are misiunea de a arăta prezența lui Hristos proslăvit în ea. Și trebuie accentuat că Dumnezeu se servește de Biserică pentru a împlini, în mod liber, prezența lui Hristos în fiecare credincios în parte. Căci «dacă Hristos locuiește prin credință în inima credincioșilor (Efes. III, 17) și dacă credința este un har al lui Dumnezeu, atunci se poate spune în mod sigur că Dumnezeu însuși se face prezent în Biserică prin Iisus Hristos» [71]. Biserica păstrează această prezență a lui Hristos prin binevestirea Evangheliei, care aduce la cunoștința oamenilor revelația făcută de Iisus Hristos, prin păstrarea cu sfințenie și cu explicarea dreaptă a adevărului revelat și prin săvîrșirea Sfintelor Taine, prin care se desăvîrșește sfințirea credincioșilor cu lucrarea Sfîntului Duh.

Prin Sfintele Taine și prin Sfîntul Duh, creștinii sînt uniți cu Hristos, sînt recapitulați în El, sînt constituiți în trupul Său duhovnicesc, alcătuind un corp (ἕν σωμα), cel al lui Iisus Hristos. Sfîntul Apostol Pavel insistă mereu asupra unității intime și permanente cu Domnul a credincioșilor, asupra participării lor la deplinătatea lui Iisus Hristos. După cum arată și Sfîntul Ioan Gură de Aur, comentînd Epistola către Coloseni (III, 4), Sfîntul Pavel a căutat în toate scrierile sale să demonstreze că cei credincioși «formează o comunitate cu Hristos» și de aceea el spune că Hristos este capul acestei comunități, iar ea (Biserica) reprezintă trupul său [72].

Unitatea Bisericii lui Hristos se menține în chip deosebit prin taina Sfintei Euharistii, căci Sfînta Euharistie este însuși Corpul lui Hristos. Credincioșii împărtășindu-se din acest Corp devin una cu Hristos, formînd Corpul său duhovnicesc-Biserica.

Prin urmare, Întruparea lui Hristos, răscumpărarea și recapitularea tuturor în El au loc în Biserică. Într-un anumit sens, Biserica este Hristos însuși în deplinătatea sa, care îmbrățișează totul (cf. I Cor. XII, 12).

Avînd în vedere recapitularea tuturor în Hristos și în Biserică, un alt teolog ortodox cu renume, pune întrebarea dacă, în această calitate nouă, în care naturile noastre individuale depășesc limitele lor (elini sau sciți, liberi sau sclavi), individual, existînd prin opoziție cu ceea ce *nu sînt eu*, n-ar fi oare chemat să dispară,

69. *Ibidem.* Vezi și: *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du Salut,* Les Editions du Cerf-Paris, 1969. I, 3, p. 22.

70. G. Florovsky, *op. cit.,* p. 14; P. Grelot, *Bible et Théologie,* în «Le Mystère Chrétien», Desclée-Paris, 1965, p. 167.

71. *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire...,* I, 3, p. 20.

72. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Coloss. hom.,* VII, P.G., LXII, 375, apud G. Florovsky, *op. cit.,* p. 20.

devenind membru al unui cap unic (Biserica ?). Răspunde că unitatea în Hristos şi în Biserică «nu suprimă ipostasele umane» [73]. Tocmai dimpotrivă, spune mai departe acelaşi autor, «numai în această unitate ipostasele umane îşi pot realiza adevărata lor personalitate individuală» [74] prin lucrarea Sfîntului Duh.

De aceea, un alt aspect al Bisericii, care are un caracter de subiectivitate, este întemeiat pe iconomia Sfîntului Duh, care o continuă pe cea a Fiului recapitulator.

Opera de răscumpărare a lui Hristos este o condiţie indispensabilă a operei de îndumnezeire prin Duhul Sfînt; opera de răscumpărare a lui Hristos se raportă la natura noastră în general, asigurîndu-ne mîntuirea obiectivă; opera de îndumnezeire a Sfîntului Duh se adresează fiecărei persoane în parte, desăvîrşindu-ne mîntuirea subiectivă. Dar amîndouă aceste aspecte ale mîntuirii sînt inseparabile şi de negîndit una fără alta. Căci, după cum spune Sfîntul Grigorie de Nazianz «toţi (creştinii) sînt adunaţi de acelaşi Duh într-o armonie unitară, întrucît El a pus în mulţi una şi aceeaşi înţelegere» [75]. Astfel, Taina Botezului — cea a unirii în Hristos — trebuie să fie desăvîrşită prin Taina Mirungerii — cea a diversităţii în Duhul Sfînt.

Această iconomie dumnezeiască se numeşte mîntuire, răscumpărare, recapitulare, îndumnezeire şi trebuie să aibă loc cu fiecare persoană în parte în Biserică. Ea oferă harul lui Dumnezeu, dar cere şi un efort personal şi permanent pentru transformarea internă a credinciosului şi unirea lui cu Hristos. Această transformare presupune lepădarea omului păcatului şi îmbrăcarea noastră «în omul cel nou», prin harul lui Hristos şi Duhul Sfînt.

Efectele lucrării iconomiei şi mîntuirii vor fi desăvîrşite în viaţa viitoare, cînd după ce toate se vor uni în Hristos, «Dumnezeu va deveni totul în toate». Atunci fiinţele îndumnezeite şi recapitulate în Hristos vor străluci ca stelele în jurul Unicului soare — Hristos şi vor împărăţi în aceeaşi slavă a Sfintei Treimi, slavă împărtăşită fără măsură fiecărei fiinţe în parte, prin Duhul Sfînt.

Pe temeiul acestor adevăruri, Biserica lui Hristos propovăduieşte în lume pacea, iubirea, înfrăţirea şi unirea tuturor.

73. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 106.

74. *Ibidem;* vezi şi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei...,* p. 165.

75. Sf. Grigore de Nazianz, *În Pentecostemè Oratio 16,* P.G., XXXVI, 448, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei...,* p. 166—167.

Doctorand Ion D. Popa

SFÎNTUL VASILE CEL MARE - PREDICATORUL MILOSTENIEI *

Cercetînd cu atenţie predica Mîntuitorului, uşor ne convingem, că ea are în vedere, pe lîngă mîntuirea sufletească şi izbăvirea trupească a credincioşilor, în mijlocul realităţilor sociale. În acest scop, în predica Sa, Mîntuitorul a acordat o mare atenţie raporturilor de bună convieţuire între oameni, punînd la baza lor principiile religios-morale ale noii religii, bazată pe iubirea aproapelui. Mîntuitorul Hristos combate toate viciile vremii Sale, mamonismul, egoismul şi individualismul antisocial al bogaţilor avari şi nemiloşi — care cheltuiesc averea pentru satisfacerea poftelor lor şi nu ajută pe cei săraci şi bolnavi —, «manifestînd un puternic simţ pentru înfrăţirea obştească şi o nestrămurită dragoste pentru mulţimi» [1].

Pe această linie de iubire creştină propovăduită de Mîntuitorul, au mers şi Sfinţii Apostoli, care au reuşit, prin predica şi scrierile lor, să determine, mai ales pe primii creştini, să trăiască în cele mai bune relaţii cu semenii lor. Situaţia de comuniune din Biserica primară n-a durat mult; de aceea Biserica, prin slujitorii ei, a continuat să combată nedreptatea şi abuzurile, luptînd pentru cauza celor lipsiţi, a celor bolnavi şi dezmoşteniţi de nedreapta organizare a vieţii sociale.

De aceea, pe drumul trasat de Mîntuitorul şi în baza propovăduirii apostolice, care a avut în vedere nu numai realitatea psihică a omului ci şi pe cea socială, legînd şi raportînd tezaurul adevărurilor revelate la viaţa concretă obştească, Sfinţii Părinţi au desfăşurat şi dezvoltat apostolatul social, în deosebi cu ajutorul predicii sociale, pentru a promova sfinţenia în viaţa credincioşilor. Sfinţii Părinţi au luat atitudine, în predicile lor, contra nedreptăţilor sociale, contra abuzurilor celor bogaţi faţă de cei lipsiţi şi, pentru ca nimeni să nu sufere şi să nu ducă lipsă, Sfinţii Părinţi predică milostenia, drept activare a dragostei faţă de aproapele [2].

Predicile Sfinţilor Părinţi, în care ei caută să trezească în suflete milostenia, capătă, astfel, un puternic caracter social, fiind puse în slujba asanării şi a reechilibrării vieţii sociale.

Unul dintre cei mai curajoşi şi stăruitori predicatori şi îndrumători sociali ai epocii patristice a fost şi Sfîntul Vasile cel Mare [3]. Dar pentru a ne da seama cît de elocvent este Sfîntul Vasile, cînd predică milostenia, pentru ca prin aceasta să restabilească domnia dreptăţii în societate, trebuie să vedem care era atmosfera

---

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

1. Pr. Prof. I. G. Coman, *Învăţătura creştină despre bunurile materiale*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 224.

2. Pr. Prof. P. Procopoviciu, *Predica patriastică sub aspectul ei socială*, în «Mitr. Moldovei şi Sucevei», XXXIII (1957), nr. 1—2, p. 94.

3. Pentru amănunte asupra vieţii Sfîntului Vasile cel Mare: *Epistolele* sale, P. G. XXXII, col, 219—1122; *Cuvîntarea funebră a Sf. Grigore de Nazianz*, P. G., col. 493—606; *Cuvîntarea funebră a Sf. Grigore de Nissa*, P. G., XLVI, col. 787—818; P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899; P. Allard, *Basile (Saint)*, în «Dict. de Théol. Cathol»., Vol. I, col, 441—455; J. Riviére, *Saint Basile*, Paris, 1925; F. Cayrée Précis de Patrologie, vol. I (II), Paris, 1927, p. 395—401; O. Bardenhewer, *Les Péres de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, Vol. II, Paris, 1905, p. 68—88.

morală precum și situația socială a timpului și provinciei în care trăiește și predică Sfîntul Vasile cel Mare. Predicatorul trebuie să fie un bun cunoscător al vieții sociale, adică să cunoască toată patologia vieții morale, individuale și colective. Și Sfîntul Vasile a fost un asemenea terapeut.

a) *Situația socială și morală din timpul Sfîntului Vasile cel Mare.* — Dacă aruncăm o privire asupra vieții morale și economice a timpului și a provinciei în care și-a desfășurat activitatea predicatorială Sfîntul Vasile cel Mare, vom constata că ea se încadrează în atmosfera existentă în întreg imperiul roman din secolul al IV-lea.

Din punct de vedere social, se menținea inegalitatea, societatea fiind împărțită în clase bine distincte. Pămînturile aparțineau unui mic număr de oameni. Averile mari nu proveneau totdeauna din moșteniri legitime sau din muncă cinstită. Un mare număr dintre ele erau datorate speculei și cămătăriei. Cămătarii storceau fără milă ultimii bani de la debitorii lor, profitînd de mizeria comună pentru a se îmbogăți. Cei care se îmbogățiseră, sărăcind pe frații lor, nu se serveau de averea lor decît pentru a-și satisface mîndria și poftele lor. Ei făceau caz de bogățiile lor și, la vederea luxului fără pudoare, săracii umiliți sufereau mai crud de sărăcia lor. Respectul proprietății era împins pînă la exagerare, fiind protejat de legea romană, care, la nevoie, nu făcea caz de libertatea și nici chiar de viața debitorului, pentru a menține inviolabile drepturile proprietarului. În mîinile celor bogați era concentrat tot capitalul bunurilor. Aceștia rețineau banii, ascunzîndu-i în lăzi grele, ceea ce influența asupra comerțului și asupra întregii vieți economice. Impozitele apăsau cu greutate împovărătoare asupra muncitorilor și-i despuiau de ultimele lor economii. Plugarii erau zdrobiți de enormitatea taxelor ce trebuia să plătească agenților fiscului. Din această pricină, mulți abandonau țarinile ce rămîneau nelucrate. Produsele pămîntului se micșorau și se vindeau cu atît mai scump, cu cît ele erau mai puține. Munca era fără demnitate, pentru că era făcută fără libertate. Unele meserii erau obligatorii prin lege, meseriașii neputînd să-și schimbe locul de muncă după voia lor.

Nici sub raport moral, situația nu se prezenta mai bună; la îmbogățirea fără margini apar și viciile. Lăcomia ajunsese la culme, luxul exorbitant, ce-și avea originea în exploatarea celor săraci alimenta continuu decadența morală și împilarea celor săraci; egoismul, nedreptatea și avariția celor avuți întreceau orice măsură. Banchetele copioase ale celor bogați, urmate de fapte ce sfidau bunul simț, se țineau lanț.

La toate aceste rele sociale se adăuga o altă față rușinoasă a lumii romane și în general a lumii antice: sclavagismul. Se practica încă comerțul cu sclavi, de multe ori cei lipsiți de cele necesare traiului fiind nevoiți să-și vîndă proprii lor copii, pentru a-și procura o bucată de pîine. Însăși legea romană autoriza acest trafic inuman [4].

b) *Sfîntul Vasile cel Mare combate relele sociale.* — Adînc cunoscător al acestei atmosfere decadente, imorale și viciate de păcat, ce stăpînea încă în secolul al IV-lea viața lumii, Sfîntul Vasile este silit să ia o atitudine dîrză și să combată cu toată vigoarea metehnele ce otrăveau viața socială. El nu putea să rămînă nepăsător în fața nedreptăților și a viciilor ce amenințau viața religioasă-morală a păstoriților săi. Arhiepiscopul care a organizat, la marginea Cezareei Capadociei, o adevărată cetate

4. *Sf. Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei (329—379)*, trad. de Iosif mitropolit primat, București, 1898, p. 270—284.

a carității, nu putea să nu facă un loc considerabil în predicile sale, condamnării acestei societăți vicioase și înfierării tuturor păcatelor sociale. El nu putea să nu se facă, — în calitatea sa de predicator al Evangheliei —, apărătorul celor săraci și umiliți, apărînd cauza lor dreaptă cu cea mai mare înflăcărare. Bun psiholog, Sfîntul Vasile cel Mare — ca și Sfîntul Ioan Gură de Aur — și-a pus în slujba transformării acestei societăți vicioase, toată credința sa manifestată prin viață.

Studiind cuprinsul predicilor sale, vom constata critica aspră pe care Sfîntul Vasile o făcea tuturor relelor sociale.

Sfîntul Vasile cel Mare își dădea seama că nedreptățile sociale din timpul său erau urmarea firească a răcirii iubirii, a pierderii adevăratei credințe. De aceea, în predicile sale, el combate toate viciile, pe care le consideră piedici în manifestarea iubirii față de cei săraci, de cei căzuți în mizerie morală și în ajutorarea acestora, precum și cauze datorită cărora se menține inegalitatea socială, nedreptatea și abuzurile de tot felul.

Analizînd predicile Sfîntului Vasile, a căror tematică o formează problema bogăției și a sărăciei, se constată prezența învățăturii ortodoxe tradiționale, potrivit căreia, este condamnată prea marea alipire de ea și reaua ei întrebuințare. Sfîntul Vasile admite posedarea bunurilor materiale, dar acestea să nu fie produsul lăcomiei, al răpirii sau al violenței, ci bunăstarea materială să fie cîștigată prin muncă dreaptă și cinstită. Mai mult, Sfîntul Vasile cel Mare afirmă că, dacă cineva folosește cum se cuvine averile sale, punîndu-le în slujba folosului comun, dîndu-le săracilor, acesta nu trebuie să fie urît de semenii săi, ci trebuie să fie chiar iubit, pentru că el pune avutul său în folosul și propășirea comunității [5].

Cunoscînd concepția greșită a bogaților cu privire la bunurile materiale, care susțineau că tot ceea ce posedă le aparțin exclusiv lor, Sfîntul Vasile cel Mare o demască și o condamnă cu aspre cuvinte. El amintește bogaților că nu au nici un drept de a păstra avutul numai pentru ei, deoarece ei nu au venit pe lume cu averi personale, ci s-au născut goi din pîntecele mamelor lor [6]. Marele predicator urmărea ca, prin mijlocirea cuvîntului, să înrădăcineze în conștiința ascultătorilor săi și mai ales a celor bogați, adevărul creștin că ei nu sînt adevărații posesori ai bunurilor materiale, ci numai beneficiarii lor; «Mărturisește, o, bogatule, pe acela de la care ai bogăția ta; amintește-ți cine ești, ce fel sînt bunurile al căror distribuitor ești, cine este Cel care ți le-a dat și pentru ce te-a înzestrat cu atîtea altele..., ferește-te de a crede că ogoarele sînt fertile numai pentru tine, pentru a satisface plăcerile tale» [7].

Grija de cei săraci și umiliți a fost una din preocupările fundamentale ale arhiepiscopului Cezareei Capadociei. Însuflețit de o mare iubire de oameni, totdeauna în predicile sale, Sfîntul Vasile cel Mare ridică glasul împotriva orînduirii sociale nedrepte și a mizeriilor de tot felul, — apărînd cauza săracilor cu toată puterea cuvîntului său, pledînd pentru schimbarea în bine a situației deplorabile a acestora.

Iată cum prezintă Sfîntul Vasile situația unui sărman părinte: «Acest nenorocit se vedea fără bani și fără speranțe de a cîștiga. Un mic număr de haine și mobile,

5. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia despre invidie*, 5, P. G. XXXI, 384, A. *Notă:* Pentru textele din *Omilia despre invidie, Omilia la cuvintele de la Luca..., Omilia că nu trebuie să ne alipim de bunurile lumești*, m-am folosit de textul francez publicat în colecția «Chefs-d'oeuvre des Péres de l'Eglise ou choix d'ouvrages complets des docteurs de l'Eglise grecque et latine, traduction avec le text latin au regard», vol. IV, Paris, 1838. În notele următoare voi da și locul din originalul grec.

6. Sf. Vasile cel Mare, *Omila la cuvintele de la Luca: voi strica hambarele...*, în «Chefs d'oeuvre des Péres de l Eglise...», p. 563; P. G. XXXI, 7, 276, B.

7. *Ibidem*, p. 551; P. G. XXXI, 2, 264, C.

care, toate, prețuiesc cîțiva oboli: iată tot ce posedă sărăcia lui. În sfîrșit, el își întoarse privirile sale spre copiii săi, gîndind a-i duce la tîrg, pentru a alunga moartea de foamea ce-l amenință. Ce luptă între foamea ce-l chinuiește și între iubirea părintească! Foamea îl amenință cu moartea, natura umană îl reține și-l convinge de a muri cu copiii săi. Adeseori împins, adeseori oprit, în sfîrșit el cedează, forțat și învins de necesitatea imperioasă și de o nevoie grabnică. Dar ce lupte se dau în inima acestui părinte! Pe care voi vinde întîi? Pe care dintre ei îl va vedea cu mai multă plăcere un negustor de grîne? Alege-voi pe cel mai mare, însă respect dreptul său de întîi-născut. Pe cel mai tînăr, dar mi-e milă de vîrsta sa fragedă ce nu simte încă nenorocirea sa. Crudă alegere! Ce să fac? Ce să fac? De voi păstra pe toți, îi voi vedea pe toți murind de foame înaintea mea. De voi vinde unul singur, cu ce ochi voi vedea pe cei ce-mi vor rămîne? Cum voi locui în casa mea, după ce m-am lipsit eu însumi de copiii mei? Cum mă voi înfățișa la masa mea, unde va fi pusă o pîine cumpărată cu un asemenea preț? După multe lacrimi, el merge să vîndă pe cel mai drag dintre copiii lui». După aceste cuvinte, Sfîntul Vasile, se adresează negustorilor: «Durerea sa nu vă mișcă? Voi nu vă gîndiți că este om ca și voi? Foamea silește pe acest părinte nenorocit și voi vă tocmiți cu el, îl rețineți, îi prelungiți durerile ce-l sfîșie. El vă oferă propriile sale odrasle pentru a vă plăti hrana sa și, departe ca mîna voastră să tremure primind de la nenorocirea sa ceea ce vă vinde mai prețios, voi vă tocmiți cu el, vă temeți a nu cumpăra prea scump. Nu vă gîndiți decît la a încheia o afacere avantajoasă; faceți pe acest nenorocit să sufere mii de chinuri totodată. Nici lacrimile sale nu pot să miște mila voastră, nici tînguielile sale nu înduioșează inima voastră; voi sînteți neîndeplecați, nemiloși» [8].

Acest tablou al părintelui care-și vinde copiii este totodată și o critică a odiosului comerț cu sclavi, ce se practica încă în timpul său, precum și o înfierare a legilor ce permiteau acest trafic rușinos, care era un mijloc de îmbogățire pentru mulți

Considerînd egoismul celor bogați, care erau însuflețiți de dorința de a avea cît mai mult aur și averi, drept una din cauzele dezordinii sociale, Sfîntul Vasile cel Mare combate cu multă tărie acest viciu, zicînd: «Celor mai mulți, bogăția nu le este dragă numai din dorința de a avea cu ce să se îmbrace și ce să mănînce...; bogații își împart averea lor și pentru trebuința lor prezentă, dar și pentru nevoile lor viitoare...; o parte din avuția noastră, spun ei, să ne fie pentru nevoile noastre zilnice, iar altă parte să o punem deoparte...; o parte să o avem pentru luxul din casă, altă parte pentru călătorii costisitoare, iar altă parte pentru a duce o viață strălucitoare și cu vază» [9]. Pentru a combate acest egoism feroce ale bogaților, într-una din predicile sale, folosind o frumoasă asemănare, Sfîntul Vasile se adresează acestora: «Voi vă asemănați celui care, ocupînd un loc la teatru, împiedică pe ceilalți să intre, gîndind să țină numai pentru el ceea ce a fost făcut pentru folosul comun» [10].

Sfîntul Vasile consideră că o altă cauză ce contribuie la menținerea dezordinii sociale era și avariția; «Avarul este un jefuitor. El și-a însușit ceea ce primise a distribui. Dacă se numește hoț cel care ia haina cuiva, ce nume să se dea celui care, putînd să îmbrace pe fratele său gol, nu a făcut aceasta de loc?» [11].

8. *Ibidem*, p. 555—557; P. G. XXXI, 4, 268, C. D. — 269, A. B.

9. Sf. Vasile cel Mare, *Omila contra bogaților*, trad. de Pr. D. Fecioru sub titlul: *Cuvînt la duminica XII-a după Rusalii*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 9—10, p. 786; P. G. XXXI, 2, 284, B. C.

10. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la cuvintele de la Luca...*, p. 563; P. G XXXI, 7, 276, B.

11. *Ibidem*, p. 565; P. G. XXXI, 276, C — 277, A.

Ca un cunoscător profund al celor ce se întîmplau sub ochii săi, Sfîntul Vasile critică lăcomia sălbatică a bogaților [12], precum și luxul exorbitant [13].

Mai ales luxul costisitor al femeilor era ținta predicilor Sfîntului Vasile cel Mare. Acestea își consacrau cea mai mare parte a timpului pentru împodobirea trupului. «Femeile nu se gîndesc decît la pietre prețioase, la mărgăritare, la smaragde, la hiacint, la aur... Dragostea femeilor după aceste fleacuri nu-i un lucru trecător, ci zi și noapte se gîndesc numai la ele. Nenumărați lingușitori întrețin poftele lor; le aduc negustori de stofe, giuvaergii, parfumieri, brodieri. Așa că bărbatul nu poate răsufla din pricina neîncetatelor ei porunci. Chiar dacă ar curge bogăția ca rîul, tot n-ar ajunge să satisfacă poftele femeilor. Doresc parfumuri din cele mai îndepărtate țări, ca și cum ar dori untdelemnul ce se vinde pe piață, iar stofele fabricate din fiori marine, purpura, mătasea, sînt pentru ele ca și lîna oilor» [14].

Sfîntul Vasile cel Mare a combătut, de asemenea, ospețele copioase ale celor bogați [15], cu întreg cortegiul lor de vicii, precum și camăta [16].

Din cele spuse pînă acum, reiese că Sfîntul Vasile cel Mare era categoric împotriva dezordinilor morale și sociale, căutînd ca prin predică să schimbe această stare de lucruri.

MILOSTENIA — MIJLOC DE RESTABILIRE A EGALITĂȚII SOCIALE ÎN PREDICA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE

Sfîntul Vasile cel Mare n-a fost — cu predica sa — numai un critic al relelor sociale, pe care a încercat să le înlăture definitiv din viața comunității creștine, ci el era și un înflăcărat propovăduitor și susținător al tuturor factorilor ce sînt indispensabili pentru prosperitatea și edificarea societății umane. Între acești factori ce pot — ca remedii — aduce restabilirea societății și egalitatea între oameni, Sfîntul Vasile cel Mare predică cu multă insistență caritatea sa milostenia, care are la bază iubirea nețărmurită față de aproapele.

Trebuie să spunem că Sfîntul Părinte nu s-a ocupat special într-o predică de virtutea milosteniei, ci îndemnurile sale la milostenie se fac auzite mai ales în predicile în care el combate acumularea peste măsură a bunurilor materiale și alte păcate sociale.

«Mila — zicea Sfîntul Vasile cel Mare — este simțămîntul acela pe care-l avem față de cei care se găsesc într-o stare umilă atunci cînd sîntem dispuși cu simpatie față de ei» [17]. Dar nu este de ajuns numai să-l compătimim pe aproapele nostru căzut în nenorocire, ci trebuie să trecem mai ales la ajutorarea lui prin faptă. Astfel, funcțiunea esențială a milosteniei este în predica Sfîntului Vasile cel Mare de ordin social [18]. Prin gestul său spontan, izvorît din milă, cel care face milostenie se apleacă

12. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia contra bogaților*, p. 789; P. G. XXXI, 5, 292, B. C.

13. *Ibidem*, p. 786; P. G. XXXI, 2, 284, C. — 285, A. B.

14. *Ibidem*, p. 788; P. G. XXXI, 4, 288, C. — 289, A.

15. Sf. Vasile ia atitudine împotriva acestor banchete ca și împotriva îmbuibării, rostind *Două omilii asupra postului*, P. G., XXXI, col. 164—197 și una intitulată *Despre beție*, P. G. XXXI, 444—464.

16. Camăta o combate în *Omilia contra cămătarilor*, P. G. XXXI, 264—280.

17. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi, Ps. CXIV*, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1939, p. 305—306.

18. Sensul cuvîntului grec «ἐλεημοσύνη» este mult mai cuprinzător decît termenul românesc «milostenie». Același fapt se constată și în termenul latin «misericordia-ae» ca și în cel francez «miséricorde», care au sensul de milă, compătimire, înduioșare, compasiune etc. Deci nu se referă numai la o milostenie materială, ci se referă la o totală identificare psiho-fizică a miluitorului cu cel miluit.

cu iubire asupra suferințelor semenului, iar acesta constată că durerea lui e înțeleasă și aceeași iubire se desprinde de la el față de cel care îl ajută [19].

Călăuzit de aceste principii de iubire, Sfîntul Vasile cel Mare căuta, ca prin cuvîntul său să trezească compasiunea față de cei săraci și nenorociți, îndemnînd pe ascultătorii săi la fapte de binefacere față de aceștia. Sf. Vasile căuta astfel să restabilească ordinea socială prin întipărirea în sufletele auditorilor săi a principiilor morale și religioase creștine.

Tot timpul Sfîntul Vasile cel Mare are în vedere pe cei ce dețin averi imense și se străduiește să-i determine la ajutorarea celor săraci, spunîndu-le că: «bogățiile răspîndite cum vrea Dumnezeu rămîn, în timp ce reținute, ele se pierd. Dacă tu le păstrezi, nu le vei avea, dacă le dai, nu le vei pierde» [20]. Tot în acest sens, în altă omilie a sa, Sfîntul Vasile se adresează ascultătorilor săi: «O, voi, care mă ascultați, urmați sfaturile mele. Deschideți toate ușile grînarelor voastre; dați avutului vostru multe și bune întrebuințări... Ați văzut adesea apele unui fluviu împărțindu-se în mii de canale, care duc mai departe fertilitatea: deschideți, la fel, bogățiilor voastre diverse căi, pentru ca ele să se răspîndească în toate părțile în casele săracilor» [21].

Predicarea milosteniei de către Sfîntul Vasile cel Mare se intensifică mai ales cu prilejul unei secete urmată de foamete. În acest timp lăcomia și egoismul celor bogați [22], ajunseseră la culme. Cei lipsiți de cele necesare traiului se înmulțiseră și foarte mulți își găseau sfîrșitul în chinuri groaznice din cauza durerilor produse de foame. În aceste împrejurări groaznice, Sfîntul Vasile cel Mare își ridică glasul pentru a determina pe cei care dispuneau de bunuri ca să ajute pe cei lipsiți, îndemnînd totodată pe cămătari să rupă poliţele cele cu procente neomenoase, pentru ca să nu mai îngreuieze prin aceasta viața celor nenorociți [23].

Pentru a trezi mila ascultătorilor săi față de cei nenorociți în timpurile acelea de lipsă, Sfîntul Vasile folosește toate mijloacele omiletice de care dispunea și toată puterea cuvîntului său. El pune în slujba realizării acestui scop toată puterea lui de convingere, izvorîtă dintr-o inimă plină de iubire față de oameni. Pentru a mișca inima celor bogați și a trezi în sufletul lor sentimentul de compasiune pentru cei săraci, Sfîntul Vasile cel Mare se folosește de o imagine, care în acel timp era frecventă și anume tabloul unui om, care fiind lipsit de cele necesare, este pe punctul de a muri de foame:

«Doamne! Groaznic chin mai este și suferința celui flămînd; nu este pe pămînt altă moarte mai crudă decît moartea de foame. Și sabia și focul și chiar sfîșierea de fiare sălbatice aduc repede sfîrșitul și viața se stinge repede, fără dureri și chinuri prelungi. Moartea de foame, însă, este un chin de lungă durată, o durere prelungită, o moarte care sfîșie măruntaiele omului, o moarte nemiloasă pe care o ai mereu înaintea ochilor... Foamea usucă măruntaiele și seacă sîngele din trup, nimicește căldura corpului, micșorează greutatea și sleiește puțin cîte puțin toată vlaga din corp. Carnea rămîne întinsă pe oase ca o pînză de păianjen, iar pielea își pierde culoarea, căci împuținîndu-se sîngele, dispare albeața și roșeața și, de slăbiciune, corpul se învinețește, căpătînd o culoare pămîntie; ...încetul cu încetul picioarele nu mai pot

19. Pr. Prof. I. G. Coman, *Rolul social al milei creștine la Părinții Capadocieni*, Beiuș, 1945, p. 40.

20. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia contra bogaților...*, p. 786; P. G. XXXI, 2, 284, C.

21. Idem, *Omilia la cuvintele de la Luca...*, p. 559; P.G., XXXI, 5, 272, A. B.

22. Idem, *Omilia cu prilejul secetei urmată de foamete*, trad. de Pr. N. Donos, Huși, 1927, p. 5; P.G., XXXI, 2, 309, A.

23. *Ibidem*, p. 9; P.G., XXXI, 4, 313, B. C.

purta greutatea corpului, genunchii încep să tremure sub această povară, vocea slăbește și pare că-i leșinată, ochii se duc în fundul capului iar fața ajunge întocmai ca un fruct cu coaja veștejită. Stomacul gol se strînge, pîntecele începe a se lipi de spinare, măruntaiele se topesc încetul cu încetul îndesîndu-se unele în altele... Ce pedeapsă merită acel monstru, care trece cu vederea, fără pic de milă, un astfel de corp? Acela pe care nu-l mișcă atîta mizerie, de ce fel de chinuri nu este vredinc? Există oare o altă cruzime mai mare? Oare poate fi socotit un astfel de om, altfel decît în rîndul fiarelor sălbatice dacă nu chiar ca un blestemat ucigaș de oameni? Căci, oricine poate face bine și din lăcomie nu ajută și pe cel ajuns în primejdia să moară de foame, cu tot dreptul, trebuie pus în rîndul ucigașilor» [24].

Dar putea el, oare, să nu se facă apărătorul săracilor, în momentul cînd ei erau atît de numeroși și abandonați? De aceea, avea cuvinte dojenitoare pentru aceia care se credeau adevărați trăitori ai credinței, care posteau, care erau evlavioși, dar care dintr-un egoism sălbatic nu ajutau pe semenii lor căzuți în necazuri, fiind lipsiți de iubirea de aproapele [25]. El îndemna: «Adu-ți aminte de cuvintele Apostolului: «întru toate să mulțumiți». Ești sărac! Altul e mai sărac decît tine. Mai ai hrană abia pentru zece zile? Altul nu are nici pentru astăzi. Ce frumos și cuminte este ca puținul tău să împlinească lipsa aproapelui! Să nu te bucuri de belșugul tău, dacă alături de el stă suferința comună. Chiar dacă n-ai avea pentru hrană decît o singură pîine și-ți bate un nevoiaș la ușă, scoate acea pîine din cămară și, întinzînd mîinile spre cer, roagă-te cu evlavie: Doamne nu mai am la viața mea decît această singură pîine și foametea bate la ușă. Dar eu pun porunca ta de a face milostenie mai presus de interesul meu și, din acest puțin al meu, dau și fratelui meu, care este flămînd. Dă tot așa și tu nevrednicului tău rob, care este amenințat de foame! Știu bunătatea Ta și mă încred în milostivirea Ta. Nu întîrzia revărsarea milei Tale, căci Tu reversi, cînd vrei, darurile Tale». Apoi continuă: «Și dacă vei zice așa și vei rupe din singura ta pîine ca să dai fratelui tău lipsit, pîinea pe care o dai atunci cînd ești în mare strîmtoare, va fi cea mai bună sămînță pentru ogorul tău, care-ți va aduce roadă îmbelșugată, va ajunge un fel de garanție a hranei tale de viitor, se va transforma într-un adevărat izvor al milei dumnezeiești» [26].

După asemenea cuvinte, se poate deduce ușor că Sfîntul Vasile este mai ales predicatorul milosteniei [27] și că el a înțeles mai bine ca nimeni altul acest important caracter al legii creștine, acela că readuce egalitatea credincioșilor prin caritatea creștină [28]: «Ascultați popoare, auziți creștini... Să nu ne arătăm noi, ființe raționale, mai cruzi decît animalele necuvîntătoare. Acestea se folosesc în comun de produsele naturale ale pămîntului: oricît de mulți ar fi, caii pasc pe aceeași cîmpie; turmele de oi pasc pe unul și același munte; numai noi, oamenii încuiem în magazii produsele firești ale pămîntului și punem stăpînire pe bunurile menite tuturor oamenilor». Iar în continuare, predicatorul nostru amintește obiceiul spartanilor, care, bogați și săraci, se foloseau în comun de cele necesare traiului și mai ales amintește viața de obște existentă în Biserica primară, cînd creștinii foloseau laolaltă averile lor [29].

---

24. *Ibidem*, p 18; P.G., XXXI, 7, 321, B. C. D.
25. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia contra bogaților*, trad. cit., p. 787; P.G., XXXI, 3, 288, A.
26. Idem, *Omilia cu prilejul secetei...*, p. 16; P.G. XXXI, 6, 320, C. D.
27. Cf. O. Barderhewer, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*, vol. II, Paris, 1905, p. 77.
28. M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV-e siècle*, Paris, 1891, p. 121.
29. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia cu prilejul secetei...*, p. 20; P.G. XXXI, 8, 324, C — 325, A.

a) *Sfîntul Vasile cel Mare respinge pretextele celor bogați.* — La apelurile insistente ale Sfîntului Vasile cel Mare, bogații aduceau fel de fel de justificări. Ca un bun psiholog, cunoscînd gîndurile și intențiile lor și dispunînd de o mare putere de argumentare, Sfîntul Vasile cel Mare le împrăștie fără menajamente: «Cum vom putea trăi dacă vom părăsi totul? Ce înfățișare va lua viața, dacă noi toți ne vom vinde toate averile și le vom părăsi?» — întreabă bogații. «Nu mă întreba pe mine de scopul poruncilor Stăpînului! Legiuitorul a știut să împace legea cu ceea ce pare cu neputință... Omul care judecă înțelepțește trebuie să se gîndească că avuția îi e dată spre administrare și nu spre desfătare. Cînd se desparte de ea, dînd-o săracilor, trebuie să se bucure ca și cum s-ar despărți de bunuri străine, iar nu să se întristeze ca și cum ar pierde bunurile lor» [30].

Celor care refuzau să facă fapte de milostenie, Sfîntul Vasile cel Mare le spune: «Cu limba te juri că n-ai de unde da, dar mîna te vădește. N-are glas, dar mînat te face mincinos cu inelul ce-ți strălucește-n deget. Pe cîți oameni n-ar putea scăpa de datorii numai unul din inelele tale? Cîte familii căzute în mizerie n-ar putea ridica? Un singur atelier de haine de-al tău ar putea îmbrăca un întreg popor ce îngheață de frig. Dar nu faci asta! Te îndărătnicești! Lași pe sărac fără ajutor și nu te temi de dreapta răsplată a Judecătorului» [31].

Erau unii care justificau bogăția pentru familie [32].

Cei mai mulți dintre cei care ascultau îndemnurile Sfîntului Vasile cel Mare la ajutorarea celor săraci, amînau facerea de bine zicînd că, după ce se vor fi bucurat de roadele avuției, în timpul vieții, la sfîrșit vor da averea săracilor. Acestora, predicatorul le atrage atenția că după moarte nu vor mai putea face fapte de milostenie [33]. De aceea, el nu tolerează amînarea facerii de bine, ci cere ca cei bogați să ajute pe săraci cît mai repede cu putință.

Ceea ce rezultă, însă, din predicile sale, în care Sfîntul Vasile cel Mare insistă cu multă căldură asupra obligației de a face milostenie, este faptul că el caută să realizeze armonia socială prin iubire.

Numai prin iubire se va putea restabili ordinea socială, căci «dacă toți și-ar împărți averile și le-ar da la săraci, atunci fiecare ar primi cîte puțin pentru îndestularea nevoilor lor. Atunci cel ce iubește pe aproapele său ca pe sine însuși, n-ar mai avea mai mult decît semenul său» [34] și astfel, n-ar mai fi nici bogat, nici sărac.

b) *Foloasele spirituale ale milosteniei.* — Bazat pe textul Sfintei Scripturi, Sfîntul Vasile cel Mare le spune că cine va face milostenie, va fi răsplătit, iar cel care nu va face, va fi pedepsit [35]. Milostenia aduce mîntuirea sufletului, ștergînd păcatele [36]. Ea ne procură cel mai mare bine ce am putea dori, singurul bine adevărat, adică fericirea eternă în Împărăția cerurilor [37]. Avînd în vedere aceste foloase, el îndeamnă pe ascultătorii săi să ajute pe cei săraci, ca să nu primească răsplata

30. Idem, *Omilia la cuvintele de la Luca....* p. 787; P.G. XXXI, 3, 288, A. B.
31. *Ibidem,* p. 789; P.G., XXXI, 4, 292, A. B.
32. *Ibidem,* p. 791; P.G., XXXI, 7, 297, C. D. — 300, A.
33. *Ibidem,* p. 792; P.G., XXXI, 8, 300 C — 301, A.
34. *Ibidem,* p. 785; P.G., XXXI, 1, 281, B.
35. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la cuvintele de la Luca...,* p. 565; P.G., XXXI, 8, 277, B.C.; Cf. *Omila cu prilejul secetei..,* p. 19; P.G., XXXI, 7, 324, A.
36. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia cu prilejul secetei...,* p. 19; P.G., XXXI, 324, C.
37. Idem, *Comentar la Psalmi, Ps. XIV...,* p. 79.

bogatului din Evanghelie, care, din cauza cruzimii lui, a fost condamnat la focul veşnic [38] şi astfel să se poată ajunge la egalitate socială prin iubirea creştină faţă de aproapele.

MILOSTENIA PRIN FAPTĂ ÎN PREDICA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE

Una dintre condiţiile esenţiale ale unei predici eficace este aceea că predicatorul trebuie să dovedească o totală corespondenţă între ceea ce predică şi viaţa sa, între cuvîntul rostit din înălţimea amvonului sfînt şi realizarea acestuia în viaţa de toate zilele. Cu alte cuvinte, se cere ca principiile ce le susţine pe amvon, să fie traduse în viaţă mai întîi de către predicator, care are datoria de a începe rezolvarea cu propria sa viaţă.

Privită din acest punct de vedere, viaţa Sfîntului Vasile cel Mare este o totală conformare cu predica sa. Ideile frumoase despre milostenie, pe care el le promulga din înălţimea amvonului, erau transpuse în viaţă cu exactitate de Sfîntul Vasile cel Mare. Cum putea el să ceară ascultătorilor săi să facă fapte de milostenie, dacă n-ar fi fost el, în primul rînd, trăitorul acestei virtuţi, dacă ascultătorii săi n-ar fi văzut la el o corespondenţă între cuvîntul şi fapta sa?

Într-adevăr, Sfîntul Vasile cel Mare a fost un mare iubitor de oameni, lucru ce s-a manifestat prin faptele de binefacere faţă de cei săraci şi abandonaţi. Încă din tinereţea sa a făcut o primă împărţire a averilor, pe care le-a dăruit celor săraci [39].

În anul 368 [40], provinciile Asiei Mici, printre care şi cetatea Cazareei, au fost bîntuite de o îndelungată secetă, care a pustiit cîmpiile şi ogoarele, nelăsînd locuitorilor acestor provincii nici o speranţă în dobîndirea unei recolte.

Aceste împrejurări obligară pe Sfîntul Vasile cel Mare să desfăşoare toate meşteşugurile omiletice despre milostivire, pentru a alina suferinţele săracilor şi toate resursele elocvenţei sale, pentru a deştepta compătimirea în inima bogaţilor. El a vîndut mai întîi toate bunurile ce-i mai rămăseseră, pentru a-şi procura banii şi a cumpăra hrană nenorociţilor, pe care-i torturau durerile foamei. Dar nu se mulţumi numai cu atît. Caritatea lui l-a dus mai departe [41].

Exemplul lui era, deja, o predică elocventă, mişcată de filadelfia creştină, care arăta creştinilor datoriile lor în timp de foamete. În aceste împrejurări grele, devotamentul său îi dădea dreptul ca după-amiaza şi în zilele de sărbătoare, cu toată slăbiciunea sa, atins de o boală ce-l consuma încet, să predice fără întrerupere celor bogaţi milostenia, celor săraci resemnarea, tuturor pocăinţa [42].

Sfîntul Vasile cel Mare a fost un organizator al faptelor de binefacere la Cezareea Capadociei. Prin străduinţa lui se construi la marginea Cezareii un adevărat oraş al caritaţii, pe care credincioşii îl numeau «Vasiliada» [43], după numele Sfîntului Vasile. Azile pentru străini, case de binefacere pentru cei săraci, spitale pentru cei bolnavi, şcoli de reeducare a fetelor căzute, ateliere pentru tot felul de meserii,

38. Idem, *Omilia că nu trebuie să ne alipim de bunurile lumeşti,* în «Chefs d'oeuvre...», p. 457; P.G., XXXI, 8, 554, A. B.

39. Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie,* Bucureşti, 1956, p. 163.

40. *Sf. Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei...,* trad. cit., p. 264.

41. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvîntare funebră în onoarea lui Vasile cel Mare,* cap. 35, trad. de Pr. N. Donos, Huşi, 1931, p. 155; Cf. R.P. Dom Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs saccrés et ecclésiastique,* vol. IV, Paris, 1860, p. 353.

42. M. Albert de Broglie, *L'église et l'empire romain au IV-e siècle,* vol. V, Paris, 1882, p. 88.

43. Cf. Ramsay, *The church in the Roman empire,* p. 464, citat la A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle,* vol. III (le IV-a siècle), Paris, 1930, p. 249.

toate acestea formau această instituție de asistență socială. Sfîntul Vasile cel Mare se îngrijea de tot ceea ce era necesar pentru viața acestui așezămînt de binefacere.

Dar ceea ce este și mai impresionant, este faptul că Sfîntul Vasile cel Mare nu s-a sfiit să aducă în casele de binefacere pe cei mai abandonați oameni, pe leproși, care, din cauza bolii lor, erau ocoliți de toată lumea. Sfîntul Vasile cel Mare, «acest bărbat nobil și de bună familie, cu renume așa de strălucit, nu se sfia de a cinsti chiar cu buzele sale această boală, sărutînd pe bolnavi, ca pe niște frați și nu din dorința de slavă deșeartă..., ci pentru ca prin purtarea sa să înlăture și altora teama de a se apropia de corpurile acestor bolnavi, în interesul vindecării lor, cu alte cuvinte, el îi încuraja nu numai cu vorba, ci și cu fapta» [44].

Sfîntul Vasile cel Mare impunea tuturor una și aceeași purtare, anume dragostea și mărinimia față de cei nenorociți și el este acela care ne-a convins pe toți, că, fiind oameni, să nu disprețuim pe frații noștri și să nu necinstim pe Hristos prin neomenie, ci cînd vedem nenorociri străine, să ne silim a întrebuința bine avutul nostru, să împrumutăm lui Dumnezeu mila, de care și noi vom avea nevoie cîndva [45].

Caritatea Sfîntului Vasile cel Mare se întindea asupra tuturor oamenilor, fără deosebire de rasă sau religie. El dădea tuturor celor care veneau la el: creștinilor ca și păgînilor, iudeilor ca și arienilor [46].

Exemplul viu al acestui predicator al milosteniei, ca factor al restabilirii egalității sociale, a determinat pe mulți la ajutorarea celor lipsiți.

Din cele expuse mai sus, putem constata că Sfîntul Vasile cel Mare a fost unul dintre marii cunoscători ai problemelor sociale, în slujba soluționării cărora a depus o foarte mare parte din activitatea sa predicatorială. Deosebit caracter creștin, predicator în acțiune tot atît de pătrunzător, Sfîntul Vasile cel Mare a fost unul dintre cei mai autentici predicatori ai dreptății și egalității. Prin mijlocirea predicii, el voia să apropie raporturile dintre oameni, astfel ca, prin înrădăcinarea în sufletele ascultătorilor săi, a principiilor religios-morale creștine să contribuie la reclădirea societății.

Sfîntul Vasile cel Mare a știut totdeauna ca, prin cuvîntul său, să rămînă în contact cu viața ascultătorilor săi și să le vorbească acestora despre frumusețile duhovnicești ale vieții așezată pe temeiul Evangheliei și a iubirii creștine față de aproapele, iubire care trebuie să se manifeste prin ajutorarea acestuia.

Prin predica sa, Sfîntul Vasile cel Mare a înțeles realitatea vieții sociale a timpului său, luînd atitudine față de nedreptățile sociale și combătînd decadența morală a societății în care trăia.

Propovăduind milostenia ca factor al edificării societății pe baze noi, el a demonstrat rolul mare al virtuții, izvorîtă din iubire, în schimbarea raporturilor dintre oameni. Sfîntul Vasile cel Mare n-a fost, deci, indiferent față de ceea ce se întîmpla în viața comunității; el n-a fost, cu alte cuvinte, rupt de năzuințele și de suferințele ascultătorilor săi.

Cu toată critica adusă relelor sociale și cu toată pasiunea depusă pentru realizarea unei depline egalități sociale în cadrul comunității creștine, totuși el n-a încercat să modifice prin forță ordinea socială existentă, fiindcă el intenționa, așa cum am mai spus, o transformare religios-morală.

---

44. Sf. Grigorc de Nazianz, *op. cit.*, cap. 63, trad. cit., p. 182—183
45. *Ibidem*, p. 182.
46. M. Villemain, *op. cit.*, p. 115.

Devotat cum puțini se dăruiesc misiunii lor și stăpînit de o iubire fără de margini față de credincioșii săi, cum numai el a putut-o deprinde de la Învățătorul său, care pecetluise această iubire prin moartea Sa, niciodată nu a pierdut ocazia de a se îngriji de turma încredințată lui, ținînd cont nu numai de mîntuirea ei sufletească, ci și de cea trupească, în mijlocul realităților sociale. De aceea, atît calitățile lui de predicator, și interesul pe care l-a manifestat față de problemele sociale ale ascultătorilor săi, cît și viața sa conformă cu învățătura creștină și în concordanță cu predica sa, i-au permis să se bucure de o mare prețuire din partea credincioșilor și să exercite o puternică influență asupra contemporanilor [47].

*

Sfîntul Vasile cel Mare constituie un viu exemplu pentru predicatorul creștin de astăzi, atunci cînd combate păcatele și fărădelegile ce ar contribui la dizolvarea bunelor raporturi sociale, sau ar periclita fericirea și pacea lumii întregi.

Asemenea Sfîntului Vasile cel Mare, predicatorul creștin contemporan trebuie să fie un bun psiholog și un cunoscător al vieții sociale, precum și al remediilor ei specifice. El trebuie să definească, fără greșeală, mediul uman și toate influențele sănătoase și nesănătoase pe care el le exercită asupra credincioșilor. Predicatorul actual are datoria ca, pe deformațiile omului natural sau denaturat din cauza păcatelor, să altoiască armoniile și normalitatea credinciosului cu adevărat creștin, pentru că omul nu poate fi salvat făcînd abstracție de mediul în care trăiește.

Prin cuvîntul său, făcînd apel la iubirea sinceră între oameni, predicatorul creștin de astăzi trebuie să contribuie la realizarea omului social, care să se supună legii solidarității umane, știind că el nu trăiește singur, ci trebuie să se încadreze în comunitate. Din această realitate morală a solidarității colective, se desprinde și datoria creștinului de a-și ajuta semenul său, ca astfel, să se ajungă la o egalitate socială deplină.

Asemenea Sfîntului Vasile cel Mare, care nu a fost indiferent față de frămîntările prin care trecea societatea umană a timpului său, predicatorul de azi trebuie să facă loc în predicile sale, problemelor ce preocupă societatea noastră contemporană. Trebuie ca prin predica sa să-și aducă contribuția la realizarea egalității între oameni, la instaurarea păcii și binelui, care se pot realiza numai prin iubirea sinceră între oameni, virtuți pe care predicatorul creștin trebuie să le predice «cu timp și fără timp» (II Tim. IV, 2).

47. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I (II), Paris, 1927, p. 400; Cf. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, ed. VIII, Paris, 1924, p. 224.

Doctorand Ştefan N. Sandu

LUCRAREA HARULUI ÎN REALIZAREA MÎNTUIRII SUBIECTIVE DUPĂ ÎNVĂŢĂTURA CELOR TREI MARI CONFESIUNI CREŞTINE*

Opera mîntuitoare săvîrşită de Iisus Hristos se continuă în viaţa Bisericii şi în lume prin Sfîntul Duh, a doua persoană dumnezeiască trimisă în lume. Prin lucrarea Sa sfinţitoare Sfîntul Duh revarsă şi împărtăşeşte credincioşilor în Biserică prin Sfintele Taine, harul dumnezeiesc, făcîndu-i participanţi la dumnezeire.

Lucrarea harului dumnezeiesc în persoana credincioşilor reliefează aspectul subiectiv al mîntuirii obiective realizate de Iisus Hristos. Mîntuirea ca lucrare a harului lui Dumnezeu se prelungeşte pînă la starea asemănării cu Dumnezeu, realizată în parte în viaţa aceasta dar deplin în viaţa de dincolo. Lucrarea harului poate fi apropriată omului în măsura în care omul colaborează în chip liber cu harul dumnezeiesc în Biserică.

Simţirea lucrării harice înseamnă trăirea adîncă în har, în care credinciosul îşi află cu adevărat reconstituit chipul întinat prin păcat. De aceea lucrarea harului duce la trăirea în har însufleţind pe om în mîntuirea proprie pînă la comuniunea cu Dumnezeu. Mîntuirea personală se realizează prin lucrarea Duhului care ne conduce spre împărtăşirea mîntuirii obiective, înfăptuită de Iisus Hristos. Prin har mîntuirea obiectivă hristică se menţine intactă şi sub lucrarea pnevmatică a Duhului. Lucrarea subiectivă a harului se împărtăşeşte prin Sfîntul Duh care continuă lucrarea mîntuirii şi îndumnezeirii omului în Hristos [1]. Iconomia mîntuirii urmează ordinea inversă creaţiei lumii : de la Sfîntul Duh prin Fiul către Tatăl [2].

Lucrarea harului în mîntuirea subiectivă după învăţătura ortodoxă

Învăţătura ortodoxă concepe harul dumnezeiesc ca energia necreată ce emană din dumnezeire şi se împărtăşeşte de Sfîntul Duh creştinilor în Biserică, prin umanitatea înviată şi slăvită a lui Iisus Hristos. Harul realizează comuniunea în Hristos şi cu Hristos prin Sfîntul Duh.

Învăţătura despre har în întreaga teologie ortodoxă în general şi la Sfîntul Grigore Palama în special, se întemeiază pe distincţia dintre fiinţa şi energiile lui Dumnezeu [3]. Teologia Bisericii Răsăritene distinge în Dumnezeu trei persoane existînd etern într-o singură fiinţă. Incomunicabil în fiinţa Sa, Dumnezeu se comunică prin energiile Sale necreate nedespărţite de natura Sa. Dumnezeu inaccesibil în fiinţa Sa este prezent în energiile Sale, rămînînd nevăzut în ceea ce este El în Sine.

Dumnezeu se comunică prin energiile comune dumnezeirii, adică prin har.

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Petru Rezuş, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Dr. Petru Rezuş, *Despre Duhul Sfînt. Sinteză pnevmatologică,* Sibiu, 1941, p. 108.

2. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Neuchâtel, Paris, 1965, p. 266—267. Vezi şi Paul Evdokimov, *La prière de l'Eglise d'Orient,* Paris, Tournai, 1966, p. 78.

3. Vladimir Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p. 53.

Unirea la care credincioșii au fost chemați nu este nici ipostatică ca pentru natura umană a lui Hristos, nici ființială ca pentru cele trei persoane divine, ci este o unire cu Dumnezeu după har, în energiile sale îndumnezeitoare sau prin har [4].

Despre dumnezeirea în sine oamenii nu pot cunoaște ceva, decît ceea ce le e dat prin descoperire. Ei pot cunoaște numai energiile dumnezeirii. Energiile dumnezeirii sînt distincte de ființa dumnezeiască dar nu sînt despărțite de ființă. De aceea cînd credincioșii primesc pe Sfîntul Duh, adică pe Sfînta Treime, primesc darurile ei nedespărțite de ea, adică lucrările ei [5]. În acest sens Sfîntul Grigore Palama spune că: «Trimiterea e o lucrare comună, adică o arătare a Duhului. Însă nu după ființa Sa se arată, căci nimeni n-a văzut și n-a descris vreodată firea lui Dumnezeu ci după har și virtute și după lucrare, care e comună Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh» [6].

Unirea cu Dumnezeu sau starea îndumnezeirii este anticipată chiar din această viață prin lucrarea harului divin cu efortul liber al fiecăruia în desăvîrșirea proprie. «Însuflarea acelui duh în momentul creației ca ceva din ființa dumnezeiască, pe care creștinul îl primește ca dar al vieții, inerent în sufletul său, inseparabil de el, arată că acesta nu e numai rînduit spre divin, ci că e din neamul lui Dumnezeu, ceea ce-l predestinează spre theosis. Pentru tradiția răsăriteană, natura creată vede harul implicat în chiar actul creator, de la naștere. Absența harului nici nu e de gîndit. Totuși fericirea din rai nu e încă starea îndumnezeită, ci e numai punctul de plecare care «predestinează» creatura spre acest scop. În ființa lui, tocmai, credinciosul este chipul lui Dumnezeu, icoană vie a Făcătorului său, participare a ființei Sale. Și tocmai această deiformitate, ontologică și existențială, de fapt și în act, explică faptul că Harul este firesc pentru fire și firea e conformă cu Harul» [7]. După Ortodoxie, între natură și har există anumite puncte aperceptive de începciere, căci sufletul omului natural e însuși chipul lui Dumnezeu, întunecat prin păcat, dar cu posibilități de refacere harică. Harul face începutul mîntuirii, regăsind în om înclinarea către Dumnezeu. Chipul însuși al lui Dumnezeu din om condiționează posibilitatea înclinării spre asemănări, aducînd natura umană în starea colaborării cu harul în adevărata libertate care este aceea a sufletului reînnoit prin har [8]. Scînteia aproape imperceptibilă de bunăvoință despre care vorbește și Sfîntul Vasile cel Mare [9], determină colaborarea creștinului cu Dumnezeu, acceptată de acea tainică manifestare a libertății creștine nu depline încă dar reală.

Sfîntul Macarie Egipteanul spune că «deși rănit cu rănile patimilor infame și deși orbit de întunericul păcatului, totuși, omul are voința să strige și să cheme pe Iisus pentru ca venind El să aducă sufletului mîntuirea veșnică» [10].

Iar Sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă că colaborarea noastră cu Dumnezeu aduce credința, pe care o purtăm toți în noi. Nu numai chemarea inițiată de harul divin lucrează mîntuirea, ci și intenția celor chemați căci mîntuirea e necesară dar nu e

4. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris, Aubier, 1944, p. 83—84. 5. Prof. Nicolae Chițescu, *Natura Sf. Har,* București, 1944, p. 43.

6. Sf. Grigorie Palama, *Mărturisirea credinței Ortodoxe,* P.G. CLI, 766.

7. Prof. P. Evdokimov, *De la nature et de la grâce dans la Théologie de l'Orient,* în vol. omagial, *«1054—1954, L'Eglise et les Eglises»* ed. de rev. «Irénikon», 1957, p. 183, 185, Prof. N. Chițescu, *Premisele învățăturii creștine despre raportul dintre Har și libertate,* în «Ortodoxia», XI (1961), nr. 1, p. 25.

8. Prof. Nicolae Chițescu, *Învățătura Sf. Ioan Casian despre raportul dintre har și libertate,* în vol. *Omagiu I.P.S.S. Dr. N. Bălan, Mitropolitul Ardealului, (1905—1955). La cincizeci de ani de activitate bisericească,* Sibiu, 1955, p. 314. 9. Sf. Vasile cel Mare, P.G. XXXI, 908—911.

10. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia XX,* 61, P.G. XXXIV, 656.

împusă. Toți au fost chemați, dar nu au ascultat toți [11]. Harul dumnezeiesc ni se acordă tuturor în mod gratuit dar el trebuie să întîlnească din partea noastră o receptivitate sau vrednicie, de aceea cei care nu răspund la chemarea lui Dumnezeu prin har, nu se mîntuiesc. Harul care ajută la săvîrșirea faptelor mîntuitoare fiindcă săvîrșește principala lucrare în mîntuirea subiectivă este în chip cu totul necesar. Dumnezeu face începutul mîntuirii prin harul energiilor Sale, restaurînd chipul și libertatea umană slăbite prin păcat, dar nu desființate.

Oricine poate primi cu bunăvoință harul lui Dumnezeu, dar îl și poate respinge: «Iată Eu stau la ușă și bat, de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine» (Apoc. III, 20). Lucrarea harului în mîntuirea fiecăruia din noi ia forme și împrejurări diferite fără să fie determinat de vreun merit din partea omului. Dumnezeu lucrează în sufletul omului numai dacă omul consimte prin libertatea sa; lucrarea dumnezeiască a harului fiind condiționată de voia omenească iar mîntuirea condiționată de harul dumnezeiesc care începe, continuă și desăvîrșește mîntuirea [12].

Prima lucrare a harului urmărește restaurarea chipului și a libertății umane, credinciosul regăsindu-și viața în Dumnezeu. «Harul lui Dumnezeu nu desființează puterea firii, ci mai degrabă fiind slăbită prin întrebuințarea ei într-un mod contrar firii, o face iarăși tare prin întrebuințarea ei într-un mod potrivit firii, înălțînd-o la înțelegerea celor dumnezeiești» [13].

«Harul obișnuiește la început să umple sufletul de lumină, prin simțire multă. Dar credinciosul înaintînd în nevoințe adeseori harul lucrează nesimțit tainele sale în sufletul contemplativ și cuvîntător de Dumnezeu» [14].

Lucrarea harică a restaurării chipului originar duce la lucrarea harică a înfierii dumnezeiești ce ne înalță la asemănarea și strălucirea frumuseții dumnezeiești. În acest sens, spune Diadoch al Foticeii, harul Botezului ne dă două bunuri: «Cel dintîi ni se dăruiește îndată, căci ne înnoiește în apa însăși și luminează toate trăsăturile sufletului, adică chipul nostru, spălînd orice întinăciune a sufletului nostru. Celălalt așteaptă să înfăptuiască împreună cu noi asemănarea... sfîntul har al lui Dumnezeu readuce întîi prin Botez chipul omului la forma în care era cînd a fost făcut, iar cînd vede dorind cu toată hotărîrea frumusețea asemănării înflorește o virtute după alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării» [15].

Lucrarea harului în Ortodoxie implică trei stări de viață duhovnicească în har: chemarea sau pregătirea îndreptării, îndreptarea, mîntuirea sau sfințirea și preamărirea din viața veșnică, pe temeiul Sfintei Scripturi: «pe care i-a chemat, pe aceștia i-a îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și preamărit» (Rom. VIII, 30). Prin chemarea inițiată de adevărul dumnezeiesc propovăduit de Biserică și lucrarea lăuntrică a harului, omul primește putința credinței în adevărul revelat și în posibilitatea iertării prin Hristos. Harul luminînd și insuflînd încredere în adevărul credinței și al iertării păcatelor în Hristos renaște, în cel care-l primește, credința care

11. Sf. Ioan Hrisostom, *Epistola către Romani, XI, 1*; P.G. LX, 483.

12. Prof. Nicolae Chițescu, *A fost Sf. Ioan Hrisostom semi-pelagian?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 3—4, p. 147, 148, 151.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, III, trad. de Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 313.

14. Diadoch al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, cap. 69, *Filocalia, I*, trad. de Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu 1947, p. 364. Vezi M. Lot. Borodine, *La Grâce déifiante des sacraments d'après Nicolas Cabasilas*, în «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XXV (1936), nr. 2, p. 328.

15. Diadoch al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, cap. 89 în *Filocalia I*, trad. cit., p. 379.

acceptă adevărurile revelate. Credinţa din act intelectual la început devine putere ce dă viaţă celui credincios, dar mai ales voinţei lui, pregătind mediul pentru har, care sălăşluindu-se în om şi insuflîndu-i duhul iubirii, al credinţei şi al nădejdii, îl face drept. Îndată ce acesta devine vrednic să primească îndreptarea, pătrunde în el harul, curăţindu-l şi sfinţindu-l întrucît şterge păcatul. Iertarea păcatelor nu este o acoperire a lor, ci o ştergere reală, încît cel îndreptat devine un om nou şi fiu al lui Dumnezeu. Harul care îndreptează pe creştin, «scoate din întunerec şi trece în împărăţia Fiului şi a iubirii Lui» (Efes. II, 6), «înnoieşte continuu», şi «face asemenea chipului Fiului» (Rom. VIII, 29; II Cor. IV, 16), «aduce cu sine renaşterea şi înnoirea în Duhul Sfînt» (Tit. III, 5). Harul dumnezeiesc sălăşluit în noi prin îndreptare ne întăreşte credinţa şi iubirea şi se manifestă în bucuria faţă de bine, ducînd la starea de sfinţire văzută ca o dispoziţie sfîntă [16].

Mîntuirea şi sfinţirea noastră se împlinesc în Sfîntul Duh, căci nimeni nu poate veni la Fiul, decît în Sfîntul Duh, care sfinţeşte şi luminează [17]. Duhul care împărtăşeşte harul nu are o prezenţă fiinţială sau personală care ar îndumnezei pe credincioşi, ci aproprie harul după capacităţile spirituale de primire ale fiecăruia, el fiind insesizabil ca persoană dumnezeiască în cel ce l-a primit. Harul Duhului rămîne totdeauna prezent dar nu totdeauna lucrător. Totdeauna prezent în cei vrednici, Duhul lucrează în chip minunat [18]. Prin har Duhul locuieşte în cei vrednici care împlinesc lucrarea Lui, rămînînd în ei ca într-un templu, dar într-un chip propriu. Însuşirea personală a Sfîntului Duh este desăvîrşirea a tot ceea ce Tatăl vrea să săvîrşească prin Fiul. De aceea sfinţenia noastră în Duhul este plenitudine duhovnicească, «forma sa proprie».

Sfinţirea celui credincios constă în asemănarea cu Duhul, în devenirea în Duhul fără a primi forma Duhului, ci a participa la această formă urcînd diferite trepte [19].

În concepţia ortodoxă, a primi harul şi a trăi în har înseamnă a primi pe Sfîntul Duh şi prin el întreaga Sfîntă Treime şi a fi în comuniune cu Treimea. Iar a fi în comuniune cu Sfînta Treime înseamnă a fi în Biserică. În Biserică, prin sfinţenie cel credincios îşi însuşeşte perfect darul harului [20]. Duhul însuşi se împărtăşeşte în participare, nu urcînd o măsură unică, ci distribuind lucrarea sa după proporţia credinţei [21]. Lucrarea harică se manifestă continuu prin Sfîntul Duh, la îndreptarea, mîntuirea şi sfinţirea noastră. Lucrarea dumnezeiască a Sfîntului Duh rămîne intimă sufletelor sfinţite, căci principiul vieţii sufletului supranaturalizat este Duhul lui Dumnezeu [22].

«Harul Duhului e unul şi neschimbat, dar lucrează în fiecare precum voieşte. Harul se află în noi în chip ascuns de la Botez, dar nu ni se face văzut decît atunci, după ce am străbătut bine drumul poruncilor» [23]. Drept aceea, zice Sfîntul Marcu Ascetul, «să cunoaştem că o dată ce ni s-a dăruit harul desăvîrşit al Duhului spre împlinirea tuturor poruncilor, el ne dă ajutorul spre creşterea cea după Hristos şi el

16. Hristu Andrutos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 248, 249—250, 253, 255—256.

17. Basile de Césarée, *Traite du Saint Esprit*, în «Sources chrètiennes», collection dirigée par Henri de Lubac, G. J., et Jean Daniélou, G. J. Introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O. P., Paris, 1947, p. 65. 18. Cf. P.G., XXVI, 1800 c, 184 b.

19. Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit...*, p. 76.

20. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Condiţiile mîntuirii*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 248—249. 21. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, P.G., IX, col. 108 c.

22. Pr. Dr. Petru Rezuş, *op. cit.*, p. 109, 110.

23. Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, în *Filocalia, 1*, trad. cit., p. 282.

ne întărește pînă la moarte pe noi, lucrătorii săi, pînă cînd toți vom fi ajuns la unirea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvîrșit, la măsura vîrstei plinirii lui Hristos» [24].

Harul sfințitor al Sfîntului Duh lucrează sfințirea omului prin Sfintele Taine în Biserică. De aceea unirea credincioșilor se realizează în unitatea Trupului tainic al lui Hristos, Biserica, prin Sfîntul Duh, viața Bisericii. Energia sau harul Sfîntului Duh purifică pe om și se comunică sufletului omenesc, care participă la har, făcîndu-se templu al Duhului Sfînt [25].

Teologia Bisericii Răsăritene distinge persoana Sfîntului Duh, dătătorul harului și harul necreat pe care Duhul îl conferă. Harul este viața divină care se deschide în noi în Sfîntul Duh, care împărtășește harul din interior, manifestîndu-se în persoanele umane atît cît voința umană rămîne în acord cu voința divină și conlucrează cu ea dobîndind harul și făcîndu-l propriu ei.

Tradiția Răsăriteană nu separă harul și libertatea umană, ci ele se manifestă simultan, implicîndu-se reciproc [26]. Sfîntul Grigore de Nissa exprimă foarte clar reciprocitatea lucrării dintre har și natură: «cum harul lui Dumnezeu, zice el, nu poate să locuiască în sufletele care evită mîntuirea, la fel virtutea umană singură nu este suficientă pentru a ridica la desăvîrșire sufletele străine harului». «Dreptatea faptelor și harul Duhului unindu-se împreună umplu de viață preafericită sufletul în care ele se identifică» [27]. Tradiția răsăriteană a afirmat totdeauna simultaneitatea harului și a naturii umane în mîntuire. Sfîntul Macarie spune: «voința umană este pentru a spune astfel, o condiție esențială; dacă această voință nu există, Dumnezeu nu face nimic de la El» [28].

Sfîntul Duh lucrînd în noi, împlinește cu noi mîntuirea noastră, dar se poate spune că «omul împlinește opera mîntuirii sale fiind asistat de har» [29]. Harul divin crește în persoana umană și devine ceva propriu și inseparabil naturii [30]. Prin harul îndumnezeitor omul devine asemenea lui Hristos și se unește cu Dumnezeu.

Dumnezeiescul har, fața imanentă, îndreptată spre lume și în contact cu ea, a transcendentului Dumnezeu, ne înconjoară de peste tot și în tot timpul, întărindu-ne voința și colaborînd cu ea, așa încît ne renaște, ne înalță și ne dă frumusețea duhovnicească de negrăit [31], pînă la comuniunea cu Dumnezeu.

Harul nu rămîne imperceptibil în creștini ci se face cunoscut ca bucurie, pace lumină [32]. Harul nu este numai o lucrare; el este mai mult decît un raport al celui credincios cu Dumnezeu [33]. Prin har Dumnezeu îmbrățișează total pe cei care sînt demni și sfinții îmbrățișează pe Dumnezeu în plenitudinea Sa» [34]. Fiind lumina dumnezeirii, harul nu poate să rămînă neobservat sau ascuns: lucrînd în noi, schimbînd natura noastră, intrînd în unire cu noi, energiile divine devin din ce în ce mai perceptibile, revelînd omului fața lui Dumnezeu cel viu. Vederea plenară a dumnezeirii

24. *Ibidem*, p. 292—293. 25. Prof. Nicolae Chițescu, *Natura Sf. Har...*, p. 42.
26. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 167, 169, 192, 194.
27. Sf. Grigore de Nisa, *De institutio christiano*, P.G. 46, 289 C.
28. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii spirituale*, XXXVII, P.G. 34, 757 A.
29. Théophane, *Lettres sur la vie spirituelle*, ed. Mont. Athos, p. 19, 65, 67, 83 apud Vl. Lossky, *Essai sur la Theologie*, p. 196. Vezi N. Zernov, *L'Orient et l'Occident chretiens, Orthodoxie et catolicisme*, în «Oecumenica», juin, 1934, nr. 2, p. 136.
30. Macarie Egipteanul, *op. cit.*, p. VIII, 2, P.G 34., 528 D — 529 A.
31. Prof. Nicolae Chițescu, *Condițiile însușirii mîntuirii*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 4.
32. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 223. 33. Vl. Lossky, *À l'image...*, p. 53
34. Sf. Grigore Palama, *Tomos Aghioritic despre isihaști* — P.G. CL, 1229 D.

devenită perceptibilă în lumina necreată, în harul îndumnezeitor este taina care aparţine veacului viitor [35]. Tradiţia răsăriteană ortodoxă, vorbind de îndumnezeirea credinciosului prin har vrea să atingă asemănarea cu Dumnezeu. Realitatea harului reprezintă o desăvîrşire ontologică a celui credincios care, aprofundînd şi desăvîrşind asemănarea nativă şi constitutivă cu Dumnezeu, îl face fiu al lui Dumnezeu. Ţinta finală a noastră, a fiecăruia, este asemănarea cu Dumnezeu în împărăţia slavei Duhului Său, Harul este conceput ca participare la Dumnezeu împărtăşibil în energiile Sale, căci o participare la fiinţa însăşi a lui Dumnezeu ca Dumnezeu este imposibilă, dar se concepe harul şi slava ca o participare la principiul lucrării divine în care Dumnezeu însuşi se comunică [36].

Harul poate îndumnezei restaurînd chipul lui Dumnezeu în om, dar îndumnezeirea după har începe pentru toţi drepţii în clipa învierii, cînd cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu, căci numai atunci este desăvîrşită starea îndumnezeirii [37].

Ortodocşii susţin că creştinul poate participa numai la energia ce emană din Dumnezeu [38]. Firea umană şi libertatea ei sînt îndumnezeite prin har în limitele care ţin de fiinţa lor, dar şi de har. Îndumnezeirea descoperă destinul suprafiresc al creaturii, fixat ei din veşnicie prin paradigmele dumnezeieşti, centrat pe transfigurarea firii create prin cea necreată, la întruparea Fiului. E începcierea dintre natură şi har, care face cu putinţă prefacerea firii prin Sfîntul Duh, a cărui lucrare dumnezeiască pătrunde natura umană [39].

Răsăritul ortodox susţine ideea că viaţa veşnică începe din această viaţă, idee care este legată de caracterul conştient al vieţii în har, perceput pe cele mai înalte culmi ca o vedere tainică a luminii dumnezeieşti [40]. În cele trei stări de viaţă duhovnicească, de viaţă în Hristos, pînă la asemănarea cu Hristos, harul lucrează, în chip nevăzut prin Sfintele Taine, mîntuirea noastră, lucrarea lui fiind sesizabilă prin trăirea în har. Relaţia dintre divin şi uman prin lucrarea harului este cu mult mai mult decît relaţia dintre uman şi uman, căci prin har Dumnezeu se descoperă omului şi omul descoperă viaţa în Hristos plină de adevăr şi iubire.

Lucrarea harului în mîntuirea subiectivă după învăţătura romano-catolică

Harul este atitudinea plină de iubire a lui Dumnezeu către făptura prin care El o proniază şi o sfinţeşte în bunătatea Sa ; este lucrarea lui Dumnezeu în noi pentru a ne conduce la posesiunea definitivă a vieţii eterne. Harul este lucrarea Sfîntului Duh în noi pentru a ne comunica iubirea Tatălui şi a Fiului şi a ne face să trăim în comuniune cu Dumnezeu [41]. Comunicarea harului şi prin el a naturii divine a fost atribuită Sfîntului Duh, pentru că sfinţenia aparţine caracterului său ipostatic şi pentru că supranatura a fost numită sfinţită de Sfînta Scriptură şi de Sfinţii Părinţi [42].

35. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 54.

36. Yves Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, în *La vie spirituelle*, tome XLIII (1935), nr. 2, 101—102.

37. Dr. N. Chiţescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano-catolicii această învăţătură*, Bucureşti, 1938, p. 12. 38. Prof. N. Chiţescu, *Natura Sf. Har...*, p. 26—27, 29.

39. Prof. N. Chiţescu, *Premisele învăţăturii creştine...*, p. 31.

40. Archevêque Basil Krivocheine, *La spiritualité orthodoxe*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», janvier—mars, 1966, nr. 53, p. 23—27.

41. Max Thurian, *Amour et Verité se rencontrent, Grâce les Presses de Taizé*, France, 1964, p. 131. 42. M. J. Scheeben, *Nature et Grâce*, Paris, 1957, p. 211.

În acest sens harul apare ca mijlocul necesar pentru a ajunge la desăvîrșirea filiației adoptive și a împlini reîntoarcerea la Tatăl, căci omul trebuie să tindă activ și continuu la scopul ultim al vederii fericite [43].

Scolasticii considerau harul în opoziție cu adevărata natură [44].

Supranatura în ea însăși ca har sfințitor, ca participare la natura și la sfințenia divină, exclude păcatul mortal și nu poate să coexiste cu el. Din faptul că voința se decide la actul supranatural la care harul preventiv o atrage, ea se dispune să primească în ea lucrarea supranaturală. Harul ca habitus și lucrare supranaturală este un ajutor pentru a împlini actul mîntuirii și este în același timp dependent de libera decizie a voinței în existența și lucrarea sa.

De la prima mișcare a sufletului către Dumnezeu prin har — întoarcerea minții la Dumnezeu — nu a fost dat harul decît acelora care se întorc cu adevărat, fără să le fie totuși suprimată libertatea. Libertatea apare în splendoarea sa acolo unde harul se manifestă în lumina sa deplină ca un principiu vital cu adevărat supranatural. La scolastici se insistă asupra libertății umane în obținerea harului pe de o parte, iar pe de altă parte harul apare în strălucirea sa. Fericitul Augustin consideră harul mai ales ca o tendință a voinții spre bine opusă indiferenței voinței pelagiene [45].

Harul este ceea ce ne dă libertatea adevărată, fiindcă el acordă puterea și tendința de a iubi binele și de a ne elibera de neputința spre bine. «Harul nu ridică libertatea, ci o stabilește». Harul însuși nu este închis în natura umană, ci el se adaugă din exterior ca reflectare a luminii divine pentru a lumina și transfigura pe cel ce crede. Dumnezeu acordă acestuia harul cu cea mai mare libertate, printr-o iubire curată și nemărginită, săvîrșindu-se astfel unirea naturii divine cu natura umană în comunicarea harului sau a supranaturii. Harul se unește cu natura căci natura ca chip al lui Dumnezeu este mediul receptiv în care harul coboară pentru a o recrea. Harul coboară către natură pentru a o face să se împărtășească cu Dumnezeu într-o fericire cerească, iar natura se ridică către Dumnezeu pentru a fi transfigurată prin har și a dobîndi viața cerească de fii ai lui Dumnezeu [46].

Înfierea adoptivă prin har a naturii umane este o existență nouă, sursa vieții noi. Harul sfințitor lucrează înfierea prin virtuțile teologice: credința, nădejdea și iubirea, virtuți morale infuzate și supranaturale ale Sfîntului Duh. Ceea ce constituie înfierea adoptivă în ființa ei este harul justificării, real distinct dar inseparabil de iubire după Toma d'Aquino.

După Conciliul din Trident justificarea distruge real păcatul și reînnoiește interior pe creștin, reînnoire care nu este decît harul sfințitor. Harul sfințitor include esențial harul necreat și harul creat. Harul necreat este Dumnezeu însuși comunicîndu-se oamenilor în intimitatea vieții sale aici în credință, iar dincolo în vederea fericită. Harul creat este consecința sau efectul, dar și dispoziția apropiată și ultimă a posesiunii harului necreat. Conciliul din Trident vorbește aproape exclusiv de harul creat chiar dacă el nu întrebuințează acest cuvînt. Conciliul din Trident își pune mai explicit punctul de vedere al harului creat și după obiceiul teologilor scolastici începem să arătăm existența harului creat. Ca element primordial al harului sfințitor nu este harul creat, ci harul necreat.

În justificare credinciosul primește deci harul sfințitor care implică un dar creat. Dar harul creat nu este decît un element al harului care distruge păcatul și face din

43. Ch. Baumgartner, S. J., *La Grâce du Christ,* Tournai, Belgium, 1963, p. 149.
44. M. J. Scheeben, *op. cit.*, p. 281—282. 45. *Ibidem,* p. 282, 284, 287, 288, 291.
46. *Ibidem,* p. 298, 304, 309, 313. Vezi K. Rahner, *Gnade als Freiheit,* Freiburg im Breisgau, 1968, p. 56—58.

oameni fii ai lui Dumnezeu [47]. Justificarea nu este numai o simplă iertare a păcatelor ci o sfințire și o reînnoire a omului interior, printr-o recepție voluntară a harului.

În sens tomist harul sfințitor și iubirea absolut inseparabile sînt totuși distincte. Iubirea face parte din harul justificator. Dacă izvoarele dogmei și teologiei învață că principiul formal al justificării este un dar creat, ele învață implicit că iubirea de asemenea este un dar creat, distinct de Sfîntul Duh. Harul sfințitor ca dar creat este un efect supranatural produs în suflet de Dumnezeu ca o cauză eficientă și deci distinct de Sfîntul Duh. Harul sfințitor implică un dar creat și un dar necreat.

După Conciliul din Trident cauza formală a justificării este dreptatea creată, primită după măsura dispozițiilor personale fiecăruia, neexcluzîndu-se din harul justificării darul necreat al Sfîntului Duh [48]. În persoana Sfîntului Duh care ne comunică dreptatea și devine ea însăși dreptatea noastră, noi participăm la sfințenia lui Dumnezeu. Autorul justificării este Dumnezeu care ne sfințește în Duhul Său prin umanitatea lui Hristos și a sacramentelor Sale [49].

Teologia scolastică arată că justificarea produce în noi o transformare ființială posibilă prin caracterul dinamic al habitusului care nu este nici o stare, nici un act, ci ceea ce face starea să treacă la act. Habitus, precum spune Bonaventura, nu ne face să posedăm pe Dumnezeu, ci ne face să posedăm un act care ne orientează către Dumnezeu. Dumnezeu este prezent în suflet și creștinul dispune de posibilitatea de a face o faptă de iubire față de Dumnezeu. Dumnezeu este cauza activă. El ne face să lucrăm fără ca să se poată spune totuși că lucrează numai Dumnezeu [50].

În această perspectivă se sesizează sensul exact al meritului. Doctrina meritului după Conciliul din Trident spune că Dumnezeu încoronînd meritele noastre încoronează propriile sale daruri. Această temă a Fericitului Augustin este reluată de Toma d'Aquino, explicînd că meritul se înțelege în funcție de Sfîntul Duh, care lucrează în noi, prin noi și cu noi. Viața darurilor Sfîntului Duh este prelungirea normală a habitusului harului. Meritul este deci esențial legat de lucrarea Duhului în noi, el devine în noi ceea ce ne face demni de Dumnezeu [51]. În acest sens trebuie spus că harul creat și harul necreat se includ reciproc. Cine are harul sfințitor creat este prin faptul însuși fiu al lui Dumnezeu nu numai pentru că el posedă o asemănare formală cu natura divină, ci mai ales pentru că el posedă darul necreat care constituie participarea desăvîrșită la natura Tatălui și prin urmare filiația adoptivă [52].

Harul Duhului se face perceptibil în sacramente, în Biserică, care concretizează în timp și spațiu lucrarea lui Hristos asupra oamenilor. Prezența harului în sacramente este actualizarea însăși a Bisericii încît ea însăși este perceptibilitatea harului [53]. Harul lucrează o prefacere totală a ființei umane, regenerînd-o actual și interior. Dar în măsura în care creștinul prin iubire este în comuniune cu Hristos și cu semenii săi el influențează asupra creșterii vieții Bisericii [54].

În sine justificarea după doctrina catolică este total gratuită din partea lui Dumnezeu și totuși ea este pregătită într-un fel de libertatea credinciosului. Dispozițiunile pregătitoare ale păcătosului nu impun în mod necesar harul care prin natura sa este deasupra oricărui act uman. Biserica Romano-Catolică învață că dreptatea sau harul

47. Ch. Baumgartner, S. J., *op. cit.*, p. 152—153. 48. *Ibidem*, p. 154, 155, 159, 166.
49. M. J. Scheeben, *Le mystère de l Église et de ses sacraments*, Paris, 1956, p. 48—49.
50. Charles Moeller, *Théologie de la Grâce et Oecuménisme*, în «Irénikon», 1955, tome XXVIII, p. 37, 38. 51. *Ibidem*, p. 38, 39. 52. Ch. Baumgartner, *op. cit.*, p. 176, 180, 181.
53. Karl Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia, 1965, p. 40.
54. Ch. Baumgartner, S. J., *op. cit.*, p. 197, 222, 224.

fiecărui om poate fi dobîndit prin fapte bune. Harul nu este același în toate sufletele, ci depinde de colaborarea noastră cu el. Creștinii colaborează mai mult sau mai puțin cu harul și această colaborare este măsura meritului lor. Harul, justificînd și făcînd merituos pe cel credincios, are ca scop final vederea fericită. Vederea fericită desăvîrșește ceea ce a început harul [55].

Potrivit învățăturii Fericitului Augustin rațiunea cauzală pentru vederea intuitivă a lui Dumnezeu nu e sădită în minte ci e păstrată în Dumnezeu. După Gardeil, două sînt condițiile cerute de Fericitul Augustin pentru ca fericirea supremă — vederea lui Dumnezeu — să se înfăptuiască : neîmpotrivirea la vederea dumnezeiască și supunerea față de Ziditor. Toma d'Aquino adaugă că nu există o dorință înnăscută a vederii lui Dumnezeu, cum susținea Duns Scot, ci această dorință se deșteaptă în noi «din exercițiul cunoașterii naturale a lui Dumnezeu prin efectele create». Vederea lui Dumnezeu, așa cum este El în sine, este un act propriu destinat vieții lui Dumnezeu însuși. Prin credință această vedere este comunicată de Dumnezeu creaturii raționale. Această vedere nu se poate împlini decît prin darul unei participări la natura divină — principiul vederii lui Dumnezeu [56].

Cea dintîi participare la lumina dumnezeiască e credința, cea de a doua e vederea slavei. În vederea preafericită sufletul ajunge la Dumnezeu nu numai prin participare, ci printr-o atingere, și Dumnezeu se dă sufletului nu numai prin similitudine, ci în prezența Sa reală. Vederea slavei e premersă de purificare. Ea vine printr-o participare nouă care privește însăși esența sufletului : e harul sfințitor, adevărata participare la Dumnezeu [57].

Se poate spune că înălțarea noastră conferită prin har face din har principiul vieții noi, activității noi. Harul face posibilă întoarcerea la Dumnezeu (Harul se impune pentru a face posibilă întoarcerea la Dumnezeu). Harul se impune pentru a face posibilă filiația divină la care creștinii sînt chemați prin planul lui Dumnezeu și se impune pentru că între creștini și Dumnezeu nu există numai distanța care separă infinitul de finit, ci există și distanța cauzată de păcat.

Pe plan supranatural harul este necesar pentru a face actele umane mîntuitoare Pe plan natural harul este cerut pentru a remedia tendințele păcătoase ale naturii umane [58].

Lucrarea harului în mîntuirea subiectivă după învățătura protestantă

Mărturisirile protestanților nu formulează clar dogma despre har, sub toate aspectele ei. *Confessio Augustana* nu respinge orice colaborare a omului ; ea nu admite că omul natural, fără Duhul Sfînt, poate să săvîrșească ceva, cu puterea sa proprie în cele spirituale. Învățătura protestantă despre har după *Formula concordiae* se prezintă astfel : spiritual omul este nu numai rănit și pe jumătate mort, ci în întregime mort. Așadar însușirea mîntuirii prin Iisus Hristos este operă a harului dumnezeiesc, omul necolaborînd de loc sau neputînd să colaboreze de la sine și prin puterile lui proprii [59].

55. Mgr. Louis Prunel, *La Grâce,* Paris, 1927, p. 104, 108, 118—119.

56. A. Gardeil, *La structure de l'âme et experience mystique,* Paris, 1927, vol. I, p. 260, 279, 311, 312.

57. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di participazione seconda S. Tomaso d Aquino — saggio d'Introduzione analitica al pensiero tomisto,* Milano, 1939, p. 304, 305.

58. Ch. Baumgartner, S. J., *op. cit.,* p. 227, 228.

59. Hristu Andruțos, *Simbolica,* trad. de Prof. Justin Moisescu, Craiova, 1955, p. 189.

Raportul dintre natură și har a dus la o divergență între E. Brunner și K. Barth. E. Brunner caută un punct de încopciere pentru grație în natura umană, spunînd că păcatul n-a distrus total chipul lui Dumnezeu în om, ceea ce contestă K. Barth. E. Brunner, deși recunoaște că mîntuirea este un act exclusiv al harului, admite că în omul căzut există o capacitate pentru revelație, o receptivitate la cuvîntul dumnezeiesc. «Că există un punct de încopciere pentru harul divin mîntuitor, nu poate contesta în principiu nimeni, dacă recunoaște că numai subiecte omenești pot primi cuvîntul lui Dumnezeu, pe Sfîntul Duh. Punctul de încopciere e tocmai chipul formal al lui Dumnezeu, care n-a dispărut nici în păcătos, omenescul omului, humanitas, după cele două momente indicate mai înainte: capacitatea de cuvînt și responsabilitatea. E o capacitate a omului de a fi chemat. Această capacitate e și premisa pentru răspundere. Numai ființa ce poate în general a fi chemată, e și răspunzătoare, numai la ea se poate vorbi de o hotărîre» [60].

După Barth, omul a rămas om și persoană responsabilă după păcat dar nu vede în el nici o capacitate pentru primirea revelației. «Că Dumnezeu, zice Barth, ajunge cu cuvîntul său tocmai pe om, își poate avea temeiul în acel ceva decît în această capacitate formală de a fi chemat și în humanitas. Dacă se rămîne la principiul că omul material e în întregime un păcătos, atunci e imposibil să se afle în acel ceva formal vreun rest din dreptatea originală, vreo deschidere și vreo disponibilitate pentru Dumnezeu. Întreaga reprezentare despre vreo capacitate a omului pentru Dumnezeu trebuie să fie părăsită. Dacă totuși există o întîlnire și o comuniune între Dumnezeu și om trebuie să fi creat Dumnezeu o premisă, care nici pe departe nu e dată nici măcar cumva sau într-o măsură oarecare în acest ceva formal» [61].

«Puterea de a se adapta pe sine la har nu decurge din puterile noastre naturale, ci numai din lucrarea Duhului Sfînt» [62].

Luteranii au început să atribuie omului natural o oarecare lucrare, în opera de îndreptare. Omul căzut spun ei se împotrivește Duhului Sfînt din fire. Și cu toate că Duhul înfrînge împotrivirea acolo unde pătrunde, totuși credinciosul are oarecare libertate de acțiune putînd să meargă la biserică și să asculte cuvîntul lui Dumnezeu. Făcînd acestea omul se supune pe sine harului lui Dumnezeu, care lucrează prin cuvîntul lui Dumnezeu. Omul poate să accepte sau să respingă harul dumnezeiesc și să colaboreze la mîntuirea sa cu harul care face începutul. Luminat de harul premergător omul din fire mort și insensibil față de cele duhovnicești, începe să simtă starea sa păcătoasă. Acestei căințe interioare îi urmează credința, devotamentul spre împăcare cu Dumnezeu și iertarea păcatelor [63].

Luteranii spun că harul divin lucrează în om îndreptarea și sfințirea lui și că prin urmare sfințirea (justificarea) este lucrare a harului. Totuși în ceea ce privește natura justificării, ea nu este o reală transformare a celui credincios la o adevărată viață spirituală, și a fi justificat înseamnă numai a fi declarat de Dumnezeu ca atare: astfel creștinul prin har este numai în extern justificat, adică declarat de Dumnezeu ca drept în baza meritelor Mîntuitorului, pentru care merite Dumnezeu i-a acordat harul. Aceasta în privința pozitivă a justificării. În privința negativă a iertării păcatelor, protestanții susțin că prin justificare păcatele rămîn mai departe în om, numai că Dumnezeu nu i le socotește sau nu i le mai impută, din cauza meritelor lui Hristos.

60. Emil Brunner, *Nature und Gnade*, ed. 3, Tübingen, Nohr, 1935.
61. Karl Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München Kaiser Verlag, 1934, p. 26.
62. *Formula concordiae*, p. 666, 667 apud. H. Andrutos, *op. cit.*, p. 189.
63. H. Andrutos, *op. cit.*, p. 191, 206—207.

După Luther justificarea o dată primită se poate și pierde, dar numai prin păcatul necredinței. Luther spune că cel ce crede se justifică prin credință (încredere) și fiindcă fiecare își cunoaște mai bine decît alții credința sa, el poate fi sigur de justificarea sa și chiar trebuie să creadă că este justificat, căci altfel dacă nu crede nici nu este justificat [64].

La teologi ca E. Brunner și K. Barth lucrarea harului diferă mult de protestantismul clasic. După Brunner, lucrarea harului s-a descoperit în Iisus Hristos prin care Dumnezeu s-a comunicat oamenilor. Era descoperirea unui har care pînă atunci nu fusese încă sesizat, harul iertării păcatelor și harul care declara pe om fiu al lui Dumnezeu. Harul împăcării formează centrul absolut și precede orice realitate [65]. La K. Barth, reconcilierea sau împăcarea cu Dumnezeu este un act liber al harului lui Dumnezeu. În reconcilierea împlinită de Hristos în chip unic lucrarea harului nu ar fi înțeleasă dacă nu s-ar pleca de la faptul că Dumnezeu este cu adevărat Dumnezeul harului. Reconcilierea este actul harului lui Dumnezeu. Misterul harului lui Dumnezeu, conținut în venirea lui Hristos, rămîne totdeauna nepătruns. Harul lui Dumnezeu, în virtutea căruia ne este acordat și devine al oamenilor, este harul lui Hristos [66]. După Brunner, reconcilierea este răscumpărarea anticipată prin credință pe care creștinii o așteaptă în calitate de realizare împlinită de voința divină a mîntuirii. Credința este un eveniment haric prin care cel păcătos este justificat, prin justificare primind existența nouă. M. Luther insistă totdeauna asupra faptului că omul nou nu este în afară de noi, în Hristos și că noi nu avem parte la existența sa decît prin credință. Luther nu vrea să conteste că omul nou este realitatea noastră nouă și că nașterea nouă sau justificarea este un act al lui Dumnezeu, dar subliniază că existența nouă nu devine vizibilă decît prin lucrarea sfințirii. Nașterea nouă consistă în aceea că în interiorul invizibil al persoanei se produce marele eveniment: Hristos ia formă în oameni prin moartea omului vechi și prin nașterea omului nou și se formează o existență nouă chiar dacă aceasta nu este decît relativ nouă.

Prin credința în Hristos părăsind păcatul și deschizîndu-se lucrării divine, omul se deschide aproapelui său. Nașterea nouă impune un dublu sens: a deveni cu adevărat sine însuși și a deveni cu adevărat comunitar. Credința care ne face să ne naștem din nou implică cunoașterea că viitorul unui sine autentic se identifică cu viitorul unui autentic duh comunitar.

Învățătura îndreptării culminează în învățătura despre Sfîntul Duh care vorbește în locul credinciosului. În reîntoarcerea acestuia, Dumnezeu singur lucrează noul prin Sfîntul Duh, care face pe credincios să simtă ca adevăr viitorul survenit în Hristos. Credința însăși ca răspuns la cuvîntul care comunică iubirea lui Dumnezeu, este evenimentul pe care Sfîntul Duh, deci Dumnezeu însuși îl vorbește în om (Rom. VIII, 16).

Credința constă tocmai în cunoașterea dependenței de Dumnezeu ca fundament al eului uman. Prin credință omul se sesizează din nou pe el însuși ca cel care a fost creat de Dumnezeu și el devine în Dumnezeu fiu al Lui regenerat prin cuvîntul lui. Credința nu implică numai o înțelegere nouă a libertății ci realizarea libertății noastre. Această libertate ca dar al harului care se comunică prin Sfîntul Duh se

64. Pr. Dr. A. Deheleanu, *Dogma haritologică a Bisericii Ortodoxe Orientale*, Arad, 1938, p. 53, 161, 172.

65. Emil Brunner, *Dogmatique*, tome III *(La doctrine chrétienne de L'Église de la foi et de l'achèvement)*, traduction française de Frédéric Jaccard, Genève, 1967, p. 283.

66. K. Barth, *Dogmatique*, quatrième volume, *La doctrine réconciliation*, tome premier, Genève, 1967, p. 81—86, 94—95.

întemeiază pe credinţa în harul divin. Aici se interpenetrează opera lui Dumnezeu şi lucrarea omului.

După reprezentarea unor aspecte ale operei îndeplinite de Sfîntul Duh ca justificare, naştere nouă, îndreptare, se poate considera opera harului sub aspectul operii de sfinţire. Noul Testament vorbeşte de sfinţire ca operă a lui Dumnezeu şi ca datorie a omului. În ceea ce priveşte sfinţirea ca operă a lui Dumnezeu se poate spune că pe plan neotestamentar sfinţirea poate fi înţeleasă ca un concept care îmbrăţişează lucrarea lui Dumnezeu în întregime şi în care sînt incluse : justificarea, naşterea nouă şi îndreptarea. Sfîntul Duh este cel care sfinţeşte căci El singur poate să lucreze sfinţirea. Existenţa creştină atît cît ea este opera Sfîntului Duh este sfinţire. Sfinţirea corespunde creşterii treptate a omului nou care se formează prin lucrarea Sfîntului Duh. Sfinţirea nu poate să se producă decît prin puterea lui Dumnezeu. Numai plecînd de la cuvîntul lui Hristos în calitate de justificare prin credinţă sfinţirea este înţeleasă în fiinţa sa. Sfinţirea este lucrarea Duhului care ne face ca în toată existenţa să devenim un instrument al voinţei divine.

În ceea ce priveşte sfinţirea ca datorie a credinciosului se poate spune că prin credinţă Dumnezeu ne consideră şi ne primeşte ca pe copiii Săi nu numai ca fiind dependenţi de El ci ca pe fii care aparţin Lui. Creştinul se deschide Duhului Sfînt prin primirea harului lui Dumnezeu. Această predispoziţie începe deja cu pocăinţa. Unitatea harului în care Dumnezeu ne întîlneşte în Hristos este revelaţia dumnezeiască. Transformarea prin Hristos şi viaţa nouă sînt acte ale lui Dumnezeu care implică însă şi colaborarea credinciosului. Sfinţirea este lucrarea lui Dumnezeu. Se poate spune deci că credinţa justificatoare constă în faptul că cei ce cred depind unic de cuvîntul lui Hristos, trăiesc din darul harului şi în el îşi află temelia vieţii. Sensul propriu-zis al sfinţirii se descoperă în caracterul autentic uman şi comunitatea cu aproapele [67].

Concepţia sanctificării ontologice la Barth este departe de a coincide cu aceea a teologiei catolice ; aceasta reiese din ideea pe care Barth şi-o face despre nemurire. Mîntuirea rămîne pentru Barth o problemă de eveniment vertical fără real început în natură [68].

Pentru transcendentalismul teocentrismului barthian nu mai există îndumnezeire. Barth spune că nu este posibilă o participare reală la viaţa lui Dumnezeu [69].

*

Acordul între creştini pare perfect atît timp cît nu se încearcă să se formuleze într-un fel mai sistematic întîlnirea complexă a activităţii divine şi a răspunsului uman în har. Toate confesiunile creştine admit o anumită transformare în fiinţa noastră prin justificare, dar viaţa care urmează transformării nu este descrisă în acelaşi chip. Ortodoxia spune că transformarea produsă de har permite să se realizeze o viaţă de comuniune cu Dumnezeu.

Catolicismul va vorbi de o viaţă sfîntă, iar protestantismul va sublinia lupta împotriva păcatului. În ceea ce priveşte întîlnirea însăşi a lui Dumnezeu şi a omului în procesul mîntuirii, se va vorbi de «sinergism» în Ortodoxie, de «creaţie permanentă» în protestantism, de o «lucrare creată prin act necreat», în catolicism. Deose-

67. E. Brunner, *op. cit.*, p. 339—357, 375.

68. D. T. Strotmann, *Justification et sanctification*, în «Irénikon», t. XXX, 1957, p. 409.

69. D. T. Strotmann, *K. Barth et l'Orient Chrétien*, în «Irenikon», tome XLII, 1969, nr. 1, p. 39, 47.

birile între confesiuni se referă mai ales la problema harului creat, a virtuților și a darurilor. Pentru catolicism distincția între natură și supranatură, este fundamentată și problema harului este pusă în funcție de natura omului. Pentru protestantism harul este esențial ceea ce coboară spre păcătos. Într-un cuvînt, de-o parte există natură și supranatură, de altă parte, păcat și har. Ortodoxia ar opta pentru a doua perspectivă.

Nici o confesiune nu neagă abisul care separă creatura de Creator, nu numai pe plan natural, ci mai ales din punct de vedere al comunicării vieții divine.

Reforma a insistat aproape exclusiv asupra sursei necreate — eterne, cum zice Barth —, a justificării și a sfințirii [70].

Barth accentuează excluderea oricărei participări a noastră la inițiativele divine, a oricărei deschideri a umanului spre împlinirea planului dumnezeiesc, ceea ce, după el, ar implica o micșorare a maiestății divine. El se opune ideii biblice de participare la dumnezeiasca fire, îndepărtînd principiul comunicării intrinsece între Dumnezeu și noi prin mijloacele harice obișnuite, care sînt menite să înnoiască omul, ridicîndu-l la starea acelei «theosis». Cu timpul Barth a corectat în parte afirmarea izolării lui Dumnezeu impusă de transcendentalismul său absolut, cu excluderea participării omului la mîntuire, în interpretarea radicală dată de el acelei «sola fide» a reformatorilor [71].

Reformatorii, în fidelitatea lor biblică, insistă asupra primatului lui Dumnezeu în opera mîntuirii și nu întîlnesc decît parțial realismul îndumnezeirii, al participării la dumnezeire de care vorbesc Ortodoxia și Catolicismul.

Protestantismul se apropie de Ortodoxie prin preferința sa pentru harul necreat sau energia divină totdeauna lucrătoare, dar prin teama sa în fața noțiunii de participare la viața dumnezeirii se îndepărtează total.

Protestantismul a spiritualizat într-un sens oarecare procesul mîntuirii, nemaivăzîndu-l decît din partea lui Dumnezeu. Hristos și Duhul Sfînt sînt priviți mai ales după aspectul lor de persoane divine.

Ortodoxia și Catolicismul concep lucrarea harului ca o transformare reală a creștinului. Deși există aspecte deosebitoare între cele trei confesiuni creștine cu privire la lucrarea harului, totuși toți creștinii admit două ziceri ale Revelației lui Iisus Hristos: «Fără Mine voi nu puteți face nimic» (Ioan XV, 5) și «Eu pot totul în Hristos cel care mă întărește». Astfel în mîntuirea în Iisus Hristos se găsesc în chip minunat unite: făptura păcătoasă, Dumnezeul transcendent și făptura îndumnezeită [72].

Prin împărtășirea la har a fiecărui credincios creștin potrivit naturii sale create de Dumnezeu și potrivit capacității sale înnăscute pentru har [73], întreaga omenire are asigurată o bază pentru apropierea spirituală și fiecăruia îi este deschisă calea către mîntuire și comuniune cu Dumnezeu și credincioșii, la care harul lui Dumnezeu ne cheamă pe toți prin Iisus Hristos.

70. Ch. Moeller, *art. cit.*, p. 45—48.

71. Prof. N. Chițescu, *Despre Karl Barth*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVI (1970), nr. 3—6, p. 185, 194. 72. Ch. Moeller, *art. cit.*, p. 49—56.

73. Prof. N. Glubokovky, *Harul la Părinții greci și reunirea Bisericilor*, trad. de Pr. V. Mitru, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 44.

Doctorand **Mihail Popescu**

IDEEA DE PURIFICARE ÎN RELIGIILE DE MISTERE GRECO-ROMANE ȘI ÎN CREȘTINISM*

Prin purificare (κάθαρσις) grecii desemnau, în general, procesul dobîndirii stării de curăție psiho-fizică necesară credinciosului care se prezenta în fața unei divinități pentru a o invoca. Se considera astfel — ca și în celelalte religii antice — că rugăciunea credinciosului nu era ascultată și împlinită de divinitate dacă acesta nu o cinstea înfățișîndu-i-se într-o stare de puritate ființială integrală, spre a-i fi pe plac. Aceasta mai ales în așa-zisele religii de mistere: misterele de la Eleusis, orfismul, cultul Marei Mame Cybele și al lui Attis etc., care existau alături de religia oficială a cetății.

Deși se inspirau adesea din învățături grosolane și practicau rituri sălbatice, religiile de mistere greco-romane pretindeau a face ca sufletele adepților lor să-și regăsească puritatea primordială [1]. Mijloacele prin care inițiații în religiile de mistere greco-romane considerau că obțin purificarea își aveau justificarea în sistemele lor de credințe religioase deosebit de variate. Prin purificare — săvîrșită de obicei înainte de inițiere — ei urmăreau o cît mai largă curățire de păcatele săvîrșite pînă atunci, pentru ca astfel să poată fi primiți de către zeitate în comuniunea sa.

În cele ce urmează, ne vom ocupa de conținutul ideii de purificare (κάθαρσις) în aceste religii, trecînd apoi la o expunere comparativă cu conceptul de purificare din învățătura și practica Bisericii Ortodoxe.

1. *Considerații generale asupra ideii de purificare în religiile de mistere greco-romane.* — Purificarea și inițierea erau două caracteristici principale comune tuturor religiilor de mistere și își aveau originea — cum am spus — în sistemele de credințe profesate de adepții acestor religii [2]. Mijloacele prin care aceștia credeau că dobîndesc starea de puritate erau, în general, tainice, fiind cunoscute bine numai de ei înșiși. Se știe totuși, după unele informații [3], că ele constau fie din anumite ceremonii rituale [4], fie din diferite mortificări și penitențe.

---

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

1. Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 67.

2. Vezi Raffaele Pettazzoni, *Les mystères grecs et les rèligions à mystères de l'antiquité. Recherches rècentes et problèmes nouveaux*, în «Cahiers d'Histoire Mondiale», Paris, nr. 2, t. II, 1954, p. 305 și 309.

3. Aceste informații sînt date mai ales de cîțiva Sfinți Părinți și scriitori bisericești, care au cunoscut unele mistere și au căutat să le combată. Pentru Răsăritul creștin, cei care s-au ocupat de aceste rituri de purifcare și inițiere sînt: Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful, în *Apologia* I, P.G., VI, 327—340; Clement Alexandrinul, *Cuvînt lămuritor către păgîni*, P.G., VIII, 49—246; Origen, *Contra lui Cels*, P.G., XI, 641—1632; Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Contra lui Iulian (cuvîntările a IV-a și a V-a)*, P.G., XXXV, 531—663 și 664—720; Sfîntul Epifanie etc., iar pentru Apus: Tertuilian, *Despre botez*, P.L., I, 1197—1223, II, 79—806; Sfîntul Ipolit; Arnobiu; Firmicus Maternus, *Despre greșeala religiilor profane*, P.L., XII, 18; Fer. Augustin (Apud Petre Vintilescu, *Misterul liturgic*, București, 1929, p. 47).

4. Aceste ceremonii cuprindeau o serie de rituri în care erau folosite ca mijloace principale de purificare apa, laptele, mierea sau sîngele animalelor jertfite în acest scop. Riturile respective au apărut atunci cînd oamenii și-au dat seama că, prin atingere cu un lucru socotit necurat,

Mortificările [5] și penitențele [6], erau deci mijloace de purificare.

La inițierile în religiile de mistere, riturile de purificare aveau un caracter solemn, constînd în general dintr-o curățire trupească, pe care trebuia s-o obțină candidatul, prin aceea că el trăia în abstinență și, în special, se abțînea de la anumite alimente. De obicei, aceste rituri se compuneau dintr-o serie de lustrațiuni [7] și spălări [8] destinate să aducă pe viitorul myst [9] în starea de curăție a întregii sale ființe. Ele se desfășurau după o serie de forme prescrise, «în realitate, un ritual magic» [10], și erau însoțite de ideea suferinței [11] și a renunțării. Procedeul era întîlnit — după cum vom vedea — la toate religiile de mistere greco-romane, unde, înainte de inițierea propriu-zisă, un prim grad în acest rit îl ocupa purificarea.

Printre cele mai importante religii de mistere greco-romane se numără misterele de la Eleusis, orfismul, misterele mitriace (ale Marei Mame Cybele și ale lui Attis), cele isiatice (ale lui Isis și Osiris) și mithraismul.

2. *Ideea de purificare în misterele de la Eleusis.* — Ideea de purificare era determinată în misterele de la Eleusis [12] de învățătura lor religioasă despre om [13] și divinitate. Sufletul omului, coborît în stare curată, trebuie să evadeze din închisoarea trupului, purificîndu-se de toate necurățiile obținute în el, pentru a se reîntoarce la Inteligența divină, ca să se unească cu ea. Rolul Gîndirii este totuși de a purifica și desăvîrși nu numai sufletul, în care ea pătrunde, ci chiar și trupul, misterele fiind menite să pregătească perfecțiunea omului. Ele învățau pe inițiat să urce spre starea de curăție, cunoaștere și libertate absolută [14].

---

devin și ei, prin contaminare, necurați și au căutat să scape de această necurăție (Vezi H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, III-e éd., vol. I, Paris, 1925, p. 48).

5. La baza acestor mortificări sta ideea renunțării, a cărei expresie se găsește în abstinență, supunerea la nemîncare și sete (mithraism) și practicarea postului, credinciosul abținîndu-se de la anumite mîncări și băuturi.

6. Penitențele acestea aveau mai mult un caracter formal, prin jertfele de expiere a păcatelor săvîrșite. În schimb, în unele mistere, cum sînt cele isiatice în special, penitențele aveau — după cum vom vedea — un anumit substrat moral.

7. Lustrațiunile erau niște ceremonii prin care păgînii purificau o persoană, un oraș, un cîmp etc., folosind o apă socotită ca avînd caracter purificator.

8. Acestea erau băi obișnuite în apă, care nu era supusă nici unui fel de consacrări religioase.

9. Mystul era candidatul la inițiere, purificat înainte ca aceasta să fi avut loc.

10. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 67.

11. Ideea suferinței își găsea expresie în suportarea poverii unor anumite privațiuni, în îndurarea frigului, oboselii (mithraism) etc.

12. Zeitatea care patrona aceste mistere era Eleuthia. La început însă au fost două zeități: Demetra și Kore. Dintre acestea, Demetra a rămas singură, pe cînd Kore a devenit Persefona — soția lui Hades. Cu timpul, la patronarea misterelor eleusine — consacrate divinităților Demetra, Kore și Hades — a fost asociat și Dionysos, care a ajuns să devină în cele din urmă la Eleusis o zeitate foarte importantă (Vezi Louis Gernet și André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 126—127).

13. Potrivit acestei învățături, gîndirea, care la început a locuit liberă, fericită și perfectă în lumea inteligibilă — atașată Inteligenței Eterne —, coborînd în lumea vizibilă, a luat două elemente: sufletul și trupul. Pe pămînt, sufletul a pătruns în trupul născut din pămînt. Omul care trăiește pe pămînt are deci în el gîndirea, sufletul și trupul. În procesul formării omului, gîndirea pătrunde în suflet și acesta în trup. Gîndirea, care este veșnică, a fost fixată în cap. Sufletul cuprinde două facultăți interioare: căldura vitală și facultatea de a dori și simți. De aceea, omul este supus, cît trăiește, pasiunilor și suferinței. În viața sa de pe pămînt, omul mai este supus totodată și ignoranței, cursul normal al gîndirii putînd fi jenat sau oprit, întrucît gîndirea este închisă în corp ca într-o închisoare, împreună cu sufletul, în care ea a pătruns (Vezi Victor Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 51—52).

14. *Ibidem*, p. 52—53.

Inițierile în aceste mistere nu erau altceva decît rituri de purificare care se săvîrșeau zilnic, timp de 9 zile [15], cînd se desfășura așa-numita inițiere comună, simplă, sau καθαρμός [16]. Nu era suficient a fi curat fizicește pentru a fi admis ca inițiat în misterele de la Eleusis, ci se pretindea din partea candidatului respectiv și o purificare morală. De aceea, în decursul acestui interval de timp, candidatul era obligat să postească și să trăiască în abstinență. De obicei, prima inițiere consta din unele purificări, care se repetau într-o perioadă destul de lungă. Acestea nu aveau loc chiar la Eleusis, ci în altă parte, la Agra, un cartier din Atena. Purificările se mai numeau și «micile mistere» și aveau un caracter pregătitor, urmărind să-l facă pe candidat curat de unele impurități pentru a se putea prezenta la inițierea propriu-zisă, de la Eleusis. Purificările se săvîrșeau pe malurile rîului Ilisos [17].

Se considera că nu era totuși de ajuns numai această purificare, făcută la o distanță destul de mare. De aceea, la 15 Boedromion [18], candidatul la inițiere intra în Eleusinion, unde se purifica folosind apa lustrală [19].

După săvîrșirea acestui noviciat, a doua zi, candidatul la inițiere mergea la mare, unde făcea baie, împreună cu un purcel pe care-l lua pentru sacrificiu. Astfel, myștii, împreună cu ierofanții [20], se îndreptau spre țărmul mării și acolo se scufundau în apă în ziua de 16 Boedromion. Prin acest act, ei considerau că se curățau de toate impuritățile. Jertfirea purcelului avea loc la templul zeiței Demetra, candidatul ungîndu-se apoi cu sîngele victimei, rit prin care luau sfîrșit aceste purificări pregătitoare.

În cadrul inițierii propriu-zise, după împăcarea [21] myștilor cu divinitățile, aveau loc ceremonii speciale, care constau din diferite purificări și postiri menite să pregătească pe fiecare candidat pentru a putea primi băutura mistică *ciceon*. În urma primirii acestei băuturi sfinte, cel inițiat se considera ca unit printr-o căsătorie sacră cu zeița misterului — Demetra —, această băutură fiind destinată numai zeilor și ca aliment pentru nemuritori [22].

Exista dispoziția ca în aceste mistere să nu fie admiși oamenii care s-au făcut vinovați de păcate grele, îndeosebi criminalii. Dacă totuși vreun inițiat s-ar fi făcut vinovat de crimă, acesta era obligat să facă băi de curățire în apele micului rîu Ilisos, despre care amintește uneori și Hesychios [23].

Clement Alexandrinul, care a cunoscut unele rituri practicate în misterele de la Eleusis, descrie în cartea sa *Logos protrepticos* cele două trepte principale ale

15. J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions,* V-e éd., Paris, 1927, p. 493.

16. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* II-e éd., Paris, 1930, p. 55.

17. J. Huby, *op. cit.,* p. 493; Georges Méautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis,* Paris, 1959, p. 93.

18. Luna Boedromion corespunde lunii septembrie din calendarul creștin.

19. Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV-ème siècle av. J.C.,* Paris, 1950, p. 125—126.

20. Ierofanții erau preoții care oficiau riturile de purificare și inițiere a candidaților respectivi.

21. Exista în conștiința religioasă a popoarelor vechi ideea că omul nu poate intra în comuniune cu divinitatea decît numai după ce se curăță de păcate și, de aceea, după ce candidații se purificau, aveau loc aceste rituri de *împăcare,* preînchipuind în felul acesta reintegrarea omului în comuniune cu zeitatea care patrona aceste mistere.

22. Această băutură sfîntă era preparată din apă, făină de orz, mentă și mac de grădină, după sfatul zeiței Demetra (Vezi E. Jacquier, *Mysteres païens,* în «Dictionnaire apologétique de la foi catholique», t. III, Paris, 1927, col. 979).

23. L. Moulinier, *op. cit.,* p. 124.

acestei inițieri [24]. Pentru a ajunge la prima treaptă, candidatul trebuia să țină un post pregătitor și purificator, care dura 9 zile, după care consuma băutura sfîntă ciceon.

Din cele de mai sus reiese că în misterele de la Eleusis purificarea candidatului constituia o condiție absolut obligatorie pentru ca acesta să fie admis în rîndurile inițiaților. Purificarea se obținea în urma supunerii candidatului la un amplu ritual de practici magice, în care erau folosite ca mijloace principale de curățire apa și sîngele victimei jerfite. Pe lîngă aceste rituri, la baza purificării mai sta și ideea de renunțare, care-și găsea expresia în practicarea postului și trăirea în castitate.

3. *Ideea de purificare în orfism.* — În cugetarea religioasă orfică, ideea de purificare se va fi născut odată cu apariția acestei religii [25], cînd condițiile istorice existente ofereau un teren eminamente favorabil dezvoltării religiilor mistice [26]. Izvorîtă din sentimentul viu al contrastului dintre măreția aspirațiilor omului și realitatea mizeriei în care el se află, această idee este expresia concepției orfice despre natura umană, concepție potrivit căreia sufletul trebuie să evadeze de sub servitutea trupului. Deși de origine divină, sufletul, fiind închis în trup ca într-o închisoare, este înclinat spre păcat și suferință. Numai purificările și o viață ascetică intensă reușesc să elibereze sufletul de răul moral din corp, rău conceput ca o pată, ca o murdărie.

Ținta oricărui orfic era să-și purifice sufletul, pentru a scăpa de nesfîrșitul lanț al existențelor succesive. Chiar dacă omul ar fi încercat să evadeze din închisoarea corporală prin sinucidere, întrucît sufletul era necurat, acesta era în mod inevitabil supus asprei legi a «ciclului de existențe». Abia ieșit dintr-un corp, sufletul era constrîns să se reîncarneze într-altul, ciclul renașterilor fiind etern pentru neinițiații în această religie [27].

De aceea, orficul ducea o viață de abstinență și renunțare, interzicîndu-și să consume orice hrană animală. Trupul uman, fiind conceput în orfism ca izvorul oricărei necurății, era supus unei serii întregi de rituri de purificare. Trăirea în ascetism sever, pînă aproape la «negarea trupului», și practicarea purificărilor erau pentru inițiatul orfic condițiile absolut necesare pentru ca el să obțină mîntuirea.

Ca urmare, din nevoia satisfacerii acestei credințe religioase, s-a născut «liturghia orfică», în cuprinsul căreia existau o serie de purificări asemănătoare acelora din cultul frigian al lui Sabazios. Riturile respective erau de două feluri și se considera că aveau influență și asupra sufletului: a) prin purificări s-ar fi eliberat sufletul de anumite păcate ale sale; b) i s-ar fi dat putința de a nu mai păcătui. De aceea, unele purificări se numeau ispășitoare, iar celelalte împlînzitoare. Prin

24. Acestea erau: a) una a comuniunii, care era făcută tuturor; și b) alta a regenerării, treapta cea mai înaltă, *epoptia*, la care participau candidații în număr mai mic. Cunoașterea riturilor de inițiere în aceste trepte de către Clement Alexandrinul, se explică prin faptul că înainte de a fi creștin el însuși a fost inițiat (Vezi Clement Alexandrinul, *Cuvînt lămuritor către păgîni*, P.G., VIII, 123).

25. Această religie a apărut aproximativ în secolul al VI-lea î.Hr., cea mai veche atestare a existenței ei în istorie fiind din mijlocul secolului al V-lea de la istoricul Herodot. (Vezi André Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, p. 17—18).

26. Viața plină de tot felul de excese — în plăceri, petreceri, lux și nedreptăți — pe care o ducea nobilimea orașelor grecești din această perioadă, înclina sufletele celor din această clasă socială spre un fel de oboseală, plictiseală și dezgust, făcîndu-i în cele din urmă să-și găsească alinare în misticism. În același timp, o serie de credincioși cu intense preocupări religioase încep să se asocieze unui cult oficial, inspirîndu-se din miturile și riturile acestuia și urmînd totodată regulile unei vieți ascetice (Vezi A. Boulanger, *op. cit.*, p. 24—25).

27. A. Boulanger, *op. cit.*, p. 36.

cele ispășitoare se implora bunătatea zeilor pentru iertare, pe cînd prin cele îmblînzitoare se cerea ajutorul lor.

Cel mai curios dintre riturile de purificare pe care-l întîlnim în orfism este scufundarea inițiatului într-o baie de lapte, rit care este considerat de unii cercetători ca fiind asemănător botezului creștin [28]. Cu această ocazie, inițiatul respectiv rostea cuvintele: «Am căzut în lapte». Dar, în lipsă de lapte adevărat, putea să țină locul acestuia o cantitate apreciabilă de apă, care, fiind amestecată cu o anumită substanță, avea aspectul laptelui [29].

Se pare că în orfismul primitiv era vorba numai despre un anumit număr de existențe succesive necesare pentru purificarea totală a sufletului uman, lustrațiunile și nevoințele inițiatului respectiv fiind apoi completate prin chinurile iadului, care nu erau veșnice. Exista însă sigur credința că, o dată purificat și eliberat definitiv de legăturile pămîntești, sufletul inițiatului se îndrepta apoi spre sediul divin, unde se bucura de fericirea veșnică.

Ideea de purificare în orfism era legată, prin urmare, de metempsihoză, de chinurile iadului și de reîntoarcerea sufletului uman în sînul divinității. Religie mistică — orfismul pretindea să satisfacă dorința arzîndă a inițiatului, de purificare pentru obținerea fericirii veșnice. Prin preocuparea permanentă pe care această religie o avea pentru purificarea omului, s-a ajuns ca inițiații în misterele orfice să fie mai curați, mai virtuoși, mai drepți decît contemporanii lor păgîni din antichitate. Tot așa se explică de ce și preoții orfici erau preferați de către credincioșii celorlalte religii de mistere pentru oficierea ritului de purificare, în locul propriilor lor preoți. Zelul neobosit pe care orficii îl depuneau pentru purificare a făcut să se dezvolte foarte mult în sînul acestei religii ideile de puritate, de îndepărtare de la lucrurile pămîntești și trecătoare, de ascetism, — idei care au dat credinței și concepției de viață a acestor credincioși amprenta sa particulară și conduitei lor morale direcția sa proprie [30].

4. *Ideea de purificare în misterele mithraice (ale Marei Mame Cybele și ale lui Attis)* [31]. — Pătruns de o serie de elemente orgiastice — a căror origine se afla în dragostea pe care, conform mitului respectiv, zeița Cybele o nutrise față de păstorul Attis —, acest cult pretindea totuși că redă inițiaților în misterele sale starea de puritate necesară mînturii lor [32].

Sărbătorile religioase închinate zeiței Cybele la Roma erau celebrate primăvara, în luna martie, cînd aveau loc și o serie de rituri de purificare, prin care inițiații respectivi căutau să cîștige bunăvoința acestei divinități.

---

28. Unul dintre aceștia este Vittorio Macchioro (Vezi Jean Coman, *Essai sur les repports de l'orphisme et du christianisme d'après Vittorio Macchioro,* Bucarest, 1934, p. 62).

29. J. Huby, *op. cit.*, p. 496.

30. Erwin Rohde. *Pshyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité,* Paris, 1928, p. 354.

31. Acest cult a luat ființă în Asia Mică — Frigia —, avînd la început rituri sălbatice, un templu în mijlocul pădurii, iar zeița fiind reprezentată printr-o piatră «căzută din cer». Din Frigia acest cult s-a răspîndit în Grecia și la Roma, unde s-au dezvoltat și misterele respective. Spre deosebire de cele de la Eleusis, misterele mithraice nu se săvîrșeau numai într-un singur loc, ci oriunde era nevoie.

32. Cu ocazia unui incendiu care a avut loc pe Palatin după moartea lui Cezar, locuitorii Romei au căutat să-și expieze păcatele săvîrșite, interpretînd această nenorocire ca o mînie a Cybelei față de ei. Consultîndu-se *Cărțile Sibiline,* aceștia au purificat totodată idolul zeiței în apele mării, la Ostia (Vezi Henri Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain,* Paris, 1912, p. 100).

Cu privire la riturile de purificare și inițiere în misterele mithraice, nu există informații prea amănunțite, deoarece aceste rituri aveau un caracter ocult, fiind săvîrșite în mod secret. Se știe totuși că, în ziua de 16 martie, inițiații intrau în templul sfînt al pocăinței, unde se pocăiau timp de 9 zile. În felul acesta, ei credeau că se asociază durerii zeiței, lipsită de iubitul său. De-a lungul acestui interval de timp — cunoscut sub numele de *Castus Matris Deum* — aceștia trăiau în abstinență, privîndu-se de consumarea anumitor alimente, în special pîinea. Orice aliment preparat din cereale era interzis cu severitate, ca și hrănirea cu rădăcini și o serie de fructe ca rodiile, gutuile, curmalele, evitîndu-se carnea de porc și peștele. Inițiatul era de asemenea obligat să nu consume vin [33]. În timpul zilelor din preajma echinocțiului de primăvară, sanctuarul Cybelei răsuna fără încetare de lamentații, care alternau lugubru cu cîntarea unor imnuri religioase. Zgomotele chimvalelor și timpanelor erau socotite ca purificatoare pentru cei vii, îndepărtînd spiritele rele, și ca plăcute morților. Aveau loc totodată practici de mortificare și rugăciuni fierbinți, însoțite de fanfare, cu clinchete de scuturi și zgomote din timpane și chimvale, în procesiuni religioase publice în jurul templului zeiței Cybele, cu scopul de a fi curățiți de păcate inițiații prin sunetele purificatoare ale instrumentelor respective.

Inițierea comună a candidaților în misterele mithraice era precedată de un post curățitor obligatoriu pentru toți și care dura 8 zile. În acest interval de timp, candidații se pregăteau pentru inițiere și prin diferite spălări zilnice, făcute sub conducerea unui preot. Ca și în misterele de la Eleusis, în cultul Cybelei și al lui Attis purificările erau făcute cu apă prin spălarea întregului corp, fie la rîu, fie în anumite vase. Autocastrarea voluntară era treapta supremă a purificării în acest cult frigian, realizîndu-se astfel comuniunea perfectă între inițiat și divinitate. La origine însă, acest rit nu cuprindea nici o idee de perfecțiune și sfințenie [34].

După sfîrșirea acestor purificări, candidații respectivi consumau băuturi considerate sfinte, servite în vase în formă de instrumente muzicale, pentru a deveni comeseni cu zeița Cybele.

5. *Ideea de purificare în misterele isiatice (ale lui Isis și Osiris)* [35]. — Izvorul pentru cunoașterea purificărilor practicate în misterele isiatice îl constituie lucrarea lui Apuleius, *Metamorfozele*, mai ales cartea a IX-a, unde este descris felul cum a fost inițiat Lucius, care de altfel este eroul romanului. În această lucrare, Apuleius dă unele amănunte cu privire la acest personaj și — pe baza spuselor lui — putem afla cîte ceva despre purificările practicate în cadrul acestui cult.

În cultul egiptean, în general, se atribuia o importanță considerabilă purității sau — pentru a întrebuința o expresie mai adecvată — curăției. La început însă curăția nu era concepută în legătură cu vreun substrat moral, scopul ei fiind acela de a îndepărta demonii răufăcători și de a face ca sacrificiul împlinit să aibă efectul dorit. Purificarea avea deci un caracter pur formal, motiv pentru care Fr. Cumont o compară cu «o dietă de dușuri și fricțiuni pe care medicul le prescrie pentru a obține sănătatea fizică». Starea lăuntrică a preotului și meritul sau greșeala celui

33. *Ibidem*, p. 119—120. 34. *Ibidem*, p. 124—126, 129.

35. Cultul zeiței Isis și al lui Osiris era orignar din Alexandria și a ajuns să se generalizeze la greci sub forma cultului deplin al lui Isis. Mai întîi noua religie s-a răspîndit în insula Cipru, apoi în Sicilia, la Atena începînd din secolul al II-lea î.Hr., în Asia Mică și Siria. Cultul isiatic se manifesta printr-o serie de ceremonii taince, care în limba egipteană se numeau cu un cuvînt special, *iahou*, iar atunci cînd acest cult s-a răspîndit în Grecia, ceremoniile sale s-au numit mistere (Vezi E. Jacquier, *op. cit.*, col. 977).

răposat erau indiferente zeiței Isis și zeului Osiris. Virtutea și curăția sufletească nu aveau nici un preț în aceste mistere și în viața de dincolo a inițiatului [36].

Înainte de orice ceremonie religioasă, preotul trebuia să se supună spălărilor rituale, cîteodată și tămîierilor, să nu mănînce o serie de mîncăruri și să trăiască în abstinență pentru un timp oarecare.

Spre deosebire de celelalte mistere, în cultul lui Isis și Osiris purificările dinainte de inițiere aveau un caracter individual [37] și nu colectiv: fiecăruia i se spunea ce trebuie să facă timp de 10 zile, cînd aveau loc purificările. Astfel, înainte de a se prezenta la inițiere, candidatul se pregătea pentru aceasta, făcînd în decursul intervalului de timp respectiv unele băi în apă și abținîndu-se de la unele mîncăruri de carne, de la vin și altele.

Cu timpul însă, ideea de purificare a căpătat în misterele isiatice un înțeles nou, cerîndu-se celor care se supuneau riturilor de curățire și împlinirea anumitor datorii morale. Astfel, poetul latin Juvenal amintește într-una din scrierile sale de credincioși ai Isidei care spărgeau gheața Tibrului pentru a face baie în fluviu, înconjurînd apoi, pe genunchii însîngerați, templul zeiței, în speranța că prin aceste suferințe își vor putea expia păcatele și-și vor răscumpăra greșelile. În secolul al II-lea sensul moral al ideii de purificare atinge o treaptă și mai înaltă, cerîndu-se din partea inițiaților mai curînd «curăția inimii» decît aceea a trupului. Renunțarea la plăcerile simțuale a fost condiția indispensabilă pentru a se ajunge la cunoașterea divinității. «Isis nu mai favoriza amorurile ilicite» [38]. Xenofon din Efes o prezintă într-un roman al său ca pe protectoarea castității, avînd grijă deosebită de fecioarele care știau să trăiască în desăvîrșită curăție morală.

6. *Ideea de purificare în mithraism* [39]. — Ca și în misterele celorlalte religii, inițierile care aveau loc în cultul mithraic erau precedate de anumite rituri de purificare, la care candidații se supuneau și atunci cînd treceau dintr-un grad în altul [40]. Condiția pentru admiterea la inițierea în cultul mithraic consta dintr-o curățire trupească și morală, care putea fi făcută fie în mod individual, fie după ce candidații erau adunați toți la un loc, unde se pregăteau pentru aceasta. La inițierea în acest cult puteau fi primiți numai bărbații, copiii și chiar sclavii care nu s-au făcut vinovați de păcate grele.

În cultul lui Mithra candidații la inițiere se pregăteau printr-un post și spălări în apă, despre care neoplatonicul Porfiriu dă unele informații destul de precise. Aceste băi erau considerate, după spusele lui Tertulian, că aveau darul de a curăți de pă-

36. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 85. Pentru ca sufletul celui răposat să intre în cîmpiile lui Aalu era suficient ca el să pronunțe textul unei formule prescrise.

37. Aceasta se explică prin faptul că și inițierea în misterele isiatice era făcută tot individual.

38. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 86.

39. Acest cult a avut o foarte mare răspîndire și s-a amplificat în Babilon, Asia Mică, Pont și Capadocia. Zeul Mithra — ca zeu al soarelui, al dreptății, al jurămîntului — era adorat în tot Imperiul roman și chiar și pe teritoriul patriei noastre.

40. Riturile de inițiere în cultul lui Mithra aveau, spre deosebire de celelalte religii de mistere, mai multe grade de inițiere, fapt care se datorește probabil vreunei influențe religioase babiloniene. Fer. Ieronim, vorbind despre treptele de inițiere în mithraism, susține că acestea erau în număr de 7 și anume: a) a corbului; b) a tainicului; c) a soldatului; d) a leului; e) a citului; f) curierul soarelui; g) a părintelui. Primele trei grade erau mai mult pregătioare, fiind numite inferioare, și instruiau pe candidați pentru primirea inițierii propriu-zise; ultimele patru grade erau formate din iniați propriu-ziși (Fericitul Ieronim, *Epistola a CVII-a către Laeta*, P.L., XXXII, 325).

cate pe viitorul inițiat. Tot Porfiriu semnalizează întrebuințarea mierii ca mijloc de purificare pentru consacrarea inițiaților din treapta «leilor» [41]. Înainte de a fi consacrați cu această miere, ei erau supuși unei purificări prin foc, pentru că leul era animalul simbolic al focului. Candidații la această inițiere «trebuiau să-și păstreze mîinile curate de tot răul, de orice pată ruşinoasă şi faptă rea» [42], ceea ce arată că ei trebuiau să aibă şi o pregătire morală, nu numai una trupească. Ceremonia consacrării candidaților din această treaptă a inițierii avea loc deasupra apei. Mai întîi li se punea miere pe limbă şi apoi aceasta era turnată şi împrăştiată peste mîinile lor. Leii lui Mithra au fost purificați timp îndelungat cu această miere, dar fără ca ea să se identifice cu elementul foc. De altfel, în afară de această întrebuințare a mierii, era obiceiul ca la cei nou-născuți să le fie unsă limba cu miere. Tocmai aici stă misterul acestei mieri, care era socotită ca o substanță cerească deosebit de eficace pentru purificare, conservare şi regenerare, fiind superioară apei prin proprietățile sale mistice [43].

După purificarea şi consacrarea în treapta leilor, prin ungerea cu mierea cerească, candidatul respectiv se pregătea pentru a primi inițierea în treapta «citului», unde se folosea tot această miere ca element văzut al purificării şi consacrării.

Ca mijloace de purificare, cultul mithraic mai conținea şi unele practici respingătoare, ca de pildă aşa-numita «taurobola», cînd candidatul la inițiere şedea într-un şanț, deasupra căruia, pe un pod găurit, se sacrifica un taur pentru ca sîngele taurului acestuia să curgă pe candidat şi astfel să-l purifice.

Pentru a fi purificați şi apoi primiți în rîndurile inițiaților, candidații mai erau supuşi la o serie de încercări grele menite să-i curețe de păcatele săvîrşite pînă atunci. Astfel, ei erau obligați să traverseze înot o mare întindere de apă, să petreacă un timp oarecare în deşert, să sufere de foame şi de sete, să îndure frigul şi oboseala drumurilor etc. Apoi ei se supuneau unei purificări cu apă lustrală, care se făcea de către tot orașul, în templu [44]. Se considera că, pentru a fi purificați, credincioşii trebuiau să ducă o viață în tot felul de greutăți şi privațiuni, menite să expieze păcatele săvîrşite pînă atunci [45].

7. *Ideea de purificare în creştinism.* — Spre deosebire de aceste religii de mistere greco-romane, în creştinism ideea de purificare capătă un sens cu totul nou: pe cînd în religiile amintite purificarea avea un caracter mai mult formal, în creştinism Biserica a rînduit rugăciuni în cadrul oficierii Sfintelor Taine.

În literatura ascetică răsăriteană, cele mai importante scrieri dedicate în mod special metodei de purificare treptată de patimi sînt: *Scara raiului* a Sfîntului Ioan Scărarul, *Metoda şi regula exactă* a lui Calist şi Ignatie Xantopol şi *Războiul nevăzut* al lui Nicodim Aghioritul.

În cea de-a treia scriere sînt arătate cele patru arme care ajută omului la obținerea purificării şi desăvîrşirii. Acestea sînt: să nu se încreadă niciodată în sine însuşi; să se roage. În partea a doua a acestei cărți, Nicodim Aghioritul mai vorbeşte şi despre o altă armă, care este taina Sfintei Euharistii. Prima parte pregăteşte pe om, purificîndu-l, cu ajutorul harului de la botez, pentru unirea cu Hristos, iar cea de-a doua descrie însăşi această unire.

41. Consacrarea era condiționată de purificare, avînd loc o dată cu aceasta.
42. A. Loisy, *op. cit.*, p. 177. 43. *Ibidem*, p. 178.
44. Charles Autran. *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Paris, 1935, p. 127—128. 45. *Ibidem*, p. 128.

Însă cea mai simplă și totodată cea mai corespunzătoare schemă în legătură cu purificarea treptată a vieții duhovnicești este aceea a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, care începe cu virtutea credinței și sfîrșește cu atingerea stării de nepătimire.

Un rol important în această lucrare de purificare îl are puterea harului primit prin botez, care, prin lovitura dată păcatului, face din omul cel vechi unul nou. Fără ajutorul haric al lui Dumnezeu, omul singur nu se poate curăți și ridica din prăpastia patimilor și nu realizează nimic care să fie desăvîrșit bun [46]. De multe ori însă resturile de forță ce au mai rămas din păcatul răpus se înviorează prin noi păcate; fapt care reclamă din partea fiecărui credincios o continuă luptă pînă la extirparea lor totală. Aceasta este starea de nepătimire sau nepătimirea și reprezintă culmea spre care duce întregul efort ascetic și treptele tuturor virtuților, dacă asceza dusă are ca scop direct purificarea de patimi a trupului și a sufletului.

Dar harul lui Dumnezeu în lucrarea de purificare și mîntuire a omului nu implică o pasivitate din partea acestuia, ci, dimpotrivă, este izvorul unei activități încordate, care însă, fiind «singură, fără chemarea necontenită a numelui lui Iisus, e imposibilă» [47]. La capătul acestei lupte de purificare de patimi și de dobîndire a virtuților stă desăvîrșirea omului, creșterea lui în Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu. Experiența încordării morale extraordinare se împreună în lupta purificării de patimi cu experiența neputinței firii omenești și deci cu necesitatea chemării repetate a lui Iisus. Referitor la această rugăciune, s-a observat că ea dă forță de purificare și îndumnezeire celui ce o practică și s-a menționat totodată că numele lui Iisus — după «unii asceți» — cuprinde însăși puterea prezenței lui Dumnezeu [48]. Totodată progresul în această încordare nu se poate efectua decît prin activitate necontenită în direcția desăvîrșirii morale. Aceasta întrucît «abia prin faptă acțiunea harului se împletește și se unește cu efortul omenesc... atît de deplin încît acțiunea harului și cea a libertății umane să devină ca o singură acțiune» în lupta de lepădare a patimilor [49]. În această luptă eroică, virtuțile nu sînt decît trepte pe care omul urcă spre lipsa de patimi și spre iubirea de Dumnezeu.

Dintre aceste virtuți, cele mai importante sînt rugăciunea și smerenia. În rugăciune se întîlnește harul lui Dumnezeu cu «cea mai înaltă încordare» și activitate a sufletului, trăindu-se experiența că omul nu are nimic și numai prin har se purifică și se mîntuiește. Întrucît omul nu posedă izvorul vieții sale în sine, fiind creatură, el are nevoie de harul dumnezeiesc pentru a-și menține viața pe plan superior și a progresa în urcușul spre starea de nepătimire. În rugăciune harul este o hrană spirituală, prin a cărei lucrare firea umană se eliberează de patimi, transformîndu-se; el se revarsă în întreg sufletul și se unește cu încordarea umană, producînd ca prim efect voința spirituală prin care omul duce mai departe lupta sa grea de purificare. Această luptă este «o necontenită împreună-răstignire cu Hristos după omul

46. *Biserica Răsăriteană*, trad. de † Tit Simedrea, București, 1929, p. 61.

47. Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1958, p. 687; Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 7 și 8.

48. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 206. Se menționează însă că nu toți teologii sînt de acord cu ideea prezenței reale a lui Dumnezeu în această rugăciune (*Ibidem*, p. 208).

49. N. Chițescu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 713.

cel vechi și împreună-înviere cu Hristos ca om nou... care-și ia forța din harul Duhului Sfînt» [50]. În rugăciune își găsește totodată expresie credința, a cărei necesitate în această direcție rezultă din însuși felul de a se stîrni al patimilor: rațiunea alunecă din poziția ei firească, fiind atrasă de apariția unei pofte trezită în conștiință. În aceste împrejurări, rațiunea, ca să reziste, trebuie întărită — prin statornicirea ei într-o concepție de viață — de către credință. Un rol important îl are voința care nu acceptă ispita. Totodată credința este foarte rar trecută cu vederea de Sfinții Părinți, cei mai mulți considerînd-o ca «pocăință de păcate», «mama iubirii» etc. Sfîntul Clement Romanul spune că «nu prin noi înșine ne îndreptăm, nici prin înțelepciunea, sau priceperea, sau faptele noastre, ci prin credința noastră» [51].

Întărindu-se în credință, credinciosul aspiră și mai mult către virtutea de a nu mai greși, din teama fiască față de Dumnezeu. Gîndul că pentru păcatul ce l-ar putea săvîrși va fi judecat îl face pe credincios și mai tare în eforturile sale de purificare lăuntrică și de rezistență în fața ispitei. Pe de altă parte, fiind conștient că ființa sa este înclinată spre păcat, el trăiește un sentiment de vinovăție față de Dumnezeu, sentiment care-și găsește expresie în pocăință. În felul acesta, teama fiască de Dumnezeu, susținută de conștiința unei vieți păcătoase, naște în credinciosul respectiv sentimentul pocăinței și al dorinței de înfrînare de la săvîrșirea oricărui păcat. Pocăința, fiind un act de judecată pe care omul și-o face singur, îl determină pe acesta să fie nemulțumit cu sine însuși și să reia cu și mai multă vigoare lupta de extirpare a patimilor din el.

Un rol important în această acțiune de purificare îl are harul divin revărsat asupra lui prin Taina Spovedaniei [52]. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că patima poate fi prefăcută «în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești... iar întristarea, în pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici» [53].

Prin pocăință se naște astfel în sufletul credinciosului smerenia, care-l face să fie conștient că încă este departe de nepătimire. Smerenia este deci o virtute, înfăptuitoare, care împinge tot mai sus celelalte virtuți creștine, în acțiunea de purificare a credinciosului creștin. Ea distruge treptat egoismul și mîndria din suflet, dînd prin dinamismul ei puterea de continuă depășire. Sfîntul Marcu Ascetul spune că «cel ce e smerit în cugetul său și împlinește o lucrare duhovnicească pe toate le aduce în legătură cu sine» [54].

Totodată, înfrînarea de la pofte ferește pe om de scufundarea totală în păcat, transformîndu-l dintr-un iezer de patimi într-o scară către Dumnezeu. Ieșirea din păcat prin voința omului este calea cea mai sigură. Este și calea cea mai eroică, întrucît cere din partea celui care a pornit pe ea tărie deosebită, căci pofta, lipsită vreme îndelungată de materia care s-o satisfacă, poate izbucni foarte violent și pe neașteptate. Monahul, de pildă, practică totodată și postul, care nu este un act de purificare pur trupesc, ci în același timp este și un act cu caracter spiritual. Retras departe de lume, monahul continuă cu și mai multă vigoare acțiunea de purificare, înfrînîndu-se de la păcatul cu gîndul, ca acela al mîndriei în succesele obținute, al leneviei, al disperării etc. Acest lucru cere din partea lui paza gîndurilor sau a minții, pentru a se putea cunoaște pe sine însuși. Rostul acestei adunări a minții este acela de a-și observa gîndurile, pentru ca pe cele rele să le alunge din prima

50. *Ibidem*, p. 686—687. 51. *Ibidem*, p. 712. 52. *Ibidem*, p. 897—898; 903—904.
53. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 21.
54. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în *Filocalia*, vol. II, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 231.

clipă, iar pe cele bune să le asocieze, îndată ce apar, cu gîndul la Dumnezeu, ca să nu se abată spre rău [55].

Această curăţire a gîndurilor este un mijloc de purificare lăuntrică, nu numai pentru monah, ci şi pentru mireni. Orice creştin care merge pe calea desăvîrşirii vieţii duhovniceşti este dator să păzească gîndurile de asociaţiile pătimaşe şi să nu-şi împrăştie mintea de la scopul său ultim — acela de a ajunge la nepătimire. În felul acesta, el devine invulnerabil miasmelor telurice care-i tulburau pînă atunci liniştea sufletească şi simte dispărînd toate piedicile mari către o viaţă morală înaltă. De asemenea, el trăieşte acum simţămîntul că «inima sufletului» se purifică şi se înmoaie, ca şi cum lacrimile pe care le varsă ar scoate din el orice urmă de răutate şi egoism. Rugăciunea devine pentru cel ce a ajuns aici o hrană spirituală indispensabilă [56].

După ce creştinul a reuşit să-şi învingă toate slăbiciunile, el a atins starea de nepătimire, cînd întregul său efort sufletesc şi trupesc a fost pe deplin realizat şi fructificat. Nu s-ar putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, precum sînt pentru Dumnezeu, dar au ajuns să fie aproape o imposibilitate morală.

Deşi prin jertfa Mîntuitorului Hristos s-a şters păcatul originar, firea umană, fiind înclinată spre păcat, ea trebuie din cînd în cînd sfinţită şi restabilită. Ideea creştină despre purificare îşi găseşte expresie în practica Bisericii Ortodoxe, fie în oficierea anumitor ceremonii rituale, fie în asceză şi pocăinţă.

Aceste ceremonii, în creştinism, capătă şi ele — la rîndul lor — un sens nou. Spre deosebire de misterele greco-romane, unde, — după cum am văzut —, se întîlnesc foarte multe elemente sau mijloace prin care se făceau purificările, în creştinism elementul de bază şi cel mai important este apa sfinţită prin acţiunea Duhului Sfînt, care-i transmite o putere lucrătoare.

Efectul ei purificator se vede îndeosebi în taina Sfîntului Botez, cînd, prin «baia celei de-a doua naşteri», omul «cel vechi» se curăţă de orice păcat, îndepărtîndu-se de «răutăţile întunericului» [57]. De aceea, primirea botezului înseamnă naşterea întru Hristos la o viaţă nouă, fiind totodată un dar de la Dumnezeu, o «harismă».

Dacă prin baia botezului omul se curăţă de păcat, prin Taina Mirului se face părtaş la darurile dumnezeieşti, iar prin Sfînta Euharistie dobîndeşte părtăşie cu însăşi «viaţa lui Hristos». În felul acesta, creştinul urcă spre desăvîrşire cu ajutorul Sfintelor Taine, care sînt «casa şi poarta cerului» [58].

Riturile de purificare, în creştinism, sînt legate cel mai adesea de naşterea şi moartea omului, dar şi de săvîrşirea unor slujbe şi de unele nevoi ale credincioşilor.

Purificările legate de naştere, care se fac prin stropirea cu aghiasmă, alături de rugăciunile rînduite, au fost aşezate de Biserica creştină cu scopul de a curăţi pe omul care s-a născut în păcat şi pe mama care a născut din poftă trupească. Purificarea se referă aici mai mult la necurăţia sufletească decît la cea trupească, dobîndită în timpul naşterii, şi de aceea Biserica creştină a rînduit rugăciuni speciale, cînd ar fi putut să lase numai stropirea cu aghiasmă, sfinţită mai înainte.

---

55. Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea gîndurilor*, în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, p. 48—71.

56. William James, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, 1931, p. 226.

57. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 24—30.

58. *Ibidem*, p. 10.

Purificări legate de înmormîntare nu prea întîlnim în creştinism, şi aceasta pentru motivul că, după concepţia creştină, atingerea de cadavre nu provoacă necurăţie. Creştinismul a ridicat cinstirea trupului omenesc, acesta fiind socotit drept locaş al Duhului Sfînt.

Expresia cea mai vie a ideii de purificare în practica Bisericii Ortodoxe o constituie sfînta liturghie, care reprezintă misterul mîntuirii în cadrul său istoric. Acest mister este realizat în clipa sfinţirii Darurilor, cînd Iisus Hristos începe a fi prezent în chip real şi substanţial sub forma pîinii şi a vinului, stabilindu-se astfel o identitate între materia jertfei euharistice şi a celei de pe Golgota, prin acţiunea Duhului Sfînt. În timpul liturghiei se realizează cel mai înalt grad de purificare a credinciosului creştin, prin unirea sa cu Dumnezeu.

Expresia cea mai sigură şi mai eficace pentru o astfel de unire o reprezintă — după părerea celor mai mulţi teologi creştini — cunoaşterea lui Dumnezeu, cunoaştere suprarațională, realizată printr-un fel de intuiţie care nu se poate defini [59]. Pentru a ajunge la o astfel de cunoaştere, sufletul credinciosului se purifică prin rugăciune şi prin eforturi personale: o purificare morală, prin mortificarea pasiunilor, şi alta intelectuală, prin descătuşarea de orice imagine sensibilă şi noţiune imperfectă [60]. Această acţiune de purificare este însoţită şi stimulată în cadrul liturghiei printr-o serie de gesturi, porunci şi sfaturi liturgice rituale, ca: «să luăm aminte», «cu înţelepciune», «sus să avem inimile», «să stăm cu bine, să stăm cu frică», «toată grija cea lumească să o lepădăm» etc. De asemenea, unele spălări rituale, pe care le întîlnim în cadrul liturghiei, au simbolismul lor, pentru o curăţie atît a sufletului cît şi a trupului.

*

În concluzie, putem spune că în religiile de mistere greco-romane ideea de purificare avea un caracter formal, purificarea obţinîndu-se prin simpla supunere la un ritual, care nu avea nimic de-a face cu starea lăuntrică a credinciosului şi cu atît mai puţin cu aceea a preotului. Această idee era izvorîtă din conştiinţa păcătoşeniei, care — ca şi la celelalte popoare vechi — la greco-romani exista şi se manifesta destul de vizibil în cultul şi practicile religioase. Aşa se explică de ce şi năzuiau atît de mult spre curăţirea de orice păcat, năzuinţă pe care ei credeau că şi-o împlinesc iniţiindu-se în aceste religii de mistere. Latura pozitivă a acestor religii era aceea că ele ţineau trează ideea de contopire sau de comuniune cu divinitatea şi menţineau vie în sufletele adepţilor lor această conştiinţă a păcatului.

Creştinismul însă — religie a iubirii şi a adevărului — a restaurat în om puritatea pierdută prin păcat, puritate care a atins gradul cel mai înalt în persoana Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Dacă totuşi şi în unele religii de mistere se pretindea că omul regăseşte această puritate, deşi desfrîul era uneori ridicat la rangul de cult, în creştinism apare ideea nouă că purificarea porneşte dinăuntru în afară, prin lucrarea mîntuitoare a harului lui Dumnezeu, dobîndit prin Taina Sfîntului Botez. Chiar dacă s-a încercat adeseori a se face analogii între spălările purificatoare din aceste religii şi Sfîntul Botez ca taină — prin care se şterge păcatul strămoşesc şi orice urmă a greşelilor săvîrşite pînă atunci — aceste încercări nu au făcut decît să scoată şi mai mult în evidenţă superioritatea creştinismului.

59. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 27—28.
60. *Ibidem*, p. 29.

Totodată, dacă în religiile de mistere se pretindea că purificarea credinciosului se obține prin supunerea acestuia la un amplu ritual de practici, fără nici o legătură cu starea lui sufletească, în creștinism, pe lîngă o serie de rituri, un rol important în această acțiune de purificare îl are harul lui Dumnezeu din om.

Purificarea, în creștinism, privește îndeosebi partea sufletească a omului, deoarece de aici pornesc toate impulsurile pentru săvîrșirea anumitor acte. Ideea de purificare dobîndește deci în creștinism un sens mai înalt și acest lucru se vede din însăși lupta pe care credinciosul creștin o duce pentru purificarea ființei sale. Și dacă în religiile de mistere greco-romane această luptă este mai mult sau mai puțin ușoară, în creștinism credinciosul primește și ajutorul lui Dumnezeu prin acțiunea purificatoare a harului, care pătrunde în întreaga ființă a acestuia, deci și în trup — templu al Duhului Sfînt.

În sfîrșit, în creștinism ideea de purificare este legată și de perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu, care pretinde din partea celor ce I se închină să ajungă la asemănarea cu El, pe cît le stă acestora în putință. Cu totul altfel stau lucrurile în misterele greco-romane, unde divinitatea este ea însăși supusă anumitor patimi, mai mult sau mai puțin grave: tînărul păstor Attis provoacă gelozia Cybelei și, mutilîndu-se, dezlănțuie profunda întristare a acesteia; Demetra se întristează pentru răpirea fiicei sale Kore de către Hades și se tînguie amar pînă ce află pe răpitor; Isis caută plîngînd pe soțul său Osiris, ucis și prefăcut în bucăți de fratele său Set etc.

Studiind ideea de purificare în misterele greco-romane și în creștinism ne putem da mai bine seama de superioritatea învățăturii și moralei creștine, superioritate care își are explicația în caracterul revelat și supranatural al creștinismului.

Doctorand Nicolae Mitru

MITHRAISMUL ÎN DACIA*

Religia lui Mithra, una dintre religiile zise «misteriozofice» ale lumii antice, ne-a lăsat puține mărturii scrise sau poate că acestea s-au pierdut. Din această cauză, mithraismul a constituit și constituie o problemă și un obiect de cercetare continuă din partea multor istorici, atît anteriori nouă cît și, mai ales, contemporani.

Prezenta lucrare nu are pretenția de a risipi toate umbrele în care este încă învăluită religia lui Mithra și nici nu încearcă să pună capăt nenumăratelor controverse în legătură cu acest cult. E vorba de o modestă încercare de a prezenta această religie, cu elementele ei constitutive și supraadăugate, așa cum ne este ea sugerată de monumentele mithraice găsite în țara noastră. Căci, așa cum se știe, mithraismul, religie de origine persană, a peregrinat prin Orientul Apropiat, întîlnind în cele din urmă spiritul specific al Greciei și al Romei. Și e ușor de înțeles că, luînd contact cu aceste civilizații străine de țara sa de origine, cultul lui Mithra nu a putut să rămînă intact, suferind anumite influențe specifice culturilor care l-au întîmpinat în drumul său [1]. Și astfel, în lucrarea de față, vom face mai întîi un scurt istoric al mithraismului, aducînd apoi mărturii despre existența sa pe teritoriul dacic și prezentînd caracterele specifice ale acestei religii, așa cum s-ar părea că ne autorizează reliefurile descoperite în Dacia romană.

Mithra e zeul care a polarizat în jurul său, timp de circa 2.000 de ani, atenția a nenumărați oameni de diverse naționalități, care credeau în eficacitatea prescripțiilor acestei religii. Primele semnalări ale numelui lui Mithra ne sînt transmise de niște tablete găsite la Boghazköy, capitala vechilor hitiți, în nordul platoului anatolian. Aceste tablete, datînd din secolul al XV-lea î.d.Hr. și descoperite în 1907, consemnează un acord încheiat între hitiți și vecinii lor, mitannii, enumerînd la sfîrșit o serie de divinități care vor veghea la executarea acordului, printre care figurează «Mithras și Varuna» [2]. Cultul lui Mithra are însă urme încă de la originile îndepărtate ale indo-iranienilor, divinitatea respectivă aparținînd zeităților arhaice adorate de către aceștia înainte de separarea lor în popoare diferite. Dovada adorării în comun a lui Mithra de către indo-iranieni este faptul că atît în *Veda*, cărțile sacre ale indienilor, cît și în *Avesta*, cartea sfîntă a perșilor, acest zeu își are locul său, fie aproape de Varuna, fie, respectiv, aproape de Ahura-Mazda (Ormuzd). Totuși, potrivit interpretărilor mai recente, Mithra nu apare cu același caracter în cele două religii [3].

Mithraismul își are rădăcinile adînc înfipte în religia veche a Persiei, fiind grefat pe vechea concepție dualistă iraniană a eternei rivalități între bine și rău [4] și purtînd amprenta severității morale persane. Rolul lui Mithra în această luptă perpetuă e acela de *yazata*, adică — în cazul de față — aliatul forțelor binelui, socotit fiind răzbunăto-

---

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

1. Ernest Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955, p. 145.

2. M. J. Vermaseren. *Mithras, the secret God*, London, 1963, p. 13. Cf. O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères*, Paris, 1941, p. 326.

3. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 14.

4. E. O. James, *Mithes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1960, p. 203.

rul nedreptății și a tot ceea ce este în opoziție cu ordinea imprimată universului [5]. Nimic nu se întîmplă în lume fără ca el să știe, avînd 10.000 de ochi și 10.000 de urechi [6]. Mithra, cu rolul său de μεσίτης, adică mediator, reprezintă extinderea zeului luminii în lume. Însuși numele lui, cu rădăcina *mi* (a se schimba) în vechiul idiom al Indiei, însemna prietenos (prieten), iar în cel al Persiei, contract [7]. Prin aceasta, el e «garantul bunelor raporturi între oameni, asigurînd echilibrul forțelor cosmice și prosperitate generală» [8]. Al zecilea imn (*yasht*) din Avesta, pe care credincioșii îl foloseau cel mai adesea în rugăciunile lor, redă, într-un mod cît se poate de fidel, atributele zeului. Observăm că, treptat, Mithra nu a detronat divinitățile superioare, ci s-a substituit lor, mithraismul devenind un cult viu și popular, un cult politeist-naturalist, al cărui zeu, suferind influența unor idei morale, s-a transformat, prin simplificare și concentrare, într-un pretins zeu al milei și al dragostei.

Însă, atunci cînd apăru marele reformator și profet al perșilor, Zaratustra sau Zoroastru [9] — cel care a atacat idolatria și sacrificiile sîngeroase ale timpului său — cultul lui Mithra a primit o lovitură destul de grea, dat fiind faptul că tocmai punctul central al religiei mithraice era atins. Cu toate că, în religia zoroastriană, Mithra nu fu admis printre slujitorii apropiați ai lui Ahura-Mazda *(ameshas-spentas)*, ci printre divinitățile inferioare *(yazatas)*, totuși zeul avea o deosebită cinstire în rîndul maselor populare. Așa că nu este de mirare opoziția acestora față de marele profet Zoroastru, pe care l-au ucis, în cele din urmă, în templul Balkh. De altfel, dată fiind rigiditatea morală a sistemului mithraic, cultul lui Mithra se încadra foarte bine în religia lui Zoroastru. Treptat, Mithra este reinstalat pe vechea poziție și acel *yasht* al zecilea îi dedică aceeași glorie ca mai înainte.

Cu învățăturile sale, între care se disting clar contribuțiile religiei persane, mithraismul își începe călătoriile pe meleaguri străine, unde primește noi influențe, care vor contura caracterul său specific. Civilizațiile pe care muntenii persani le întâlniră în cuceririle lor, către anul 400 î.d.Hr., ofereau fie elemente oarecum comune, fie, mai ales, deosebitoare, dar care se puteau ușor adapta religiei lui Mithra. Media, precum și țările din preajma Tigrului și Eufratului, dețineau una dintre cele mai vechi civilizații din lume. Și, cum s-a întîmplat și în alte părți, deși erau supuse din punct de vedere teritorial, ele au fost acelea care și-au impus supremația spirituală, dată fiind concepția lor mai înaltă despre lume și viață, rod al străvechii lor culturi. În Asia Mică, mai ales în părțile elenice sau elenizate, progresele mithraismului au fost mai lente, dar și aici el a găsit divinități indigene, străine panteonului grec, pe care le-a asimilat în unele privințe. Contactul cu teologia chaldeiană a dat un caracter astral religiei mithraice, pe care magii au transformat-o apoi, în Asia Mică, într-un cult de mistere.

Așadar, plecată din Persia, unde-și avea înfipte rădăcinile încă din timpuri imemoriale, religia lui Mithra a străbătut o cale plină de cotituri și compromisuri, în cele din urmă ajungînd să apară într-o formă și cu o limbă elenică, dar trădînd totuși conținutul său oriental și chiar persan. În felul acesta, ajunge să bată la porțile Romei. Acolo însă, în Orient, mithraismul își primise seva din care el avea să se alimenteze în întreaga sa teologie și morală.

Împrejurările pentru ca mithraismul să iasă învingător și în Occident erau destul de propice. Vechea religie oficială greco-romană pierduse controlul și influența asu-

5. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 14. 6. O. E. Briem, *op. cit.*, p. 321. 7. *Ibidem.*
8. *Ibidem*, p. 326.
9. Zoroastru a propovăduit învățăturile sale mai ales în Iranul de est. Se pare că a trăit între 1000 și 600 î.Hr., ultima dată fiind cea mai plauzibilă (Vezi M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 15).

pra sufletelor credincioșilor. Rămăsese numai forma, adică riturile și gesturile exterioare. Și, fiindcă misterele mithraice și învățăturile acestui cult impresionau prin ceremonialul lor fastuos și, respectiv, prin promisiuni soteriologice, mulți erau cei care aderau la această religie, în special soldații, Mithra fiind războinicul neînvins și invincibil [10]. Potrivit istoricului Plutarh, romanii au venit în legătură cu Mithra prin intermediul piraților din Cilicia, în urma cuceririi, în secolul I î.d.Hr., de către Pompei (60—48), a acestei provincii din Asia Mică. Dar nu se cunoaște nici un document cu o datare atît de timpurie. Cu timpul însă și mai ales către sfîrșitul secolului I Mithra începe să fie cunoscut la Roma, fapt legat în special de deplasările de trupe auxiliare din Orient în Occident [11]. Începînd cu această dată, se semnalează și primele documente ce atestă răspîndirea mithraismului în Italia. Printre inițiații acestui cult se remarcă și Commodus (180—192), iar Dioclețian (284—305), împreună cu Galeriu (293—311) și Liciniu (308—324), după ce se inițiară în misterele cultului mithraic la Carnuntum, în 307, proclamară pe Mithra protectorul întregului Imperiu roman *(fautor imperii sui)*. Aici, în această localitate, a fost centrul cultului, de unde s-a extins în mai multe țări dunărene; lucru atestat de multiplele sanctuare descoperite în diferite locuri. Ultimul împărat adorator al lui Mithra a fost Iulian Apostatul (361—363), pentru ca, în 391, un edict să împiedice celebrarea cultului mithraic la Roma. Se poate spune deci că poziția pe care a căpătat-o acest cult în Imperiul roman s-a datorat în primul rînd bunăvoinței celor mai mulți cezari, care i-au creat diferite căi de acces și de dezvoltare, ridicînd mithraismul aproape la rangul de religie de stat [12].

Cînd Dacia a fost cucerită și a avut loc procesul colonizării ei cu populații «ex toto orbe romano», drept consecință imediată, a apărut un nou fenomen, caracterizat printr-o impetuoasă năvălire a orientalilor și mai ales a «orientalismului». Situată în partea nord-estică a Imperiului roman, Dacia a primit influențele disparate din partea populațiilor pestrițe care au locuit provincia după cucerire și care nu au renunțat la cultura și zeii lor naționali. De aceea s-a putut spune că «nici o provincie a Imperiului roman nu prezintă un atît de variat mozaic de religii ca Dacia romană» și că «aproape că nu există culte în imperiu nereprezentate în panteonul Daciei» [13]. Cea mai largă răspîndire a avut-o însă mithraismul, care în secolul al III-lea era cel mai puternic curent religios din Dacia [14].

Printre factorii de propagare a acestui cult, atît în întregul imperiu cît și în Dacia, armata a avut un rol primordial. Fiind un zeu al victoriei și venerat de soldați, el era invocat înainte de orice luptă pentru ajutor la izbîndă. Unde ajungea armata, în urma ei apărea imediat și Mithra, ocrotitorul soldaților. Așa s-a ajuns ca Mithra să fie «o divinitate populară în tot cuprinsul imperiului» [15]. Nici soldații armatelor romane venite în Dacia nu au uitat obiceiurile și zeii lor strămoșești. Printre aceștia era și Mithra, zeu oriental foarte răspîndit între armatele auxiliare ale imperiului, recrutate în special din Orient. Și veteranii, adică soldații «lăsați la vatră» după 20—25 de ani de serviciu, au jucat un rol în răspîndirea mithraismului în Dacia. Importante diplome militare descoperite pe teritoriul dacic dovedesc existența acestor veterani în provincia romană

10. Vezi D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. a II-a, București, 1968, p. 396.
11. O. E. Briem, *op. cit.*, p. 320. 12. *Ibidem*, p. 323.
13. D. Tudor, *Romanii în Dacia*, București, 1969, p. 64.
14. Vezi M Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 372.
15. V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul de sculpturi de la Tomis*, București, 1963, p. 105.

de pe malurile Dunării [16]. Aici, în patria adoptivă, ei duceau o viață liniștită, practicîndu-și în voie cultul lor propriu.

Nu mai puțină însemnătate în răspîndirea mithraismului în Imperiul roman și deci și în Dacia au avut-o negustorii și mai ales marfa lor umană — sclavii. Ne referim la negustorii orientali, care, profitînd din plin de «pax romana», traversau de la un capăt la altul imperiul, căutînd să-și plaseze cît mai bine «marfa». Sclavii, aduși din Orient ca prizonieri de război, transportau o dată cu ei și zeii lor tradiționali, venerîndu-i și ridicîndu-le altare în localitățile unde erau strămutați. De asemenea, nu trebuie să uităm și pe coloniștii civili, veniți și ei cu obiceiurile și credințele lor și căutînd să le implanteze în regiunile colonizate.

Monumentele și inscripțiile mithraice descoperite în Dacia sînt mai numeroase decît cele din Asia Mică, încît un autor [17] a putut afirma că Mithra ar fi trebuit să fie zeul național al dacilor și deci pierderea Daciei ar fi însemnat o puternică lovitură dată acestei religii. Savantul olandez N. J. Vermaseren, în lucrarea sa *Corpus Inscriptionum Monumentorum Religionis Mithriacae*, indică pentru Dacia 274 de monumente și inscripții mithraice adăugîndu-se, după descoperirile recente, încă trei altare la Apulum (Alba-Iulia), cîte unul la Ceanul Mic, Potaissa (Turda) și o localitate necunoscută din Dacia Inferioară [18].

Cel mai frecvent epitet folosit în inscripții pentru Mithra e acela de *invictus*, fiindu-i atît de propriu încît uneori dedicațiile sînt adresate simplu : *deo invicto, numini invicti* sau chiar numai *invicto*. O singură dată este folosit în Dacia epitetul de atotputernic, *omnipotens*, care e corespondentul epitetului persan *Nabarzes*, sub care este invocat Mithra în Dacia de două ori : *Nabarze deo* și *Soli invicto Nabarze Mithrae*. Mai întîlnim denumirea de *Deus genitor*, adică cel care a făcut lumea, iar expresia *rupenatus* se referă la legenda că Mithra s-ar fi născut din stîncă. Se întîlnesc și alte denumiri ca : *Sol Invictus, Deus Mithras Invictus Mithras, Deus Sol Invictus, Deus Sol Invictus Mithras* etc. [19].

Se pare că centrul cultului mithraic în Dacia a fost la Ulpia Traiana, capitala provinciei, unde se atestă existența mai multor «mithree» ce au dat la iveală un bogat material arheologic. Acestea erau situate în afară de cetate, la miază-zi de colțul sud-vestic al incintei [20]. Dintre acestea, unic prin dimensiunile sale între toate mithreele descoperite pînă acum în regiunile mithraizate, este cel situat pe valea Hobiței și pe malul stîng al pîrîului Apa Mică, din ruinele căruia s-au scos circa 250 monumente sculpturale și inscripții. Printre acestea se pot consemna nenumărate reliefuri, altare cu dedicații [21], cărămizi ștampilate, opere statuare, opaițe etc. Astfel, se poate aminti un altar de marmură, avînd sculptat pe fronton frunze de acant, un taur, un cap de bou și o pasăre cu o frunză în cioc. O inscripție ni-l indică pe *Protas*, delegat (vicarius) al casie-

16. Aceste diplome constau din tăblițe de bronz «scrise pe cele două fețe, care se înmînau soldaților lăsați la vatră, deveniți acum veterani coloniști și împroprietăriți pe teritoriul provinciei, după mulți ani de serviciu militar, în cursul cărora au colindat prin multe corpuri de trupă și provincii și au luat parte la destule războaie» (Vl. Dumitrescu, *Muzeul Național de Antichități*, București, 1968, p. 66).

17. E vorba de N. Densușianu (Vezi A. Caliani, *Urmele domniei romane în Ardeal*, Blaj, 1915, p. 44). 18. M. Macrea, *op. cit.*, p. 372.

19. *Ibidem*, p. 372. Cf. *CIL* (a se citi *Corpus Inscriptionum Latinorum*), III, 7938, 7691 ; 7728, 7729 ; 1121, 1436, 7933, 7936, 12581 ; 7782 ; 1112, 1119, 7777 ; 7762, 1109 ; 1120 ; 8041.

20. C. Daicoviciu și H. Daicoviciu, *Ulpia Traiana (Sarmizegetusa romană)*, ed. a II-a, București, 1966, p 33—34.

21. Vezi *CIL*, 1436, 1437, 7922—7952, 8075, 8076, 12581 etc. Cf. Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Paris, 1896, p. 281 și urm.

rului imperial Ampliatus, ca fiind autorul acestei cinstiri [22]. Un oarecare Carpion, libert, ridică un altar aceluiași zeu [23], ca apoi ajutorul de socotitor Synethus și libertul Severus să dedice lui Cautopates — unul din acoliții zeului — două reliefuri cu obișnuitul sacrificiu mithraic [24]. Se știe că din această comunitate mithraică de la marginea imperiului făceau parte chiar augurul oficial, Valerianus, și un *defensor lecticariorum*, Cornelius Cornelianus, care, la rîndul lor, dedică fiecare dintre ei cîte un altar zeului Mithra. Un mic altar, cu inscripția *Soli Invicto Mithrae Aniceto*, e darul lui Dacian Hermadio, un grec sau un oriental [25]. La acestea se pot adăuga nenumărate mici fragmente de diferite feluri, o oarecare cantitate de oseminte de animale, precum și diverse obiecte care serveau la oficierea cultului. Se pot aminti, în acest sens, o cupă de bronz cu picior, un cuier de bronz, un lanț compus din patru verigi mari și terminat cu un cîrlig, un cuțit de bronz, două lămpi de pămînt etc. Recent, în 1966, s-au descoperit, în apropierea mithreului, alte două reliefuri, care înfățișează obișnuitul sacrificiu al taurului. Databile din secolul al III-lea, primul dintre aceste reliefuri prezintă unele particularități față de modelul tipic al acestor reliefuri descoperite la Ulpia Traiană, dar, în linii mari, păstrează elementele obișnuite ale unor astfel de monumente. Dat fiind faptul că reversul plăcii primului relief este șlefuit, se pare că această piesă n-a fost aplicată pe vreun perete ci era păstrată liber, așezată, probabil, în vreo nișă sau în case particulare [26].

Și la Apulum (Alba Iulia) materialul documentar destul de numeros ne indică existența aici a unor credincioși mithraici, care au lăsat numeroase urme arheologice [27]. S-au descoperit circa 60 de monumente de piatră scrise sau sculptate, datînd, în majoritate, din prima jumătate a secolului al III-lea — epoca de glorie a religiei mithraice în Dacia — și sugerînd faptul că zeul avea cel puțin trei locașuri de cult. Adoratorii din această localitate reprezentau clase sociale diferite, adică de la sclavi și soldați pînă la guvernatori și ofițeri, și se întîlnesc aici epitete acordate zeului puțin familiare altor adoratori, ca *Bonus Puer* și *Deus Bonus Puer Posphorus* [28]. Trebuie remarcat faptul că «spre deosebire de alte localități din Dacia, reprezentările din marmură ale lui Mithra s-au lucrat la Apulum cu scene numeroase și amănunțite, ceea ce arată cunoașterea temeinică a mitului zeului de către pietrari» [29]. Dintre cele trei locașuri de închinare ale mithraicilor, unul este indentificat în colțul de sud-est al orașului, lîngă catedrala ortodoxă, în perimetrul unei porțiuni de 2 ha, ce reprezintă un cartier de locuințe [30]. Inscripțiile descoperite aici ne transmit numele lui Euhemerus, care închină

22. «Nabarze Deo pro salute Ampliati Augusti nostru dispensatoris et sua suorumque omnium Protas vicarius eius» (*CIL*, 7938, Cf. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 64, și D. Tudor, *Istoria sclavajului în Dacia romană*, București, 1957, p. 85).

23. «Soli Invicto Mithrae Carpion Augusti libertus tabularius votum solvit libens merito» (*CIL*, 7939. Cf. D. Tudor, *Istoria sclavajului...*, p. 250).

24. «Cautopati sacrum Synethus adiutor tabularii votum solvit libens merito» (*CIL*, 7922. Cf. D. Tudor, *Istoria sclavajului...*, p. 245) ; Severus Augusti libertus Cautopati (*CIL*, 7924. Cf. D. Tudor, *Istoria sclavajului...*, p. 250).

25. M. J. Vermaseron, *op. cit.*, p. 64—65. Se pare că același Hermadio se întîlnește pe o inscripție din Tibiscum care folosește expresia *Soli Invicto Nabarze Mithrae*. La Roma, un Lucius Flavius Hermadio ridică un monument închinat nașterii zeului din stîncă. Nu este exclus să fie una și aceeași persoană.

26. În legătură cu aceste reliefuri, vezi Liviu Mărghitan, *Două noi reliefuri mithriace la Ulpia Traiana-Sarmizegetusa*, în «Studii și Cercetări de Istorie Veche», XXIII (1967), nr. 4, p. 693 ș.u.

27. *CIL*, 100, 1013, 1107, 1109—1114, 1118—1123, 1130—1132, 1135—1138, 7776—7777, 7779—7782, 14475 etc.

28. D. Tudor, *Orașe, tîrguri și sate în Dacia romană*, ed. a II-a, București, 1968, p. 161.

29. *Ibidem*. 30. *Ibidem*, p. 147.

zeului un relief de marmură [31], al grecului sau orientalului Potinus [32], al lui C. Caerelius Sabinus, comandantul legiunii a XIII-a Gemina către anii 182—185, care restaurează, la Apulum, un templu mithraic [33]. Tot din acest oraș provine figura lui Cautes — alt acolit al lui Mithra — călare pe un taur deasupra unei tulpine de grîu în creștere [43], precum și dedicația lui Dioscurus Marci [35]. Bineînțeles că o altă serie întreagă de inscripții și monumente atestă dezvoltarea mithraismului la Apulum, al doilea oraș ca importanță, în special militară, pe harta provinciei dacice.

La Romula (Reșca), unde zeul avea un cerc larg de adoratori și mai multe sanctuare construite subteran, în rîpe [36], s-au descoperit circa 25 monumente arheologice foarte prețioase. Orientalul Phoebus ne-a lăsat un relief, păstrat fragmentar, cu obișnuitul sacrificiu mithraic [37], iar Antonius Zoilos, *actarius praepositi* din trupa arcașilor sirieni, împreună cu subordonații săi, *librarii*, închină aceluiași zeu un altar, datat fiind în prima jumătate a secolului al III-lea [38]. Pe o fîntînă din apropierea unuia dintre mithree, se găsea o statuie a zeului copil, născîndu-se din stîncă și purtînd în mîini un cuțit și o torță. Tot în legătură cu celebrarea acestui cult, o placă de marmură înfățișează majoritatea miturilor mithraice, avînd în centru scena tauroctoniei. Apoi, Mithra mai apare la Romula fie în busturi cu cununa de raze pe cap, așa cum este reprezentat pe două lămpi de lut, fie gravat pe unele geme, dar păstrîndu-și caracterul obișnuit. Dintre sanctuarele presupuse că au existat la Romula, descoperirile arheologice ne confirmă existența sigură numai a celui aflat la gura Tesluiului. Avînd o formă rotundă și un altar în centru, acest locaș idolatru era situat lîngă o fîntînă, lucru cerut de «dogma» mithraică. Lîngă alta s-au găsit o trîmbiță de sticlă și o lădiță de lemn, cu tortițe de aur [39].

Un alt templu, datînd din secolul al III-lea, s-a descoperit, în 1836, la Slăveni, scobit fiind în malul Oltului, la o cotitură a rîului. Era o sală lungă, cu bănci laterale de zidărie, ale cărei podele fuseseră unse cu o tencuială de ipsos. Mai multe basoreliefuri, baze de statui și piedestale, vase de sacrificiu s-au aflat în interiorul templului [40]. Toate acestea sînt daruri pentru zeul adorat — Mithra — ale garnizoanei locale,

31. I. I. Russu, *Note epigrafice, Seria V*, în «Studii și Cercetări...», XI (1960), nr. 2, p. 405.

32. Relieful s-a găsit la Oarda de Sus (jud. Alba) și s-ar putea să provină fie de la Apulum, fie din Vințul de Jos. A fost găsit pe malul Mureșului, la locul «Între pîraie», și înfățișează bustul zeului Mithra. Acest gen de reprezentare este foarte rar în lumea romană, dacă nu chiar unic. Zeul e îmbrăcat cu o pelerină, prinsă pe umărul drept cu o fibulă rotundă. Pe cap poartă boneta frigiană. Sub bust este următorea inscripție: «Invicto Mithrae Potino ex voto posuit». Această placă se găsește acum în zidul casei lui Simeon Susan din ulița Șvabilor (Vezi Alex. Popa. *O tablă votivă închinată zeului Mithras*, în «Omagiu lui Constantin Daicoviciu cu prilejul împlinirii a 60 de ani», București, 1960, p. 443. Cf. D. Tudor, *Orașe, tîrguri...*, p. 137).

33. D. Tudor, *Les constructions publiques de la Dacie romaine d'après les inscriptions*, în «Latomus» (Revue d'Études Latines), t. XXIII, fasc. 2, 1964, p. 284.

34. Leroy A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden, 1968, p. 286.

35. D. Tudor, *Istoria sclavajului...*, p. 124. 36. Idem, *Romula*, București, 1968, p. 30.

37. Idem, *Oltenia romană*, p. 397. Cf. Alf. Merlin, *Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, în «Revue archéologique» t. II, 1959, p. 254. Dedicația e următoarea: «Deo Soli Invicto à Phoebus eius ex voto posuit».

38. D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 397. Cf. Idem, *Orașe, tîrguri...*, p. 354.

39. Vezi D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 397—399. Cf. Idem, *Romula...*, p. 17; F. Cumont, *op. cit.*, p. 278 ș.u.

40. Vezi D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 399. Cf. Idem, *Castra Daciae Inferioris*, București, 1940, p. 3—4; Idem, *Orașe, tîrguri...* p. 358. Din acest mithreu, se pare că numai un basorelief de marmură albă-roșietică s-a păstrat, în colecția Cezar Bolliac (Vezi D. Tudor, *Monuments de pierre de la collection de Cezar Bolliac au Musée National des Antiquités de Bucarest*, în «Dacia», IX—X (1941—1944), p. 409).

ala I Hispanorum. Gradaţii *(principales)* acestei garnizoane sînt cei care închină lui Sol Mithra un altar, a cărui inscripţie ne destăinuie epitetul *pia fidelis* ce-l deţinea acest corp de armată [41].

Mithra apare la Drobeta (Turnu-Severin) în mai multe monumente. Mai întîi o frumoasă statuetă de bronz, înfăţişînd zeul care calcă victorios capul taurului, ridicînd pumnalul în mîna dreaptă. Îmbrăcămintea zeului e cea obişnuită, orientală, cu bonetă frigiană şi tunică, iar faţa lui radiantă exprimă satisfacţia victoriei — momentul culminant al jertfirii taurului [42]. Printre rămăşiţele arheologice din Drobeta mai trebuie amintit şi un fragment dintr-un mare basorelief mithraic care înfăţişează cîteva episoade din mitul zeului : «Mithra călărind pe taur cu bustul lunii deasupra arcului grotei, unde va fi înjunghiat animalul ; Mithra întovărăşit de Sol trage cu arcul în stîncă de unde va ieşi apă» [43]. Tot de aici se păstrează cea mai veche inscripţie în legătură cu acest cult din Dacia Inferioară, databilă de pe la anii 198—209, fiind o dedicaţie pentru Septimiu Sever (193—211) şi pentru fiii săi. În fruntea textului stă scris *Soli Invicto Mithrae* [44]. Materialul epigrafic şi monumentele indică şi aici existenţa unui templu mithraic [45].

Tibiscum (situat între hotarele satelor Jupa, Ciuta şi Iaz, (jud. Caraş-Severin) e prezent şi el în rîndul localităţilor unde zeul Mithra a avut adoratori. Aici îl întîlnim iarăşi, probabil, pe Dacian Hermadio, vechil *(actor)* peste confraţii săi sclavi, din casa stăpînului său Turranius Dil., care se roagă pentru sănătatea lui Publius Marsius [46].

Trei monumente atestă venerarea lui Mithra şi la Sucidava (Celei-Romanaţi). E vorba de un relief obişnuit cu *sacrificium Mithriacum*, o dedicaţie a unui grec, T. Iulius Evanthus, şi una a orientalilor Marinus şi Iulianus [47]. Toate acestea sînt vestigii ale secolului al III-lea.

La Doştat (Jud. Alba — probabil Singidava), materialul epigrafic descoperit atestă existenţa unui mithreu şi în această localitate, locaş ce a fost vizitat de mai mulţi peregrini greci şi orientali. Printre aceştia e şi un oarecare P. Aelius Artemidorus, născut în Macedonia, *sacerdos creatus a Palmyrenis*, şi care, făcînd o vizită la templul din Doştat, a închinat un altar lui *Invictus Sol, deus genitor* [48]. Tot în legătură cu acest templu e şi nişa construită de L. Aelius Hylas, conducătorul unui birou financiar, nişă în care acesta a depus un relief cu chipul zeului, pentru sănătatea sa, a fiului său Horiens şi a soţiei sale Apuleia [49]. Printre dedicanţii din Doştat se numără, probabil, şi un oarecare Hermes.

---

41. «Ara Solis pro salute alae primae Hispanorum piae fidelis principales et pro...». Acest *principales* denumeşte gradele militare de la *centuri* în jos, în total 19 grade : *decurio, duplicarius, resquiplicarius, signifer etc.* (Vezi D. Tudor, *Comunicării epigrafice, III*, în «Studii şi Cercetări...», XXI (1965), nr. 2, p. 360—361. Expresia *ara Solis* este cunoscută din alte două inscripţii aflate la Slăveni, în secolul trecut (D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 399. Cf. *CIL*, 1591, 8038).

42. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 302. Cf. Idem, *Oltenia romană*, p. 397 ; D. Rădună, *Divinităţile adorate în Oltenia în timpul stăpînirii romane*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 7—8, p. 466. 43. D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 397.

44. «Soli Invicto Mithrae pro salute Luci Septimii Severi Pii Pertinacis et Marci Aurelii Antonini Augusti et Publii Septimii Getae Caesaris» (D. Tudor, *Inscripţii romane inedite din Oltenia şi Dobrogea*, în «Materiale şi cercetări arheologice», vol. II, Bucureşti 1956, p. 567).

45. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 302.

46. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 64—65. Cf. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 40. «Soli Invicto Nabarze Mithrae pro salute Publii Marsii, Hermadio actor Turranii Dil. ... votum solvit libens merito» *(CIL*, 7938).

47. În acest sens, vezi D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 331 ; Idem, *Oltenia romană*, p. 399 ; Idem, *Comunicări epigrafice, IV*, în «Studii şi Cercetări...», XVII (1966), nr. 3, p. 600.

48. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 141. Cf. M. Macrea, *op. cit.*, p. 381.

49. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 141. Cf. M. Macrea, *op. cit.*, p. 161 ; D. Tudor, *Despre sclavaj în Dacia Inferioară*, în «Studii şi Cercetări...», I (1950), p. 208.

Colegiul augustalilor din Napoca (Cluj) ridcă şi el un monument lui Mithra [50], adorat şi la Potaissa (Turda) aproape exclusiv de soldaţi romani [51]. În cartierul Vurpăr din comuna Vinţul de Jos, la vărsarea în Mureş a pîrîului Pianul, s-au descoperit rămăşiţele unei zidării care atestă existenţa aici a unui templu mithraic. Unul dintre reliefurile dedicate zeului şi care reprezentau, în mod obişnuit, sacrificiul taurului, constituie închinarea făcută de un peregrin oriental Αὐρήλις Στέφανος. La fel, în oraşul Dierna (Orşova), în satul Aquensis (Călan-Hunedoara) şi în Micia (Veţel-Hunedoara), cultul lui Mithra se face cunoscut prin reprezentarea culturală a zeului pe diferite reliefuri păstrate în majoritate fragmentar. La Şard (Jud. Alba) se semnalează existenţa unui mithreu, al cărui preot-şef, C. Iul. Valens, invocă pe Sol-Mithras pentru sănătatea împăratului şi a poporului roman, precum şi a senatului coloniei Apulum. Tot aici s-a găsit şi o inscripţie bilingvă, datorată unui semit cu numele Abedallath (Avedala) [53]. În comuna Ozd (Jud. Harghita) s-a descoperit un ex *voto* mithraic, compus dintr-un singur registru, iar Cautes şi Cautopates, însoţitorii zeului, sînt inversaţi. Piesa este datată din a doua jumătate a secolului al II-lea. Apoi, o întreagă serie de fragmente ale unor vase cultice decorate cu şerpi, al căror rol e bine-definit în misterele lui Mithra, s-au descoperit în comuna Cristeşti (Jud. Mureş), confirmînd astfel existenţa mithraismului şi în această regiune [54]. Germisara (com. Cigmăuş este şi ea prezentă pe harta localităţilor în care cultul zeului persan a avut adoratori. Un Aelius Iulius, cunoscut şi de pe unele cărămizi ştampilate, aflate la Apulum şi făcînd parte din legiunea a XIII-a Gemina, este dedicantul unui altar la Germisara [55]. Un altar ridicat la Aquae (Cioroiul Nou) de către Caius Antonius Iulianus [56], apoi un sarcofag mithraic din Muzeul de Istorie din Galaţi, databil din secolul al II-lea [57], sînt alte dovezi despre aria largă de răspîndire a mithraismului pe teritoriul dacic.

Cu toate acestea, monumentele şi notiţele epigrafice pe care le-am expus mai sus sînt numai o mică parte din totalul celor descoperite în Dacia romană. Cert e că şi numai acestea sînt suficiente pentru a demonstra marea răspîndire a cultului mithraic şi succesul pe care l-a avut zeul Mithra în rîndul populaţiilor de pe teritoriul patriei noastre.

Cercetînd monumentele mithraice descoperite în Dacia, vom constata că ele se pot împărţi, luîndu-se în consideraţie forma lor, în trei categorii. În categoria întîia intră reliefurile care cuprind neapărat scena tauroctoniei. În cea de-a doua categorie se pot enumera statuile care reprezintă fie pe zeul Mithra născîndu-se din stîncă sau călărind taurul, fie pe cei doi dadofori — Cautes şi Cautopates — împreună sau separat. Categoria a treia de monumente mithraice cuprinde altarele şi inscripţiile izolate dedicate acestui zeu, precum şi diferite alte obiecte care se foloseau în cultul mithraic.

Cele mai frecvent întîlnite şi deci cele mai importante în această religie sînt reliefurile tauroctonice. Tauroctonia constituia punctul central al cultului mithraic, simbolizînd actul creator al zeului — concepţie cu rădăcini în toate vechile minis-

50. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 227. Cf. M. Macrea, *op. cit.*, p. 84.
51. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 215.
52. *Ibidem*, p. 136. 53. *Ibidem*, p. 177.
54. Andrei Zrinyi, *Materiale în legătură cu cultul lui Mithras în Muzeul Regional din Tîrgu-Mureş*, în «Revista Muzeelor», II (1965), p. 431.
55. *Materiale arheologice privind istoria veche a R.P.R.*, vol. I, Bucureşti, 1953, p. 757—758.
56. D. Tudor, *Oraşe, tîrguri...*, p. 319. Cf. Idem, *Oltenia romană*, p. 397.
57. Maria Alexandrescu-Vianu, *Un sarcophage mithriaque au Musée d'Histoire de Galatzi*, în «Revue des études sud-est européennes», t. V, no. 1—2, p. 229.

tere [58]. De aceea, în mithree, în partea opusă intrării, se găsea această reprezentare a lui Mithra, devenind locul de onoare în templu și obiectul de venerare mai mult decît orice altă imagine cultică. Obișnuit, basoreliefurile din Dacia, încadrate în tipologia stelelor dunărene, au trei registre, cel din mijloc reliefînd scena uciderii taurului. Zeul, îmbrăcat în costum oriental, stăpînește animalul sub genunchiul stîng, ținîndu-l de nări sau de coarne. Fața sa nu exprimă deloc ferocitate sau triumf, ci e aproape tristă, dîndu-ne a înțelege că această ucidere nu constituie o faptă eroică, ci un sacrificiu recreator al naturii. Acest lucru este figurat prin coada boului în formă de spic, printr-un cîine și un șarpe care ling sîngele ce se scurge din rana de la gîtul taurului, prin cuțitul lui Mithra și printr-un scorpion care încearcă să otrăvească organele genitale ale victimei — sămînța regeneratoare a omenirii. Se observă în această grupare scorpionul — o reminiscență preavestică, vreme cînd scorpionul, împreună cu șarpele, erau considerați ființele cele mai funeste. De unde scorpionul își păstrează atitudinea sa răutăcioasă, șarpele, în aceste tablouri, pare să fi adoptat simbolismul grec, după care ar reprezenta pămîntul ce așteaptă să fie fertilizat. Întregul grup tauroctonic se află într-un cadru boltit, amintind, se pare, prima locuință a zeului Mithra, care ar fi fost o peșteră din muntele Hara. Aici s-ar fi petrecut și drama sacrificială a misterelor. De-o parte și de alta a grupului central se zăresc două personaje, îmbrăcate, ca și zeul, în același costum oriental. Sînt cei doi *acoliți* sau *dadofori* ai lui Mithra, Cautes și Cautopates, formînd împreună așa-zisa τριπλάσιος Μίθρας. Primul, cel din stînga, ține torța cu flacăra în sus, iar cel de-al doilea cu flacăra în jos, ilustrîndu-se astfel calea de urcare și coborîre a Soarelui și a Lunii, izvorul și coborîrea luminii, viața și moartea [59]. Cautes reprezintă răsăritul soarelui dimineața — *oriens* —, Mithra cursul său spre amiază — μεσίτης —, iar Cautopates apusul — *occidens*. Acești doi însoțitori pot fi identificați cu acele *amesha spentas*, adică puteri ajutătoare, de care era înconjurat Mithra. Ele au supraviețuit în Veda sub denumirea de *Aryaman*, protectorul destinului arienilor, și de *Bhaga*, providența care distribuie norocul, iar în vechea Persie ca Sraosa și Asi [60].

Reliefurile prezintă apoi un întreg șir de scene secundare, raportate fiind direct la ilustrarea miturilor mithraice, mituri care au jucat un rol important în doctrinele tuturor misterelor și care erau strîns-asociate cu riturile lor practice. Aceste mituri sînt încadrate într-un număr de patru cicluri: mituri cosmogonice, mituri legate de primele fapte ale lui Mithra, cele în legătură cu tauromahia și miturile ce privesc raporturile lui Mithra cu Sol.

Printre temele primului ciclu nu întîlnim decît cea a nașterii zeului, tratată fie în unghiul drept de pe registrul superior al oricărui relief, fie în imagini independente. Conform mitului, Mithra, născut în mod miraculos dintr-o stîncă *(petra genetrix)*, în apropierea unui rîu, la umbra unui smochin, îndeplinește voința divină a lui Ahura-Mazda. La apariția sa, toate întunecimile se îndepărtează. Monumentele din Dacia reliefează acest mit fie printr-un bust al zeului, ce pare a ieși dintr-o stîncă, avînd în mîinile ridicate cuțitul și torța, fie prin expresia epigrafică *rupenatus* sau *petrogenatus*.

Din ciclul al doilea este reprezentată, pe monumentele noastre, scena miracolului apei. Este ceea ce vrea să arate reprezentarea, pe registrul superior, a doi oameni, dintre care unul stă în genunchi cu fața spre un altul care îndreaptă un arc cu săgeți spre o stîncă. Astfel, Mithra face să izvorască apă, reanimînd, potrivit mitului,

58. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 17—18, 67 ș.u. Cf. E. Will, *op. cit.*, p. 146.
59. E. Will, *cp. cit.*, p. 195. 60. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 15.

cîmpurile și creaturile lovite cu secetă și sterilitate de către Angra-Mainyu — spiritul rău.

Episodul luptei cu taurul ne este înfățișat fie prin scena în care Mithra, călare pe taur, îl ține pe acesta de coarne, fie prin aceea în care zeul îl ține pe animal de picioarele de dinapoi și-l tîrăște spre peșteră. De obicei, ambele scene sînt alăturate în partea stîngă a reliefului, pe registrul mijlociu.

Registrul inferior al reliefurilor prezintă totdeauna fapte din cel de-al patrulea ciclu. Soarele, primul dintre adversarii lui Mithra, trebuie să se retragă din fața forței invincibile a tînărului zeu și să-i recunoască superioritatea. Mărinimos, Mithra încheie cu Sol un pact de prietenie și de atunci cei doi aliați s-au sprijinit reciproc în fiecare acțiune. Actul acesta este reliefat fie de diadema de raze solare de pe capul lui Sol, înfățișat uneori pe monumente în acest fel, fie de scena cînd un personaj îi întinde mîna — simbol al împăcării — altuia îngenuncheat. Coroana de raze solare, pe care Sol continuă, s-o poarte de la încheierea acelei prietenii [61], e simbolul împăcării celor doi zei. De altfel, Mithra însuși era privit ca Sol invictus ; ceea ce arată că e vorba de o evoluție istorică a cultului mithraic către un sincretism pronunțat [62].

De asemenea, mai pe toate registrele inferioare se găsesc două scene înfățișînd, una din ele o masă la care stau două personaje, iar cealaltă un car tras de patru cai, ridicîndu-se spre cer și urcînd totodată două persoane. Sînt reprezentările ultimelor fapte ale lui Mthra pe pămînt, adică banchetul împreună cu Sol și urcarea lor la cer, unde zeul taurocton continuă să trăiască și să apere pe credincioșii săi contra răului.

Pe fondul fiecărui relief sînt dispuse apoi o serie întreagă de simboluri cu caracter astral și moral. E vorba de înfățișarea leontocefalului, identificat cu Aion-ul grecesc sau cu persanul Zervan, care dă expresie faptului că Mithra era Zeul-Timp renăscut, un al doilea Cronos-Saturn. Cu caracter moral sînt diferitele probe pregătitoare la care erau supuși candidații la inițiere, iar prezența permanentă a soarelui și a lunii înseamnă că Mithra, în cer, e întotdeauna între soare și lună, că este însoțitorul lunii și al soarelui și că seamănă cu soarele. Luna are, conform mitului mithraic, și o acțiune purificatoare, simbolizată, se pare, printr-o barcă sub formă de semilună, care susține un taur ; scenă întîlnită pe registrul superior al reliefurilor mithraice din Dacia. Nu trebuie uitată, de asemenea, prezența corbului, fie pe mantaua lui Mithra, fie deasupra sa, el fiind mesagerul Soarelui.

Monumentele cu reprezentarea culturală a misterelor mithraice, descoperite în Dacia, ne oferă atît cîteva caractere comune majorității țărilor balcanice, cît și elemente deosebitoare, cu caracter local. Astfel, specifică pentru toate țările din Balcani este reprezentarea grotei, lucru realizat prin înfățișarea unei nișe boltite ; ceea ce nu se poate spune despre iconografia din vestul Peninsulei. De asemenea, cîinele și șarpele sînt elemente nelipsite de pe monumentele mithraice din aceste țări, pe cînd, uneori, scorpionul și corbul lipsesc. Țările din estul balcanic prezintă unele reprezentări în care torța este înlocuită de un *pedum*. Acest motiv este inexistent în vestul Balcanilor și foarte rar în provinciile renane, unde diferă prin formă și poziție. Deci au existat două centre distincte de formare a acestui detaliu iconografic : Occidentul și Peninsula Balcanică [63].

Cu caracter local, pare să fie reprezentarea nașterii lui Mithra însoțit de două personaje foarte pasive în fața acestui act și care simbolizează participarea păstori-

61. O. E. Briem, *op. cit.*, p. 329. 62. M. J Vermaseren, *op. cit.*, p. 71.
63. Vezi L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*, Leiden, 1966, p. 10 ș.u.

lor la acest eveniment. Lucru firesc pentru îndeletnicirea locuitorilor Daciei. Apoi, faptul că pe unele basoreliefuri din Dacia cei doi dadofori sînt inversați sau că cel din dreapta întinde mîna, dovedește existența, pe teritoriul dacic, a mai multor ateliere ai căror meșteri erau, unii dintre ei, prea puțin familiarizați cu reprezentarea clasică a miturilor mithraice. Monumentele realizate de acești meșteri se adăugau la numărul mare al monumentelor aduse de adoratorii lui Mithra din țările lor de baștină. Și unele și altele serveau la împodobirea mithreelor sau, probabil, erau ținute de unii credincioși în casele lor.

Cum am mai arătat, în Dacia romană materialul arheologic ne dovedește existența mai multor mithree și ceea ce e de remarcat e faptul că în unele orașe se găsesc cîte trei sau chiar mai multe locașuri de închinare de acest fel. Denumirea lor, *spaelum (antrum)*, amintește orignea lor îndepărtată, cînd primii adoratori ai lui Mithra își venerau zeul în grote naturale, situate în apropiere de izvoare. Între mithreele descoperite în Dacia, cel mai însemnat este cel din Sarmizegetusa. Templul măsura 26 m în lungime și 12 m în lățime, fiind precedat, după toate aparențele, de un pronaos la nivelul solului *(apparatorium)*. De aici se cobora pe niște scări în sala principală a templului sub forma unei cripte boltite, divizată în trei părți. Partea centrală era un culuar ce constituia *chorul* rezervat oficianților și se termina cu o absidă supraetajată *(absidata, exedra)*, unde se găsea reprezentarea sacrificiului taurului. Înaintea acestei imagini se afla altarul, unde ardea în continuu focul sacru. De-a lungul părților laterale ale criptei se aflau dispuse paralel bănci din zidărie, prevăzute cu un fel de trepte, unde îngenuncheau sau luau loc inițiații pentru a urmări ceremoniile și pentru a participa efectiv la mesele sacre. Aspectul general al acestei capele, la prima vedere, era acela al unei săli de mese. Și tocmai acest lucru e un indiciu că ritul principal care se săvîrșea acolo era cel al banchetului sacru, la care luau parte toți inițiații. Iar reprezentarea zeului taurocton ne relevă mitul esențial al acestei religii. Probabil acest sanctuar poseda mai multe încăperi, printre care putea fi și o *sacristie*, precum și alte camere folosite pentru post și penitență de candidații la inițiere.

Ritualul sanctuarelor comporta un serviciu zilnic și ceremonii periodice, însoțite de psalmodieri și litanii. Slujba cotidiană a templului consta mai înainte de toate în menținerea flăcării purificatoare și apoi în îndeplinirea celor trei rugăciuni zilnice către soare: dimineața, la amiază și seara. Ceremonia capitală consta însă în prezentarea imaginii zeului taurocton, în timp ce se sunau niște clopoței. Urma apoi masa sacramentală. La serviciul zilnic obligatoriu se adăugau diferite alte rituri legate de inițiere, precum și ceremonii speciale care se celebrau la sărbătorile cele mai importante ale cultului.

Templele erau servite de unul sau mai mulți preoți, recrutați cel mai adesea, se pare, din rîndul ultimului grad de inițiați — *patres*. Dacă aceasta nu era o regulă absolută, atunci se poate crede că inițiații primelor trei grade *(corax, nymphus, miles)* — cel mai adesea trepte pregătitoare ce nu aduceau nici o cunoaștere intimă a misterelor — nu aveau acces la preoție. Rămîneau celelalte patru grade *(leo, perses, heliodromos, pater)*, ai căror inițiați puteau deveni preoți. Și dacă ne referim la patres, cu siguranță că nu toți îndeplineau și funcția de preot, și de aceea riturile proprii inițierii se celebrau de patres cu colaborarea preoților. Aceștia din urmă erau grupați în caste diferite de cele ale credincioșilor și inițiaților de rînd, avînd și ei mai multe grade ierarhice. În afară de supravegherea focului sacru în temple și a ceremoniilor cultice, ei erau cei care trebuia să asiste efectiv la viața religioasă a inițiaților, ținîndu-le diferite discursuri *(litanii)*, prin care li se împărtășeau normele de conduită a calității lor de credincioși mithraici.

Mithraicii erau constituiți în confrerii, fiecare dintre acestea avînd maximum 100 persoane, număr cerut de capacitatea mică a sanctuarelor. Ca și în alte religii de mistere, membrii acestor grupări se recrutau numai din rîndul bărbaților, acest cult neavînd nici o inițiere pentru femei.

*

Acestea fiind caracterele și elementele constitutive ale religiei lui Mithra, putem conchide că mithraismul era o religie bine organizată, cu rituri și învățături capabile să nu lase indiferenți pe cei ce veneau în contact cu ea. Așa se explică marea sa forță de a înfrunta tînăra religie creștină, care-și făcea loc în primele secole. A fost deci justificată, măcar în parte, afirmația lui E. Renan, care spunea că, dacă n-ar fi triumfat creștinismul, lumea ar fi fost mithraicizată [64].

La o cercetare atentă a tradițiilor mithraice se disting trei stratificări ale mithraismului, determinate de influențele culturilor cu care această religie a venit în contact. Cea mai veche stratificare reprezintă anticul naturalism al perșilor, în care adorarea forțelor naturale constituie fondul primitiv. Astrologia chaldeiană, impregnată de fatalism, precum și unele mituri ale zeilor ce populau Orientul constituie cel de-al doilea strat în structura religiei mithraice. În fine, această religie se conturează precis prin fuziunea cu unele divinități elenistice și prin împrumutarea artei grecești, care îi impune cîteva forme consacrate. În această formă, religia lui Mithra pătrunde în Occident, în partea de vest a Imperiului roman.

Mithraismul ajunge în Moesia Inferioară și în Dacia, călătorind de-a lungul *limes*-ului dunărean, cale deosebită de cea prin care pătrunde în celelalte țări balcanice, adică Aquilea-Celeia-Poetovio-Carnuntum [65]. Astfel se explică caracterele diferite, nu esențiale dar totuși existente, ale monumentelor descoperite în Dacia și Moesia Inferioară, pe de-o parte, și cele descoperite în celelalte țări balcanice, pe de altă parte.

Un rol determinant în expansiunea cultelor orientale în Dacia, ca de altfel și în celelalte provincii romane, l-au avut centrele administrative și militare. În Dacia, religia lui Mithra se răspîndește o dată cu alte religii, deja acceptate în panteonul roman, și e un fapt recunoscut că religiile orientale se răspîndesc în provinciile balcanice o dată cu romanizarea. Panteonul de la Roma, în cea mai mare parte recunoscut și în Dacia, oferea un exemplu caracteristic în ceea ce privește sincretismul primelor secole ale erei creștine. Pe teritoriul dacic, mithraismul a întîlnit și divinități autohtone, dar nu sînt semne că a intrat în vreo formă de sincretism cu acestea. Lucru firesc de altfel pentru daco-romanii de pe teritoriul dunărean, care aveau alte concepții, altă cultură și alte ocupații, deosebite în ansamblu, de cele ale coloniștilor strămutați din Orient. S-a vorbit totuși foarte mult despre influența mithraismului asupra cultului Cavalerilor danubieni [66]. Dar, în ultimul timp, s-a generalizat ipoteza că religia Cavalerilor danubieni a fost legată direct numai de populația geto-dacică a celor două maluri ale Dunării [67].

Apoi, faptul că monumentele arheologice ne oferă foarte multe basoreliefuri care înfățișează tauroctonia, ne duce la o nouă ipoteză, aceea a unei adaptări treptate a mithraismului la condițiile locale din Dacia și, poate, și din alte țări dunărene. Numă-

64. Vezi D. Tudor, *Oltenia romană*, p. 373.

65. Vezi L. Zotović, *op. cit.*, p. 29.

66. Între alții, vezi Fr. Cumont, *Les Cavaliers danubiens*, în «Revue archéologique», Paris, 1938, p. 67 ș.u.; Ferd. Chapoutier, *Les Cavaliers danubiens*, în «Revue des Études Anciennes», XLI (1939), p. 65 ș.u.

67. Vezi D. Tudor, *Discussioni intorno al culto dei Cavalieri Danubiani*, în «Dacia»», N. S., V (1961), p. 326 ș.u.

rul mare de reliefuri de acest gen ne permite presupunerea fie a existenței mai multor mithree, care încă nu s-au descoperit, fie că în fiecare mithreu se aflau mai multe reliefuri tauroctonice; ipoteze destul de plauzibile. Dar, aceste două ipoteze nu exclud, credem, și pe o a treia, potrivit căreia mithraismul din Dacia, după ce trecuse prin filiera romană, pierduse oarecum din însușirea de cult exclusiv de mistere. Așadar, poate că multe din reliefurile respective erau păstrate în casele particulare ale adoratorilor lui Mithra.

Putem observa deci larga răspîndire a mithraismului în Dacia, precum și popularitatea de care s-a bucurat această religie în rîndurile armatei romane și între civili, mai ales printre cei veniți din Răsărit. Acest lucru se explică prin poziția geografică a provinciei, aceasta fiind situată pe malurile Dunării și străbătută de numeroase rîuri, locurile cele mai propice pentru construirea sanctuarelor, care erau condiționate, în exclusivitate, de existența unei surse de apă în apropiere. Faptul în sine are implicații mitologice și culturale.

Dar, ceea ce e de remarcat în chip deosebit e faptul că populația băștinașă n-a aderat la cultul lui Mithra decît într-o foarte mică proporție, onomatologia inscripțiilor găsite în Dacia furnizîndu-ne, cu rare excepții, numai nume de proveniență orientală, greacă, latină etc. De asemenea, se observă o altă trăsătură specifică a cultului mithraic practicat în Dacia, ca de altfel a tuturor religiilor venite prin intermediul romanilor. E vorba de faptul că, în ceea ce privește limba folosită de inscripții și, probabil, și în cult, precum și modelul reprezentărilor monumentale, acestea au o puternică amprentă romană. E normal de altfel, dat fiind că Dacia era o provincie romană în care majoritatea instituțiilor, fie laice, fie religioase, erau còpii fidele ale celor din Italia, iar oficialitățile romane doreau și încercau să imprime vieții cotidiene a provincialilor o notă cît mai apropiată de aceea a națiunii stăpînitoare.

Numeroasele sanctuare, precum și nenumăratele inscripții și dedicații mithraice de proveniență dacică sînt un indiciu al faptului că practicanții acestui cult în Dacia romană erau cît se poate de fideli zeului lor protector și că aceștia duceau o importantă acțiune de prozelitism. Cînd creștinismul a ajuns la gurile Dunării a întîlnit aici o puternică opoziție din partea mithraismului. Din acest conflict au rezultat multe victime printre vechii locuitori ai patriei noastre. Printre aceștia se pot enumera: Chiril, Chindeu, Tasius (Dasius), Emilian de Durostorum (care a suferit martiriul la Tomis) etc. [68]. Totuși, această acțiune violentă de prozelitism mithraic nu a dat rezultate importante în ce privește pe băștinașii geto-daci, așa cum am arătat mai sus și cum reiese din unele inscripții. Cel mult, sincretismul în care a intrat cultul mithraic cu alte culte păgîne din Dacia s-ar putea să fi jucat un rol în pregătirea terenului pentru acceptarea monoteismului creștin, care deschidea o nouă eră în lumea antică și deci și pe meleagurile țării noastre.

68. I. Barnea, *A propos des origines du christianisme en Scythie Mineure*, în «Dacia», N.S., XII (1968), p. 417—420; Idem, *Creștinismul în Schithia Minor după inscripții*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 65—112; I. Pulpea, *Sfîntul Mucenic Emilian din Durostor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXII (1914), nr. 4—6, p. 125—140.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Wer ist das Eigentlich-Gott ? Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, München, Kösel-Verlag, 1969, 290 p.

Stimulaţi de actualitatea presantă a întrebării lui Kurt Tucholssky : «cine este propriu-zis Dumnezeu ?», autorii acestui ciclu de 22 de articole (specialişti în diferite materii) încearcă să dea, din diferite puncte de vedere, un răspuns la această întrebare, pe care nu o socotesc o «întrebare pur academică», ci o «întrebare născută din perplexitate, din îndoială, din grijă» : articulaţie a unui «strigăt din adîncuri». Răspunsul nu este dat direct, ci indirect : prin argumente juridicioase cititorul este pus în situaţia de a se apropia de răspunsul respectiv.

După *observaţiile preliminare* (p. 9—11), în care Hans Jürgen Schultz discută legitimitatea şi actualitatea tematicii acestei serii de articole, urmează *introducerea* — alcătuită de teologul romano-catolic Karl Rahner şi intitulată : *Meditaţie asupra cuvîntului «Dumnezeu»* (p. 13—21) —, care explică faptul că această serie de articole despre Dumnezeu pornesc de la cuvîntul «Dumnezeu». Fără noţiunea de Dumnezeu n-am avea perspectiva întregului asupra Bisericii.

După aceste pagini introductive, urmează corpul propriu-zis al cărţii, care este compus din trei capitole.

Capitolul I — *Priviri în prezent* (p. 23—29) — cuprinde contribuţia în problemă a punctului de vedere al psihologiei adîncurilor, al cercetării naturii, al literaturii, al filozofiei, al politicii şi al teologiei. Problema divină a devenit tema centrală a teologiei actuale. Ea este mai însemnată, mai centrală şi mai radicală decît problema despre Biserică.

Capitolul al II-lea — *«Priviri retrospective în istorie»* (p. 99—177) — redă răspunsurile Vechiului Testament, Noului Testament, ale grecilor, ale Sfinţilor Părinţi bisericeşti, ale scolasticii, ale timpului nou şi ale veacului al XIX-lea la aceeaşi întrebare.

În veacul ştiinţelor naturii şi al tehnicii, întrebare : cine este Dumnezeu ? — sună mai sceptic decît oricînd pînă acum în istorie. Pentru că nu ceea ce ştiu eu despre Dumnezeu este decisiv pînă la urmă, ci faptul dacă Dumnezeu devine pentru mine o realitate.

Drept concluzie a acestui capitol poate servi sublinierea de la sfîrşitul lui : «Noi oameni ai timpului nostru stăm în problema divină într-o criză, în care ne-a adus dezvoltarea veacului al XIX-lea şi al XX-lea. Ne este dat ca în această criză să căutăm noi căi ale întrebării şi ale răspunsului. Căi noi, care, ca tot ceea ce este nou, trăiesc din ceea ce ni s-a transmis şi totuşi ascund în sine un adevăr autentic.

Capitolul al III-lea — *Perspective de viitor* (p. 179—275) — încearcă să contureze liniile viitoare ale răspunsului uman la problema în dezbatere. Toate întrebările, care se pun credinţei creştine, se concentrează într-una singură : există Dumnezeu ? Critica raţionalistă a tîrît credinţa tradiţională în Dumnezeu într-o criză adîncă.

Problema viitorului omului în orizontul lumii tehnicizate de azi se ridică cu atît mai vîrtos, cu cît există pericolul armelor, produse de tehnică. De aceea, libertatea şi pacea universală sînt condiţiile în care planificarea tehnologică a viitorului nu acţionează dezumanizînd. Progresul este înainte de toate o luptă pentru condiţiile în care procesele tehnologice rămîn procese umanizatoare ; ceea ce înseamnă deci o luptă pentru libertatea omului şi pentru pacea universală. De aceea solia despre împărăţia făgăduită a lui Dumnezeu ca o împărăţie a libertăţii, păcii şi dreptăţii trimite pe creştini pe frontul luptei sociale pentru viitorul omului.

Cartea se încheie cu o încercare de *rezumare a dezbaterilor* (p. 277—285), în care se subliniază, printre altele, că ne aflăm într-un stadiu, în care este deja posibil un dialog între teologie şi alte ştiinţe. De asemenea, se remarcă faptul că expunerile din cuprinsul cărţii au încercat să arate cum trebuie şi cum nu trebuie cugetat Dumnezeu, precum şi cum poate El să fie şi cum nu poate El să fie.

Privită în ansamblu, cartea se impune printr-o multiplă şi adecvată caracterizare a coordonatelor fundamentale şi a trăsăturilor caracteristice ale spiritului veacului

nostru, precum și printr-o prezentare remarcabilă a modului cum acest spirit al veacului nostru se răsfrînge asupra atitudinii omului față de Dumnezeu.

Este o carte mai mult de informare și de orientare, decît de atitudine și de rezolvare în problema pe care o abordează. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).*

Claude Tresmontant, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Editions du Seuil, Paris, 1970, 263 p.

Lucrarea de față este urmarea și precizarea unei lucrări anterioare, intitulată: *Le problème de la Révélation*, apărută în aceeași editură, în 1969, și în care autorul încearcă să arate dacă, examinînd «faptul Izrail» se poate răspunde la întrebarea: S-a manifestat Dumnezeu sau nu, în Izrail? (p. 24).

În *Introducere* (p. 7—25), autorul anunță motivul și scopul studiului său. Motivul, îl constituie co statarea că «învățătura lui rabi Ieschoua din Nazaret nu prea este cunoscută, chiar în Occident în parte creștinat de secole», că învățătura evanghelică este redusă adesea la «un vag moralism», la «un vis dulceag», ceea ce face să i se atribuie calificativul de «religie pentru neputincioși...» (p. 7). O seamă de termeni, analizați pe larg, ca: *Iisus, Hristos, Mesia, Răscumpărare*, Îndoială (sn inteală) etc., nu mai sînt înțeleși, nu mai spun nimic sau au căpătat alte sensuri decît cele proprii. De exemplu, părerea sau legenda creată în jurul numelui «Iisus» decide pe autor să aleagă pe acela de *Ieschoua*, numele autentic aramean: «în primul rînd pentru că e numele Său, și apoi pentru a scoate pe cititor din obișnuință, monotonie, sentimentalism și lingușiri legate de «dulcele nume al lui Iisus». De aceea, afirmă autorul, «pentru a studia creștinismul, primul lucru de făcut este procurarea Noului Testament grec» (p. 9).

Apoi autorul se întreabă: Iisus din Nazaret, așa cum ni se prezintă în existența, faptele, manifestarea, învățătura Sa, poate sau nu poate fi considerat ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, manifestarea personală a lui Dumnezeu? (p. 24).

Cele 24 de capitole, formînd *tratarea*, caută să prezinte învățătura Domnului Hristos pentru credinciosul apusean al secolului al XX-lea, astfel: *Vindecătorul* (p. 27—44), *Învățătorul* (45—51), *Adevărata sărăcie* (52—70), *Grija* (71—75), *Blîndețea și puterea* (76—79), *Mila* (80—81), *Pacea* (82—102), *Prigonirea pentru dreptate* (103—104), *Nevinovăția* (105—110), *Legăturile de sînge* (111—115), *Cezarul* (116—118), *Religia oficială* (sabatul, postul, purificările rituale, inima credinciosului, îndoiala credinciosului, iudaism și creștinism, cea ma mare poruncă, locurile de cult, rugăciunea) (p. 119—149), *Morala* (149—160), *Nu judecați* (161—163), *Obîrșia împărăției lui Dumnezeu* (164—177), *Legea ontogenetică fundamentală* (178—180), *Exigența rodirii* (181—188), *Alegerea și selecția, riscul pierzării* (189—202), *Credința* (202—219), *Așteptarea și privegherea* (220—224), *Comunicarea puterii de învățare și vindecare a ucenicilor* (225—233), *Prezența reală* (234—239), *Cine este Iisus* (240—255), Problema creștinismului adevărat (256—263).

În capitolul I, explicînd spusele lui Iisus Hristos «Fericiți cei blînzi că aceia vor moșteni pămîntul», C. Tresmontant observă că blîndețea nu este o trăsătură a celor slabi, ci din contră a celor cu stăpînire de sine. Blîndețea crează. Creația are loc pe îndelete. Dumnezeu se revelează lumii în mod progresiv, fără să supere. Se manifestă nu spre a îngrozi pe credincios, ci spre a-l face liber. «Cum și unde se întreabă autorul, Hegel a putut pretinde o manifestare în viața lui Izrail, și a Dumnezeului lui, o relație de stăpîn și sclav?» (p. 78). Filozoful Nietzsche și «mulți alții», care au făcut elogiul violenței, sînt diametral opuși învățăturii Mîntuitorului, căci violența este distrugătoare și vădește slăbiciune, în timp ce blîndețea este pătrunzătoare și creatoare (p. 76).

Autorul insistă apoi în multe pagini pentru a pune în valoare învățătura Mîntuitorului despre pace și roadele ei bogate. Mîntuitorul are în considerare și realitatea statală (Matei XXII, 21), situîndu-se însă în altă perspectivă cînd vorbește despre Împărăția Sa (p. 118).

Se constată faptul că în Occident s-a pierdut semnificația și importanța postului. Postul nu este numai pocăință ci, după cum se poate vedea din viața marilor sfinți, «este o practică de înțelepciune dar și exercițiu fizic, psihic și cultural» (p. 127).

Este o dezintoxicare a ființei întregi. Postul trebuie să fie un prilej de bucurie și nu de întristare (Matei VI, 16) (p. 128).

Învățătura lui Iisus Hristos este înainte de toate o existență nouă pentru credincioși, și nu o morală în sens kantian (p. 149). El învață căile și faptele dezvoltării și creșterii a ceea ce cheamă «Împărăția cerurilor», adică desăvîrșirea perfectă, pătrunsă de viața și contemplarea divină, pînă la îndumnezeire (p. 164).

Legea vieții creștine desăvîrșite este urmarea lui Hristos (Marcu VIII, 34; Matei X, 39; Luca IX, 23; Ioan XII, 24, p. 178).

Cu privire la *credință*, autorul remarcă faptul că în Vechiul Testament, Dumnezeu nu este un obiect de «credință» în sensul de azi al cuvîntului. Cuvîntul *pistis* nu traduce întocmai sensul cuvîntului aramean, după care existența lui Dumnezeu este o problemă de *cunoaștere*. Dumnezeu este cunoscut din creație, din acțiunea Sa, în Izrail (p. 202—203). În urma semnelor și minunilor din început (Nunta din Cana), Iisus cere tuturor celor ce veneau la El să-i tămăduiască, asentimentul înțelegerii lor la un adevăr recunoscut de mulți alții, cum că El poate să vindece. Este din partea lor o credință bazată pe o anumită cunoaștere, pe antecedente (p. 204—205). Cunoașterea credinciosului de ceea ce Iisus este înțelegerea, discernămîntul intuitiv al faptelor Sale, încrederea în persoana și învățătura Lui, care este credința în sensul evanghelic (pistis), «este ea însăși semnul și manifestarea unei reînnoiri interioare, a unui anumit început de sfințenie. Această înțelegere nu e posibilă fără o orientare sănătoasă și sfîntă a libertății și a voinței. Înțelegerea și libertatea sînt indisociabile» (p. 206). Posibilitatea de a înțelege semnificația existenței și învățăturii lui Iisus «este dată de Dumnezeu-Creatorul» (p. 244). Dacă învățătura lui Iisus din Nazaret este adevărată oricine poate s-o verifice, trăind-o (p. 258).

Aceste cîteva date vor permite să se vadă strădaniile autorului de a expune învățătura Mîntuitorului Hristos într-un fel cît mai accesibil și mai realist. Este o expunere simplă și în permanență bazată pe textul evanghelic original, ținînd seamă de nivelul de înțelegere al credincioșilor din vremea cînd a venit și a activat Fiul lui Dumnezeu printre ei. — *(C. Iana).*

Colin Davey, *Metrophanes Kritopoulos pioneer for unity*. (Mitrofan Critopulos pionier al unității (Bisericilor), Reprinted from «Theology», Atens, 1967.

Lucrarea de față reprezintă un fragment dintr-un studiu mai mare asupra personalității lui Mitrofan Critopulos, în care autorul face și o largă incursiune în viața Bisericii Ortodoxe în timpul stăpînirii otomane, cercetînd relațiile ei cu Bisericile Protestante și Romano-Catolică, precum și învățătura ei dogmatică în comparație cu protestantismul și catolicismul, ca punct de bază pentru dialogul interconfesional actual. Autorul a întreprins acest studiu mai larg considerînd că prin cunoașterea istoriei Bisericii Ortodoxe din timpul stăpînirii otomane, cei din Apus vor putea înțelege mai bine relațiile și spiritul de care e animată Ortodoxia contemporană.

Asupra vieții și activității lui Mitrofan Critopulos s-a scris mult, mai ales în teologia greacă. Merită amintite în special studiile Profesorului I. Karmiris: *Mitrofan Critopulos și corespondența sa inedită publicată acum pentru prima dată* (Atena, 1937) și *Mărturisirea de credință împreună cu Răspunsurile către Goad a lui Mitrofan Critopulos și învățătura sa dogmatică* (Atena, 1948), pe care și autorul le-a utilizat, aducînd însă și o serie de informații noi legate mai ales de timpul ședерii lui Critopulos în Apus.

Urmînd îndeaproape principalele etape ale vieții lui Mitrofan Critopulos, autorul își împarte studiul în patru capitole: 1. *Viața de început*; 2. *Anglia*; 3. *Germania și Elveția* și 4. *Veneția și Alexandria.*

Iată, pe scurt, viața și activitatea lui Mitrofan Critopulos: s-a născut în 1589, în Berroia din Macedonia, nu departe de Tesalonic. Datorită rîvnei sale față de credința ortodoxă, la 12 ani e făcut «protoapostolarios» de episcopul locului. La vîrsta de 17 ani vine la Muntele Atos, unde este tuns în monahism, rămînînd aici timp de șapte ani. În anul 1613, patriarhul Alexandriei Chiril Lucaris, vizitînd Sfîntul Munte, cunoaște pe tînărul monah Mitrofan, pe care îl ia pe lîngă sine, prețuindu-i viața virtuoasă și dragostea de învățătură. De aici, în toamna aceluiași an, cei doi pleacă

împreună în Moldova, unde rămîne timp de două luni, apoi, în iulie 1614, în Țara Românească, unde rămîn timp de un an. De aici pleacă spre Constantinopol, apoi, după o scurtă ședere, se îndreaptă împreună spre Alexandria. În acest interval, Mitrofan e hirotonit diacon de patriarhul Chiril Lucaris și probabil și preot.

Prin ambasadorii Angliei și ai Olandei la Constantinopol, Chiril Lucaris intră în legătură cu Bisericile lor respective, pentru a găsi un sprijin împotriva propagandei catolice tot mai intense în Răsărit. Ca urmare, într-o scrisoare din 1612, arhiepiscopul de Canterbury, George Abbot, cerea patriarhului să-i trimită tineri greci dornici de învățătură, care să studieze în Anglia, ca bursieri. Din diferite motive, abia în martie 1617 a reușit patriarhul Chiril Lucaris să dea curs dorinței exprimate de arhiepiscopul Abbot, trimițînd pe Mitrofan Critopulos la studii în Anglia.

Ajuns în Anglia, Critopulos rămîne cîtva timp la «Gresham College» din Londra, iar de aici trece ca student ordinar la «Balliol College» din Oxford, unde studiază vreme de cinci ani. În octombrie 1622, Critopulos începe să alcătuiască un fel de *Album autograf*, al cărui original se păstrează în biblioteca Facultății de teologie din Atena și din care se poate vedea unde a mers el, cu cine s-a întîlnit, și ce se credea despre el. E un album de amintiri, dar și o mărturie a numeroaselor sale prietenii cu personalități de seamă, din Anglia, apoi din Germania și Elveția. Înainte de a pleca din Oxford, are un incident cu arhiepiscopul Abbot. Acesta intenționa să-l trimită cît mai curînd la Constantinopol, pe cînd Critopulos voia să viziteze, la întoarcere, Bisericile Protestante din Europa. În acest scop, el vine la Londra și așteaptă încuviințarea patriarhului și o scrisoare de recomandare din partea regelui Iacob I, pe care le primește abia pe la începutul anului 1624. Între timp leagă o prietenie strînsă cu Thomas Goad, căruia Critopulos i-a scris o serie de *Răspunsuri* (18 la număr și care se păstrează) la diferite chestiuni privitoare la învățătura, cultul, Tainele și organizarea Bisericii Ortodoxe. În fine, în iunie 1624, Critopulos părăsește Anglia îndreptîndu-se spre Hamburg.

În Germania, Critopulos vine ca trimis al patriarhului Constantinopolului pentru a studia posibilitățile de apropiere și, eventual, de unire între Biserica Ortodoxă și Bisericile Protestante. Aici el rămîne vreme de trei ani, cercetînd cele mai importante centre universitare luterane. Astfel, din Hamburg pleacă la Universitatea din Helmstät. La cererea profesorilor de aici, Critopulos scrie o remarcabilă *Mărturisire de credință ortodoxă*, făcînd cunoscută astfel Ortodoxia în Apus. Vizitează apoi pe rînd centrele universitare din Nürenberg, Altdorf, Wittenberg, Berlin, Tübingen Stuttgart și Strassbourg.

În septembrie, 1627, sosește în Elveția, vizitînd pe rînd centrele mai importante: Basel, Berna și Geneva. La Geneva rămîne numai trei zile, dar în acest timp are discuții rodnice cu Societatea pastorilor și a profesorilor de aici, în legătură cu problema unirii Bisericilor.

Din Elveția Critopulos pleacă spre casă în octombrie 1627, prin Veneția, unde rămîne încă trei ani. În 1630 e chemat stăruitor de patriarhul Chiril Lucaris, care avea nevoie de el în lupta pentru stăvilirea atacurilor tot mai violente ale iezuiților la adresa Ortodoxiei, ca și a presiunilor tot mai insistente din partea protestanților; aceștia, după cum se știe, abuzînd de încrederea lui Chiril Lucaris, au publicat în latinește, sub numele său și al celorlalți patriarhi ortodocși, în martie 1629, la Geneva, o *Mărturisire de credință ortodoxă* (de fapt în întregime calvinizată). Colin Davey este de părere însă că această «mărturisire de credință a fost scrisă după instrucțiunile lui Haga și cu ajutorul lui Antonio Leger și semnată de Chiril». În general aceasta este versiunea majorității istoricilor protestanți și catolici, care n-au dat suficientă atenție și altor documente foarte importante, între care și scrisoarea patriarhului Chiril Lucaris, din 2 septembrie 1629, către principele Transilvaniei, Gavriil Bethlen, care ceruse patriarhului ecumenic încuviințarea de a trece pe toți ortodocșii din Ardeal la calvinism și în care Chiril Lucaris nu numai că respinge hotărît o astfel de propunere, dar îi și răspunde într-un mod ce înlătură absolut orice bănuială de înclinare spre calvinism.

După ce vizitează pe patriarhul Ciril Lucaris la Constantinopol, Critopulos pleacă la Alexandria, pentru a ajuta pe patriarhul Gherasim Spartaliotis, care era suferind. E ridicat curînd la treapta de mitropolit de Memfis și Egipt, iar în anul 1636, după moartea patriarhului Spartaliotis e ales patriarh al Alexandriei. El nu a avut parte însă de o păstorire mai îndelungată a Bisericii sale, fiindcă nori tot mai întunecați s-au abătut asupra Bisericii Ortodoxe. În 1638, patriarhul Chiril Lucaris a trecut la cele

veşnice; imediat după moartea sa, succesorul său Chiril Kontaris a convocat, un sinod la Constantinopol, pentru a condamna pe Chiril Lucaris ca eretic şi autor al mărturisirii calvinizate care-i purta numele. La acesta a participat şi patriarhul Mitrofan Critopulos, care a fost determinat, în împrejurări încă neclare, să semneze împreună cu ceilalţi patriarhi ortodocşi condamnarea lui Chiril Lucaris. «Mult tulburat şi adînc-afectat de moartea nedreaptă a lui Chiril Lucaris», cum se exprimă Nathanael Conopios, protosinghelul lui Chiril, într-o scrisoare către Leger, îndată după aceasta Mitrofan Critopulos a plecat în Ţara Românească, unde a murit, în aprilie 1639, în vîrstă de numai 50 de ani.

«Istoria sa — zice autorul — are un sfîrşit tragic. Cu toate acestea, viaţa şi opera lui rămîn un exemplu de muncă de adevărat pionierat pentru unitate într-un veac atît de dificil şi primejdios».

Figura lui Mitrofan Critopulos rămîne peste veacuri în istoria încercărilor de apropiere între Biserici, ca a unuia care a depus o remarcabilă muncă creatoare de apropiere între Ortodoxie şi Protestantism. — *(Lect. Ioan I. Ică).*

Robert Clement, S. J., *Reflexiones sobre la tradición Oriental,* în «Unidad Cristiana», XX (1970), Madrid, nr. 3, p. 248—255.

Autorul, aşa cum arată şi în titlul articolului, nu face aprecieri de pe o poziţie oficială, ci invită pe cititor la un dialog de la persoană la persoană, încercîndu-se o ameliorare, o rezolvare a situaţiei critice a Bisericilor locale. Tema sa oscilează între cei doi poli ai realităţii ecleziologice actuale: *Unicitatea revelaţiei divine şi Varietatea manifestării adevărului revelat în trăirea credinţei creştine.* Credinţa creştină, manifestată în forme de cult şi în expresii doctrinare, aparţine azi unor tradiţii care s-au cristalizat — schematic vorbind — în tradiţie occidentală şi tradiţie orientală, conform gîndirii trăitorilor ei.

Pe de altă parte, în încercarea sa de a prezenta atitudinea credincioşilor de azi faţă de realitatea: *Biserica cea una* — Bisericile creştine, el observă două poziţii ale celor ataşaţi acestei probleme. Una ar fi cea a grupului unui creştinism «integral», pentru care diferenţa «de folklor» a popoarelor creştine nu trebuie să continue a ţine despărţiţi pe fraţii din occident de cei din orient, pe cei din Europa de cei din America. Alţii, dimpotrivă, adoptă o poziţie de rezervă faţă de prezent, considerînd credinţa strămoşilor drept unica valabilă şi respingînd orice încercare de înţelegere a convergenţei întregii culturi — incluzînd fenomenul religios — către o formă universal-valabilă.

Între aceste două extreme, Pr. R. Clement caută o soluţie nu atît interioară, cît autentică. Pentru aceasta pune în discuţie condiţia bunăvoinţei faţă de propunerile sale şi colaborarea cu autorul acesta «dorind să cunoască atitudinile, reflexiile şi sugestiile cititorului», pentru ca expunerea sa să ducă nu la confirmarea propriilor sale opinii, ci la «înţelegerea creştină a unei comunităţi», a aceleia din care el face parte. «În felul acesta, vom ajunge, poate, la elaborarea unei gîndiri comune şi autentice asupra Tradiţiei Orientale».

Aparţinînd Bisericii Orientale-unite (Beirut-Liban), Pr. R.-Clement analizează situaţia tradiţiei orientale, pe care o consideră a fi tot atît de legitimă ca şi cea occidentală. Tradiţia latină nu are dreptul a se socoti «unica formă autentică» a expresiei creştinismului genuin. Orientul a păstrat aceeaşi dogmă ca şi occidentul — spune el — dar numai exprimarea concretă a acestei identităţi de dogme este alta, după cum şi limba în care-şi exprimă credincioşii trăirea credinţei este alta. Autorul solicită teologilor occidentali o schimbare a unghiului de vedere, pentru ca perspectiva tradiţiei orientale să poată fi considerată drept o autentică manifestare a aceleiaşi credinţe. Situaţia orientalilor uniţi cu Roma este dificilă; nu este suficient faptul că ei sînt «prezenţi» într-o Biserică Catolică. O tradiţie orientală nu poate înflori într-o arie care cere o modelare a sensului oriental al creştinismului, după tipare occidentale. Afirmaţia Patriarhului melchit-unit, Maxim IV, conform aceasta: «Bisericile nu pot accepta întrutotul gîndirea occidentală care se insinuează în tradiţia creştinismului oriental, întrucît ea este contrară fondului spiritual al credincioşilor acestor Biserici».

În această rezervă care se manifestă între formele de viață creștină ale orientului și cele ale occidentului nu există altă rezolvare, spune Pr. R. Clement, decît «să mergem la *învățătura celor care trăiesc această Tradiție* (orientală *n.n.*): Bisericile Orientale neunite, care sînt păstrătoarele ei».

Bisericile Ortodoxe, continuă autorul, nu recunosc o serie de definiții ale Bisericii Romano-Catolice, după separare, chiar dacă fondul formulelor face parte dintr-o credință comună, căci ele «nu pot recunoaște în acestea, «Tradiția vie» a propriei lor credințe». «Bisericile Ortodoxe sînt într-adevăr autentice păstrătoare ale Tradiției orientale», pentru că au trăit după Tradiția Părinților greci și sirieni, chiar dacă — socotește autorul — ele nu au mai avut dispute asupra adevărului de credință, după despărțire.

Tradițiile orientului sînt multiple, așa cum și occidentul manifestă altfel credința catolică la Roma, decît în alte părți, dar fondul comun al adevărului revelat nu trebuie considerat diferit, după aspectul policrom al exprimării lui în timp, sau după ariile geografice.

Autorul acestui articol exprimă cu o vădită încercare de obiectivitate atitudinea sa față de libertatea de exprimare a adevărului de credință în Biserica și teologia romano-catolică și a libertății transpunerii în viață a acestui adevăr. El însă face acest lucru evitînd un capitol de învățătură fundamentală al acestei probleme. Ortodoxia este, într-adevăr, inserată în paginile sale; dar Pr. R. Clement face aceste considerații despre cugetarea orientală numai din punct de vedere al tradiției practice și nu ia în considerare și substratul ei doctrinar. El face apel la autenticitatea tradiției ortodoxe și libertatea ei de a și-o exprima, or tradiția ortodoxă trăiește pe o bază a credinței creștine a primelor veacuri, și nici nu semnalează faptul că forța tradiției ortodoxe — răsăritene, sau orientale — reflectă măsura în care a păstrat nealterat fondul doctrinei. Acest lucru în Ortodoxie conferă și posibilitatea păstrării echilibrului între trăirea interioară a adevărului revelat și formele ei de manifestare cultice și sacramentale.

Această realitate, — cunoscută, sau nu — nu este evaluată în încercările de înțelegere expuse în acest eseu ecleziologic, bogat în sugestii și mărturisiri. — *(Anca Manolache).*

Herbert Krimm, *Das diakonische Amt der Kirche,* Zweite Uberarbeitete Auflage. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 606 p.

Lucrarea apărută în 1965, se ocupă îndeaproape de misiunea diaconească (slujitoare) a Bisericii creștine; mai precis, lucrarea înfățișează aspectele pe care această misiune le-a exteriorizat în sînul creștinismului dintru început și pînă astăzi.

Lucrarea înmănunchează mai multe studii temeinic întocmite de persoane competente în materie. Datorită tocmai acestei împrejurări, problema este urmărită și apreciată din multe puncte de vedere: istoric, religios, moral, social, politic etc.

În mod firesc, misiunea diaconească (slujitoare) a Bisericii creștine este legată de persoana, activitatea și învățătura Mîntuitorului Iisus Hristos. Ea se temeinicește pe cuvintele Lui: «Fiul Omului n-a venit ca să i se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul Său (preț de) răscumpărare pentru mulți» (Marcu X, 45); «Cel ce este mai mare între voi să fie ca cel mai mic; și cel ce este stăpînitor (să fie) ca cel ce slujește... ci Eu sînt în mijlocul vostru ca cel ce slujește» (Luca XXII, 26—27), cuvinte pe care Mîntuitorul le-a acoperit întru totul, cu viața, cu activitatea Sa; El le-a trecut în faptă, vindecînd bolnavi, alungînd suferințe omenești, săturînd mulțimile, ridicînd și morți din mormintele lor.

Sfinții Apostoli s-au cucerit de învățătura și fapta Mîntuitorului (Romani XV, 3) și acestea s-au reflectat cu fidelitate și în viața creștinilor din primele veacuri, Biserica veche dovedindu-se ca o lucrare în lume și pentru lume, ca o chemare a lui Dumnezeu în sprijinirea creaturii Sale celei mai alese, a omului, și ca exemplificare a puterii cuvîntului dumnezeiesc. Acest lucru s-a făcut evident și în evul mediu.

Lucrarea se oprește apoi asupra aspectului pe care l-a îmbrăcat slujirea creștină în timpul Reformei, subliniind că diaconia trebuie înțeleasă ca o manifestare a dragostei față de aproapele și care «aparține Bisericii ca și credința», ea putînd realiza în vestirea Evangheliei chiar mai mult decît predica.

Un studiu este consacrat activității caritative — samaritene — a Bisericii Ortodoxe. Deși, în curgerea vremii, în Ortodoxie s-au dezvoltat Biserici naționale, autocefale, acest lucru nu a însemnat și nu înseamnă surparea sau împărțirea Bisericii mame, ci doar o ramificare organică. Bisericile surori constituie în continuare o unitate cu Biserica mamă, unitate în dogmă, canonicitate etc. Deosebirile dintre ele nu au caracter principial; toate rămîn legate de hotărîrile sinoadelor.

Dorința de a veni în ajutorul aproapelui, atît material cît și moral, izvorăște din dragostea creștinilor ortodocși pentru om; ei văd în om chipul lui Dumnezeu și înțeleg datoria elementară de a sluji omului ca lui Dumnezeu. În această privință monahismul ortodox a adus o contribuție substanțială.

Alte studii prezintă misiunea diaconiască în Biserica din Anglia, în vremea pietismului, apoi în Biserica Evanghelică din veacul al XIX-lea. Un alt studiu temeinic se ocupă de raportul dintre slujirea Bisericii și politica socială, urmărind să arate că misiunea de ajutorare a omului zilelor noastre trebuie să primească din ce în ce mai mult un caracter sistematic, un aspect organizatoric mai pronunțat, adică, avînd în vedere urmările celui de al doilea război mondial, Bisericile creștine, prin Consiliul Ecumenic, să contribuie la vindecarea nevoilor existente, să-și aducă contribuția lor la pacea generală, la dreptatea socială, ca și la realizarea unei ordine morale, lăuntrice, în ființa creștinilor, care să ducă la înălțarea omului, la întărirea responsabilități creștine față de situația de azi și de viitor.

Căutarea căilor de realizare a acestei responsabilități este o sarcină pentru întreaga creștinătate și pentru fiecare Biserică creștină în parte, pentru episcopi, preoți, pastori, pentru misionari, pentru comunități creștine și nu mai puțin pentru teologi.

Lucrarea prezintă interes pentru cunoașterea activității diaconești a Bisericilor creștine. — *(Pr. Prof. D. Călugăr).*

Vitalien Laurent, *La Chronologie des Patriarches de Constantinople au XIII-e s. (1208—1309)*, în «Revue des études byzantines», 1969.

Cronologia patriarhilor Constantinopolului a preocupat lumea învățaților, începînd cu secolul al XVII-lea, care a cunoscut o renaștere a interesului pentru Bizanț. La noi a apărut (în «Hrisovul», VII (1947), p. 147—186), o listă a patriarhilor ortodocși printre care se află — desigur — și cei din Constantinopol (p. 149—157). Din păcate, așa cum am subliniat noi în «Byzantinoslavica» (X (1949), p. 195—196), însă materialul ignora unele cercetări moderne, care rectificaseră numeroase date tradiționale eronate, așa că se impunea constituirea — pentru cercetătorii români — a unei liste mai critic concepute. Zelul desfășurat de asumpționiștii francezi, în frunte cu V. Laurent și cu regretatul V. Grumel, de a stabili pe baze documentare certe cronologia patriarhilor de Constantinopol, a dus la rezultatele prezentate în studiul de față.

Vom începe cu patriarhul a cărui păstorie a fost fixată în limitele ei cronologice de Venance Grumel și vom continua cu patriarhii cercetați de V. Laurent, între datele 1208—1309, arătînd, în dreptul fiecărui nume, datele extreme ale păstoriei patriarhului respectiv:

Ioan al X-lea Kamateros, 5 august 1198—26 mai 1206; *Mihail al IV-lea Antonianos*, 20 martie 1208—26 august 1214; *Teodor al II-lea Irenikos*, 28 septembrie 1214—31 ianuarie 1216; *Maxim al II-lea*, sfîrșitul lui iunie 1216—sfîrșitul lui decembrie 1216; *Manuil I Sarantinos*, circa martie 1217—toamna lui 1222; *Ghermanos al II-lea*, 4 ianuarie 1223—mijlocul verii lui 1240; *Metodie*, martie—mai 1241; *Vacanța* scaunului patriarhal; *Manuil al II-lea*, august—octombrie 1243—octombrie 1254; *Arsenie Antonianos*, 21 (?) noiembrie 1254—februarie-martie 1260; *Nichifor al II-lea*, circa martie 1260—februarie 1261; *Arsenie Antonianos* (a doua oară), mai—iunie 1261—mai-iunie 1264; *Ghermanos al III-lea* 25 mai 1265—14 septembrie 1266; *Iosif I*, 28 decembrie 1266—9 ianuarie 1275; *Ioan al XI-lea Bekkos*, 26 mai 1275—26 decembrie 1282; *Iosif I* (a doua oară), 31 decembrie 1282—23 martie 1283; *Grigorie al II-lea din Cipru*, 28 martie 1283—iunie 1289; *Atanasie I*, 14 octombrie 1289—16 octombrie 1293; *Ioan al II-lea Cosmas*, 1 ianuarie 1294—21 iunie 1303; *Atanasie I* (a doua oară), 23 iunie 1303—circa 23 septembrie 1309.

După cum se vede, lipsurile considerabile pe care le prezintă izvoarele contemporane n-au îngăduit lui V. Laurent să stabilească, cu o egală precizie, cronologia

tuturor patriarhilor din răstimpul luat în cercetare de el. Analiza extrem de atentă pe care o acordă fiecărui caz în parte i-a îngăduit, totuși, să stabilească datele, dacă nu cele mai precise, în orice caz cele mai sigure care se pot dobîndi în situația actuală a izvoarelor.

Tabelul recapitulativ, pe care îl reproduce (la p. 150) și unde rezultatele dobîndite de el sînt trecute, paralel, cu cele mai vechi ale lui V. Grumel (1958) și B. Stavrides (1966) ne îngăduie să apreciem progresul obținut prin ancheta întreprinsă de el. — *(Al. Elian).*

Prof. K. I. Logaceov, *Biserica de rit vechi maritimă de nord,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 11/1970.

La darea de seamă asupra întîlnirii oficiale care a avut loc (la 20 iulie 1970, în Leningrad) pentru prima dată între delegațiile Bisericii Ortodoxe Ruse (conducător al delegației, Mitropolitul Nicodim al Leningradului și Novgorodului) și Bisericii creștine de rit vechi maritime de nord — și la care ambele părți au constatat că această primă întîlnire — reușită și nouă prin duhul ei — deschide drumul spre tămăduirea rănii grele suferite de Ortodoxia rusă în veacul al XVII-lea —, Profesorul C. I. Logaceov de la Academia duhovnicească din Leningrad (membru al delegației ortodoxe ruse) adaugă o succintă prezentare a istoriei Bisericii creștine de rit vechi, din care extragem părțile mai importante.

Biserica creștină de rit vechi maritimă de nord își are începutul în anul 1653, cînd o parte din clerul și credincioșii ortodocși ruși — conduși de protopopul Avvacum (1620—1682) — s-au împotrivit la acțiunea întreprinsă de patriarhul Moscovei și a toată Rusia, Nicon (1652—1658) pentru îndreptarea textului cărților de cult și schimbarea unor rituri și obiceiuri după modelul grecesc, socotind inadmisibil ca Biserica Ortodoxă Rusă să urmeze riturilor Bisericii Grecești din vremea aceea. Iar în condițiile absolutismului țarist al vremii, lupta între cele două părți a căpătat forme dure și a continuat îndelungă vreme. Astfel la Sinodul ținut la Moscova, în 1666—1667, la care au participat și patriarhi greci, au fost aprobate reformele introduse de patriarhul Nicon și s-a aruncat blestemul asupra celor ce se-mpotriveau reformei. Iar, întrucît «credința veche» devenise stindardul de protest în jurul căruia se strîngeau toți cei nemulțumiți de măsurile și rînduielile sociale existente, guvernul țarist a pornit la urmărirea creștinilor de rit vechi, ajungînd în 1667 să asedieze Mînăstirea Soloveț k, care trecuse cu totul de partea potrivnicilor reformei și la fixarea «ukazurilor» țariței Sofia din 1685, în urma cărora credincioșii de rit vechi s-au refugiat îndeosebi în pădurile de pe țărmul Mării Albe, din nordul Rusiei Europene, în Siberia și dincolo de granițele Rusiei înspre Apus (în țările de pe țărmul Mării Baltice și în Polonia), — din care pricină Biserica Creștină de rit vechi din Rusia s-a numit și maritimă de nord.

Din pricina că singurul episcop ortodox rus (Pavel al Kolomnei) trecut la creștinii de rit vechi a murit înainte de Sinodul de la 1666—1667, creștinii potrivnici reformei patriarhului Nicon, excomunicați de Sinod, s-au văzut curînd în situația de a nu mai putea avea ierarhia (cu trei trepte) bisericească canonică. Această stare a dus la despărțirea creștinilor de rit vechi în două grupe: una care a continuat să primească pe preoții și diaconii ce treceau de la Biserica oficială Ortodoxă Rusă la creștini de rit vechi — și de aceea această latură avînd ca treaptă ierarhică superioară preoția s-au numit creștini de rit vechi — *popovți;* o altă latură a refuzat să primească în rîndurile lor pe preoții și diaconii ce doreau să treacă de la Biserica oficială de rit nou la creștinii de rit vechi, și ca urmare s-au numit creștini de rit vechi — *bezpopovți,* adică fără nici un fel de ierarhie.

La Sinoadele creștinilor de rit vechi ținute la Novgorod la 1692 și 1694, creștinii de rit vechi-bezpopovți s-au separat definitiv de creștinii de rit vechi-popovți.

Creștinii de rit vechi-bezpopovți au reprezentat marea majoritate a creștinilor de rit vechi și au reușit să se organizeze temeinic în nord-vestul maritim al Rusiei, avînd ca centru principal Mînăstirea Danilov de pe rîul Vîg (de unde numele de Mînăstirea Vîgorsk), întemeiată în 1694 în pădurile de acolo, unde s-au retras monahii Mînăstirii Soloviev distrusă. În Siberia centrul creștinilor de rit vechi-bezpopovți a fost Tobolsk; iar în afara Rusiei ei s-au organizat îndeosebi în țările pri-

baltice, avînd ca centru orașul Riga, — unde la începutul jumătății a doua a veacului al XVIII-lea a fost construită biserica — numită mai tîrziu Grebenscicova (după numele întemeietorului), care a devenit după aceea centrul principal al creștinilor de rit vechi din afara Rusiei — unde creștinii de rit vechi erau persecutați.

În chip definitiv creștinii de rit vechi-bezpopovți au format o Biserică creștină separată de Biserica Ortodoxă Rusă în anii 1722—1723, cînd conducătorul Mînăstirii Vîgovsk, A. D. Mîsevski a redactat așa-numitele «Răspunsuri maritime de nord» ale creștinilor de rit vechi-bezpopovți la cele 106 întrebări puse de Sfîntul Sinod, prin care bezpopovții declarau că nu primesc reformele patriarhului Nicon.

«Răspunsurile maritime de nord» au fost primite de majoritatea creștinilor de rit vechi-bezpopovți din toate părțile Rusiei și dinafara ei, formînd astfel Biserica creștină de rit vechi maritimă de nord, punînd ca temelie a doctrinei și cultului său învățăturile și rînduiala culticâ folosite la Mînăstirea Vîgovsk.

Încercarea făcută la primul sinod general al creștinilor de rit vechi-bezpopovți și popovți, ținut în urma decretului de toleranță dat de Ecaterina a II-a la 1762) — de a împăca cele două grupe: popovți și bezpopovți nu a dat rezultate, și nici continuarea acestor încercări, care se reflectă în lucrarea *Scutul credinței* din 1791, care continuă o urmare a «Răspunsurilor maritime de nord».

Autorul urmărește sumar momentele importante din istoria acestei Biserici, oprindu-se îndeosebi asupra situației create de Ukazul de toleranță din 17 aprilie 1905, în urma căruia a apărut «Pravila despre felul de organizare și funcționare a comunităților creștine de rit vechi» (de la 16 octombrie 1906), prin care li se îngăduia construirea de locașuri de rugăciune, libertatea de a săvîrși cultul, folosirea clopotelor și libertatea de a se întruni în sinoade.

În continuare autorul prezintă succint momentele dezvoltării ulterioare a Bisericii creștine de rit vechi maritime de nord, de la 1909 — cînd a avut loc primul Sobor al acestei Biserici (la care au fost create formele de conducere superioare: Consiliul Congreselor și Sinoadelor și Tribunalul duhovnicesc) pînă la prăznuirea, la 14 octombrie 1966, a împlinirii a 300 de ani de la întemeiere, la Vilna, solemnitate care a căpătat caracter de Sinod unional al creștinilor de rit vechi maritim de nord.

În partea ultimă a prezentării sale, Prof. C. Logaceov rezumă doctrina, cultul și organizarea Bisericii creștine de rit vechi din Uniunea Sovietică.

Se precizează că învățătura lor de credință se întemeiază pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție. De înaltă apreciere se bucură «Cormciaiakniga» care conține canoanele Sfinților Apostoli și ale celor șapte Sinoade Ecumenice, precum și a nouă Sinoade locale. Iar din punct de vedere dogmatic ei nu se deosebesc de învățătura Bisericii Ortodoxe Ruse.

Creștinii de rit vechi maritim de nord recunosc cele Șapte Taine, dar — din lipsa de preoți — săvîrșesc unii față de alții doar Taina Botezului (prin întreită afundare) și Pocăința; iar Taina Nunții este săvîrșită de Dumnezeu și însuși cei ce se căsătoresc. Celelalte taine nu le săvîrșesc.

Biserica creștină de rit vechi maritimă de nord respectă cu strictețe cîteva particularități ale rînduielii slujbelor bisericești și obiceiurile ruse vechi (de dinainte de patriarhul Nicon), precum: săvîrșirea semnului Crucii doar cu două degete și altele.

Slujbele sfinte sînt conduse de anumite persoane (stareți conducători, ori conducători duhovnicești), la care iau parte diferite grupe de creștini purtînd diferite numiri și care în timpul cultului poartă îmbrăcăminte neagră lungă. Toți săvîrșitorii cultului pot fi căsătoriți.

Pregătirea celor ce săvîrșesc cultul are caracter practic: treapta superioară alege din treptele inferioare bărbați de 30 de ani pe care-i pregătesc și apoi îi propun binecuvîntării celorlalți stareți conducători.

Din punct de vedere organizatoric general Biserica creștină de rit vechi maritimă de nord se află în prezent sub purtarea de grijă a Consiliului superior cu sediul la Vilna, avînd — de la 8 februarie 1969, ca președinte pe I. I. Egorov. Acest Consiliu hotărăște în toate problemele de cult și social-religioase, și editează calendarul creștin de rit vechi, care cuprinde aceleași sărbători ca și calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse.

Fiecare comunitate alege pentru conducerea duhovnicească un stareț conducător iar din punct de vedere administrativ comunitatea este condusă de un Consiliu (ales de adunarea generală), în frunte cu un președinte.

Dintre toate comunitățile Bisericii creștine de rit vechi maritime de nord, cea mai importantă este Comunitatea Grebenșcicova din Riga, condusă în prezent de L. S. Mihailov.

În fiecare comunitate există un locaș de rugăciune, fără altar, avînd spre răsărit o catapeteasmă, în fața căreia se află o solee, iar în dreapta și în stînga soleii se află «Clirosele»; iar în centrul soleii se află așezat analogul cu Evanghelia și Crucea.

Restul locașului se împarte în dreapta pentru bărbați, și în stînga pentru femei. Locașurile sînt împodobite doar cu chipurile Sfinților de dinainte de patriarhul Nicon. (De exemplu în cel mai mare locaș de cult, din comunitatea Grebenșcicova, se află o catapeteasmă cu șase aripi care împreună cu iconostasele laterale are în jur de 1000 de icoane vechi).

Cultul în Biserica creștină de rit vechi maritimă de nord cuprinde: vecernia, pavecernița, miezonoptica, utrenia, ceasurile și Te-Deum-ul. Din lipsă de preoți slujba Sfintei liturghii nu se săvîrșește.

Cultul se săvîrșește în limba slavă veche după cărțile de cult de dinnainte de reforma patriarhului Nicon păstrate în fiecare locaș într-o încăpere specială — în manuscris ori tipărite. Textul acestor cărți se deosebește parțial de cărțile de cult folosite în Biserica Ortodoxă Rusă.

În timpul cultului de fiecare zi ori la praznice se folosește vechea cîntare omofonă. — *(P. V. I.)*.

Const. C. Giurescu, *L'aide accordée par les pays roumains à l'enseignement de la péninsule balkanique et du Proche-Orient*, în «Revue roumaine d'histoire», Bucarest, 1970, nr. 5, p. 823—836.

Muntenia și Moldova au acordat un substanțial ajutor învățămîntului, dincolo de hotarele lor, în Peninsula Balcanică și Orientul apropiat. Peste *46 de documente*, unele inedite, atestă generozitatea românească afirmată deopotrivă și pentru Siria, Palestina și Egipt. Ea s-a realizat prin diferite subvenții anuale, burse, ajutoare pentru elevi săraci și merituoși, tipărirea de *texte religioase*, ca manuale pentru școli și *cărți de cult*, alocații în vederea construirii sau reparării fundațiilor de învățămînt etc. În *Academiile* de la București și Iași erau de asemenea primiți ca bursieri tineri dornici de învățătură, provenind din Peninsula Balcanică și de mai departe, din țările subjugate de Turci. În anul 1701, patriarhul Constantinopolului, Calinic al II-lea felicita pe domnitorul muntean Constantin Brîncoveanu pentru faptul că publicase mai multe cărți religioase în diferite limbi orientale (Vezi *doc. no. 153*, pachet 593, «fondul Furnică», din Biblioteca Academiei R. S. România). Acest fapt a fost posibil datorită *continuității vieții de stat*, cu toate instituțiile sale, cît și bogăției țării noastre. Încă din secolul al XIV-lea, sub domnia lui Nicolae Alexandru (1352—1364) și Vladislav I (1363—1377) mînăstirile *Atosului* primesc daruri și ajutoare, ca și patriarhatele de Ierusalim, Alexandria și Antiohia.

În *Mărturisirea credinței ortodoxe*, 1699, Snagov, se arată cum elevi ai Academiei domnești din București și alții din școlile de la Ianina (Epir) își exprimau sentimentele lor de admirație față de aceste *manuale*. Într-o *Scrisoare a patriarhului* Constantinopolului din 1706 găsim prețioase informații referitoare la ajutorul acordat de *Gheorghe Castriotul*, unul dintre dregătorii lui Constantin Brîncoveanu — patriarhului de Ierusalim: 2650 de ducați. Școlile Ierusalimului se bucurau de asemenea de o subvenție substanțială (Vezi Hurmuzachi-Iorga, *Documente*, XIV, p. 372—375).

Același Gheorghe Castriotul prin testamentul său, întocmit în 1708 la București, — fixa un venit anual de 370 ducați școlii întemeiate de el, de pe lîngă biserica «Sfînta Maria» din Castoria, cît și programul școlii, numărul de servicii divine, ca și studierea minuțioasă a literaturii. Printre martorii testamentari figurează și mitropolitul Ungrovlahiei, *Antim Ivireanul*. Domnitorul Alexandru Mavrocordat construiește un nou local pentru «marea școală» a patriarhatului de la Constantinopol și-i acordă anual 375 lei cît și burse pentru studenți. Într-un document din vremea respectivă (1792) școala e considerată «primul izvor al învățămîntului elenic și grec». Aici au urmat cursurile numeroși tineri români, moldoveni și munteni. Sub domnitorul Racoviță subvenția se ridică la 1000 de lei, iar sub Constantin Moruzi, la 2400 lei. De asemenea școlii de pe lîngă biserica Maguliotisa, din Constantinopol, i se acordă de către Alexandru Ipsilanti (1774—1782) o subvenție apreciabilă. O altă școală subven-

ționată de români, e *Muhlio*, de lîngă Fanar, ca și «Școala de muzică» din Constantinopol, care începînd din 1816 e pusă sub patronajul unui comitet de efori din București. Chiar prin *Legea secularizării bunurilor mînăstirești* (1863) se prevede în afară de indemnizații acordate comunităților grecești, o sumă de «10 milioane lei pentru întemeierea unei școli laice la Constantinopol și a unui spital, *în care vor fi primiți creștinii de toate riturile*».

Școala n-a fost totuși ridicată, deoarece comunitățile grecești au refuzat darul românesc.

Domnitorul Alexandru Moruzi acordă școlii *Therapia*, de lîngă Bosfor o danie de 500 lei, anual (1791), ca și produse agro-alimentare, urcînd în 1798, la 500 lei. În 1814 această școală primea 1000 de lei anual. Alte școli care primeau subvenții: *Arnăutșoi*, lîngă Bosfor, *Kuru-Tșeșmé* (unde Șerban Cantacuzino își construiește un «magnific palat», care va ajunge proprietate a lui Dimitrie Cantemir). Alte școli în regiunea Constantinopol, ajutate de domnitorii români: școala din *Yenikióí* (în românește «Satul Nou»), școala din *Büyük-Dere* (Valea Mare) etc., *Mînăstirea Silivri*, la 50 km. de Constantinopol primește de la Ion Mavrocordat și urmașii săi, importante danii și subvenții.

Constantin Ipsilanti fixează în 1799 o subvenție anuală «școlii grecești» de pe lîngă mînăstire, confirmată și de Mihai Șuțu, ultimul domnitor fanariot din Moldova. Școlii din *Arvanitoșori* (Arbănași) de lîngă Tîrnovo, cu locuitori de origină albaneză, în 1732, Constantin Mavrocordat îi acordă o subvenție în bani și 250 de bulgări de sare, reînnoite de Mihai Șuțu și Alexandru Moruzi.

Grigore Al. Ghica (1775) acordă școlii de la *Muntele Atos* subvenții, ca și altor școli din Grecia. Patriarhul Ierusalimului afirmă în septembrie 1728, că Nicolae Mavrocordat, domnitorul român, avînd grijă de învățămînt «n-a ezitat să se ocupe în mod deosebit și cu evlavie, — de școlile mai multor regiuni din Grecia» (Vezi C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, III, 2, p. 937—938).

Alexandru Șuțu, domnitorul Moldovei, repartizează, în 1802, școlii grecești din *Vitina*, în Peloponez, 200 de lei pe an. Constantin Mavrocordat în 1745, arată că tatăl său Nicolae Mavrocordat (1719—1730) a ajutat episcopia de *Ahrid* (Ohrida), care se numea *Prima Iustiniana*, creînd *școli grecești* pentru «propășirea spiritului» — la *Coriță*, la *Selasfor*. El indică și profesorii care trebuie să predea aici și programa de învățămînt.

Lîngă Smirna, în insula Patmos, Mavrocordații înființează, în anul 1713, o școală pe care o subvenționează. Ajutoarele acordate sînt susținute de Constantin Hangerli (1798), de Constantin Ipsilanti (1803) și de Ion Caragea (1813). Hagi Dumitrache Papazoglu, părintele istoriografului orașului București, donează de asemenea bunuri acestei școli, confirmate în 1785 de patriarhul Constantinopolului. *Școala* de pe lîngă biserica din *Andros*, pe coasta Greciei, lîngă marea insulă Eubeea, sub dependența patriarhului de Constantinopol se bucură de asemenea de sprijinul românesc. Școala din insula *Hios* e întreținută de domnitori români. Scarlat Callimachi, domnitorul Moldovei, acordă, în 1818, o subvenție de 200 lei pe an gimnaziului din Smirna. Nicolae Mavrogheni întemeiază și ajută o serie de școli în arhipelagul grecesc: în Paros, de unde era originar, la Naxos, la Sidonia și Patmos, ca și în Skifnos, unde el însuși învățase (Vezi C. C. Giurescu, *Istoricul ctitoriilor bucureștene ale lui Vodă Mavrogheni*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 3—4).

Trebizundei i se acordă de Scarlat Ghica (1767), de Alexandru Moruzi și Constantin Ipsilanti, o subvenție de 400 lei anual. Școlii mînăstirii *Sumela*, în sudul Trebizundei, unde veneau nu numai creștini ci și mahomedani, domnitorul Constantin Brîncoveanu îi acordă o subvenție de 12.000 de lei.

Celor două școli ale Patriarhiei din Alexandria, cu profesori care predau în limba grecească și arabă li se acordă 300 de taleri anual (Vezi Dinu C. Giurescu, *Anatefterul. Condica de porunci a vistieriei lui Constantin Brîncoveanu*, în «Studii și materiale de istorie medie», V (1962); C. C. Giurescu, *Despre relațiile româno-egiptene și contribuția României la construirea Canalului de Suez*, în «Studii», X (1957).

La cursurile celor două *Academii domnești* din București și Iași veneau numeroși studenți străini. În *Cronica* lui Alexandru Amiras, referindu-se la reorganizarea învățămîntului moldovenesc, din 1728, de sub domnia lui Grigore al II-lea-Ghica și cu ajutorul patriarhului Constantinopolului, Chrisant Notara, se precizează: «*...și chiar din alte țări veneau copii săraci să învețe și amintirea lor recunoscătoare rămînea atașată de numele acestui domnitor*» (M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, t. III,

București, 1874, p. 168). Un raport adresat de mitropolit și boieri domnitorului Moldovei Grigore Ghica al III-lea, privind organizarea școlilor, (1765) susține că reforma va fi de un mare folos și va aduce un mare renume patriei noastre și străinilor care vor voi *să învețe aici.* Referințele raportului la «elevii străini» confirmă starea de lucruri existentă, privind situația încă de la 1728.

După cum reiese din această scurtă prezentare se poate afirma că, ajutorul acordat de țara noastră, în trecut, învățămîntului din Peninsula Balcanică și din Orientul Apropiat s-a materializat sub diferite forme de dărnicie de-a lungul secolelor. Există o tradiție în acest sens, care a continuat și sub domnia lui Cuza.

Într-o formă mult mai amplă această tradiție e continuată astăzi în Capitala României, unde numeroși studenți din Asia și Africa, — frecventează diferite facultăți și școli superioare. — *(C. B.).*

Rodica Ciocan-Ivănescu, *Notes sur la vie populaire à Antioche, avant la conquête perse,* în «Historica» I, Centrul de istorie, filologie și etnografie din Craiova, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1970, p. 85—96.

Autoarea încearcă să prezinte viața poporului din Orient la sfîrșitul secolului al III-lea cu complicațiile ei economice, culturale, sociale și religioase. Sînt analizate unele curente religioase apărute în confruntarea cu creștinismul, fapt care a dat naștere la o serie de sinoade (Antiohia, Gangra etc.).

Sînt amintiți ereziarhi bine-cunoscuți în primele secole, culminînd cu Nestorie și condamnarea lui. Sînt amintite, în continuare, luptele interne și diferențierea între Bisericile Orientului după hotărîrile Sinoadelor Ecumenice.

Împărații Teodosie și Justinian au jucat un rol deosebit pentru acuratețea credinței și menținerea «moralului supușilor». În acest sens apar o serie de lucrări atît teologice, cît și morale și juridice pentru menținerea unității politice și religioase a imperiului bizantin. Această perioadă este cunoscută în istoria creștină «epoca de aur», — a Bisericii celei una și nedespărțită.

Luptele interne necontenite, pretențiile unor conducători și generali, cearta între ierarhi au grăbit apropierea perșilor la granița din Orient, Cosroes reușind ca în 540 să pună în derută și să înceapă atacul organizat împotriva Imperiului bizantin.

Autoarea a folosit multă bibliografie istorică. Bibliografia în specialitatea istoriei bisericești este oarecum tangențială. Revistele Patriarhiei Române publică frecvent material-documentar în această problemă.

O «analiză filologică» este însă departe de a reda sensul spiritual al unor formule dogmatice sau hotărîri ale unor sinoade de atunci. — *(P. I. D.).*

Christofer Walter, *Lazarus a Bishop,* în «Revue des études byzantines», 1969.

Într-un tetravanghel de la Muzeul Britanic — una din copiile vestitului *Tetravanghel* din Biblioteca Națională din Paris (Cod. *Parisinus graecus 74*) — autorul a descoperit o miniatură care reprezintă patru personaje așezate la un ospăț. Scena se petrece în Betania și este vorba de Mîntuitorul, Maria, Marta și un al patrulea personaj, în veșmînt de episcop al Bisericii Răsăritene. Este vorba de Lazăr, cel înviat din morți de Mîntuitorul și care — potrivit unei tradiții descoperite prin cercetări laborioase de autor — a avut faima de a fi supraviețuit cincisprezece ani învierii sale și de a fi devenit episcop. Cercetarea este condusă cu o rară erudiție și dă dovada de o cunoaștere excelentă a liturghiei și iconografiei Bisericii Ortodoxe.

Pentru că manuscrisul din Muzeul Britanic, care cuprinde miniatura, este faimosul *Tetravanghel* al țarului bulgar Ioan-Alexandru (secolul al XIV-lea) și fiindcă întreg grupul de manuscrise derivînd din cod. *Parisinus graecus 74* a fost pus în legătură de Sirapie Der Nehemian și cu manuscrisele mitropolitului moldovean Anastasie Crimca, studiul lui Christopher Walter interesează și pe istoricii români ai vechii noastre arte religioase.

P. Gauthier, *L'Obituaire du typikon du Pantocrator*, în «Revue des études byzantines», 1969.

Învățatul bizantinist se ocupă de un document vestit, aparținînd secolului al XII-lea bizantin. Este vorba de tipicul ctitoricesc dat de Ioan al II-lea Comnenul, în 1136, noii sale ctitorii, Mînăstirea Pantocrator din Constantinopol, vestită prin așezămintele sale anexă, de existență medicală și socială, care au făcut-o cunoscută de-a lungul veacurilor.

Codicele original al tipicului ctitoricesc se găsea în biblioteca voievodului Nicolae Mavrocordat, care, ani îndelungați, și-a găsit așezarea la ctitoria de la Văcărești a primului domn fanariot. Mai tîrziu a ajuns în Mînăstirea Mega Spilaion de lîngă Kalavrita și a fost descris de Sp. P. Lambros. Din nefericire, codicele a pierit în incendiul din iulie 1934, care a distrus biblioteca mînăstirii.

P. Gauthier dă o ediție critică a pomelnicului din textul tipicului ctitoricesc, după ce ediții integrale ale tipicului fuseseră date de P. Bezobrazov și A. Dimitrievskij. Din păcate, în lipsa originalului distrus de incendiu, editorul a trebuit să lucreze pe trei copii care s-au păstrat. Ediția critică a acestui text, relativ scurt, este urmată de un număr de observații de mare interes, care privesc rudele decedate (la data de 1136) ale lui Ioan al II-lea, ctitorul de la Pantocrator. Se începe cu însuși tatăl basileului, anume cu Alexios I Comnenul, decedat la 15 august 1118, și cu Ana Dalassena, bunica lui Ioan al II-lea, încetată din viață prin anii 1100—1102. Urmează ceilalți membri defuncți ai familiei imperiale, pentru fiecare dîndu-se prețioase date cronologice și genealogice. Acestea sînt urmate de indicații privind funcționari imperiali menționați în tipic. Se trece apoi la membrii în viață ai familiei Comnen, începîndu-se cu însuși ctitorul, Ioan al II-lea Comnen, mort la 8 aprilie 1143. Cercetarea înseamnă astfel o contribuție esențială la cunoașterea marii familii imperiale, care a stăpînit peste o sută de ani Imperiul de răsărit.

J. Darrouzès, *Ekthèsis Néa. Manuel des Pittakia du XIV-e siècle*, în «Revue des etudes byzantines», 1969.

Studiul constituie ediția critică, însoțită de o introducere și de un comentariu diplomatic, ale unui manual epistolar de cancelarie ecleziastică bizantină din secolul al XIV-lea, atribuit — pe nedrept, spune Darrouzès — patriarhului Nil (1379—1388). Manualul este incomplet, fiindcă nu se ocupă decît de o singură categorie de acte patriarhale bizantine și anume de ceea ce numim *pittakia*, termen care — din limba greacă a intrat și în românește sub numele de *pitac(-e)*. Manualul a mai fost editat de patru ori (între care și în așa-zisa *Syntagma ateniană* a lui Rhallis și Potlis, vol. V, Atena, 1855, p. 497—512), însă toate edițiile precedente erau «parțiale și confuze și nu se sprijineau pe un studiu mulțumitor făcut asupra tradiției» manuscrise.

J. Darrouzès prezintă într-o largă introducere, tradiția textului, descriind cu de-amănuntul manuscrisele, care se grupează în cadrul sau în legătură cu două familii (*A* și *B*) și coboară, sub raport cronologic, pînă la codice din secolul al XVII-lea. Acestei descrieri, făcute individual, îi urmează o clasare a manuscriselor și apoi un capitol consacrat criticii și istoriei manualului de care este vorba. Se discută data de alcătuire a arhetipului (1386), titlul și lista mitropoliilor menționate, raporturile care se pot stabili între cele două familii de manuscrise.

Urmează ediția critică a textului, cu aparatul constituit în două etaje: primul consacrat variantelor; al doilea, notelor de editor grupate pe paragrafe, corespunzătoare celor care divizează textul însuși.

A treia parte a studiului ia în cercetare cuprinsul, sub raport diplomatic, al manualului și anume ceea ce se numește «diplomatica» pitacului. Editorul atrage atenția asupra manualului care este «o compilație datorită unui jurist, un document notarial, care descrie uzajul statornicit și obiceiurile care se respectau la sfîrșitul secolului al XII-lea, pentru redactarea protocolară a scrisorilor». Prescripțiile lui *Ekthesis* pot fi comparate cu practica, așa cum este atestată de *registrul* de scrisori publicat în primele două volume de *Acta et diplomata* ale lui Miklosich și Müller. Comparația este edificatoare și îngăduie fixarea unei diplomatici a pitacului bizantin.

Sînt cercetate chestiunile ridicate de definiția pitacului, de felul cum pitacul apare în amintitul registru, după care se trece la ceea ce am anunțat mai sus : compararea registrului cu Ekthesis, stabilită pe categorii de destinatari (papa, patriarhii, arhiepiscopii autocefali, mitropoliții etc.). Descrierea externă a pitacului, cu caracteristicile sale esențiale, e făcută cu mare minuțiozitate. Concluziile sînt judicioase și instructive. Am săvîrși o eroare de metodă dacă am extinde regulile din manual la alte epoci și la alte spețe epistolare decît pitacul, cum s-a făcut, din păcate, în alte cazuri, care oferă unele similitudini cu situația consemnată în *Ekthesis* (cazul slujbelor bisericești, enumerate de Pseudo-Kodinos).

Un comentariu asupra formulelor din actele care-i privesc pe episcopi nu s-a putut face, pentru că acestea aparțin «unui alt gen literar, acela al formularelor propriu-zise, care se preocupă de felul cum să se redacteze actele». — *(Al. Elian).*

P. V. Haneș, *Nicolae Milescu, traducătorul «Bibliei de la 1688»*, în «Studii de istorie literară», Editura Minerva, 1970, p. 101—131.

În prima parte a studiului autorul aduce în discuție «Tradiția din veacul al XVII-lea cu privire la autorul traducerii «*Bibliei* de la 1688».

Pornind, în general, de la afirmațiile lui Del Chiaro, numeroși cercetători au atribuit *Biblia* fraților Greceanu. Această versiune a avut o largă răspîndire în Muntenia și la Brașov.

Dar în Moldova și printre învățații greci din Orient versiunea era cu totul alta : *Biblia de la 1688 a fost tradusă de Nicolae Milescu.*

Susținător al celei de a doua versiuni, P. V. Haneș pornește în demonstrarea acestui fapt «de la însăși cartea».

În prefața lucrării este amintit în primul rînd mitropolitul Ghermano Nisis. Rolul său nu este precizat. Se presupune că nu a fost menționat, deoarece ar fi murit în timpul lucrului. Pe ultima foaie a cărții apare numele episcopului Mitrofan, care a avut rolul de corector tipografic.

Frații Radu și Șerban Greceanu sînt amintiți doar la pagina 932 ca cei ce «au deslușit» cartea pe limba românească. Cercetările minuțioase pe baza metodei comparative duc însă la concluzia că aici «a deslușit» are sensul de lămurire, explicație și nu traducere : «Prin urmare, frații Greceanu au deslușit cuvintele din manuscrisul original, deteriorate de vreme. Și putem numi deslușitori, nu tîlmăcitori» (p. 109).

Existența versurilor lui Radu Greceanu sub stema lui Șerban Cantacuzino, nu îndreptățește concluzia că Radu Greceanu ar fi și traducătorul cărții — susține autorul.

Împotriva lui N. Milescu este invocată originea lui moldovenească. Răspunsul adus de P. V. Haneș se referă la faptul că Nicolae Milescu «a fost succesiv moldovean, muntean și rus» : moldovean de la naștere pînă în 1660, cînd a părăsit Moldova, muntean, între 1660—1671, cît a trăit în Muntenia, și rus, de la 1671, de cînd s-a stabilit în Rusia». *Biblia* a fost tradusă în perioada munteană și de aici apropierea stilului ei de cel muntenesc.

În afară de frații Greceanu și Milescu, tot ca autor este citat și Constantin Cantacuzino, aducîndu-se și dovezi în sprijinul acestei afirmații — dovezi considerate de autor neîntemeiate.

Tradiția conform căreia N. Milescu este traducătorul *Bibliei* a fost evidențiată prima dată de B. P. Hașdeu într-o conferință la Ateneul român din București. Ideea a fost reluată în articole publicate de Hașdeu la ziarele *Satirul* și *Traian*. Pe baza relatării mitropolitului Gheorghe pe lucrarea *Viața cuviosului Paisie* și cea a cronicarului grec Procopios, B. P. Hașdeu ajunge la concluzia că Milescu a făcut traducerea pe 1000 de pagini de tipar în folio mare și a publicat-o la București în timpul lui Șerban Cantacuzino.

P. V. Haneș aduce, în sprijinul afirmației sale, și alte argumente : «Traducerea cărților sfinte la noi s-a făcut din îndemn occidental, iar traducerea Bibliei în întregime nu e străină de influența umanistă... Milescu reprezenta tocmai influența occidentală la acea epocă, înainte de a fi trecut în Rusia».

Prefețele *Bibliei din 1688* sînt și ele opera lui Milescu și prin conținut, constituiau un sprijin dat lui Șerban Cantacuzino în încercările lui de a ajunge domnitor.

De ce nu-i amintit Milescu în calitatea sa? În primul rînd pentru că era «destărat» de 17 ani; în al doilea rînd pentru că nu-l mulțumise pe Șerban Cantacuzino în dorința lui de a ajunge domn și apoi era protejatul lui Grigore Gheorghe Ghica cel ce omorîse pe postelnicul C. Cantacuzino, tatăl lui Șerban.

P. V. Haneș conchide că, «Milescu a tradus Biblia, iar ceilalți, propuși ca traducători, i-au pus numai virgulele». — *(Ioan F. Stănculescu).*

Dinu V. Rosetti, *Mituri, legende, tradiții și texte în lumina arheologiei,* în «Magazin istoric», nr. 10 (43), IV (1970), p. 83—86.

Articolul este interesant în primul rînd pentru faptul că autorul lămurește în parte formularea mitului, legendei, tradiției, arătîndu-le parte reală nu așa cum se credea și se scria sau se scrie încă. În al II-lea rînd mitul, legenda și tradițiile sînt confirmate de arheologie ca *«adevărate și reale în amintirea istorică».* Ultimile descoperiri atestă trăirea lor în memoria popoarelor, dar ele au existat. Aici intervine fenomenul clarității pentru că unii au luat drept «izvoare sigure» pe Herodot și alți istorici ai antichității, pe care acum îi contrazice arheologia, lucru foarte important pentru metoda istorică și arheologică și a istoriei religiilor.

Este important faptul că unii iau în cercetare personaje fictive atribuindu-le puterea legendei după metode filologice, fără a ține cont de împrejurări. Alte ori aceleași însușiri ale zeilor sînt atribuite divinității în general, ceea ce duce la eroare. Apoi comparația cu unele fapte miraculoase ale zeilor, cu Dumnezeul creștinilor au dus la confuzii pe care numai arheologia le clarifică. Amestecul de mit și legendă a avut loc în producțiile folclorice, or arheologia precizează adevărul existenței unor realități. Amestecul de personaje mitice cu ființe istorice dă uneori — subliniază autorul — naștere la confuzii și nu puține au fost eforturile arheologilor și lingviștilor de a le presupune sau chiar stabili existența reală...

Se trece apoi la exegeza unor texte din Herodot și Aristotel în comparație cu inscripțiile descoperite, căutîndu-se o explicație a erorilor în legătură cu «Osiris cel adorat...» sau «Obolul pentru Caron...»

O deosebită importanță se dădea vindecărilor miraculoase la fîntîni «făcătoare de minuni», unde bolnavii, adoratori ai divinității, aruncau monezi ca semn de recunoștință. Acest lucru s-a petrecut și pe pămîntul strămoșilor noștri: «s-au descoperit monede geto-dacice de argint demonetizate printr-o incizie» (p. 85, col. I).

După ce analizează multe scene descoperite pe sarcofagii sau pe pereții unor morminte, autorul, în capitolul: *Un teren încă neexplorat,* insistă asupra descoperirilor și perspectivelor deosebite ale arheologiei românești, pentru că, pe lîngă tradiția autohtonă în ceea ce privește religia creștină, «miturile, baladele, legendele și tradițiile din țara noastră constituie un teren vast și încă neexplorat; din bezna ce le cuprinde străbat, uneori, străfulgerări, arătîndu-ne că arheologia va avea a-și spune și aici cuvîntul». Din experiența de teren a arheologului-autor se înfățișează cîteva descoperiri destul de întrebătoare. Astfel, în mai multe cazuri, săpînd movile de hotar, am descoperit cîte un vas de lut conținînd cenușă, cărbune, oase de pasăre, semințe de fructe și una sau mai multe monede. În județul Argeș, în Gurbănești, pe Mostiștea, în vîrful unei movile funerare, databilă din epoca orînduirii primitive, exista o cruce de piatră, cum se văd uneori pe movile în Bărăgan, fixată într-o piuă de piatră. Sub piuă, o groapă cu o oală de pămînt cu cenușă, cărbuni de lemn și două monede turcești de argint din a doua jumătate a veacului al XVII-lea.

În curtea bisericii «Sfîntul Gheorghe-vechi» din București s-a descoperit sub temeliile unei construcții din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, o firidă amenajată în pămînt, imediat sub talpa zidului, în care erau așezate cîteva vase de lut și sticlă, conținînd oase de pasăre, scoici, sîmburi de fructe, cărbuni și cenușă. Toate acestea, subliniază autorul, sînt reminiscențe ale unui alt cult foarte îndepărtat, care s-a păstrat în timp. Obiceiul curent de a pune monede sub piatra de temelie a construcțiilor este, poate, tot o rămășiță a acestui cult milenar».

Trecînd la aprecierile asupra legendelor și baladelor în legătură cu Mînăstirea Argeșului, cercetătorul este de părere că «aici ar fi avut loc o jertfă umană, respectiv soția meșterului Manole. Nu putem ști dacă acest sacrificiu a avut loc cu adevărat. Totuși, legenda pare a conține un grăunte de adevăr, știut fiind că, uneori, cu prile-

jul noilor construcții se scurgea la simulare de jertfe umane. La temeliile bisericii «Sfîntul Gheorghe-Vechi» din București — anterioare bisericii actuale — am descoperit — subliniază autorul — în făgașele tiranților de lemn ai absidei de nord, zidite din cărămidă (a doua jumătate a secolului al XV-lea) cîte o tibie umană provenind de la același individ. Acestea nu au putut ajunge aici întîmplător. Asupra lor însă arheologia nu și-a spus încă ultimul cuvînt», încheie autorul.

Sînt foarte interesante aceste descoperiri pentru ființa poporului nostru care a fost legat de glie prin vechi legende și practici, care-i demonstrează continuitatea. Apoi este convingător lucrul că tradițiile sau împletit cu noua religie-creștinismul, dînd naștere unor practici specifice poporului nostru cu ierurgii interesante în legătură mai ales cu înmormîntarea și grija pentru cel decedat. — *(P. I. D.)*.

Bernard F. Reilly, *The Historia Compostelana : Genesis and Composition of a twelfth century Spanish Gesta* (Historia Compostelana : geneza și alcătuirea unei *Gesta* spaniole din secolul al XII-lea), în «Speculum. A Journal of Medieval Studies», January, 1969.

Historia Compostelana zugrăvește faptele memorabile ale lui Don Diego Gelmirez, episcop de Santiago de Compostela, în secolul al XII-lea. *Historia* este însă în același timp și un prețios izvor pentru istoria spaniolă, dat fiind rolul politic precumpănitor jucat de Gelmirez în istoria regatului de Léon-Castilla, în prima jumătate a secolului amintit.

Historia Compostelana este amănunțit analizată de autor, atît în structura ei, cît și în procedeele literare folosite de alcătuitorul acestei *Gesta*. Concluziile autorului sînt interesante pentru aprecierea mentalității care anima o anume istoriografie a evului mediu. — *(Al. Elian)*.

Paul Simionescu, *Petru Rareș, domnul și vremea sa*, Editura enciclopedică română, București, 1970, 190 p.

Lucrarea înfățișează o frescă a vieții politice, sociale și spirituale din Moldova, în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Autorul trece în revistă mai întîi pe «nevrednicii urmași» ai lui Ștefan cel Mare, vestitul «cuceritor și întemeietor, meșter de biruințe, de așezăminte și de biserici», cum îl caracteriza N. Iorga. Bogdan al III-lea, cel Orb (1504—1517) și Ștefăniță (1517—1527) domnesc într-o perioadă de grele încercări pentru Moldova, perioadă în care la expansiunea puterii otomane și incursiunile tătarilor și ale panilor polonezi se adăugau nemulțumirile și luptele interne ale marilor boieri, contribuind la slăbirea țării.

În ianuarie 1527, Petru Rareș, fiul nelegitim al lui Ștefan cel Mare, urcă în scaunul domniei, după ce pribegise aproape un sfert de veac pe meleaguri străine. Prima sa domnie (1527—1538) se desfășoară într-o epocă de mari frămîntări sociale și politice ; acestea sînt analizate de autor, pe plan intern și extern. Se subliniază diplomația de care a dat dovadă Petru Rareș în conflictul dintre cei doi pretendenți la coroana Ungariei — Ferdinand de Habsburg și Ioan Zápolya —, în dorința de a păstra independența țări sale față de presiunea otomană și prestigiul stăpînirii unor ținuturi din Transilvania.

Conflictul cu Polonia a declanșat o înăsprire a relațiilor cu Poarta, care — așa cum relatează cronicarul maghiar Verancsis, contemporan acelor evenimente — a început să manifeste îngrijorare față de perspectiva că domnitorul Moldovei ar putea uni sub autoritatea sa cele trei țări românești. La aceasta s-a adăugat trădarea marii boierimi moldovene, pe care ieromonahul Macarie, ajuns apoi episcop de Roman, a consemnat-o în *Cronica* sa și care a dus la înlocuirea lui Petru Rareș cu Ștefan Lăcustă.

După un an și jumătate de nouă pribegie, Petru Rareș izbutește să se împace cu Poarta otomană și să se reîntoarcă apoi în scaunul domniei, la începutul anului 1541. Pînă în 1546, cînd își sfîrșește viața, el încearcă, prin diferite acte politice să continue lupta pentru dezrobirea Moldovei de sub jugul otoman.

Ultimul capitol al lucrării, intitulat *«Filozof și doctor înțelept»*, prezintă contribuția lui Petru Rareș la promovarea vieții sociale, culturale și religioase din vremea sa, în Moldova. Marea majoritate a documentelor rămase din prima sa domnie adeveresc că suportul pe care el înțelegea să sprijine lupta pentru independență a țării îl constituiau țărănimea liberă, micii boieri și tîrgoveții. Actele sale administrative, care încredințau funcții de mare răspundere unor oameni de origine modestă, au stîrnit ura marilor boieri, care l-au înfierat ca «tiran» și «plebeu».

Despre personalitatea lui Petru Rareș ca om de cultură vorbesc în primul rînd înfăptuirile sale în sprijinirea și dezvoltarea vieții cărturărești. *Cronica* lui Macarie, una din cele mai însemnate mărturii documentare ale vremii lui Petru Rareș, a fost scrisă din poruncă domnească. Pe cît se pare, Macarie a fost nu numai un cronicar și copist de texte slavone, ci și autorul unor scrieri originale, care s-au pierdut cu trecerea vremii. Ucenicii lui, episcopul Eftimie și monahul Azarie, i-au continuat și completat opera de cronicar.

Autorul amintește că primele decenii ale secolului al XVI-lea au marcat și apariția primelor scrieri în limba română în Țara Românească, Moldova și Transilvania. Anii domniei lui Petru Rareș au consemnat începutul scrisului în limba română în Moldova și înfiriparea unui nou climat de cultură orășenească.

Dar domnia lui Petru Rareș a rămas vestită și prin zidirea unor noi locașuri de închinare, Acestea, deși n-au fost atît de numeroase ca cele ridicate de Ștefan cel Mare, totuși «prin neasemuita lor frumusețe, au covîrșit tot ce se clădise pînă în timpul domniei lui pe aceste meleaguri». Petru Rareș, care călătorise mult atît în părțile Constantinopolului cît și în Apus, a căutat să îmbine în construcțiile sale o adevărată sinteză de Orient, Occident și străveche tradiție locală populară, înveșmîntată cu o pictură de rară frumusețe și originalitate.

Mînăstirea Probota, ridicată în 1530, este ctitoria de frunte a lui Petru Rareș, în gropița ei păstrîndu-se pînă astăzi mormîntul domnitorului, al doamnei și al fiului lor Ștefan. Tabloul votiv zugrăvit în naos prezintă pe domnitor și membrii familiei sale înveșmîntați împărătește, ca vechii bazilei bizantini, purtînd pe mîini darul ctitoriei. La o altă ctitorie a sa, biserica din Baia, Petru Rareș și doamna sa sînt înfățișați, într-o pictură, în veșminte mai puțin strălucitoare decît cele obișnuite.

Autorul amintește și alte ctitorii ale lui Petru Rareș : mînăstirile Humor și Moldovița, biserica Sfîntul Dumitru din Suceava, biserica din Rîșca, biserica episcopiei din Roman, biserica Dancu din Iași și biserica Sfîntul Dumitru din Hîrlău, alăturînd la acestea și adaosul pridvorului închis de la Mînăstirea Voroneț, început de către mitropolitul Grigore Roșca, la un an după moartea voievodului.

Zidirea de mînăstiri cunoscuse în Moldova, și înainte de Petru Rareș, o îndelungată perioadă de măiestrie artistică, fapt care a dus la conturarea unui stil propriu moldovenesc. În timpul lui Petru Rareș s-au ivit «noi înțelesuri și gînduri la ridicarea acestor lăcașuri de închinăciune», plămădindu-se noi frumuseți de artă bisericească și națională. Lumile bizantină și gotică se reîntîlnesc într-o sinteză originală, în care își fac loc influențe decorative inspirate din arta Renașterii apusene. Apare acum, ca obiectiv nou, pridvorul închis sau deschis.

Dar adevărata noutate a ctitoriilor lui Petru Rareș o formează pictura multicoloră a fațadelor. Aceasta constituie cea mai originală creație artistică moldovenească din vremea domniei sale, atît prin coloritul specific cît și prin noua expresie artistică pe care meșterii zugravi au reușit să o impună în tratarea temelor religioase, umanizînd severitatea picturii bizantine și apropiind-o gîndurilor și suferințelor omenești. Ca exemplu de interpretare în stil moldovenesc a unui canon bizantin, autorul amintește cunoscuta icoană a Maicii Domnului Îndurătoarea, de la Humor și Voroneț, subliniind profunda originalitate a interpretării pe care meșterul iconar a reușit să o redea operei sale.

Pictura acestor ctitorii, spune autorul, a rămas o «taină», care uimește prin frumusețea ei deosebită, ca «o adevărată îmbrăcăminte de culori topită pe zidurile din afara ctitoriilor lui Petru Rareș». Adăugînd erminiilor bizantine o blîndețe înduioșătoare și un colorit de o rară expresivitate, această pictură a întruchipat «o adevărată sinteză de concepție și de realizare artistică, de profundă originalitate», dînd mărturie despre existența unei culturi de mare valoare, care s-ar fi putut dezvolta și mai mult dacă vitregiile abătute în acel timp asupra Moldovei n-ar fi fost atît de copleșitoare. — *(Pr. D. Soare).*

V. Molin, *Cărți școlare tipărite în Țările Românești pentru popoarele învecinate: sîrbi, bulgari, și greci*, în «Contribuții la istoria învățămîntului românesc», culegere de studii. Ministerul Învățămîntului. Editura didactică și pedagogică, 1970. p. 19—50.

Cercetînd unele aspecte din trecutul tiparului românesc, se poate reține că au fost perioade cînd, datorită faptului că acest meșteșug de artă ajunsese la etape de remarcabilă înaintare, împrejurările i-au îngăduit să vină în ajutorarea și pe plan cultural, a unor popoare din țările învecinate.

Contribuția tiparului din țările române a fost deosebită și pentru ridicarea culturală a vecinilor noștri. Reținem împrejurarea că întîiele abecedare, bucoav e, bucvare pentru învățămîntul sîrb, bulgar și grec au fost realizate la noi. Acesta este un fapt de cultură, a cărei valoare istorică și de frățească întrajutorare nu poate fi trecută cu vederea, după cum nu se poate uita că în țările române își duceau existența mulți locuitori de origine sîrbă, bulgară și greacă, afirmă cu competență autorul.

În cadrul formării relațiilor culturale cu popoarele vecine, Rîmnicul tipografic a fost înaintemergător, afirmă V. Molin, cu o seamă de ierarhi binecunoscuți culturii românești: Antim Ivireanul, Damaschin etc. Tiparnița Rîmnicului, trimițînd utilaj la Carlovit, face să apară lucrări atît acolo cît și la Rîmnic. Se dau apoi amănunte bibliografice. În continuare autorul se ocupă de relațiile culturale româno-bulgare, care datînd din timpuri străvechi, s-au adîncit cu deosebire în epoca de renaștere a poporului bulgar, cînd lupta unor conducători bulgari pentru dezrobirea politică și culturală a poporului lor s-a desfășurat în bună parte pe pămînt românesc.

Tiparnița de la Rîmnic scotea cea dintîi tipăritură bulgărească de sub teascurile ei în anul 1806. Această primă carte era un Ceaslov necesar la instruirea cititului intitulat *Învățătură la Cazaniile ce se citesc peste tot anul.*

Cel dintîi *abecedar* în limba bulgară a fost editat la Brașov în anul 1824 cu ajutorul medicului-filozof Petăr Beron. Cu «Bukvar bîlgarski», tipărituta de la Brașov se pune temelia literaturii didactice bulgărești. Mișcarea bulgarilor expatriați e servită de tiparul românesc din Muntenia într-o măsură largă. Pînă în 1877, numai în București, un număr de 21 tipografii servesc cauza național-bulgară, dar se tipărește pentru același scop și la Giurgiu, Ploiești, Turnu Severin și Brăila.

Zaharia Karkalechi tipărește în 1842, un bucvar, continuîdu-se pînă la 1850 la cea de a XV-a ediție. La 1850 apare «Cartea de-nvățătură pentru tineret» concomitent cu «Pîrvicika bulgarska gramatika». Ciclul de cărți didactice se lărgește.

În 1865 iese de sub teascurile de la Bolgrad un abecedar. Acest abecedar n-a fost semnalat după cuvenita importanță ca manual didactic pînă la cercetarea lui V. Molin. Acest bucvar al lui Vasile S. Beron, apărut în nenumărate ediții, rămîne temelia de la care pornește apoi învățămîntul bulgar modern.

În ce privește tiparul de carte în limba greacă, practicat și desfășurat în țările românești, s-a impus o cercetare mai cuprinzătoare a circumstanțelor și implicațiilor istorice în care a luat ființă și a evoluat pe pămînt românesc. Tiparul grecesc n-a fost solicitat din afară și a fost organizat de meșteri de tipar români întîia dată la Iași în secolul al XVIII-lea apoi la București către sfîrșitul secolului următor.

În faza inițială, el servea pe de o parte drept substituire a unui tipar autohton grecesc, ce nu putea să se întemeieze și să fiinteze sub un regim de intoleranță, ce se așezase asupra Greciei subjugate de imperiul otoman, iar pe de altă parte a avut rolul de tipar misionar și ca instrument al unei ortodoxii militante în serviciul patriarhiilor grecești, al celei ecumenice de la Constantinopol și cu deosebire al celei de la Ierusalim.

Cînd s-a văzut însă că sporește expansiunea spre țările românești a catolicismului, concomitent cu aceea a reformelor din Apus și cînd s-a dovedit că unii domni și cu deosebire cei din Moldova, urmărind scopuri politice, încercau să se apropie de catolicism, Biserica Ortodoxă și-a apărat credincioșii prin arma cea mai potrivită care era cartea tipărită. Nădejdea s-a îndreptat către țările române, cu tipar înfloritor.

În articol sînt date multe amănunte interesante legate de istoricul tiparniței grecești de la Iași și despre tehnica tipografiei. Întîia carte din tipografia grecească apărută poartă titlul *Întîmpinare contra primatului papal* și e scrisă de «Nectarie, patriarh al marelui și sfîntului oraș Ierusalim» (1682).

La 1783 s-a tipărit întîia carte şcolară, o bucoavnă, cunoscută sub numele de *Abecedarul cel mare*, în timpul domniei lui Ion Vodă Caragea. Este cea de a treia bucoavnă apărută în ţările româneşti (întîia la Rîmnic, în 1749, şi cea de a doua la Iaşi în 1755, fără a socoti cele apărute la Viena, Bălgrad şi Sibiu).

Începînd din 1813, se va organiza la Iaşi, la Mînăstirea Sfinţii Trei Ierarhi, o «eforie» editorială.

În 1818 tipografia grecească din Iaşi va mai scoate un manual didactic de proporţii, ultimă din astfel de tipărituri: *Elemente de aritmetică*, care a avut o largă arie de circulaţie în afară de hotarele ţării.

Lucrarea lui V. Molin acordă, în încheiere, cîteva pagini literaturii laice produse de tiparniţă precum şi muzicii bisericeşti din acea perioadă.

Autorul arată circumstanţele «istorice» în care s-a format acum un veac şi jumătate tiparul de note muzicale din Ţara Românească, «adoptat relativ repede de întreaga lucrare tipografică» (p. 44).

Socotim cît se poate de interesant faptul istorico-cultural consemnat de V. Molin — legătura Ţării Româneşti cu Viena în chestiunea tiparului de note muzicale de psaltichie turnate în aliaj.

Promotor al acestei mişcări şi sprijinitor hotărît a fost mitropolitul Dionisie Lupu, iar realizator a fost ieromonahul Macarie, fost elev al şcolii lui Efesios.

Lucrarea lui Virgil Molin ocupă un loc aparte în ansamblul culegerii «Contribuţii la istoria învăţămîntului românesc». Interesantă prin tematica ce abordează, preţioasă prin înaltele şi minuţioasele amănunte de tehnică tipografică, lucrarea este remarcabilă printr-o ţinută deosebită, printr-un stil elevat şi propriu.

Studiul demonstrează cu prisosinţă că în tehnica tiparului românesc există ambianţa favorabilă creaţiilor de valori cultural-umane, încă de la începutul secolului al XIX-lea.

De menţionat că autorul şi-a făcut cunoscută opinia cercetărilor sale prin articole şi studii publicate în revistele centrale şi mitropolitane ale Patriarhiei Române cu ani în urmă. — *(Prof. Victoria Popovici).*

Prof. univ. dr. doc. Dumitru Tudor, *Cultul cavalerilor danubieni. O stranie religie păgînă*, în «Magazin istoric», nr. 12 (45), IV (1970), p. 26—32.

Articolul este o preocupare mai veche a autorului, care, în 1937, a constituit lucrarea de doctorat susţinută la Roma. Lucrarea a apărut în 1937 în prima ediţie, iar în 1969, în text englezesc, în două volume, la Amsterdam. De aici înţelegem interesul deosebit al cercetătorilor pentru *Cultul cavalerilor danubieni*, un cult sincretist autohton, cultivat pe teritoriul triburilor traco-dace şi pentru o apărare a cuceririlor spirituale din regatul lui Decebal. De fapt sincretismul în acea vreme era la modă, slujitorii cultelor păgîne încercînd să opună rezistenţă împotriva puzderiilor de religii venite din Orient prin diferite curente, aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, împăratul, văzînd descompunerea morală şi criza socială în care se afla imperiul, a iniţiat cultul împăratului pentru a impune oarecum autoritatea necesară supunerii popoarelor. În zadar însă! Migrarea a strîns graniţele imperiului, iar cultul lui Mitra şi cultul împăratului au cedat unui sincretism grotesc, cu manifestări slabe prin ceremonii secrete, prin magie şi diferite speculaţii ale credulităţii unora.

Zeii oficiali îşi pierdeau harul. — După ce autorul prezintă situaţia generală a religiei primelor veacuri creştine, arată că «harul» zeilor era epuizat şi nimeni nu mai credea ca înainte. Zeii oficiali greco-romani deveniseră cu timpul divinităţi legate de fericirea celor bogaţi, în frunte cu împăratul. Numai ceremoniile bine organizate, prin fostul şi ineditul lor, captivau minţile şi sufletele maselor ignorante şi superstiţioase.

Cu excepţia creştinismului, subliniază autorul — considerat anarhic faţă de tradiţia şi legile Romei — împăraţii nu au persecutat nici o religie din afara panteonului greco-roman. Unii împăraţi au căutat să împace religiile, încît împăratul Severus Alexander (222—235) a aşezat în capiştea palatului său statuetele de cult ale tuturor divinităţilor venerate de supuşii săi, printre care se puteau distinge chiar chipurile lui *Iehve* şi *Hristos* (subl. n.) (p. 28). Aceasta era situaţia în imperiu.

În această atmosferă religioasă avea să-şi facă apariţia una din cele mai curioase şi enigmatice religii păgîne, denumită greşit, în trecut, ca fiind a Cabirilor, a Dioscurilor, a Cabreţului traco-mithraic etc. Zeii acestei religii sînt astăzi unanim denumiţi *Cavalerii danubieni*, cu o răspîndire apreciabilă (Dacia, Moesia, Panonia şi Dalmaţia). *O asemenea răspîndire, limitată* la o anumită zonă geografică, ne arată că avem de-a face cu un cult local, format iniţial din credinţele unui singur popor de pe Valea Dunării şi că într-o perioadă destul de scurtă s-a practicat asemenea cult (secolul al II-lea —al IV-lea).

Autorul îşi motivează cercetarea pe interpretarea a 226 de reprezentări ale zeilor, întîlnite pe tăbliţele de piatră (114), de metal (95), de teracotă (4) şi pe cîteva pietre gravate (13), iar de la autorii antici nu a rămas nici o consemnare, rămînînd mister practica lor, cunoscută numai de iniţiaţi.

Dacia — leagănul celor mai vechi reprezentări. — Datorită importanţei descoperirilor arheologice, Prof. dr. doc. D. Tudor ia totdeauna problema cheie şi pleacă de la nişte *basoreliefuri cu figuraţie* — aproximativ 88 — din această religie, care au fost turnate în plumb, în credinţa celor vechi un metal al infernului şi magiei. De aici deduce că într-adevăr monumentele *Cavalerilor danubieni* se împart în trei clase: A) Cu un singur Cavaler şi o Mare Zeiţă, B) cu o Mare Zeiţă asociată cu doi Cavaleri şi C) cu scena banchetului sacru oferit celor trei zei. S-a observat, de asemenea, că cele mai vechi reprezentări aparţin categoriei cu un singur Cavaler.

Pînă în prezent pe teritoriul Daciei s-au descoperit 52 de exemplare din numărul acestor chipuri: alte 56 în cele două Moesii, 67 în cele două Panonii şi 41 în alte provincii. Autorul înclină să creadă că Panonia ar fi fost leagănul cultului Cavalerilor danubieni, dar tot el adaugă: dacă analizăm aspectul *cronologic* şi *sculptural* al monumentelor ajungem la o concluzie cu totul inversă. *Cele mai vechi şi numeroase monumente din grupa celor cu un singur Cavaler*, dotate din secolul al II-lea *au apărut în Dacia* (14 din 25 exemplare); tot aici au fost lucrate independente, fără a fi turnate în serie, reprezentările cu doi Cavaleri (din categoria B). Exemplarele din Panonia aparţin secolului al III-lea, acelaşi lucru şi cu cele din Moesia, ceea ce înseamnă că din Dacia s-a răspîndit cultul şi la populaţiile traco-dace. «Toţi principalii cercetători ai enigmei religiei Cavalerilor danubieni sînt de acord că *această religie trebuie legată de credinţele geto-dacilor de pe ambele maluri ale Dunării.*

Centrul cultului, după scenele imprimate, îl forma Marea Zeiţă ce primeşte Zeul Cavaler şi apoi doi Cavaleri gemeni, care trec peste corpul duşmanilor... În jurul scenei se prezintă diferite simboluri de cult (berbecul, taurul, cocoşul, peştele, şarpele, leul, corbul, vulturul); divinităţile astrale; scene stranii — banchetul sacru —; obiectele sacre şi chiar chipuri de zei din panteonul roman ca: Mercurius, Marte etc., apoi Mitra Cybele, Marea Mamă, Dioscuri, Cavalerul trac. După toate probabilităţile, autorul conchide că această religie a apărut în nordul Dunării, după cucerirea Daciei, în prima jumătate a secolului al II-lea.

Simbolul binelui. — După o minuţioasă cercetare se constată şi aci, ca şi la vechile religii că lupta între bine şi rău este prezentă. Cavalerii sînt simbolul binelui, iar duşmanul călcat de cai, simbolul răului, cum şi draco, un cap de şarpe înfipt într-o lance, simbol găsit în stindardele armatei lui Decebal, aşa cum se constată în unele scene ale Columnei.

Marea Zeiţă a fost la început autohtonă, dar, prin sincretism, a împrumutat o serie de însuşiri ale zeiţelor Diana (a lunii şi vînătorii), Nemesis (a dreptăţii şi răzbunării), Cybele (a morţii şi reînvierii în natură etc.), Epona (divinitate cultică, protectoarea cailor) ş.a.m.d Pe măsură ce sincretismul a luat formele unei părţi a cultului Cavalerilor danubieni, acest cult a început să se descompună şi să dispară sau să ia alte forme misterioase.

Pămîntul, aerul, focul şi apa. — Din cele arătate, autorul desprinde tripla importanţă a cultului: pămînteacă, cerească şi htonică (infern) legat de simboluri, de practici magice şi oculte. Dar adorarea celor patru elemente din natură, împrumutate din doctrina Zeului Mithra, apare alegoric redată pe tăbliţele Cavalerilor danubieni în grupul: şarpe, cocoş, leu şi vas, puse în opoziţie unele faţă de altele. Existau şi alte simboluri materiale. Ceea ce este interesant apare «*peştele* închinat Marei Zeiţe ce se consuma la banchetele sacre de cei iniţiaţi în mistere, fiind considerat ca un aliment pur şi sfînt» (p. 31). Apare totodată sacrificiul berbecului şi aşa-zisele *cribolion* şi *taurobolion*, nişte bătăi rituale. În timpul mesei mistice, carnea era exclusă. Evident acestea sînt influenţele religiilor de mistere, în special Mithra, adaptate cerinţelor iniţiaţilor de aici.

În locuri ferite de ochi indiscreți. — Nu se cunosc locurile de cult și nici sanctuare. Se crede că era religia celor simpli și săraci, care contribuiau totuși la complicatele ceremonii. Tăbliţele mici arată că erau purtate de credincioși ca talismane, filacterii și amulete. Din punct de vedere artistic, *reprezentările Cavalerilor danubieni rămîn opera unor modești meșteri din Valea Dunării inferioare și mijlocii*, de la Sirmium, Sucidava, Romula etc.

Cultul *Cavalerilor danubieni* a luat sfîrșit înaintea ofensivei religiei păgîne împotriva creștinismului, subliniază autorul. Dacia a fost pierdută prin retragerea lui Aurelian, iar popoarele migratoare au distrus centrele vechilor organizații civile și militare și astfel s-a stins și cultul Cavalerilor danubieni. Aceasta arată că chiar sub romani continuitatea vieții spirituale a dacilor era evidentă. «Prezența acestor divinități la nord și la sud de Dunăre atestă, în primul rînd, marea răspîndire a triburilor dacice în regiuni ce nu au intrat în atenția istoricilor și geografilor antici», încheie autorul.

Un studiu serios documentat în această problemă, *Cultul Cavalerilor danubieni*, a fost publicat de către cercetătorul teolog, Roman Emil în «Studii Teologice», XVII (1965) nr. 7—8 p. 450—460, de care autorul articolului prezentat, se pare că nu a avut cunoștință.

C. Rezachevici, *Cine a adus la Tîrgoviște capul lui Mihai Viteazul?* în «Magazin istoric», III (1969), nr. 6 (27), p. 55—61.

Autorul articolului abordează o temă destul de interesantă și controversată, căutînd ca să aducă în cercetare, conform unor documente inedite, drama prin care a trecut marele erou al neamului românesc, Mihai Viteazul (1593—1601).

Plecînd de la faptul că «În zorii zilei de 9/19 August 1601, într-o duminică, pe Cîmpia Turzii se rostogoli în pulbere capul lui Mihai Viteazul, asasinat mișelește din ordinul generalului Basta», cercetătorul român aduce o rază luminoasă în noaptea asasinării lui Mihai. *Și căzu trupul lui cel frumos ca un copaci* (...) Și rămaseră creștinii și mai vîrtos Țara Românească, săraci de dînsul. Cuvinte născute din durerea unui mare admirator al lui Mihai Viteazul, vistierul Stavrinos, și consemnate în cronica țării de anonimul autor muntean al «Istoriei lui Mihai Vodă» Ele mărturisesc simplu și emoționant simțămintele celor care l-au cunoscut și au luptat alături de «neînfricatul erou al creștinătății».

Faptul că răutatea, invidia, dorința de stăpînire a oamenilor mici, dar cu pretenții mari, a dus la sacrificarea martirului creștin-ortodox, Mihai a fost discutat sau interzis. Cu toată simpatia arătată de papă «eroului din Balcani», cardinalii și bogătașii austrieci și unguri n-au înțeles nimic din dorința sfîntă a lui Mihai de a vedea sub același scut toată suflarea românească și să pună o stavilă iureșului otoman. Ei au înțeles însă pericolul ce-i amenința pierderea privilegiilor și revolta asupriților cerînd dreptate, pentru că multe naționalități conlocuitoare din Ardeal și îndeosebi sași, șvabi, nemți și maghiari se înrolau în armata salvatoare a eroului Mihai». De fapt aici stă cheia răutății și mașinațiunilor celor interesați.

«A fost ucis conform cu porunca». — Autorul nu stăruiește asupra faptelor în de obște cunoscute, ci subliniază faptul nedorit de noi românii că, Gheorghe Basta, cu încredințarea superiorilor, a ordonat asasinarea lui Mihai: care «a fost ucis conform cu porunca dată de mine celor însărcinați cu executarea». Autorul menționează și două fapte importante, anume: 1. Ștefan Szamoskozy și G. Bducino, ambii contemporani ai evenimentelor, relatează pe larg, despre sfatul ținut de Basta cu căpitanii săi în noaptea de sîmbătă 18 august și despre planul desfășurării trupelor stabilit pentru a doua zi. 2. Într-o scrisoare din 28 august, Ieremia Movilă afirmă că s-a ajuns chiar la o luptă înverșunată între cele două tabere.

Cercetătorul român trece apoi la explicarea documentului încă nepublicat care datează din 7 decembrie 1612, și care scoate din anonimat figura aceluia care a făcut ca cel puțin capul martirului credinței și eroului neamului, Mihai Viteazul, să odihnească lîngă tatăl său la Mînăstirea Dealu (Documentul se află în Biblioteca Academiei R. S. România, DCXL 11/3). Tot o scrisoare a lui Ieremia Movilă din august-septembrie 1601, adresată cancelarului lituan Leon Sapieha, arăta că «Vă mai înștiințăm de asemenea cu siguranță cum că Mihai Vodă pieri la Turda în 19 a lui august,

ucis din ordinul lui însuși Gheorghe Basta, dintîi fu împușcat, apoi i se taie capul, și corpul s-a expus pe cîmp deasupra unui cal mort și *Gheorghe Basta nu permise a-l înmormînta* (subl. autor).

După aceste precizări C. Rezachevici trece la *Versiuni contradictorii*, căutînd ca să aducă cititorilor din străfundurile istoriei adevărul că Mihai, deși ucis, credincioșii săi au căutat ca trupul și capul său neînsuflețit să fie cinstite după datina străbună și legea strămoșească și «mulți, după îngropare noaptea în ascuns, l-au plîns cu prisosință» (Cronica sîrbească a lui G. Brancovici arată că trupul și capul lui Mihai au fost înmormîntate la Mitropolia Ortodoxă de Bălgrad. De aci un căpitan «numit Iuzbașa (Sicl.) a luat capul și l-a dus la Tîrgoviște... Se citează în continuare mențiuni din diferite cronici și informații străine și din țară, autorul accentuînd *Letopisețul cantacuzinesc* care indică și numele celui ce a adus capul: *Turturea postelnic* (p. 58).

Un jurămînt împlinit. — Cercetătorul român face exegeza textelor în legătură cu marea îndrăzneală a postelnicului Turturea de a transporta capul eroului. Turturea și cu Mihai, încă din tinerețe, făcuseră jurămînt ca «fiecare dintre ei să aibă grijă de celălalt, iar după moarte rămășițele pămîntești să fie lîngă părinți și nu departe de neam și de glie...». Autorul dă la lumină unele documente necunoscute prin care Mihai atestă grija față de fratele său de credință și neam: Turturea, fost ambasador în mai multe țări în timpul domniei lui Mihai. Turturea paharnic nu este amintit de cronicile străine pentru că în momentul uciderii mișelește nu se afla lîngă domnitor ca alții, care de fapt au fost uciși în același timp cu stăpînul lor. Turturea paharnic este veșnicit în hrisovul lui Radu Mihnea din 1612 (7121) decembrie 7, Tîrgoviște, hrisov publicat în întregime de autor (p. 59).

Bărbat strălucit și în norocire și în nenorocire. — Aceasta este concluzia lui De Thou despre Mihai și celor care l-au înțeles și și-au slujit neamul și credința. Autorul urmărește viața și preocupările lui Turturea, îndoindu-se că ar fi fost postelnic, cu toate că era din familia boierilor de vază, nepot al banilor Drăgan și Petru din Glina cu multe moșii, chiar lîngă București.

Documentele și actele de ocină îl arată destul de activ și preocupat de cultivarea pămînturilor stăpînite și dăruite prin hrisoave domnești. Îl găsim viețuind și după 1646, ca în 1648 să fie numai menționat în actele mînăstirii Bălenii. Autorul deduce că era tînăr și îndrăznet și numai la 20 de ani a săvîrșit fapta eroică pentru neamul românesc de a putea aduce capul lui Mihai lîngă părinții săi la Dealu. În 1646 trebuia să fi avut aproximativ 65 de ani. Mihai avea abia 43 de ani cînd a fost ucis împreună cu banul Mihalcea. Însăși fiica banului împreună cu soții Radu Buzescu și Preda au așezat o piatră funerară, amintind că: «Aici zace cinstitul și răposatul capul creștinului Mihail marele voievod, ce au fost domn Țării Românești și Ardealului și Moldovei, cinstitul trup zace în Cămpii Tordei, și cînd l-au ucis nemții (1) an au fost 7109 (1601) în luna av(gust) 8 zil(e). Aceas(tă) piatră o au pus jupan Radu Buz(escu) i jupan (i) ța eg(o) Preda».

Cu această mențiune, despre curajosul act al lui Turturea, autorul scoate la lumină încă o enigmă a istoriei noastre, reliefînd jertfa de sine și riscul vieții a tînărului Turturea pentru un jurămînt făcut. — *(P.I.D.)*.

Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Une église inédite de la fin du XII-e siècle en Cappadoce: La Bezirana Kilisesi dans la vallée de Belisirma*, în «Bizantinische Zeitschrift», vol. 6, 1/2 decembrie 1968.

Biserica inedită se află în regiunea Hasan Dăgi, între satele Belisirma și Ihlara, regiune foarte bogată în așezări monastice rupestre. Autoarea ne dă dimensiunile acestei biserici, care datorită intrării ei ascunse de blocuri de piatră, rămăsese necunoscută pînă de curînd. Dimensiunile sînt modeste, dar dispoziția interioară a sfîntului lăcaș este făcută cu deosebită grijă.

Cercetînd cîteva particularități ale construcției: 1. Succesiunea de arcuri foarte scurte care se sprijină pe pilaștri ne face să ne gîndim mai degrabă la arhitectura Constantinopolului și la cea balcanică; 2. Plafonul plat al navei unice, împodobit cu o cruce în relief, care reprezintă o tradiție bine-reprezentată în Capadocia, de pe vremea iconoclaștilor, autoarea ajunge la concluzia următoare: «Se poate, astfel,

spune că această bisericuță se înscrie într-un vechi curent capadocian, dar prezentînd anumite elemente în același timp mai moderne și mai bizantine».

Biserica era pictată în întregime. Azi, ea se prezintă numai în chip fragmentar și greu-atinsă de umezeală. Autoarea descrie pe larg decorația ornamentală, altarul și pictura figurativă a bisericii, ca și inscripțiile, cîte ni s-au păstrat. Se atrage atenția asupra temei celor trei coconi în cuptor, reprezentată pe peretele dinspre apus și care prezintă particularități pe care le regăsim de pildă la Sfînta Sofia din Ohrida.

Plină de interes este decorația absidei, deși e greu de studiat din cauza stării nefericite de conservare. Se poate, totuși, identifica tema sfintei mese cu episcopii care slujesc și anume în registrul principal, exact deasupra altarului. Autoarea dă o descriere amănunțită a scenei și un text mai lung din liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, reprodus pe svitocul ținut de unul din sfinții reprezentați în scena amintită.

Pe bolta absidei este reprezentată o Deisis. Cu acest prilej autoarea face un erudit excurs asupra temei împărtășirii Apostolilor pe care o găsim de obicei în absidele bisericilor bizantine. O dată ce aceasta lipsește în biserica de la Bezirana, autoarea este îndreptățită să noteze că «în starea actuală a cunoștințelor noastre, tema decorului absidal de la Bezirana Kilisesi rămîne unică în Capadocia». Ea se regăsește totuși în Georgia, la Bertubani, dar mai aproape ca aici de modelele bizantine.

Sub raport stilistic, biserica este singura din regiune în care descoperim «o influență a stilului caligrafic, delicat și chinuit, propriu unui anumit domeniu al artei bizantine din a doua jumătate a secolului al XII-lea, de tradiție constantinopolitană, dare care se întîlnește și în provincii — în mai multe biserici cipriote, în Sicilia sau în Rusia».

Manierismul propriu epocii Comnenilor este prezent și în picturile acestei biserici : e, desigur, vorba de o foarte directă influență bizantină. Datarea picturii, după toate elementele iconografice, stilistice și paleografice care s-au putut culege, e stabilită în jurul anului 1200. — *(Al. Elian).*

Scarlat Porcescu, *Biserica episcopală din Roma,* București, Editura Meridiane, «Monumente istorice», 1970, 28 p. + 27 ilustrații.

Dintre marile ctitorii domnești ale Moldovei din secolul al XVI-lea, biserica episcopală din Roman este una din cele mai puțin cunoscute. Ea nu a făcut pînă în prezent obiectul nici unei monografii, iar rîndurile care îi sînt consacrate în lucrările de sinteză, chiar în acelea mai cuprinzătoare, întocmite în ultima vreme, sînt puțin numeroase și cu formulări ce nu sugerează puncte de vedere prea bine precizate. De aceea, inițiativa Editurii Meridiane, a cărei colecție de «Monumente istorice» pare a se fi specializat în ultimul timp în monumentele din Moldova, și a autorului, Pr. Scarlat Porcescu, care mai abordase subiectul exact cu treizeci de ani în urmă — însă numai în legătură cu trecutul istoric al Episcopiei — de a dedica un volum ctitoriei începută de Petru Rareș în 1542 și terminată de fiul său Iliaș, cu ajutorul episcopului de Roman Macarie, opt ani mai tîrziu, o socotim binevenită.

După o scurtă trecere în revistă a începuturilor orașului Roman și ale Episcopiei Romanului — întemeiată probabil de Alexandru cel Bun între anii 1408—1413, cu o biserică ridicată tot de acest voievod sau poate de tatăl său Roman Mușat și zugrăvită numai de dînsul — autorul aduce date lămuritoare, sprijinite pe documente, asupra motivelor duratei neobișnuit de mare a construcției actualului edificiu, datorată neînțelegerilor cu meșterii bistrițeni la care se adresaseră ctitorii. Urmează descrierea bisericii, sub triplul aspect al arhitecturii, al picturii și al plasticii decorative. Descrierile sînt valoroase nu numai prin acuratețea lor, ci mai cu seamă prin interpretările la care dau naștere, căci, după cum am mai amintit, părerile specialiștilor nu sînt prea bine precizate în ceea ce privește caracterul original sau nu al unor elemente, atît constructive cît și decorative, care ar putea fi rezultatul unor remanieri efectuate încă de pe la începutul secolului al XVII-lea. Tendința autorului este de a respinge aceste îndoieli și de a considera originale elementele în cauză.

Astfel, Gh. Balș socotea că boltirea pronaosului și a altarului, «neobișnuită în vechea arhitectură moldovenească, ar fi adaosuri și refaceri ulterioare», pe cînd autorul, «considerînd că, din punct de vedere constructiv, ar fi greu de făcut aceste adaosuri în structura unui zid», ajunge la concluzia că «biserica episcopală din Roman

este un exemplu de monument moldovenesc la care apar pentru prima oară aceste elemente de arhitectură. Se vede limpede că meșterii au căutat soluții constructive și plastice noi». De asemenea, turla, care nu prezintă obișnuita bază stelată a bisericilor vechi moldovenești, a fost considerată de Gh. Balș ca o refacere din preajma anului 1800, pe cînd autorul emite ipoteza că meșterii bistrițeni ar fi lăsat biserica neterminată și că turla ar fi opera unor meșteri locali mai puțin pricepuți, care pentru simplificarea construcției au ridicat turla pe o singură bază pătrată. Cît privește plastica decorativă, specialiștii susțin că «actuala plastică decorativă a fațadelor este rezultatul modificărilor și al adăugirilor operate succesiv de meșterii celor trei epoci (secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea, n.n.) în care a fost restaurat monumentul» (Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, vol. I, București, 1963, p. 373) și că «greu se pot face aprecieri asupra datei unora din elementele ei, în special asupra decorului de triple toruri răsucite din loc în loc, caracteristic veacului al XVII-lea» (D. Năstase, în *Istoria artelor plastice în România*, vol. I, București, 1968, p. 344). La care autorul răspunde printr-un argument de mare tărie, anume că brîul în frînghie (și răsucit din loc în loc, *n.n.*) apare la aceeași biserică și în jurul pisaniei (scrisă în 1550, *n.n.*)», de unde el deduce că acest element datează probabil «chiar din timpul ctitorului».

Aceleași păreri contradictorii le aflăm în domeniul picturii. Pictura despre care e vorba este cea a pridvorului și a unei părți din pronaos, pe cînd pictura registrului inferior al pronaosului și aceea din naos și altar se știe că au fost realizate în secolele al XVIII-lea—al XIX-lea, ele neintrînd în discuție. Pictura din pridvor, căreia autorul îi consacră o amănunțită și inspirată descriere, este compusă din 6 registre, fiecare reprezentînd un ciclu iconografic : de sus în jos, viața prea Cuvioasei Paraschiva, viața Sfîntului Ioan Botezătorul, cele șapte Sinoade Ecumenice (de fapt numai cinci, în urma desființării peretelui de despărțire dintre pridvor și pronaos), viața Sfîntului Ioan cel Nou, viața și faptele Sfîntului Mucenic Gheorghe, viața și minunile Sfîntului Ierarh Nicolae. Pictura este de calitate superioară. Pe baze stilistice, un specialist susține că «pictura episcopiei Romanului nu a fost făcută, așa cum s-a afirmat pînă acum, la mijlocul veacului al XVI-lea, ci la oarecare interval — probabil foarte scurt — după zugrăvirea Suceviței, în 1601» (Sorin Ulea, în *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, București, 1970, p. 137, lucrare apărută în urma volumului recenzat). Nici asupra acestui punct autorul nu este de acord cu cercetătorii specialiști, opinînd că «pictura a fost realizată la sfîrșitul deceniului al cincilea sau în primul deceniu al celei de a doua jumătăți a secolului al XVI-lea». În sprijinul acestei păreri, Pr. Sc. Porcescu aduce și dînsul tot unele argumente stilistice, precum și două argumente mai speciale, însă nu prea convingătoare, după părerea noastră : existența unor sgrafite din primele două decenii ale secolului al XVII-lea (ceea ce nu ar contrazice părerea lui Sorin Ulea, cum că biserica a fost pictată foarte puțin timp după Sucevița), precum și existența pe glaful unei ferestre a chipului Cuviosului Macarie Egipteanul, sfîntul patronimic al episcopului Macarie, prin a cărui osteneală biserica a fost săvîrșită (ceea ce nu înseamnă însă că această pictură a fost neapărat poruncită de amintitul episcop).

Ceea ce reiese în mod cert din controversele menționate mai sus, este aportul considerabil al autorului în cercetarea, interpretarea și prezentarea problemelor încă incomplet deslușite privind unele elemente de mare interes ale bisericii episcopale din Roman. Credem că ultimul cuvînt nu s-a spus încă în această problemă. Dacă prin cercetări de mare precizie (sondaje în zid, analize de pigmenți, etc.) se va confirma caracterul original al elementelor arhitectonice și decorative amintite și, prin urmare, justețea tezei Pr. Sc. Porcescu, biserica episcopală din Roman va cîștiga enorm în interes, prin spiritul novator pe care l-ar atesta din partea meșterilor ei.

Lucrarea se încheie cu date substanțiale aduse în legătură cu catapeteasma bisericii, a cărei pictură a fost realizată în 1805 de cunoscutul pictor Eustație Altini, cu odoarele și manuscrisele păstrate la Episcopie, precum și cu rolul unora din episcopii Romanului în istoria culturii noastre vechi. Lipsește, după părerea noastră, un plan de situație al ansamblului, singur în măsură să sugereze proporțiile impunătoare ale acestuia, mai impunătoare decît exteriorul bisericii în forma lui actuală. — *(Radu Crețeanu)*.

Prot. Prof. Andrei Sergheenko, *Biserica Veche-Catolică — istorie şi perspective. La o sută de ani de la înfiinţarea ei,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 8/1970, p. 73—79.

Acest articol comemorativ înfăţişează succint împrejurările din viaţa Bisericii Romano-Catolice care au premers Conciliul I de la Vatican, în timpul căruia a izbucnit ruperea catolicilor din Eparhia de Utrecht de Biserica Romano-Catolică.

În continuare sînt urmărite raporturile dintre vechii-catolici şi romano-catolici; încercările de refacere a unităţii cu romano-catolicii; congresele internaţionale vechi-catolice şi — în paralelă cu ele — discuţiile purtate cu diferite Biserici Ortodoxe locale pentru pregătirea unirii cu Ortodoxia.

Autorul înfăţişează pe larg discuţiile purtate, sub diferite forme, între Biserica Veche-Catolică şi Biserica Ortodoxă Rusă. Iar în partea ultimă a articolului se opreşte îndeaproape asupra poziţiilor la care s-a ajuns în anii din urmă în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă şi Biserica Veche-Catolică, — dialog iniţiat de Conferinţele Panortodoxe, începînd din 1961. — *(P.V.I.).*

P. V. Haneş, *Studii de istorie literară,* Bucureşti, Editura Minerva, 1970, 343 p.

Volumul cuprinde *15 studii* de istorie a culturii româneşti, dintre care 4 se referă la *cultura bisericească veche:* 1) «Cercetări vechi şi noi despre Nicolae Milescu-Spătarul», p. 7—42; 2) «Nicolae Milescu, autor al «Istoriei Ţării Româneşti», p. 43—73; 3) «N. Milescu, traducător necunoscut a opt cărţi cunoscute», p. 74—100; 4) Nicolae Milescu, traducătorul «Bibliei de la 1688», p. 101—131.

1) Autorul dezbate ipoteza că Spătarul Nicolae Milescu a contribuit în mod deosebit la tipărirea următoarelor cărţi: *Liturghia* (1680), *Evanghelia* (1682), *Apostolul* (1683), *Biblia* (1688), *Mărgăritarele Sfîntului Ioan Gură de Aur* (1691), *Pravoslavnica mărturisire* (1691), *Evanghelia greco-română* (1693), *Mineiul (pe cele 12 luni)* (1699). Întregul articol constituie retipărirea materialului publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 561—590.

2) P. V. Haneş dezbate asemănarea dintre *Biblia grecească de la Veneţia* (1687), cunoscută sub numele tipografului N. Glykis şi *Biblia românească* de la Bucureşti (1688). Ideile comune din «Prefeţe» îl determină pe P. V. Haneş să concludă că contribuţia Spătarului Milescu este evidentă.

3) Autorul revine asupra celor opt cărţi menţionate în cap. I, probînd că *Prefeţele* cărţilor menţionate, semnate de mitropoliţii respectivi sînt opera Spătarului Milescu. Cea de a doua prefaţă a Bibliei (1688) nu se datoreşte patriarhului Dositei, deoarece în ea stăpîneşte un spirit mirean, ca şi în Prefaţa întîi (nesemnată) (p. 85). Articolul reproduce materialul publicat în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 1—2.

4) Dezbătînd contribuţia masivă a lui Nicolae Milescu la traducerea Bibliei (1688), se aduc multe argumente în sprijinul acestei afirmaţii, documente ale vremii, diferite referiri de la contemporanii traducătorului. Patriarhul Dositei îl considera pe Milescu, «o istorie universală» (p. 124). De asemenea, se aminteşte opera spătarului «Enchiridion sive Stella orientalis» inclusă într-un volum apărut la Paris (1669), expunînd punctul de vedere ortodox (Vezi studiul şi traducerea lucrării de către Al. I. Ciurea, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 4. Întregul material e republicarea *capitolului* care figurează în *«Istoria literaturii române»,* I, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 458—461). «Şcoala de la Padova» (p. 132—148) evocă mediul cultural, profesorii şi spiritul umanist care însufleţea vestita şcoală din Italia, unde şi-a făcut studiile Spătarul Milescu. Alte capitole, «Gramatica lui Ienăchiţă Văcărescu», «Tudor Vladimirescu», «Scrisorile şi publicaţiile lui M. Kogălniceanu la Lunéville»; «Gr. Alexandrescu»; «N. Bălcescu»; «Manualul bunului român»; «Litigiul Cîntării României»; «M. Eminescu începător»; «Barbu Delavrancea şi I. L. Caragiale prieteni»; «Ovid Densuşianu, istoric literar», — completează volumul respectiv.

N. Grigoraș, *Curtea și biserica domnească din Iași*, București, Editura Meridiane («Monumente istorice»), 1970, 32 p. + 28 ilustrații.

În cadrul colecției «Monumente istorice», istoricul ieșean N. Grigoraș publică un documentat studiu despre curtea și biserica domnească din Iași. De la început, titlul indică planul lucrării — care cuprinde două capitole: I. «Curtea domnească» (p. 1—18); II. «Biserica Sfîntul Nicolae Domnesc» (p. 19—32) — și profilul ei, axat mai mult pe trecut, deoarece, stricto sensu, cele două monumente enunțate în titlu azi nu mai există: în locul fostei curți domnești se ridică acum Palatul Culturii, construcție din anii 1906—1926, iar lăcașul ctitorit de Ștefan cel Mare în 1492 a fost dărîmat și reclădit din temelii în anii 1886—1904 de ilustrul arhitect și «restaurator» francez André Lecomte du Noüy. Spre o și mai mare complicație a lucrurilor, nici înfățișarea celor două monumente în preajma dărîmării, cunoscută oarecum din descrieri și reproduceri, nu era cea originală, ci — mai ales pentru curtea domnească — era rezultatul unor modificări succesive petrecute în cursul veacurilor, obligîndu-l pe autor să țină permanent seamă în descrierile sale de aceste transformări.

În ceea ce privește curtea domnească, noi dificultăți se ivesc prin faptul că nu este vorba aici de un singur edificiu, ci de un ansamblu de clădiri, încît, după reconstituirea trecutului curții domnești în general, autorul a fost nevoit să revină, tot într-o perspectivă eșalonată în faze succesive, asupra fiecărui element al ansamblului în parte. Printre acestea, un loc îl ocupă și locașurile care, în afară de biserica Sfîntul Nicolae, au ființat la diferite intervale chiar în cuprinsul curții domnești: «Biserica domnească de pre poartă», cu hramul Sfînta Troița, ridicată de domnitorul Ștefan Tomșa în anii 1613—1614, mărită apoi de Mihail Racoviță în anii 1703—1705, arsă în 1784 și dărîmată în 1803; paraclisul Sfîntul Alexandru, construit de Alexandru Moruzi în cea de a doua domnie (1802—1806) și distrus de incendiul din 1806; în sfîrșit, biserica construită — nu se știe de cine și cînd — în aripa de răsărit a palatului, cunoscută sub numele de «Biserica despre doamna», în care se săvîrșeau slujbele pentru soția domnului și curtea ei.

Ținînd seama de greutățile inerente oricărei lucrări de reconstituire a unui monument dispărut, mai ales cînd nu pot fi efectuate săpături arheologice sistematice (interzise în cazul de față prin prezența Palatului Culturii pe amplasamentul fostei curți domnești), socotim că, datorită redării conștiincioase a datelor culese printr-o cercetare exhaustivă a izvoarelor, Prof. N. Grigoraș s-a achitat în mod exemplar de dificila sarcină, chiar dacă acumularea poate excesivă a amănuntelor în loc de a fixa atenția cititorului, riscă uneori să producă efectul contrar. De asemenea, nu ni s-a părut indicată înșiruirea exponatelor din cele patru muzee amenajate în Palatul Cultural — Muzeul de artă, Muzeul etnografic al Moldovei, Muzeul politehnic și Muzeul de istorie a Moldovei (în curs de reorganizare) —, aceste date putînd fi, desigur, găsite, și chiar sub o formă mai completă, în cataloagele muzeelor respective.

Aceleași calități de expunere minuțioasă și rațională le aflăm la cel de al doilea capitol al lucrării, care tratează despre biserica Sfîntul Nicolae Domnesc, monument căruia autorul îi mai consacrase un amplu articol în revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei» (XXXVII (1961), nr. 3—4, p. 216 ș.u.). Deși actualul edificiu nu reprezintă decît o copie, studiul lui nu este lipsit de interes, căci în linii generale, cel puțin în ceea ce privește exteriorul, el poate fi considerat ca o reproducere fidelă a clădirii originale, în măsură să aducă informații utile asupra arhitecturii epocii lui Ștefan cel Mare. De aceea, discrepanța între situația din trecut și cea prezentă este mai puțin marcată decît pentru curtea domnească și, totodată, expunerea este mai ușor de urmărit. Descrierea amănunțită a monumentului este completată prin semnalarea obiectelor mai valoroase dăruite de diverși domnitori și păstrate pînă astăzi: aerul dat de Ștefan Tomșa în 1613 și obiectele de cult; un chivot de argint aurit, o cristelniță de argint, un panaghiar și două sfeșnice de bronz date de Antonie Ruset cu prilejul restaurării din 1676. Nu lipsește nici evocarea instituțiilor ce au funcționat pe lîngă biserica Sfîntul Nicolae: tipografia înființată de mitropolitul Dosoftei în anii 1681—1687 și Școala de la Sfîntul Nicolae Domnesc, care s-a înjghebat încă de pe la jumătatea secolului al XVIII-lea.

Ilustrația este destul de sugestivă și variată în ceea ce privește curtea domnească, ceva mai săracă pentru biserica Sfîntul Nicolae. Pentru a fi consecvent cu profilul imprimat pe bună dreptate lucrării, autorul ar fi fost bine inspirat publicînd,

alături de prea numeroasele vederi ale sălilor de muzeu și ale exponatelor, măcar o fotografie a zidirilor vechi degajate prin săpăturile efectuate în ultimii ani în zona Teatrului de vară, de pildă a bastionului pătrat atribuit vremii lui Ștefan cel Mare, cu ziduri din secolele al XVI-lea — al XVII-lea adosate pe ambele laturi (vezi Al. Andronic, Eugenia Neamțu și Dinu Marin, *Săpăturile arheologice de la Curtea Domnească din Iași*, în «Arheologia Moldovei», V, 1967, p. 200, fig. 17 și p. 202). De asemenea, în lipsa unei fotografii bune a bisericii Sfîntul Nicolae înainte de dărîmare, ar fi fost instructivă reproducerea planului clădirii așa cum se înfățișa la sfîrșitul secolului trecut (reconstituit de Prof. arh. Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, vol. I, București, 1963, p. 237, fig. 150). — *(Radu Crețeanu)*.

Marcel Drăgotescu, Dumitru Bârlădeanu, *Monumente istorice de pe Valea Bistriței*, Editura Meridiane, București, 1970, 32 p. + 26 ilustrații alb negru.

Monumentele istorice prezentate sînt mînăstirile de la Bisericani, Pîngărați și Buhalnița — mînăstiri care timp de aproape trei secole au constituit o remarcabilă prezență în viața social-economică și spirituală a văii Bistrița.

Din complexul mînăstiresc al *Mînăstirii Bisericani* se mai păstrează biserica. Inițial exista aici un schit al Mînăstirii Bistrița, în care se retrăsese un anahoret Iosif venit de la Locurile Sfinte împreună cu ucenicii săi. Pentru ascetismul lor au fost numiți «bisericoși» sau «bisericani», de unde și numele așezării întemeiate de ei. Biserica de piatră începută de ei a fost terminată în 1512 cu ajtorul lui Ștefăniță Vodă, care i-a făcut importante danii.

Schitul Bisericani cunoaște la începutul secolului al XVII-lea o dezvoltare deosebită: s-au construit turnuri, ziduri intermediare, ce-i dau aspectul unei adevărate fortificații, turnul-clopotniță cu pridvor în partea inferioară, trapezăria și unele chilii. În secolul al XVIII-lea, Mînăstirea Bisericani ocupa un loc important între așezările situate pe valea Bistriței.

Biserica veche, ajunsă într-o stare de ruinare, a fost refăcută în 1786, fără a schimba aspectul inițial al monumentului. În jurul anului 1880 mînăstirea a fost părăsită de călugări.

Reconstituirea aproximativă a ansamblului monastic de odinioară arată că în interiorul așezării existau patru turnuri pe colț; pe latura estică un șir de construcții mai recente; iar la nord, chilii sau anexe. Iar biserica așa cum a fost refăcută reunește elementele din epoci diferite, însă predomină cele specifice secolului al XVIII-lea. Transformările suferite în secolul al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea au făcut ca biserica lui Ștefăniță Vodă să nu mai păstreze astăzi nici un element specific în afară de o stemă a Moldovei și pisania în limba română cu alfabet chirilic, aflate sub tencuială la turnul clopotniței, care reprezintă o adaptare arhitectonică a vechii construcții din 1780.

În exterior biserica prezintă: sub cornișă o friză din firide verticale cu partea superioară arcuită, acoperișul de draniță străpuns la mijloc de o turlă octogonală cu acoperiș conic; ușa bisericii are o ferecătură specifică secolului al XVIII-lea și, ca element specific naosul bisericilor din secolul al XVII-lea, cîte două ferestre la nord și la sud.

În interiorul bisericii se remarcă, prin frumusețea ornamentului și prin coloritul icoanelor, catapeteasma din scînduri mari sculptate, datată cu certitudine la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, și ușile diaconești din stejar masiv, frumos împodobite cu elemente de disc solar în arcurile superioare și o combinare de segmente radiare și drepte.

Un alt așezămînt cu o veche tradiție este *Mînăstirea Pîngărați*, pe locul unde a existat inițial sihăstria monahului Simeon, care ajutat de Ștefan cel Mare a ridicat aici o biserică de lemn, incendiată de turci și înlocuită cu alta prin stăruința lui Ștefan cel Mare, iar în 1560 refăcută din piatră de Alexandru Lăpușneanu. Cu numele de azi Mînăstirea Pîngărați apare prima dată într-un document emis de Petru Șchiopu la Iași, în 9 iulie 1577 (pînă atunci fiind cunoscută sub numele de «Schitu lui Simeon» și apoi «Mînăstirea lui Amfilohie»).

În perioada de la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, Mînăstirea Pângărați a fost întărită prin ziduri de incintă, turnuri, chilii și anexe încît permitea, în vremuri de restriște, adăpostirea tezaurului Episcopiei de Roman. După secularizarea din 1863, Mînăstirea Pângărați a decăzut.

Ansamblul monastic de la Pângărați, refăcut în zilele noastre, păstrează încă elemente caracteristice. Astfel, turnul-clopotniță — construcție masivă cu două nivele sprijinită la colțuri de contraforturi puternice — cu toate modificările ulterioare, prin silueta sveltă, prin ornamentație, prin acoperișul și ferestrele păstrate, păstrează specificul celor construite în timpul lui Lăpușneanu.

Celor două nivele ale bisericii de la Pângărați, concepute fiecare într-un stil propriu, constituie o caracteristică întîlnită doar la biserica Sfîntul Ioan din Suceava.

În exterior biserica prezintă pe latura de sud trei contraforturi, datorită terenului înclinat spre nord-sud. La sud, biserica are o intrare printr-un portal cu ancadrament asemănător cu cel de la ferestre. Pe lintelul de deasupra lui se păstrează un scut cu stema țării, atribuită, cu probabilitate, lui Alexandru Lăpușneanu; la nord, biserica mai are o intrare printr-un pridvor dublu (construit mai recent).

În interior în partea de jos biserica prezintă un pronaos cu un tavan scund arcuit și două ferestre mici, despărțit de naos printr-un zid; catapeteasma cu cinci rînduri de icoane pe lemn de tei, cu chenare aurite; ușile diaconești și împărătești frumos realizate; doi stîlpi, marcînd trei intrări boltite inegal, separă naosul de altar.

În biserica superioară; la intrarea ce se face printr-un pridvor dublu se găsește pisania originală; în pronaos se găsesc trei icoane de o deosebită valoare artistică: «Sfînta Maria cu Iisus în brațe», «Iisus așezat pe tron» (realizate în stilul neobizantin specific secolului al XVIII-lea), o icoană a «Sfîntului Dumitru». Pronaosul este așezat spre vest pe axa bisericii, acoperit de o boltă pe patru arce și luminat de o fereastră la sud. O ușiță la nord-vest face trecerea la demisol.

În legătură cu aceste două biserici suprapuse de la Pângărați, se crede că nu au fost construite în aceeași perioadă și că biserica de mai jos, mai mică, nu este mai veche, fiind de fapt o improvizație. Se admite însă că ansamblul de la Pângărați a fost realizat în timpul lui Alexandru Lăpușneanul, iar, în 1642, prin stăruința marelui vistiernic Dumitru Șoldan, la subsol s-a amenajat o biserică, cu care prilej a fost pusă și pisania corespunzătoare. Pentru a nu dăuna construcției prin extinderea spațiului, biserica de la subsol a fost improvizată în limitele existente.

Transformările suferite de-a lungul anilor fac ca monumentul să prezinte elemente arhitecturale, din epoci diferite.

Ctitoria lui Miron Barnovski voievod, *Mînăstirea Buhalnița*, este cunoscută sub numele de *Mînăstirea Hangu*. Din hrisovul de așezămînt reiese că pe locul unde urma să fie ridicată biserica exista o așezare monahală cu biserica de lemn anterioară anului 1672.

În 1715 Nicolae Mavrocordat a închinat mînăstirea, Patriarhiei din Alexandria.

Un proces ce exista de mulți ani, între mînăstire și vistierniceasa lui Ilie Cantacuzino a fost reluat în 1813, de cînd Mînăstirea Hangu apare sub denumirea de «Mînăstirea Buhalnița», evitîndu-se astfel confundarea ei cu «Schitul Hangu», ctitorie a lui Gheorghe Hatmanu, fratele domnitorului Vasile Lupu.

Din 1863 mînăstirea a devenit biserică parohială, iar în chiliile ei funcționează între 1865—1900 o școală primară în care s-a învățat chiar de la început alfabetul latin.

Ca arhitectură biserica mînăstirii prezintă turlă centrală și clopotniță separată. Este înconjurată de un zid de piatră cu o intrare la sud. Deasupra altarului și pronaosului se înalță o frumoasă turlă.

În interior, prin pridvorul zidit ulterior, se intră în pronaosul de formă poligonală: o arcadă cu trei deschizături face trecerea spre naos unde se distinge catapeteasma adusă de la Alexandria în 1859; strana arhierească poartă și ea pecetea influențelor orientale; de o deosebită valoare artistică sînt stranele sculptate de Popa Grigore în 1656, în număr de 25.

Luată în ansamblu, biserica de la Buhalnița este cea autentică de la 1627 — cu excepția pridvorului și turlei adăugate ulterior.

Pavel Florea, *Mînăstirea Frumoasa*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1970, 60 p. + 39 reproduceri.

Cu lucrarea prezentă, Pavel Florea face să vadă lumina tiparului un monument de seamă, ce prin trecutul său aduce elemente noi cu privire la istoria, cultura şi civilizaţia poporului român.

Aşezată la poalele dealului Cetăţuia, Mînăstirea Frumoasa se încardează armonios în grupul numeros de monumente ce străjuiesc oraşul Iaşi şi împrejurimile sale. Printr-un hrisov domnesc, Petre Şchiopul a dăruit credinciosului său sfetnic Melentie Balica pămînturile din apropierea Iaşilor (În amintirea victoriei din 1582 împotriva unui pretendent la tron, cu care prilej a primit hrisovul domnesc). Melentie Balica a ridicat pe acest loc între 1583—1586 o biserică închinată mînăstirii «Schimbarea la Faţă» de la Muntele Sinai. De-a lungul vremurilor oamenii vor fi intervenit adăugînd monumentului elemente noi sau făcînd să dispară altele.

În unele documente construcţia apare şi cu numele de «Galata de Jos», ceea ce face să fie confundată de unii cercetători cu «Galata din Vale». După moartea primului ctitor, fiul său Isac Balica, hatman şi apoi pîrcălab la Suceava, a refăcut biserica cu ajutorul lui Ieremia şi Simion Movilă. După bătălia de la Cornul lui Sas (1612), cînd Constantin Movilă îşi pierdu şi viaţa, nu numai posibilitatea de a se sui pe scaunul Moldovei, singurele evenimente de seamă din viaţa bisericii lui Balica sînt ridicarea la rang de mînăstire şi menţionarea ei în legătură cu danii sau procese în divan.

Venirea la tronul Moldovei a lui Grigore Ghica (1726—1733) a adus ctitoriei lui Balica transformări importante. Grigore Ghica, domn fanariot, reuşeşte mai întîi să respingă invazia tătară şi să înlăture nemulţumirile «unor boieri de ţară». În domnia sa a urmat o perioadă de linişte. Acum au fost reparate mînăstiri, s-au construit turnuri cu clopot şi ceasornic la intrarea curţilor domneşti, s-a refăcut ctitoria lui Balica şi s-au ridicat în incinta ei palate domneşti.

Denumirea de «Frumoasa» este atribuită mînăstirii, pentru prima dată, într-o menţiune de pe o Evanghelie din 1723. Referindu-se desigur la privelişte impresionantă oferită de locul pe care se afla, numele de Frumoasa i se atribuie definitiv în timpul lui Grigore Ghica. Pitorescul mînăstirii a crescut şi mai mult prin construirea palatelor domneşti folosite ca reşedinţă de vară, loc de petrecere şi punct de începere a solemnităţilor de învestitură a fiecărui nou domnitor.

În 1733 Grigore Ghica reuşeşte să treacă domnitor în Ţara Românească; după numai doi ani Constantin Mavrocordat îşi reia tronul iar Grigore Ghica revine în Moldova. Urmează perioada tulbure a războiului ruso-austro-turc (1735—1739), cînd Grigore Ghica se retrage în Ţara de Jos. Sfîrşitul acestui război îi dă posibilitatea domnitorului să revină în scaunul de la Iaşi. În toată această perioadă curţile de la Frumoasa au ajuns în stare de ruină, silind pe domnitor ca la întoarcere să iniţieze complexe acţiuni de restaurare.

Fiul lui Grigore Ghica este considerat şi el printre ctitorii mînăstirii. Casele domneşti de la Frumoasa au început să fie folosite din ce în ce mai rar şi spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea sînt părăsite. Abia în 1821 palatele şi mînăstirea de la Frumoasa cunosc un eveniment de seamă: instalarea ca domnitor a lui Ioniţă Sandu Sturza «a cărui domnie punea capăt stăpînirii fanariote de peste o sută de ani în Moldova».

Dar lucrări de restaurare a impresionantului monument sînt iniţiate cu adevărat abia în 1836 de către arhimandritul Ioasaf Voinescu zis şi Moldovanul. Palatele domneşti de la Frumoasa au servit ca reşedinţă de vară şi între anii 1834—1849, în timpul lui Mihail Sturza. Din jurul anului 1863 biserica încetează a mai fi îngrijită iar caselor domneşti li se dă altă întrebuinţare (cazarmă, spital militar). Procesul de ruinare a bisericii se accentuează în urma descoperirii sale de o mare furtună, în 1875.

Între anii 1951—1955 au avut loc ultimele lucrări de refacere şi protejare a monumentului. Principalele monumente de la Frumoasa sînt: turnul-clopotniţă, palatul de pe ziduri şi biserica. Prin elementele arhitectonice specifice clasicismului, acestea se încadrează în perioada de început a secolului al XIX-lea.

Biserica Mînăstirii Frumoasa, încadrată în tipul de construcţii religioase cu bază longitudinală, se caracterizează prin armonioasa îmbinare a elementelor specifice

clasicismului cu elemente tradiționale locale. Are fațadele laterale împărțite de pilaștri în trei travee egale în mijloc și alte două mai înguste, în părți. În axul traveei centrale se găsesc două ferestre mari iar în axul traveelor laterale două ferestre mai mici. Și altarul prezintă în absidă o fereastră mare. Cele două turle mari așezate deasupra pronaosului și naosului și alte două turle mici deasupra vestibulului și altarului, porticul doric cu patru coloane aflat la intrare erau elemente ce sporea farmecul întregului ansamblu.

Biserica în formă de navă, cu altar la răsărit și vestibul la apus, este împărțită aparent de un arc dublu median în pronaos și naos. Interiorul are o măreție sporită de opt coloane cu capiteliu de stuc albastru aurit. În vestibulul luminat de patru ferestre se găsesc la nord mormîntul domniței Ruxandra, fiica lui Grigore Ghica și la sud casa scărilor prin care se ajunge la cafas. Altarul este și el luminat din abundență.

În ansamblul de la Frumoasa se încardează și turnul-clopotniță ridicat pe la 1720 și rezidit prin anul 1918 din inițiativa arhimandritului Ioasaf Moldovanul. Ultimele reparații la turn au fost făcute în 1952 prin stăruința arhitecților A. Ionescu și M. Sofronie.

Ca și turnul, «palatul de pe ziduri» a fost făcut după planurile arhitectului Martin Kubelca. Zidit între anii 1818—1819 palatul se caracterizează prin aceeași îmbinare a elementelor stilului clasic cu cele tradiționale. Ca plan, palatul prezintă o formă dreptunghiulară cu două fațade frumos decorate. Intrarea în palat se face printr-un vestibul. Tot din timpul domnitorului Grigore Ghica se mai păstrează astăzi ruine ale zidului cu metereze din jurul mînăstirii. În incintă există și ruine de la palatul domnesc. Este prezentată apoi pictura interioară a bisericii. De o frumusețe deosebită, pictura în tempera este predominată de un fond albastru pe care s-a aplicat verde, roșu, ocru, albastru închis, galben și maro. În vestibul, de o parte și de alta a ușii, sînt portretele apostolilor Petru și Pavel; deasupra ușii se află scena cu «Sfîntul Ștefan bătut cu pietre». Scene din viața apostolilor și chipuri de sfinți în medalion completează pictura din vestibul. Tot aci, pe pereții laterali, sînt pictate portretele lui Matei și Scarlat, fiii domnitorului Grigore Ghica. Din pictura pronaosului fac parte, între altele, portretele domnitorului, al domniței Zoița și domnița Ruxandra, portretul arhimandritului Ioasaf Voinescu ce poartă macheta bisericii și are în dreptul său o inscripție. În cafas sînt pictați strămoși din familia Ghica iar pe boltă, portretul Sfîntului Ioan Botezătorul. Cele două încăperi ale navei sînt simbolic despărțite de un arc dublu pe care sînt reprezentate cele șapte Sinoade Ecumenice, grupurile ce reprezintă sinoadele fiind diferențiate între ele, prin colorit, costumație și înfățișare. În naos sînt impresionant redate scene din viața lui Hristos, a Sfintelor Ecaterina și Varvara.

Pe pandantivii ce susțin cupolele mari sînt prezentate portretele unor evangheliști și sfinți cărturari. Din ansamblul picturii bolților se mai păstrează aceea din naos. Dintre odoarele, veșmintele și celelalte obiecte valoroase, la Mînăstirea Frumoasa se mai păstrează icoana «Fecioara cu Pruncul», ferecată în argint, donație a Ecaterinei Roset, doamna lui Constantin Mavrocordat, o Evanghelie ferecată în argint, un potir filigranat, o cruce din lemn de chiparos sculptat, cărți de cult și un goblen din anul 1841.

Mobilierul datează din peroiada anilor 1836—1841. Tot în incinta mînăstirii domnitorul Mihail Sturza a ridicat un cavou ce adăpostește criptele multor membrii ai familiei sale.

Impresionantă prin monumentalitatea ei, ctitoria lui Melentie Balica poartă amprenta evenimentelor istorice de-a lungul a patru secole; de la invazia tătară la domniile fanariote și domniile pămîntene, de la revoluția de la 1848 la Unirea Principatelor.

Restaurările executate în perioada anilor 1951—1955 au redat monumentului înfățișarea impresionantă de altă dată. Ea rămîne un punct de atracție pentru toți acei care vor să cunoască trecutul orașului Iași.

George Manea, *Coriolan Petreanu și arta populară din Transilvania*, în «Revista muzeelor», nr. 2/1970.

Una dintre multiplele preocupări ale lui Coriolan Petreanu, om de știință transilvănean, a fost și aceea de cercetare a artei populare din această parte a țării.

Originar din comuna Șiria, Coriolan Petreanu s-a născut în anul 1893, ca fiu al lui Ioan Petreanu — profesor la preparandia greco-ortodoxă română din Arad. După studii de istoria artelor și estetică la Berlin și Viena, a fost numit funcționar la Muzeul de bele-arte la Budapesta.

Din 1919 a fost conferențiar și din 1928 profesor de istoria artelor la Universitatea din Cluj, unde a căutat necontenit să trezească în sufletul studenților dragostea pentru arta noastră populară, în care scop a scris: *Discuții asupra sintezei ardelene* și *Rolul istoricului de artă român în Transilvania.* Convins de valoarea artistică a numeroase monumente populare și de necesitatea păstrării lor, a înființat la Arad un muzeu etnografic.

Din 1925 a întreprins călătorii pentru cercetarea tuturor bisericilor de lemn din județul Arad și, mai apoi, din întreaga Transilvanie, publicînd monografiile: *Bisericile de lemn din județul Arad; Monumente istorice ale județului Bihor. Bisericile de lemn; Bisericile de lemn ale românilor ardeleni; Influențele artei populare a românilor* — ultimele două studii atrăgînd atenția și aprecierile elogioase din partea specialiștilor.

În lucrări de mare amploare ca: *Poziția Transilvaniei în istoria artei bizantine* și *Arta românilor din Transilvania*, Coriolan Petreanu încearcă încadrarea în spațiu a bisericilor de lemn din Transilvania și scoaterea în evidență a unității și continuității artistice a românilor din cele trei provincii românești.

Preocuparea intensă a lui Coriolan Petreanu pentru a studia și a face cunoscute monumentele de artă populară românești din Transilvania este reliefată și în cadrul congreselor internaționale la care a participat: la al XIII-lea Congres internațional de istoria artei din Stockholm (1933) a prezentat studiul «Noi cercetări și aprecieri asupra arhitecturii în lemn din Transilvania»; la al VII-lea Congres internațional al științelor istorice din Varșovia (1933) a susținut comunicarea «Contribuția celor trei națiuni din Transilvania la formarea caracterului său artistic»; la al IV-lea Congres de studii bizantine din Sofia (1934) a expus «Poziția Transilvaniei în istoria artei bizantine», iar în cadrul celui de al XIV-lea Congres internațional de istoria artei din Berna (1936) a prezentat lucrarea «Noțiune și cercetare a artei naționale».

În semn de prețuire a intensei sale activități de cercetare, lui Coriolan Petreanu i-a fost acordat titlul de membru corespondent al Academiei din München și membru în Comitetul permanent al Congresului de istoria artei. — *(Ioan F. Stănculescu).*