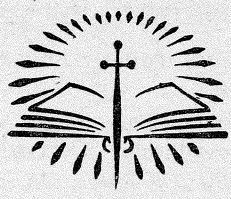
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIV, Nr. 1—2, IANUARIE - FEBRUARIE 1972

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice* 5

Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăţia de o mie de ani* 12

Pr. Ioan Mircea, *Răscumpărarea în Noul Testament după învăţătura Sfinţilor Părinţi* 24

Constantin Daniel, *Enigma smochinului şi zeloţii în Sfintele Evanghelii* . 45

Diac. Prof. Mircea Basarab, *Cărţile anaginoscomena — bune de citit — în Bibliile româneşti* 59

Pr. Prof. Ene Braniște, *Slujba utreniei, Istoric şi explicare* 70

Doctorand Costache Buzdugan, *Unitatea dogmatică a Bisericii după învăţătura Fericitului Augustin* 90

Doctorand Ion Popa, *Omiliile baptizmale ale Sfîntului Maxim de Turin* . . 103

Pr. Doctorand Nicolae Bordaşiu, *Inumanitatea rasismului* 114

Doctorand Mihail Popescu, *Contribuţii ale cercetătorilor români la studiul cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre* . . 123

Note bibliografice 135

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

*

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

*

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

Pr. Prof. Ioan G. Coman

VALOAREA LITERATURII PATRISTICE A PRIMELOR PATRU SECOLE ÎN CADRUL CULTURII ANTICE*

Una din literaturile care au strălucit pe firmamentul culturii teologice și continuă să împodobească spiritul ecumenic și tezaurul Bisericii creștine este literatura patristică, adică produsele minții scriitorilor bisericești și Sfinților Părinți, care se întind aproximativ de la încheierea canonului scrierilor Noului Testament pînă în secolul al VIII-lea în Răsărit și pînă în al VII-lea în Apus. Literatura patristică e studiată astăzi cu interes nu numai în Facultățile de teologie, ci și în cele de filologie și filozofie, ori în Institute, Congrese și Asociații speciale. Colecții de texte, monografii, reviste și enciclopedii elaborate după ultimele exigențe ale criticii și ale informaticii continuă să îmbogățească patrimoniul de gîndire, de studiu și de perspectivă spirituală a creștinismului patristic.

Literatura patristică a primelor patru veacuri cuprinde aproximativ jumătate din cantitatea producțiilor primelor opt veacuri creștine. Ea exprimă, în proză și versuri, mersul și variatele manifestări ale vieții creștine de la cele mai simple pînă la cele mai complexe. Problemele elementare de credință și atitudine din primul period început și terminat în timpul persecuțiilor, cînd gîndirea teologică aflătoare în epoca ei de gestație se ridică pînă la înălțimea lui Origen, Tertulian și Irineu, se complică și se dezvoltă prin situații noi, îndeosebi prin disputele cu ereticii și cu rezistența elenismului și prin multiplicarea firească a factorilor de cultură care înfloresc și se amplifică sub soarele libertății acordate de statul roman, care, din secolul al IV-lea, devine statul bizantin.

Din formele de-abia înmugurite apar acum, în periodul doi, genuri literare propriu-zise, bine-conturate ca: *Exegeza* reprezentată, după Origen, mai ales de Sfinții Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Chiril al Ierusalimului, Fericiții Ieronim și Augustin, Mesrob, Eliseu etc.; *Apologetica*, gen al secolului al IV-lea, susținută îndeosebi de Eusebiu al Cezareei, de Sfîntul Grigorie de Nazianz și alții; *Polemica* și *Dogmatica* ilustrate de Sfinții Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, Ilarie de Pictavium, de Fericitul Augustin, Sfîntul Efrem Sirul, Eznik de Kolb; *Istoria Bisericii și a vieții creștine* inaugurată de Iuliu Africanul, Lactanțiu și mai ales de Eusebiu al Cezareei, supranumit «Herodotul creștin», continuată de Ieronim, Rufin, Socrat, Sozomen, Filostorgiu, Ghelasie, lîngă care adăugăm pe istoricii clasici ai Armeniei: Agatan-

* Conferință rostită la Academia teologică din Ecimiadzin — Armenia Sovietică — în ziua de 20 oct. 1971.

ghel, Faust de Bizanț, Lazăr de Farpi, Moise de Corene, Eliseu; specii noi ale genului: autocritica și autobiografia datorite Fericitului Augustin; *Oratoria* și *Pastorala* cultivate și duse pe culmi de către teologi ca Sfinții Ciprian, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie Iluminătorul, Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Ioan Mandacuni etc.; *Pedagogie creștină* și *Catehetică* au scris Clement Alexandrinul, Tertulian, Sfîntul Ciprian, Sfinții Părinți Capadocieni, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Ambrozie, Sfîntul Niceta de Remesiana, Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Fericitul Augustin; majoritatea Părinților au lăsat *Scrisori* uneori foarte numeroase, unele dintre ele de o frumusețe clasică; *Poezia religioasă creștină* a fost creată de Sfinții Grigorie de Nazianz, Efrem Sirul, apoi de Prudențiu, Balai și Sinesiu de Cirene; aceluiași domeniu poetic dar și dogmatic aparține și genul liturgic cu liturghiile Sfinților Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Ambrozie.

Aceste genuri literare nu erau, în general, la înălțimea artei literare clasice a antichității, deși Libaniu lăuda pe tînărul Vasile cel Mare că acesta mînuia un scris superior aceluia al său, iar Ioan Gură de Aur a fost comparat cu Demostene și Lactanțiu, cu Cicero, fiind supranumit «Ciceronele creștin», apelativ care se potrivește și Fericitului Ieronim. Dar literatura patristică a primelor patru veacuri era animată de un duh nou, de o tinerețe și o lumină înnoitoare, care se revarsă și astăzi în valuri răscolitoare în sufletul cititorului, cu accente adesea profetice. Răsărită din Evanghelie, dar și din stările apofatice ale lumii, ea vrea să formeze creștinul după chipul și măsura lui Hristos, un om care să lepede pe cel vechi și să pornească la instaurarea unei comunități înnoite a «Cetății lui Dumnezeu», cum zic Origen și Augustin, sau a împărăției cerurilor, în care Fiul lui Dumnezeu avea să-și facă parusia.

Literatura patristică introducea și instaura o învățătură nouă bazată pe *Întruparea* din iubire a Logosului, a doua Persoană a Sfintei Treimi și organizarea unei existențe noi prin Rațiunea sau Logosul suprem din care derivă, prin creație, rațiunile lucrurilor și apoi rațiunile drepte ale ființelor și relațiilor dintre ele. Această Întrupare sau înomenire a Fiului lui Dumnezeu a adus pe Acesta în oameni ridicîndu-i la rangul de frați între ei și de fii ai lui Dumnezeu. Întruparea a creat, după moartea și învierea Logosului, Comunitatea teandrică a Bisericii prin care oamenii se nasc și înfloresc dînd un sens nou vieții. Logosul Hristos și darurile Duhului său generează toate valorile existenței noastre și alimentează spiritul creștin, pentru că El nu e o simplă noțiune abstractă și nici numai un regulator de relații ale plasmei ontologice, ci El este «calea, adevărul și viața», El este «pîinea vieții», izvorul de apă vie al mîntuirii noastre.

Logosul este pentru Sfinții Părinți o putere în continuă mișcare, care frămîntă și transformă viața și istoria Bisericii prin iubire și jertfă. El este Rațiunea supremă care arde în și din iubire de la începutul pînă la sfîrșitul veacurilor. E o învățătură căreia literatura patristică îi dă expresie variată și sugestivă prin toate genurile ei literare.

Pornind de la Sfînta Evanghelie, Sfinții Părinți descoperă și recomandă un *nou sens al istoriei bisericești:* evenimentele și faptele pre-

cum şi manifestările exterioare se desfăşoară sub conducerea şi controlul Divinităţii sau al Providenţei divine. De la apologetul Aristide, în secolul al II-lea, pînă la Sfîntul Ioan Damaschin, în secolul al VIII-lea, această viziune istorică se menţine aceeaşi, cu unele variaţiuni de amănunt la Eusebiu al Cezareei şi la Fericitul Augustin, la care cetatea se transformă progresiv în Cetate a lui Dumnezeu. Istoria creştinismului începe cu crearea lumii de către Logos, care, prin înţelepciunea Sa şi prin raţiunile seminale puse în mintea oamenilor de seamă ai timpului, şi-a pregătit Întruparea şi a întemeiat Biserica.

Istoria poporului evreu a fost considerată ca preistorie a creştinismului.

Sfinţii Părinţi din primele patru veacuri tratează desfăşurările critic şi comparativ conform impulsului dat de Sfînta Scriptură, dar şi pentru că viaţa creştină se desfăşura în lumea care o persecuta şi apoi şi pentru că spiritul creştin era şi este eminamente pentru aprecierea critică. Acestui spirit critic i se datoresc date interesante asupra culturii şi variabilităţii inteligenţei vremii.

Literatura patristică a primelor patru veacuri cultivă un frumos şi larg *umanism*, bazat pe iubirea de oameni ai Logosului dar reţinînd şi elemente substanţiale ale umanismului greco-latin, ca : preţuirea raţiunii, armonia fiinţei umane, valoarea virtuţii. Umanismul patristic urmăreşte dăltuirea creştinului ca chip al lui Hristos. Hristos a murit pentru a face din credincios podoaba fiinţelor vii, a naturii. Credinciosul patristic dispune de o minte sfinţită, de o raţiune dreaptă, de o libertate nesfîrşită de iniţiative şi de acţiuni şi de o suveranitate blîndă cu care poate schimba faţa pămîntului instaurînd aci împărăţia cerurilor. Pentru a dispune de o asemenea forţă, credinciosul trebuie educat şi îmbunătăţit de la leagăn pînă la mormînt, fără zăbavă şi fără încetare. Fiecare credincios trebuie să devină un Hristos în stare să lucreze, să iubească şi să se jertfească pentru toţi, inclusiv pentru duşmanii săi. Osteneala, dragostea şi jertfirea vieţii pentru alţii constituie pilonii umanismului patristic. Pe aceşti piloni se construieşte progresiv îndumnezeirea fiinţei.

Viaţa şi orizontul spiritual-patristic implică numeroase *elemente progresiste :* literatura patristică laudă şi preţuieşte pe o întinsă gamă munca, dreptatea, demnitatea, libertatea, egalitatea şi progresul, cărora, prin Origen şi Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Gură de Aur, Ambrozie şi alţii ea le-a dedicat pagini de o rară adîncime, frumuseţe, patos misionar şi actualitate ; această literatură luptă aprig contra exploatării, a sclavagismului sau a robiei şi a înjosirii omului sub toate formele, ea nu cunoaşte odihnă combătînd discriminările şi ticăloşiile practicate de bogaţi sau de dregătorii timpului ; unii Sfinţi Părinţi militează pentru viaţa de obşte, după pilda creştinilor din Faptele Apostolilor şi Didahie ; toţi scriitorii patristici înfierează războiul şi elogiază pacea ca pe «mama» sau «capul tuturor bunurilor».

S-ar putea alcătui antologii întregi de texte despre război şi pace din paginile Sfinţilor Părinţi dedicate acestor teme, îndeosebi din operele lui Clement Alexandrinul, ale lui Origen, ale Sfinţilor Vasile cel

Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nissa, Ambrozie, ale Fericitului Augustin. Literatura patristică cunoaşte un patriotism calm şi sobru, plin de duioşie, uneori şi de mîndrie locală, neapreciind şi nepracticînd discriminarea rasială sau de altă natură. Sîntem departe de spiritul elenic: «tot cine nu e grec e barbar». Acum, «barbarii», adică neelenii, sînt la mare cinste, atît pentru că ei constituiau, după unii Părinţi, izvorul din care grecii şi-au sorbit o bună parte din elementele culturii lor (alfabet, meserii, arte, ştiinţe) cît şi pentru că, în general, ei erau mai apropiaţi şi mai deschişi ca elenii, uneori mai adînci şi mai simpli în cercetările lor ştiinţifice, cum o dovedeau chiar secolele II—IV prin oameni ca Tertulian, Origen, Atanasie şi Chiril, Capadocienii, Ieronim şi Augustin etc., dintre care unii, deşi scriau greceşte, nu erau greci, ci egipteni, sirieni, sciţi, armeni şi georgieni.

Biserica, în calitatea ei de mireasă a lui Hristos şi continuatoare a trupului Acestuia, e una din temele centrale ale literaturii patristice. Părinţii pun accentul pe puritatea, frumuseţea, maternitatea şi unitatea Bisericii, pe care o închipuie cînd ca pe o fecioară, cînd ca pe o doamnă în vîrstă care întinereşte, cînd ca pe un turn, cînd ca pe o mamă care ne hrăneşte la sînul ei, cînd ca pe trupul lui Hristos avîndu-l cap pe Acesta, cînd ca pe o legătură sau o putere care ne uneşte, cînd ca pe însuşi întregul cosmos, în care «toată suflarea laudă pe Domnul». Biserica e o închegare, o realitate teandrică, în care divinitatea şi umanitatea se împletesc şi lucrează sinergetic pînă la teandrizarea şi apoi îndumnezeirea întregii umanităţi. E un proces îndelung în care Biserica, prin sfinţenie şi coeziune, graţie puterii Sfîntului Duh, va desăvîrşi pe oameni şi-i va uni în acelaşi Trup al Domnului, căci toţi sîntem mădularele acestui trup. Unitatea Bisericii este tema principală a ecleziologilor patristici, care au avut mult de luptat contra ereziilor şi schismelor din primele patru veacuri. Sfîntul Ciprian, în opera sa clasică: *Despre unitatea Bisericii universale*, şi în alte lucrări, va zice că cine aruncă zîzanie între fraţi, nu se va mîntui chiar de ar muri de moarte martirică. Aşa era de scumpă şi de necesară unitatea Bisericii atunci şi astăzi.

Biserica îşi promova şi îşi menţinea unitatea prin sfinţenie realizată graţie Sfintelor Taine, îndeosebi Sfintei Euharistii, care aduna pe toţi în acelaşi Sfînt Agneţ şi sfinţit potir; elementul care lucra şi desăvîrşea sfinţenia era dragostea, cum o arată aşa de clar cuvîntul Sfîntului Ioan Gură de Aur către fostul ministru al împăratului Arcadie, eunucul Eutropiu.

Biserica patristică a respirat şi a realizat un înalt ecumenism prin eforturile ei neîncetate pentru unitatea credinţei în unul şi acelaşi Dumnezeu şi prin lucrarea continuă a aceleiaşi dragoste, ori cît de mari ar fi fost divergenţele de doctrină pe care sinoadele ecumenice, dătătoare de formule oficiale, nu puteau să le înlăture totdeauna definitiv; ele contribuiau la atenuarea lor şi la găsirea de noi făgaşe de teologhisire. Formula patristică după care «în afara Bisericii nu e mîntuire» se referă la credinţă şi mai ales la dragostea Bisericii. Doi creştini care au aceeaşi credinţă, dar nu se iubesc, nu se mîntuiesc. Antichitatea n-a avut o

instituție asemenea Bisericii și perspective similare spirituale, pentru că ea n-a cunoscut un Logos-întrupat cu asemenea efecte și urmări.

Literatura patristică dă expresie unei *culturi creștine complexe*, care îmbrățișează și interpretează întreaga afirmare a credinciosului în viața pămîntească și dincolo de această viață. S-a protestat și uneori se protestează și astăzi împotriva ideii de cultură creștină, întrucît — se pretinde — creștinismul e o credință, nu o cultură. Și, totuși, întîrzierea parusiei Domnului și contactul nemijlocit și continuu al creștinilor cu lumea înconjurătoare au provocat, în chip necesar, apariția culturii creștine. Era firesc să fie așa, întrucît relațiile cu oamenii și cu problemele lor au creat acte și monumente de cultură din vremuri imemoriale. Ca suprastructură a credinței, cultura creștină se conturează progresiv cu substanță predominant-evanghelică, cu aparatură formală elenică, cu spirit critic necesar în lupta cu păgînismul și cu ereziile și trebuitor propriei sale evoluții și îmbogățiri, cu tendința de a închina totul duhului înnoitor adus de misionarii, gînditorii și artiștii noii religii. Controversele cu păgînii, cu iudeii și cu ereticii au ascuțit spiritul și au creat opere de înaltă cugetare și artă literară în proză și poezie, care tindeau să înlocuiască operele culturilor sau sectelor combătute. S-au elaborat lucrări de artă plastică : arhitectură, sculptură, pictură și muzică, dintre care unele s-au transmis pînă în evul mediu bizantin și provoacă admirația și în zilele noastre.

Cultura patristică era o cultură eminamente selectivă practicînd principiul : să iei de la alții cum ia albina nectarul din flori, după cuvintele memorabile ale Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. Uneori se recomanda, se practica, ca de exemplu în școala catehetică de la Alexandria, principiul că înainte de însușirea Sfintei Scripturi și primirea botezului era necesară împroprierea culturii profane, lucru realizat de aproape toți Părinții. Problemele culturii patristice erau numeroase și complexe : teologie, antropologie, educație, sociologie, cult, istorie, misiune variată, oratorie sacră, filocalie, artă literară în proză și versuri etc. Operele de controversă și de dialog sînt printre cele mai interesante și atrăgătoare.

Literatura patristică a moștenit și a *transmis* nu numai idei sau probleme, aluzii ori fragmente din literatura clasică greco-latină, ci și opere sau dezvoltări întregi din această literatură prin copiere de manuscrise sau citarea lor în interiorul cărților Sfinților Părinți, îndeosebi din lucrările scriitorilor păgîni aproape contemporani cu cei creștini, cum a fost cazul cu tratatul *Cuvînt adevărat* al lui Celsus combătut și transcris de Origen în lucrarea sa *Contra lui Celsus* și cu tratatul în trei cărți al lui Iulian Apostatul : *Contra Galileenilor* combătut și transcris în parte de către Sfîntul Chiril al Alexandriei în marea sa operă *Despre sfînta religie a creștinilor contra cărților nelegiuitului Iulian.*

Sfinții Părinți au pus începutul unor *culturi naționale* ca cea armeană, cea georgiană, cea gotă, cea coptă, cea slavă. Unii dintre ei au creat alfabete în limba țării lor, au tradus Biblia și opere aparținînd unor scriitori patristici cu renume, compuse în diferite limbi. Uneori ei s-au constituit în echipe de traducători care au transpus în limba lor

mari bogăţii de gîndire, evlavie şi literatură rituală elaborate de alte popoare creştine. Cîteodată ei scriu istoria propriei lor ţări, cum e cazul cu atîţia istorici armeni, ca Faust de Bizanţ, Lazăr de Farpi, Moise din Corene etc., sau cu Grigorie de Tours, autorul primei istorii a francilor.

În fine, literatura patristică vehiculează bogate *valori morale şi estetice*, ce-i dau un prestigiu care durează pînă astăzi.

Ea cîntă *binele moral* sau virtutea pe toate tonurile şi în toate împrejurările, nu numai în operele propriu-zise de îmbunătăţire duhovnicească, sau despre desăvîrşire, contra păcatului, ci aproape în orice pagină. Aceste valori morale cu rădăcinile în Sfînta Evanghelie şi experienţa milenară a vieţii umane sînt analizate şi recomandate nu poruncitor, ci raţional, pe ton prietenesc şi frăţesc. Ele se impun raţiunii şi liberului arbitru atît prin propria lor autoritate, cît mai ales prin aceea a Logosului lui Dumnezeu şi a Sfintei Scripturi. Autoritatea divină dă o tărie şi un prestigiu deosebit acestor valori. Întrupate în creştinii-îmbunătăţiţi şi în sfinţi, aceşti eroi ai binelui, valori morale ca : dreptatea, munca, modestia, grija şi jertfa pentru alţii, încrederea, prietenia, curajul, cumpătarea, cinstea, spunerea adevărului în orice împrejurare, dragostea faţă de toţi şi tot ce decurge din aceasta nu sînt prezentate ca nişte simple noţiuni abstracte — aşa cum se petrece în *Etica* lui Aristotel adresată lui Nicomah — ci ca forţe vii, trăite aevea, izvorînd din Logosul însuşi şi împodobind cu strălucire şi bun miros duhovnicesc viaţa creştinilor îmbunătăţiţi. Vieţile martirilor, ale sfinţilor şi ale creştinilor-îmbunătăţiţi sînt expresia acestor valori trăite aievea. Ele sînt aspecte şi momente ale binelui în curs de realizare.

Literatura patristică apreciază şi *frumosul estetic*, ori de cîte ori acesta contribuie la intensificarea şi amplificarea frumosului moral sau la mărirea lui Dumnezeu. Părinţii descriu adesea în pagini clare de proză sau în versuri luminoase frumuseţile naturii, armonia şi farmecul înfăţişării trupului omenesc, splendorile construcţiilor şi ale grădinilor, ordinea legilor şi fenomenelor naturii, distincţia ţinutei conducătorilor, starea de mizerie cumplită a săracilor şi bolnavilor vremii, bucuriile afecţiunii văzute pe chipul prietenilor, al copiilor şi al părinţilor, desfătările unei întîlniri neaşteptate, deliciile raiului înainte de cădere etc. Frumuseţea literară deşi uneori criticată ca venind de la idololatri e în general apreciată şi cultivată de scriitori ca Sfîntul Ciprian, Lactanţiu, Fericiţii Ieronim şi Augustin, Scrisoarea către Diognet, Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur etc.

*

Literatura patristică apărută şi dezvoltată în cadrul culturii antice îşi are izvorul formal în această cultură pe care o continuă şi din care transmite veacurilor următoare idei, probleme, texte şi chiar opere întregi în limbile greacă şi latină. Dar ea creează şi alfabete şi literaturi noi popoarelor de la periferia culturii greco-latine. Această impulsionare vine din conţinutul Evangheliei şi etosul misionar al spiritualităţii patristice.

Produsele literare patristice, îndeosebi cele ale apologeților, au în linii mari și uneori și în amănunte, o atitudine critică față de cultura profană din care înfierează unele principii și manifestări care nu coincideau cu conținutul mesajului evanghelic sau care chiar se opuneau acestuia. Acest spirit patristic de apreciere critică era, în parte, luat din însăși cultura greco-latină, ea însăși un elaborat critic, dar el era mai ales expresia atitudinii severe a Evangheliei și a Bisericii față de păcatele lumii antice și libertinajele acesteia aproape nelimitate, în această perioadă finală a culturii greco-romane profane. Critica patristică combătea cu deosebire politeismul și imoralitatea zeilor cu toate urmările ce decurgeau de aci pentru societatea umană, apoi păcatul sub orice formă, inegalitățile și nedreptățile sociale cu tot cortegiul de rele ale sclavagismului, în fine contradicțiile sistemelor filozofice și morale etc. Dar această critică releva, nu o dată, și ce era pozitiv în cultura greco-latină. Urmînd lui Filon, Sfinții Părinți susțineau, uneori, că lucrurile bune din cultura profană se datorau împrumutului (ei ziceau raptului) ideologic pe care scriitorii vechilor reprezentanți ai religiilor l-ar fi săvîrșit luînd din Sfînta Scriptură acele lucruri. E o teorie, care, de exemplu la Sfîntul Justin, apare alături de teoria logosului-spermatikos.

Literatura patristică are o orientare eminamente religioasă și spirituală legată direct de viață, spre deosebire de cultura greco-latină orientată mai mult rațional și estetic, dar cuprinzînd totuși și destul de multe elemente religioase, însă eterogene, disparate și fără o influență sensibilă asupra vieții oamenilor. Biserica și eforturile pentru unitatea ei au dat și literaturii patristice o notă generală de unitate. Tutelarea Bisericii era pur morală, nu administrativă și ea a lăsat autorilor patristici întreaga libertate de creație în cîmpul gîndirii și al literelor. *Decretum gelasianum* apare tîrziu, în Apus, spre sfîrșitul secolului al V-lea.

Literatura patristică a fost și rămîne una din marile apariții și valori ale spiritului omenesc și ale Bisericii creștine.

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu

VENIREA A DOUA A DOMNULUI
Împărăția de o mie de ani

A. Parusia lui Hristos și „sfîrșitul" lumii. — Eshatologia creștină cuprinde învățătura despre ultimele momente din istoria mîntuirii: moartea fizică a omului și judecata particulară; venirea a doua a Domnului Hristos și semnele ei premergătoare; învierea morților și judecata obștească; eliberarea firii din robia stricăciunii și înnoirea ei; trecerea pentru veșnicie a celor buni în fericirea raiului și a celor răi în chinurile iadului.

În cadrul acestei învățături, morala creștină apreciază faptele omenești atît în raport cu folosul lor pentru viața pămîntească (Matei V, 5, 25—26), cît mai ales în funcție de folosul lor pentru viața viitoare (Matei X, 42, XXV, 31—46). Biserica învață că viața pămîntească a credincioșilor este un preludiu și o premisă a celei cerești; că orice gînd, vorbă și faptă își vor primi dreapta răsplată în viața viitoare; că moartea fizică a omului este doar o despărțire vremelnică a sufletului de trup și că, prin învierea morților și prefacerea viilor, la a doua venire a lui Hristos, toți credincioși vor intra într-o stare nouă, neschimbătoare și fără de sfîrșit.

În preocupările eshatologice ale creștinului, intră astfel mai întîi grija pentru sfîrșitul apropiat al vieții sale pămîntești: decesul fizic, pe care Sfînta Scriptură îl consideră pedeapsă și urmare a păcatului strămoșesc (Rom. V, 12) și poartă de intrare în viața cea veșnică (Ioan XII, 24; I Cor. XV, 36). De aceea Biserica povățuiește pe credincioși ca, mai înainte de a se preocupa de venirea a doua a Domnului și de judecata de apoi, să se îngrijească de cel mai apropiat moment eshatologic: cel individual, care este totodată și cel mai important moment de răscruce din viața fiecăruia, și anume de despărțirea sufletului de trup (II Cor. V, 1—10). Ea îndeamnă pe credincioși să se pregătească din vreme pentru întîlnirea cu Hristos la judecata particulară, care urmează îndată după moarte.

În cărțile Vechiului Testament, se găsesc puține învățături despre starea sufletelor după moarte. Evreii de odinioară credeau că Dumnezeu răsplătește binele și răul chiar aici pe pămînt și își închipuiau că, în timp ce trupurile celor repauzați se contopesc cu pămîntul din care au fost alcătuite, sufletele se coboară pentru totdeauna în «șeol», loc de singurătate, tristețe și resemnare.

Eshatologia Noului Testament este, în schimb, mai clară și plină de nădejde. Sfîntul Apostol Pavel, în Evrei XIII, 14, spune: «Noi nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea care va să fie», iar în II Corinteni V, 1—10, declară: «Știm că, de se va strica această locuință a noastră de cort, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mînă, veșnică, în ceruri... Căci noi trebuie să ne înfățișăm înaintea lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine ori rău». De asemenea, Sfîntul Apostol Petru, în a II-a sa Epistolă sobornicească, scrie: «Noi așteptăm ceruri noi și pămînt nou, în care locuiește dreptatea».

Sfînta Scriptură se ocupă de problemele referitoare la mîntuirea omului și lasă pe plan cu totul secundar interesul față de evenimentele cosmice și față de starea

viitoare a universului. În cărțile biblice, găsim doar în mod întîmplător aluzii la legile care guvernează lumea materială. Cum însă viața omului nu poate fi despărțită de cadrul cosmic în care ea se desfășoară dintru început și care o va însoți de-a pururi, Sfînta Scriptură nu ignoră faptul că între om și natura înconjurătoare există, de la început, o legătură de solidaritate fizică și morală.

Astfel, Sfîntul Apostol Pavel, vorbind despre urmările păcatului strămoșesc, afirmă că, din pricina neascultării primilor oameni, «toată făptura a fost supusă deșertăciunii» și că și ea «împreună suspină și este pînă acum ca în dureri de naștere..., spre nădejdea că va fi izbăvită de robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 18—25, comp. Facere III, 17—18).

A spune că lumea este «supusă deșertăciunii», nu înseamnă însă a afirma că ea este netrebnică și vrednică de dispreț. După cum se știe, Biserica a osîndit, în epoca veche, pe gnostici și pe manihei, care susțineau că lumea este rea și că va fi nimicită complet de Dumnezeu. Biserica a osîndit, cu aceeași asprime, în evul mediu, pe cei ce susțineau că s-ar fi apropiat sfîrșitul lumii și că credincioșii ar trebui să-și părăsească munca, spre a se pregăti, prin rugăciune și priveghere, pentru venirea a doua a Domnului și judecata universală.

Nouă, ca teologi, ne sînt bine cunoscute, din studiul istoriei bisericești, cauzele care au prilejuit nașterea rătăcirilor eshatologice din primele veacuri ale creștinismului: lipsa de cultură a credincioșilor, violența persecuțiilor din partea statului roman, neputința maselor de credincioși de a se elibera de jugul exploatării sclavagiste și de a scăpa de mizerie, dezgustul celor obijduiți de a mai trăi într-o lume împărțită samavolnic în liberi și robi, bogați și săraci, sătui și flămînzi, dorința celor deznădăjduiți de a afla dreptatea și liniștea măcar după moarte, în împărăția cerească a lui Iisus Hristos.

Ne sînt cunoscute, desigur, și cauzele care stau la obîrșia rătăcirilor eshatologice din evul mediu; înapoierea culturală și religioasă a credincioșilor, apăsarea nemiloasă a exploatării feudale, abuzurile săvîrșite de ierarhia romano-catolică și de inchiziție, desele migrațiuni de popoare și războaiele nesfîrșite, care epuizează răbdarea celor năpăstuiți și-i făceau să dorească mai degrabă nimicirea întregii lumi, decît o viață plină numai de nedreptăți și suferințe.

Astfel de rătăciri, astăzi, pot totuși să mai tulbure pe alocuri liniștea sufletească a unor credincioși și să-i abată de la îndatoririle lor bisericești; combaterea greșitelor interpretări ale eshatologiei biblice constituie o îndatorire pastorală permanentă pentru slujitorii sfintelor noastre altare.

În vederea împlinirii acestei îndatoriri, sînt necesare următoarele precizări teologice în legătură cu Sfînta Scriptură:

Este adevărat că Sfînta Scriptură vorbește adesea despre «sfîrșitul lumii» (Ps. CII, 26—27; Isaia LI, 6; Matei XXIV, 35; II Petru III, 7, 10 etc.). Dar ea nu înțelege prin acest «sfîrșit», în chip pesimist, nimicirea, dispariția sau întoarcerea lumii în neant. Dimpotrivă, prin «sfîrșitul lumii», eshatologia biblică înțelege, în mod pozitiv și optimist, purificarea ei de orice imperfecțiune, înnoirea ei totală, desăvîrșirea ei.

Astfel, Mîntuitorul vorbește despre «înnoirea lumii» în Matei XIX, 28, iar Sfîntul Apostol Petru scrie: «Noi (creștinii) așteptăm, potrivit făgăduințelor Domnului, ceruri noi și pămînt nou, în care va locui dreptatea» (II Petru III, 13). Tot astfel, Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan, referindu-se, într-una din vedeniile sale profetice, la viața veacului ce va să fie, spune: «Și am văzut un cer nou și un pămînt nou; căci

cerul cel dintîi şi pămîntul cel dintîi au trecut... Şi moarte nu va mai fi, nici plîngere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintîi au trecut» (Apoc. XXI, 1—5).

Credinţa creştină că lumea va fi înnoită de Dumnezeu stă în strînsă legătură, în Sfînta Scriptură, cu învăţătura despre a doua venire a Domnului Hristos, despre învierea morţilor şi despre judecata din urmă (Matei XVI, 27; XXV, 31—46; Ioan V, 28—29; I Tes. IV, 13—18; I Cor. XV, 35—38; Apoc. XX, 11 ş.u.). Sfînta Scriptură nu ne spune însă cînd anume va veni a doua oară Domnul Hristos şi cînd se va produce «înnoirea» lumii şi nu ne furnizează nici un fel de informaţii care să ne îngăduie a le calcula cu anticipaţie sorocul sau data.

Tot ce se spune în Sfînta Scriptură în legătură cu data «sfîrşitului» lumii acesteia şi a începutului «lumii viitoare», se rezumă la afirmaţia că această dată va coincide, cronologic, cu venirea a doua a lui Hristos, eveniment numit, mai pe scurt, «Parusia Domnului» (cuvîntul grecesc «parusie» înseamnă: prezenţă, sosire).

Profeţii Vechiului Testament au scris foarte puţin despre Parusia Domnului Hristos (Isaia LXVI, 15—18, Sofonie I, 14—18). Faptul acesta este absolut explicabil, deoarece nu era potrivit să se vorbească în mod amănunţit despre a doua venire a lui Mesia, înainte de a se fi realizat prima. În Vechiul Testament, se vorbeşte puţin şi despre dogma învierii morţilor (Isaia XXVI, 19; Ezechiel XXXVII 1—14), în care, cu excepţia saducheilor, credeau toţi evreii de pe vremea Mîntuitorului (Ioan XI, 24).

În schimb, în Noul Testament se vorbeşte în repetate rînduri şi cu deosebită claritate atît despre venirea a doua a Domnului, cît şi despre învierea morţilor. Astfel, Mîntuitorul declară solemn că, după ce se va înapoia la Tatăl ca să găteasscă loc ucenicilor Săi (Ioan XIV, 3), va veni din nou în lume, pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă» (Matei XXIV, 30; XXVI, 64; Ioan XIV, 18, 28). De asemenea, pe cînd Mîntuitorul se înălţa la cer, îngerii spun sfinţilor Apostoli: «Bărbaţi galileeni, ce staţi căutînd spre cer? Acest Iisus, care s-a înălţat de la voi la cer, aşa va şi veni, precum l-aţi văzut mergînd la cer» (Faptele Apostolilor I, 11). Sfîntul Apostol Pavel — vorbind despre Parusia Domnului Hristos şi despre învierea morţilor şi prefacerea viilor — scrie: «Însuşi Domnul ... se va pogorî din cer şi cei morţi vor învia întîi; după aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi în nori împreună cu ei, întru întîmpinarea Domnului în văzduh, şi aşa vom fi pururea cu Domnul» (I Tes. IV, 16—17).

Sorocul Parusiei Domnului — de care depind înnoirea lumii şi învierea morţilor pentru judecata din urmă — îl cunoaşte dinainte numai Dumnezeu-Tatăl (Matei XXIV, 36, Marcu XIII, 32), iar Mîntuitorul nu numai că n-a voit să-l descopere, dar a şi oprit categoric pe sfinţii Săi Apostoli şi Ucenici să se preocupe de aflarea lui şi să-i mai pună vreo întrebare în legătură cu această problemă: «Nu este treaba voastră ca să cunoaşteţi vremurile sau soroacele pe care Tatăl le-a pus într-a Sa stăpînire» (Fapte I, 7).

Ceea ce ne-a descoperit Domnul Hristos cu privire la Parusia Sa, este doar faptul că El va veni pe neaşteptate, aşa cum a venit potopul pe vremea patriarhului Noe, cum vine furul în puterea nopţii, cum sosesc durerile facerii pentru femeia însărcinată şi cum iese fulgerul de la răsărit şi se arată pînă la apus (Matei XXIV, 27, 36—44, XXV, 13; Marcu XIII, 33—37; Luca XVII, 24—30; Potrivit acestei învăţături, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Iar despre vremi şi despre ani, fraţilor, nu aveţi trebuinţă să vă scriem, pentru că voi înşivă ştiţi bine că ziua Domnului va veni ca un fur noaptea..., ca şi durerea femeii care are în pîntece» (I Tes. V, 1—3). La fel scrie şi Sfîntul Apostol Petru: «Iar ziua Domnului va veni ca un fur» (II Petru III, 10).

Ceea ce Mîntuitorul a voit să ne descopere cu anticipație, au fost doar unele indicații generale cu privire la cîteva din semnele premergătoare parusiei Sale: unele din aceste semne sînt anterioare, altele sînt concomitente. Anterioare sînt: predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei XXIV, 14); ivirea de prooroci, taumaturgi și hristoși mincinoși între creștini (Matei XXIV, 24); înmulțirea fărădelegii și răcirea iubirii frățești între credincioși (Matei XXIV, 10, 12). Semne concomitente sînt: întunecarea soarelui, căderea aștrilor, perturbări grave în legile naturii (Matei XXIV, 7, 29), arătarea pe cer a «semnului Fiului Omului» (Matei XXIV, 30), adică a Sfintei Cruci.

Sfinții Apostoli — completînd, după revelația dată lor, această eshatologie — ne mai descoperă cîteva alte semne premergătoare Parusiei Domnului, dar și acestea au tot un caracter general: Convertirea la creștinism a poporului evreu (Rom. XI, 25—26); lepădarea multora de creștinism (II Tes. II, 3) și activitatea desfășurată în cadrul Bisericii de un personaj religios sinistru — numit «omul păcatului», «fiul pierzării», «cel fără de lege», «potrivnicul» —, care va săvîrși minuni false, se va instala la cîrma Bisericii și se va da pe sine însuși drept Dumnezeu suprem, cerînd credincioșilor adorare (II Tes. II, 3—10; cf. Matei XXIV, 15).

Unii comentatori au dat acestui personaj numele de «Antihrist» și au încercat să acrediteze ideea că el va fi o persoană din afara Bisericii și ostilă ei. Dar trebuie precizat că, după I Ioan I, 18, 22; IV, 3 și II Ioan 7, numele de «antihriști» este dat de Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan docheților, cerintienilor și nicolaiților — eretici de la finele veacului apostolic —, adică unor oameni dinăuntrul Bisericii, nu din afara ei.

Alți comentatori identifică acest personaj cu cel descris simbolic de Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan în Apoc. XX, 7—10, dar stilul acestei scrieri biblice este cu totul simbolic și nu îngăduie nicidecum o interpretare literală.

De fapt, cele cîteva texte referitoare la acest personaj nu se pretează la nici o actualizare și nu se referă la persoane din afara Bisericii sau la evenimente istorice obișnuite. Din cuprinsul acestor texte, rezultă clar că atît Mîntuitorul (Matei XXIV), cît și Sfîntul Apostol Pavel (II Tes. II, 3—10) se referă doar la viața internă a Bisericii și la activitatea religioasă desfășurată între creștini de unii învățători mincinoși sau eretici, ori de unii clerici nedemni de chemarea lor.

Din felul cum sînt anunțate în textele biblice, rezultă că toate aceste semne se vor întîmpla înainte de Parusia Domnului Hristos și de înnoirea lumii, dar nici unul dintre ele nu are caracterul unui pronostic precis, sigur și indiscutabil. În toate pericopele biblice cu semnificație eshatologică, aghiografii se folosesc fie de imagini poetice și de figuri retorice, fie de expresii vagi și de indicații generale, din care este cu neputință să se scoată o învățătură precisă asupra datei venirii a doua a Domnului Hristos și asupra epocii înnoirii finale a lumii.

Într-adevăr, Domnul nostru Iisus Hristos, în marea sa cuvîntare profetică și eshatologică aflată în Evangheliile sinoptice (Matei XXIV și XXV; Marcu XIII; Luca XVII, 20—37 și XXI, 5—26), descrie în sens literal numai dărîmarea Templului, pustiirea Ierusalimului și desființarea inevitabilă a Statului iudaic de pe vremea Sa de către armatele romane, în timp ce despre evenimentele, cu mult mai îndepărtate cronologic, care vor preceda Parusia Sa și «sfîrșitul» lumii, vorbește în figuri profetice și simbolice menite să sublinieze doar grandoarea lor.

Ceva mai mult: Mîntuitorul, în răspunsul la întrebarea Apostolilor cu privire la data dărîmării Templului, la data Parusiei Sale și la data «sfîrșitului» lumii și a

inaugurării vieții viitoare (Matei XXIV, 3; Marcu XIII, 3—4; Luca XVII, 20 și XXI, 7), **nu anunță nici măcar sorocul catastrofei religioase și naționale a poporului iudeu,** deși se servește de evenimentele din Iudeea dintre anii 68—70 ca de un tip (model, preînchipuire) pentru descrierea evenimentelor generale care vor preceda Parusia Sa.

De-a lungul întregii Sale cuvîntări profetice și eshatologice din Evangheliile sinoptice, intenția Mîntuitorului este, în mod vădit, aceea de a da Apostolilor cîteva sfaturi morale și religioase: «Vedeți, să nu vă amăgească cineva... Luați aminte, să nu vă spăimîntați, căci trebuie să fie toate, dar încă nu va veni sfîrșitul... Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri... Drept aceea și voi fiți gata, că în ceasul în care nu gîndiți va veni Fiul Omului» (Matei XXIV, 4, 6, 36, 44), sau: «Privegheați deci, că nu știți ziua, nici ceasul în care Fiul Omului va veni» (Matei XXV, 13), și iarăși: «Luați așadar aminte de voi înșivă, ca să nu se îngreuneze inimile voastre de mîncare și de băutură peste măsură și de grijile lumii și fără veste să vină asupra voastră ziua aceea. Privegheați dar, în toată vremea rugîndu-vă, ca să vă învredniciți să scăpați de toate ce vor să fie și să stați înaintea Fiului Omului» (Luca XXI, 34—36).

La fel procedează, în activitatea lor misionară și pastorală, și Sfinții Apostoli. Astfel, după ce amintește credincioșilor caracterul inopinat al Parusiei Domnului, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Voi toți sînteți fii ai luminii și fii ai zilei; nu sîntem ai nopții, nici ai întunericului. Deci dar să nu dormim, ca și ceilalți, ci să privegheam și să fim treji..., îmbrăcîndu-ne cu platoșa credinței și a dragostei și cu coiful nădejdii de mîntuire» (I Tes. V, 5—8), sau: «Și vă rugăm, fraților, cu privire la venirea Domnului nostru Iisus Hristos și la adunarea noastră cu El, să nu vă clintiți degrabă cu mintea, nici să vă spăimîntați... Și să nu vă amăgească nimeni în nici un chip» (II Tes. II, 1—3); «Deci, dar, fraților, stați bine și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie din cuvîntul, fie din epistola noastră» (II Tes. II, 15). La rîndul său, Sfîntul Apostol Petru scrie: «Pentru aceea, iubiților, așteptînd acestea, sîrguiți-vă să fiți aflați de Domnul (Hristos) fără vină, fără prihană, în pace. Și îndelunga răbdare a Domnului nostru drept mîntuire socotiți-o... Și știind aceasta de mai înainte, păziți-vă, ca nu cumva, lăsîndu-vă duși de rătăcirea celor nelegiuiți, să căzeți din întărirea voastră» (II Petru III, 14—17).

Confirmarea adevărului că textele biblice nu permit nici un fel de pronostic asupra datei Parusiei Domnului Hristos și «sfîrșitului» lumii vine și din partea istoriei. Curgerea firească a vremii și mersul mereu înainte al istoriei au dezmințit, în decursul veacurilor, toate interpretările greșite și pesimiste ale eshatologiei biblice și le vor dezminți, fără îndoială, și în viitor. Astfel, la jumătatea veacului apostolic, istoria a dat de rușine pe aceia dintre creștinii tesalonicieni care, socotind că Parusia Domnului Hristos era apropiată, își părăsiseră lucrul, tulburau liniștea celorlalți credincioși cu sumbre prevestiri eshatologice și așteptau cu înfrigurare, clipă de clipă, sfîrșitul lumii. Dacă Sfîntul Pavel n-ar fi intervenit la vreme și cu toată autoritatea sa de Apostol, lumea greco-romană ar fi răsunat de scandalul unei întregi grupări religioase pauperizate prin fals iluminism eshatologic, iar prestigiul creștinismului ar fi fost grav compromis.

De fapt, absurditatea credinței că s-ar fi apropiat sorocul Parusiei Domnului Hristos și al «sfîrșitului» lumii rezultă limpede din însăși revelația biblică despre menirea credincioșilor. Cel ce crede cu adevărat în cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, trebuie să fie absolut sigur, în inima lui, că lumea aceasta nu se va sfîrși mai înainte de împlinirea binecuvîntării — cu caracter și de poruncă — pe care Dum-

nezeu cel atotputernic și atotbun a adresat-o, la creație, protopărinților neamului omenesc și tuturor urmașilor acestora, cînd le-a spus: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și supuneți-l» (Facere I, 28).

Într-adevăr, Sfînta Scriptură ne spune că Dumnezeu a dat oamenilor mai întîi porunca și binecuvîntarea de «a crește». Cine ar putea susține că neamul omenesc a crescut deja pînă la măsura plinătății capacității sale?

Dumnezeu a mai dat oamenilor, la creație, porunca și binecuvîntarea de «a se înmulți și de a umple pămîntul». Cine poate afirma, în cunoștință de cauză, că neamul omenesc a atins deja sau că va atinge, într-un viitor apropiat, gradul maxim al înmulțirii sale numerice, ori că el este în perspectivă apropiată să umple tot globul?

În același timp Dumnezeu, cînd a binecuvîntat pe oameni, la creație, le-a dat și porunca de «a supune pămîntul și a stăpîni peste peștii mării și peste păsările cerului, peste toate vietățile ce se mișcă pe pămînt, peste toate ierburile și peste toți pomii» (Facere I, 28—30). Cine poate pretinde, în deplină cunoștință de cauză și cu respect pentru adevăr, că neamul omenesc și-a îndeplinit ori că este pe punctul de a-și îndeplini integral o astfel de menire?

Mările și oceanele alcătuiesc, precum se știe, un izvor uriaș și practic inepuizabil de resurse alimentare și de bogății dintre cele mai prețioase, care, pînă acum, n-au fost puse la dispoziția omului decît într-o măsură cu totul neînsemnată.

Aceste cîteva sumare considerații teologice și raționale ne fac mai întîi să nu înțelegem absolut deloc cum ar putea un creștin să împace învățătura biblică despre înțelepciunea, bunătatea și pronia dumnezeiască, cu ideile pesimiste, negative și catastrofale despre viitorul omenirii și al universului. Ele ne fac, în al doilea rînd, să ne mirăm cum pot unii credincioși să mărturisească, pe de o parte, dogma despre bunătatea lui Dumnezeu și să se dedea, pe de altă parte, la interpretări pesimiste asupra eshatologiei biblice.

De aceea, aceste considerații ne obligă — și aceasta este foarte important pentru îndatoririle noastre pastorale și misionare — să combatem orice actualizări subiective, neștiințifice și tendențioase ale profețiilor biblice cu caracter eshatologic și să ferim pe credincioși de influența lor păgubitoare.

De fapt, Sfîntul Duh ne-a descoperit pe calea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, numai ceea ce ne este de trebuință pentru mîntuire, nu știința însăși. Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție cuprind adevărul religios descoperit de Dumnezeu, iar știința pe cel material descoperit prin strădania omului: «Întru sudoarea frunții tale îți vei dobîndi hrana» (Facere III, 19). Prin inspirația biblică, Dumnezeu n-a dat omului, în Sfînta Scriptură, date de știință pozitivă, ci învățături religioase și morale. De aceea Sfînta Scriptură nu poate fi privită — în felul romano-catolicilor din evul mediu — ca o enciclopedie a tuturor cunoștințelor despre lume și viață.

Fiind o carte religioasă, Sfînta Scriptură atinge numai incidental unele probleme științifice, iar cînd se referă la ele, le privește nu după realitate, ci potrivit stadiului cultural, mentalității, limbajului și mediului vremii în care a fost scrisă. Din această cauză, nici un text biblic nu trebuie luat ca bază pentru a contrazice afirmațiile oamenilor de știință că pe planeta noastră vor putea duce o viață interesantă, rodnică și fericită, pe o perioadă de mii și de zeci de mii de milioane de ani, un număr din ce în ce mai mare de oameni. Tot astfel, nici una din învățăturile de credință sau hotărîrile Bisericii nu ne dă dreptul să privim cu scepticism speranța oamenilor de știință că omenirea va ști să găsească, pînă la urmă, căile care să-i asigure o dezvoltare multilaterală nelimitată și să supună astfel complet natura.

Omenirea nu stă deci pasivă în aşteptarea unui «cer nou» şi a unui «pămînt nou». Dimpotrivă, ea se străduieşte să le realizeze, atît cît îi permit puterile, sau măcar să se apropie de pragul înfăptuirii lor, pe diferite căi. Astfel, medicina luptă pentru vindecarea bolilor şi preîntîmpinarea bătrîneţii. Arta luptă pentru realizarea frumosului. Ştiinţa luptă pentru cunoaşterea tuturor lucrurilor şi energiilor din univers, iar tehnica luptă pentru continua extragere a energiei materiei şi uşurarea muncii omului. Toate acestea se cuvine a fi privite de creştini ca mărturii că chiar pe plan material tindem spre desăvîrşire, spre o lume nouă şi superioară, spre ceea ce Revelaţia biblică ne sugerează, pe plan spiritual, prin expresiile «un pămînt nou şi un cer nou».

Pesimismul eshatologic al acelora care orbecăie în căutarea de analogii între unele semne eshatologice descrise simbolic în Sfînta Scriptură şi anumite situaţii de moment din istoria bisericească sau universală, este deci cu totul nepotrivit pentru epoca noastră. Să nu uităm că, dacă în primele veacuri se punea mare preţ, în creştinism, pe viaţa ascetică, iar în evul mediu pe pietismul individual şi pe viaţa mistică, în secolul nostru Biserica preţuieşte şi cultivă cu predilecţie virtuţile care contribuie la înnobilarea şi întărirea vieţii sociale : dreptatea, libertatea, egalitatea, munca, pacea, într-ajutorarea frăţească.

A ne întoarce la forme de pietate potrivite doar pentru epoci trecute, înseamnă a încerca întoarcerea vremii, a ieşi din făgaşul firesc al dezvoltării istorice şi a pune Biserica în dezacord cu progresul firesc al societăţii. Prin aceasta, s-ar încerca punerea creştinismului în contrazicere cu însăşi menirea lui pentru credincioşi. De aceea, cei ce cad în asemenea rătăciri se elimină singuri atît din disciplina vieţii creştine, cît şi din normele generale de convieţuire socială.

B. **Împărăţia de o mie de ani.** — Între rătăcirile cu caracter eshatologic, se numără şi credinţa unor culte neoprotestante că între cele două momente (considerate distincte): Parusia Domnului Hristos şi «sfîrşitul» lumii, Iisus Hristos va întemeia pe pămînt o împărăţie de o mie de ani, în care El va domni împreună cu cei aleşi ai Săi.

Originea acestei credinţe este foarte veche. Se ştie că credincioşii iudei de odinioară, după exilul babilonic, înţelegînd greşit unele profeţii mesianice din Vechiul Testament, sperau că Mesia, cînd va veni, va întemeia, numai pentru ei şi în detrimentul celorlalte popoare, o împărăţie pămîntească şi că, după această împărăţie, va urma sfîrşitul lumii şi Judecata de apoi. Astfel, într-o scriere apocrifă atribuită patriarhului Enoh (XVII—XXXVI), se spune că fericirea adusă iudeilor de Mesia va dura pe pămînt vreme foarte îndelungată şi că ea va fi inaugurată printr-o judecată necruţătoare a celorlalte popoare şi a nelegiuiţilor. În scrierea apocrifă intitulată *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, se spune că această eră de aur pentru poporul iudeu se va inaugura cu învierea celor aleşi. În scrierea apocrifă cunoscută sub numele de *Cartea a IV-a a lui Esdra*, se spune că împărăţia mesianică făgăduită iudeilor va fi un preludiu pămîntesc al fericirii cereşti şi că ea se va încheia cu învierea generală şi cu judecata de apoi.

Teologii iudei aveau însă păreri deosebite în privinţa duratei acestei împărăţii. După unii, ea avea să dureze 40 de ani (cît rătăcirea evreilor în pustiul Arabiei); după alţii, 70 de ani (cît robia babilonică); după alţii, 400 de ani (cît robia egipteană); după alţii, cît totalul anilor în care poporul evreu a suferit robii, peregrinări, persecuţii, molime, foamete, războaie, lipsuri (400 ani de robie egipteană + 40 de ani de rătăcire în pustiul Arabiei + 111 ani de împilări străine în epoca judecătorilor

+ 70 de ani de robie babilonică + 490 de ani de suferințe naționale și religioase de la exilul babilonic pînă la pustiirea Ierusalimului de către oștile romane etc.).

Pînă la urmă, între credincioșii iudei din epoca precreștină a predominat ideea că această împărăție mesianică va dura o mie de ani și că ea va încheia cele șase milenii scurse de la facerea lumii, toată durata vieții oamenilor pe pămînt fiind concepută ca o perioadă sabatică de șapte mii de ani.

Credința că sfîrșitul lumii va fi precedat de o eră de «o mie de ani» de fericire pămîntească pentru cei drepți și de mari suferințe și înfrîngeri pentru cei nedrepți, era răspîndită în mai toate cercurile iudaice din veacul apostolic. De la iudei, au împrumutat-o și unii scriitori creștini și Părinți bisericești din primele veacuri. Sub influența ei, autorul Epistolei atribuite Sfîntului Varnava (XV, 4—9) credea că istoria omenirii pe pămînt va dura șapte mii de ani — care corespund celor «șapte zile» ale creației — și că ultimul mileniu va fi de fericire mesianică. Sub influența eshatologiei iudaice și mai ales pentru întreținerea nădejdii creștine în vreme de persecuție, au susținut milenarismul sau hiliasmul episcopul Papias de Ierapole (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, XXXIX, 11—13), Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful *(Dialogul cu iudeul Trifon*, LXXX—LXXXI), Sfîntul Irineu *(Adversus Haeresis* V, 28, 3), apologetul Tertulian *(Adversus Marcionem* III, 24), Sfîntul Ipolit, Apolinarie de Laodiceea, Lactanțiu, Sulpiciu-Sever, Victorin de Pictavi, Sfîntul Ambrozie de Mediolan și alții.

Dar, deși a fost susținut de atîția scriitori creștini și Părinți bisericești și cu toate că n-a fost condamnat de nici o hotărîre oficială a Bisericii, hiliasmul n-a izbutit să influențeze gîndirea creștină. În Răsărit, el a fost combătut cu hotărîre mai întîi de către Origen și apoi de către episcopul Dionisie al Alexandriei. În Apus, hiliasmul sau milenarismul a fost combătut mai întîi de preotul roman Caius — care, în toiul polemicii, a săvîrșit greșeala de a contesta autenticitatea Apocalipsei, de care abuzau milenariștii — și apoi de Fericitul Ieronim și mai cu seamă de Fericitul Augustin, care a propus, cel dintîi, un sistem de interpretare largă a simbolismului Apocalipsei.

Erezia hiliastă sau milenaristă, înmormîntată pe nesimțite în veacurile IV și V, a reapărut apoi în sînul protestantismului, după douăsprezece secole. Milenarismul literal a fost predicat, în cadrul Reformei, de către secta Anabaptiștilor și apoi de către Russeliști și Adventiști, precum și de către unii comentatori protestanți. Cîțiva dintre aceștia din urmă susțin că, din moment ce Biserica luptătoare nu poate înfăptui integral prezicerea din Apoc. XX, 1—10, despre «legarea» diavolului și despre întemeierea împărăției lui Hristos și a aleșilor săi pe pămînt, trebuie să admitem că Iisus Hristos va veni să împărătească într-adevăr cu sfinții pe pămînt «timp de o mie de ani», însă doar în sens nevăzut, sufletesc, spiritual. Dar nici sub această formă milenarismul n-a devenit acceptabil.

Mileniștii (sau Russeliștii), Adventiștii, reformiștii și ceilalți adepți ai ereziei milenariste pretind că învățătura lor și-ar avea temeiul în pericopa din Apocalipsă XX, 1—10, pe care o interpretează în sens cu totul literal, fără nici o legătură cu simbolismul general al acestei scrieri biblice și în dezacord atît cu contextul, cît și cu eshatologia celorlalte cărți ale Noului Testament. Ei pretind că Apocalipsa ar prezice două învieri din morți: una a drepților, la începutul acestei mii de ani, cînd Domnul Hristos va veni a doua oară, și alta a nedrepților, la sfîrșitul acestei mii de ani, cînd se va încheia faza pămîntească a Împărăției lui Dumnezeu și cînd satan și slujitorii săi vor fi aruncați pentru totdeauna în chinurile înfricoșate ale iadului.

Textul biblic din Apocalipsa XX, 1—10 este următorul: 1. «Apoi am văzut un înger coborîndu-se din cer și avînd cheia adîncului și lanț mare în mîna lui. 2. Și a

prins pe balaur și pe șarpele cel vechi, care era diavolul și satana, și l-a legat pe o mie de ani; 3. și l-a aruncat în adînc și l-a închis și a pecetluit deasupra lui, ca să nu mai amăgească popoarele pînă se vor sfîrși cei o mie de ani. După aceea, trebuie să fie dezlegat cîtăva vreme. 4. Și am văzut tronuri, și celor ce ședeau pe ele li s-a dat să facă judecată. Și am văzut sufletele celor tăiați cu securea pentru numele lui Iisus și pentru cuvîntul lui Dumnezeu, care nu s-au închinat fiarei, nici chipului ei și nu au primit semnul ei pe fruntea și pe mîna lor. Și au înviat și au împărățit cu Hristos o mie de ani. 5. Iar ceilalți morți nu înviază pînă nu se vor sfîrși cei o mie de ani. **Aceasta este întîia înviere.** 6. **Fericit și sfînt este cel ce are parte de întîia înviere.** Peste aceștia moartea a doua nu are putere, ci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărăți cu El o mie de ani. 7. **Și cînd se vor sfîrși cei o mie de ani,** satana va fi dezlegat din închisoarea lui. 8. Și va ieși să amăgească neamurile, care sînt în cele patru unghiuri ale pămîntului, pe Gog și pe Magog, și să le adune la război, iar numărul lor este ca nisipul mării. 9. Și s-au suit pe fața pămîntului și au **înconjurat tabăra sfinților și cetatea cea iubită, dar s-a coborît foc din cer și i-a** mistuit. 10. Și diavolul, care-i amăgise, a fost aruncat în iezerul de foc și de pucioasă, **unde se află și fiara și proorocul mincinos; și vor fi chinuiți acolo zi și noapte, în** vecii vecilor».

Adepții milenarismului ignoră faptul că, pentru înțelegerea acestei pericope, trebuie să se țină seama de cîteva considerente esențiale, și anume:

a) Toate vedeniile din Apocalipsă sînt descrise în grai simbolic și nu se pretează la interpretări literale;

b) Cifrele și numerele din Apocalipsă exprimă, simbolic, doar noțiuni abstracte și însușiri generale, nu cantități definite *;

c) Vedenia din Apocalipsă XX, 1—7 nu prezice evenimente eshatologice viitoare, ci descrie, simbolic, activitatea misionară a Bisericii creștine de la întemeierea ei pînă la Parusia lui Hristos.

De fapt, pericopa din Apocalipsă XX, 1—10 cuprinde trei tablouri:

1. Vers. 1—3, în care este vorba de limitarea puterii diavolului pe o perioadă de «o mie de ani»;

2. Vers. 4—6, în care este amintită împărăția lui Hristos și a celor aleși ai Lui, timp de «o mie de ani»;

3. Vers. 7—10, care anunță totala înfrîngere a lui satan și a uneltelor lui văzute și nevăzute, după trecerea acestei «mii de ani».

Trebuie să observăm însă că primele două tablouri sînt sincronice, descriind, profetic, fapte concomitente. Faptele descrise sînt simultane și cu cele anunțate în

* Astfel, cifra unu evocă unitatea ființei divine, cifra doi cele două firi ale Mîntuitorului, iar cifra trei persoanele Sf. Treimi. Cifra patru are sens cosmografic (4 vînturi, 4 puncte cardinale, 4 regiuni ale lumii) și simbolizează universul. Cifra șapte, care evocă zilele săptămînii, numărul planetelor cunoscute de cei vechi și darurile Sf. Duh, simbolizează desăvîrșirea, plinătatea, absolutul; în schimb, cifra șase (7—1) simbolizează deficiența, imperfectul, haosul, iar numărul 666 (trei de șase) este expresia maximei răutăți, așa cum cifra opt (7+1) reprezintă un adaos la desăvîrșire, iar numărul 888 (trei opturi) simbolizează desăvîrșirea absolută. Tot astfel, trei și jumătate (7:2) arată ceva de scurtă durată și precar. Numărul zece arată o cantitate destul de mică, numărul o sută una mai mare; iar numărul o mie simbolizează o mulțime nesfîrșită, ori o durată aproape nelimitată. Numărul doisprezece, care amintește cele 12 triburi ale lui Israil și pe cei 12 Apostoli ai Mîntuitorului, închipuie totalitatea popoarelor lumii, adică tot neamul omenesc; tot astfel, multiplii lui 12 arată cantități numerice considerabile, covîrșitoare.

XIX, 11—12. Ele privesc conflictul dintre forțele divine și forțele diabolice, în desfășurarea lui de la Întrupare la Parusia lui Hristos.

După învățătura Sfintei Scripturi prăbușirea puterii lui satan se desfășoară în două etape principale. La întruparea Fiului lui Dumnezeu și la întemeierea Bisericii creștine, satan și îngerii răi au fost loviți de arătarea lui Hristos și de lucrarea harului divin, care le-au limitat considerabil influența asupra credincioșilor și au scos pe creștini de sub tirania lor. Atunci, îngerii răi au primit o pedeapsă prealabilă condamnării lor finale (XX, 10), puterea lor a fost neutralizată și ei au fost puși în situația unor prizonieri care se mai bucură de o libertate cu totul redusă și relativă (Matei XII, 29, Marcu III, 27). Fericitul Augustin (*De civitate Dei* XX, 8, 1) spune: «Alligatio diaboli est non permitti exercere totam tentationem quam potest».

Diavolul va rămîne în această situație pînă la Parusia Domnului Hristos. Atunci, toți îngerii răi, în frunte cu satan, vor fi aruncați pentru veșnicie în chinurile iadului; tot aci sînt aruncați, îndată după moarte (XIX, 20, XX, 10), și uneltele sau adepții lor dintre oameni.

Epoca restrîngerii puterii satanice asupra neamului omenesc este concomitentă cu aceea a împărăției lui Hristos cu cei aleși ai Săi. Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan spune că durata acestei epoci va fi de «o mie de ani» (χίλια ἔτη) cifră rotundă însemnînd, în limbaj profetic, o epocă foarte lungă și nedeterminată (comp. II Petru III, 8; Ps. XV, 4; Isaia LXIII, 4). Fericitul Augustin (*De civitate Dei* VII, 2) identifică această epocă cu toată faza pămîntească a Împărăției lui Dumnezeu, de la Întrupare la Parusia lui Hristos și spune: «Mille annos pro annis omnibus hujus saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo».

Spre sfîrșitul acestei perioade, satan va încerca un ultim asalt împotriva Bisericii, dar și acesta va fi zdrobit cu totul, cînd va veni a doua oară Domnul Hristos. Încercările diavolului și ale uneltelor lui vor dura, pe pămînt, atît cît vor dura ereziile și falsele învățături religioase susținute între creștini de eretici și de schismatici. Înlănțuirea diavolului este și cauza principală pentru care vor eșua uneltirile celor răi.

Adevărata interpretare a mileniului din Apocalipsă XX, 1—10 este deci aceea care vede în cei «o mie de ani» o epocă nelimitată și foarte lungă; — în «împărăția» lui Hristos și a aleșilor Lui de pe pămînt, o stare de fericire și de binecuvîntare spirituală; — în «legarea diavolului», o limitare relativă și treptată a puterii diavolului asupra credincioșilor; — în «învierea cea dintîi», renașterea spirituală prin taina Sfîntului Botez; — în «moartea cea de a doua», condamnarea păcătoșilor la chinurile iadului, după judecata din urmă; — în «dezlegarea lui satan din închisoarea lui, cînd se vor sfîrși cei o mie de ani», ultimele încercări ale diavolului de a îndepărta pe creștini de pe calea binelui (comp. II Tes. II, 1—12); — în «Gog și Magog», imaginea forțelor răului; — în «cetatea cea iubită», Biserica creștină sau Trupul tainic al lui Hristos; — în «tabăra sfinților», totalitatea credincioșilor devotați Evangheliei lui Hristos; — în expresia «preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos», noblețea spirituală a chemării creștine și starea de har în care se află cei ce slujesc cu vrednicie lui Dumnezeu, iar — în «împărăția de o mie de ani», toată epoca de la Întrupare la Parusia Domnului, adică toată faza pămîntească a Împărăției lui Dumnezeu.

Din această Împărăție a lui Dumnezeu fac parte, în chip nevăzut, sufletele creștinilor repauzați și, în chip văzut, creștinii care luptă împotriva păcatului, refuzînd să se închine «fiarei», adică să facă voia diavolului. Prin aceștia, peste aceștia și împreună cu aceștia, Iisus Hristos domnește în permanență în lume. Ei au fost elibe-

rați din tirania păcatului, a morții veșnice și a diavolului, bucurîndu-se de «prima înviere», despre care însuși Mîntuitorul spune: «Că precum Tatăl scoală morții și-i înviază, așa și Fiul, pe care voiește îi înviază... Amin, amin grăiesc vouă: Cel ce ascultă cuvintele Mele și crede în Cel ce M-a trimis pe Mine, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte în viață. Amin, amin grăiesc vouă, că vine ceasul, și acum este, cînd morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și care vor auzi vor învia. Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa a dat și Fiului să aibă viață în sine; și putere i-a dat să facă judecată, căci Fiul Omului este» (Ioan V, 21, 24—27), sau: «Amin, amin grăiesc vouă: Cel ce crede în Mine, are viață veșnică... Cel ce mănîncă trupul Meu și bea sîngele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua de apoi» (Ioan VI, 47, 54).

Împărăția lui Hristos nu cuprinde deci pe toți oamenii, ci numai pe aceia care primesc învățătura Sa, devin membri ai Bisericii prin Sfintele Taine și se străduiesc să trăiască potrivit moralei evanghelice, a cărei lege supremă este iubirea frățească față de aproapele. Asupra acestora, «moartea cea de a doua» și diavolul nu mai au nici o putere. Cu toate acestea, diavolul nu renunță la luptă, ci dimpotrivă, dar puterea lui este tot mai slabă. Încercarea lui de a-și restabili stăpînirea asupra credincioșilor coincide cu durata istorică a Bisericii. Capitolele XII—XIX din Apocalipsă insistă mai ales asupra răspunsului Bisericii la atacurile repetate ale lui satan; capitolul XX (1—10) stăruie îndeosebi asupra activității neîntrerupte a Bisericii, ca slujitoare a binelui și asupra biruinței finale și complete a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, asupra forțelor răului.

Despre zvîrcolirile finale ale diavolului, care vor precede Parusia Domnului, Apocalipsa spune că vor dura 1.260 zile, sau 42 de luni, sau trei ani și jumătate, sau chiar trei zile și jumătate; aceste expresii echivalează cu «cîtăva vreme» din XX, 3 și reprezintă, simbolic, o epocă scurtată înainte de vreme, incompletă, relativă, deci o încercare sortită de la început eșecului și practic cu totul neizbutită.

În schimb, pacea spirituală, liniștea internă și activitatea misionară a Bisericii vor dura «o mie de ani», adică o epocă deplină, continuă și desăvîrșită, deci atît cît va fi necesar pentru ca propovăduirea Evangheliei să-și atingă scopul final. De aceea, Sfinții Părinți învață că mileniul Apocalipsei simbolizează însăși epoca harului divin, care s-a început odată cu întemeierea Bisericii și va dura pînă la Parusia lui Hristos și că, în această epocă, creștinii adevărați participă, spiritual, la domnia lui Hristos pe pămînt, surpînd zi de zi stăpînirea diavolului, iar cei repauzați domnesc împreună cu Hristos în cer, aflîndu-se în starea de slavă veșnică în urma judecății particulare și în așteptarea învierii trupurilor, la judecata universală, cînd se va definitiva starea fiecăruia, iar satan va fi aruncat pentru veșnicie în chinurile iadului.

Această interpretare se află în perfectă concordanță cu învățătura eshatologică din celelalte scrieri ale Noului Testament. Sfinții Evangheliști ne spun că Mîntuitorul a venit în lume ca să întemeieze în ea «Împărăția lui Dumnezeu» sau «Împărăția cerurilor» (Matei III, 2, IV, 17, Luca VIII, 1 etc.) și ne arată că această împărăție se realizează în și prin Biserica creștină (Matei XVI, 18—19). Iisus Hristos ne-a spus că intrarea în această împărăție spirituală (Ioan XVIII, 36) se face prin «nașterea cea de a doua», adică prin harul Sfîntului Duh primit la Botez, care echivalează cu «prima înviere» din morți (Ioan III, 5; V, 25, XI, 24—25). Sfîntul Apostol Pavel precizează, la rîndul său, că «Împărăția lui Dumnezeu nu-i mîncare și băutură», ca s-o înțelegem ca pe ceva trupesc, ci «pace, dreptate și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. XIV, 17) și că ea se înfăptuiește, treptat-treptat, în Trupul tainic al lui Hristos care este Biserica (Efes. IV, 25, V, 23, Col. I, 24, I Cor. XII, 29, Rom. XII, 5 etc.); că cei primiți în ea prin Taina Sfîntului Botez s-au făcut părtași morții și învierii lui Hristos (Rom.

VI, 2—6); că păcătoşii se află într-o stare de moarte morală (Efes. V, 14, Col. II, 13) şi că Biserica se opune fără încetare încercărilor diavolului de a zădărnici mîntuirea credincioşilor (II Tes. II, 1 ş.u.).

Ideile dogmatice şi morale care se desprind din Apocalipsă XX, 1—10, sînt deci, pe scurt, următoarele :

a. Legarea diavolului înseamnă limitarea puterii satanice asupra credincioşilor şi s-a făcut odată cu întemeierea creştinismului ;

b. Împărăţia de «o mie de ani» a lui Hristos şi a aleşilor Săi este răstimpul în care Hristos a restrîns puterea diavolului asupra credincioşilor ;

c. Membri ai Împărăţiei lui Hristos sînt credincioşii care s-au făcut părtaşi primei învieri, adică renaşterii prin harul Sfîntului Botez şi al celorlalte sfinte taine şi care se împotrivesc voii diavolului ;

d. Spre sfîrşitul erei mesianice şi mai înainte de Parusia Domnului, diavolul se va bucura din nou de o oarecare libertate de acţiune, fiind lăsat să lucreze cîtăva vreme asupra credincioşilor ;

e. Credincioşii care nu s-au făcut părtaşi primei învieri, adică renaşterii baptismale şi sfinţeniei creştine, vor învia la sfîrşitul veacurilor, adică la învierea cea de a doua, care va precede judecata generală, cînd se va da fiecăruia după faptele sale ;

f. Asupra celor ce s-au împărtăşit de harul divin, au păstrat pînă la moarte credinţa în Hristos şi n-au făcut faptele diavolului, moartea a doua, adică osînda cea veşnică, nu va avea nici o putere ;

g. La sfîrşitul celor «o mie de ani», adică atunci cînd Biserica îşi va fi împlinit misiunea pentru care a fost întemeiată, diavolul şi slujitorii săi vor fi aruncaţi în focul iadului, care este moartea cea de a doua ;

h. Chinurile iadului nu se vor sfîrşi niciodată, ci vor dura fără nici o întrerupere, zi şi noapte, în vecii vecilor ; acolo va fi locul fiarei şi al proorocului mincinos ;

i. Venirea a doua a Domnului va fi urmată de învierea trupurilor celor adormiţi, de Judecata de apoi şi de starea tuturor în viaţa ce va să fie, pe care autorul Apocalipsei le descrie, tot în grai simbolic, în vedeniile din XX 11 — XXI, 5—11.

Pr. Ioan Mircea

RĂSCUMPĂRAREA ÎN NOUL TESTAMENT DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA SFINȚILOR PĂRINȚI

Răscumpărarea este o altă denumire a mîntuirii și constituie o problemă centrală în Noul Testament. Deși în ansamblu este operă a Sfintei Treimi, efectuarea sau realizarea ei aparține direct Mîntuitorului.

S-ar părea — luată aparte — că problema Răscumpărării iese din cadrul exegezei biblice și că trece mai mult în domeniul dogmaticii. Dar, întrucît dogmatica se servește de exegeză și amîndouă se împletesc una cu alta, considerăm indicată cercetarea exegetică a problemei Răscumpărării, întemeiată pe operele Sfinților Părinți și scriitori bisericești, din care pot fi scoase, firește, concluzii dogmatice.

Răscumpărarea constă, în linii mari, în împăcarea credinciosului cu Dumnezeu și eliberarea lui din robia spirituală a diavolului, în care l-a dus căderea în păcat. Întrucît căderea lui Adam a afectat toată creația, opera de răscumpărare constă în readucerea acestuia și a firii înconjurătoare la starea de har și fericire dinainte de cădere și mai presus de acea stare.

De aceea, înainte de a vorbi de Răscumpărare ca problemă specific noutestamentară, socotim necesară o scurtă privire asupra stării noastre după căderea în păcat și a năzuințelor noastre sufletești după Răscumpărare, așa cum reies ele din Vechiul Testament.

Din primele pagini ale cărții Facerea, luăm cunoștință că lumea — atît cea nevăzută și spirituală, «cerul» [1], cît și cea văzută și materială, «pămîntul» — este opera lui Dumnezeu (Fac. I, 1; II, 1, 4); că omul, ca «stăpîn» și diriguitor al lor, a fost făcut în urma tuturor viețuitoarelor pămîntului, aerului și apelor (Fac. I, 20—27). Prin alcătuirea lui din trup material și din suflet, de natură spirituală (Fac. II, 7), omul este menit a face legătura între lumea spirituală — îngerii — și cea materială, între «cer» și «pămînt» și a fi stăpînul întregii firi.

Făcut «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu» (Fac. I, 26—27), omul a ieșit «bun» din «mîna» Creatorului (cf. Fac. I, 31) și continuu perfectibil. În scopul desăvîrșirii lui, sau al asemănării lui cu Dumnezeu și al împlinirii rostului său în lume, Adam a fost înzestrat cu grai și conștiință de sine, cu rațiune luminată, cu voință liberă și cu sentimente curate și nobile, izvorîte dintr-o inimă neprihănită, în care Dumnezeu sălășluia, întipărindu-și în ea chipul Său și întărindu-l cu harul divin.

În starea de har și de neprihănire, sau de «dreptate originară», omul trăia în directă comuniune cu Dumnezeu, pe Care-L contempla și-L proslăvea [2] necontenit, și cu Care convorbea zilnic (cf. Fac. III, 8). Și astfel, în exercitarea împlinirii voinței lui

1. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 56.

2. Vezi A. P. Lopuhin, *Istoria biblică a Vechiului Testament*, traducere de Patriarhul Nicodim, București, 1944, p. 112; Vezi și p. 121.

Dumnezeu, Adam se silea, cu ajutorul harului, să ajungă treptat, treptat și la «asemănarea cu Dumnezeu» [3].

Activitatea lui Adam în rai, pe lîngă contemplarea și proslăvirea lui Dumnezeu, consta în a lucra și păzi raiul în care fusese așezat (Fac. II, 15, 19), ceea ce indică rolul creator al omului prin muncă. Acolo și atunci el nu cunoștea oboseala, sudoarea, suferința, boala și moartea. Munca lui era o desfătare și un continuu progres de desăvîrșire morală și de fortificare a forțelor sale psiho-fizice.

Omului — aflat singur la început — Dumnezeu i-a făcut și femeie, care să-i fie «spre ajutor și spre urmarea neamului omenesc» (cf. Fac. II, 18; I, 27—28), statornicind totodată căsătoria monogamică, ca lege universală (Fac. II, 24) «de drept divin» [4]. Din referatul biblic reiese deci că «femeia este al doilea principiu în creație» [5].

În paradis, viața lui Adam se desfășura într-o ambianță fericită, trăind în relații desăvîrșite cu Dumnezeu, cu sine însuși, cu femeia sa și cu natura înconjurătoare. O singură grijă importantă avea: să asculte de porunca lui Dumnezeu de «a nu mînca din pomul binelui și al răului» [6], pentru ca să nu moară (Fac. II, 16—17), ceea ce înseamnă că el putea să rămînă nemuritor și cu trupul, dacă nu călca porunca ascultării.

Cinstit, dar, cu chipul lui Dumnezeu și încununat cu slavă, trăind în «nevinovăție și nerăutate», asemenea cu îngerii, «ca o cinstită făptură cerească», Adam și femeia lui au fost la început «părtași dumnezeieștii firi» (II Petru I, 4). Adică aveau o îndumnezeire prin participare, sau prin har, nu una de natură și de «egalitate» cu Dumnezeu. De aceea, gîndind la această stare fericită de îndumnezeire prin har, psalmistul David — și după el Apostolul Pavel — spun: «Micșoratu-l-ai (pe om, Doamne) cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat. Și l-ai pus stăpîn peste lucrul mîinilor Tale» (Ps. VIII, 5—6; 6—7; Evr. II, 7). În această stare omul călăuzea întreaga creație la scopul ei de slujitoare a lui Dumnezeu și a sa și de slăvitoare a lui Dumnezeu, împreună cu omul» [7].

Fericirea protopărinților noștri în rai n-a durat însă prea mult, pentru că a intervenit pizmașul fericirii lor, cu ispita și lucrarea lui ucigătoare. După cum spune Sfînta Scriptură, cu mult înainte de tragicul eveniment al «căderii» lui Adam, s-a produs «căderea îngerilor», din «cer» [8]. Capitolul III al cărții Facerea descriind tragedia «căderii» și alungării lui Adam și a femeii lui din rai (Fac. III, 20), numește pe ispi-

3. După *Sfîntul Grigore de Nisa*: «Sîntem, «după chip» prin creație: iar «după asemănare» ajungem prin noi înșine, prin voința noastră... Dar, în fapt, în creație am primit posibilitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu, prin harul Său conlucrător cu voința noastră». (Vezi citația în *Teologia dogmatică și simbolică*, București, 1958, vol. I, p. 519—520.

4. Prot. Dr. Nicolae Neaga, *Facerea*, Sibiu, 1945, p. 21.

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XX la Efeseni*, traducere de Arhim. Theodosie Athanasiu, Iași, 1902, p. 199.

6. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, în «Izvoarele Ortodoxiei», traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 93: «Pomul cunoștinței (binelui și răului) a fost o încercare, o ispitire și un exercițiu al ascultării și neascultării... și a fost numit astfel pentru că a dat celor ce s-au împărtășit din el, puterea de a cunoaște propria lor fire».

7. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Starea paradisiacă a omului și cea de după cădere, în concepția ortodoxă, romano-catolică și protestantă*, în «Ortodoxia», VII (1955) nr. 1, p. 30—31.

8. Despre căderea lui Lucifer și a îngerilor — care i-au urmat — se vorbește în multe locuri din Sfînta Scriptură. În chip special o spune însă Isaia (XIV, 10—15): «Și tu ai ajuns fără putere ca noi; ... În iad s-a pogorît mărirea ta... Cum ai căzut din ceruri, stea strălucitoare, Luceafăr al dimineții! Cum ai fost aruncat la pămînt... tu care ziceai în cugetul tău: «Ridica-mă-voi în ceruri și mai presus de stelele lui Dumnezeu Celui puternic voi așeza jilțul meu! ... Sui-mă-voi ... și asemenea cu Cel Preaînalt voi fi ...» (Is. XIV, 10—15; cp.

titor «şarpe», prezentîndu-l ca «cel mai şiret dintre toate fiarele de pe pămînt» (Fac. III, 1). Din această caracterizare şi din faptul că el «vorbeşte» (facultate pe care n-o au decît fiinţele raţionale — îngerii şi oamenii) se înţelege că acest «şarpe» n-a fost o reptilă oarecare, un şarpe obişnuit, ci «un duh rău» [9], diavolul (διάβολος care, etimologic înseamnă : calomniator, pizmaş, viclean, şiret, cel rău etc.). Diavolul sau Satana deci a luat chip de şarpe, fiindcă numai el poate lua chipul oricărei fiinţe, aşa cum «se preface şi în înger de lumină» (II Cor. XI, 14), pentru a amăgi pe oameni. Trebuie înţeles dar că şarpele a slujit de instrument diavolului.

Comentatorii patristici au văzut în «şarpele» ispititor pe diavolul [10]. Ispita «şarpelui»-diavol începe cu femeia, care e «fire mai slabă» (I Petru III, 7), pe care apoi o face complicea sau instrumentul său, pentru ca prin influenţa ei asupra bărbatului să biruie şi pe Adam, cel mai «tare». Prefăcîndu-se, dar, că nu ştie porunca dată lor, «şarpele» strecoară în sufletul femeii îndoiala că «nu va muri», dacă va mînca din pomul oprit. Şi a declanşat în fiinţa ei lupta sufletească, trezindu-i curiozitatea şi sentimentul trufiei că ar putea ajunge să fie «asemenea cu Dumnezeu» (Fac. III, 1—5). Acceptînd ispita — după ce a privit fructul, care i s-a părut «plăcut la vedere şi bun de mîncat» (Fac. III, 6), şi aţîţîndu-i-se pofta inimii —, femeia a mîncat şi a dat şi bărbatului. De îndată ce păcatul neascultării a fost săvîrşit, a apărut conştiinţa păcatului : «li s-au deschis ochii şi au cunoscut că sînt goi» (Fac. III, 7). Vinovăţia le trezeşte sentimentul pudorii şi al temerii de pedeapsă. De aceea, întunecaţi la minte, ei uită de Dumnezeu, îşi fac acoperăminte din frunze de smochin, fug de răspundere şi se ascund de la faţa lui Dumnezeu, printre pomii raiului» (Fac. III, 8—10).

Întrebarea (chemarea) Domnului : «Adame, unde eşti» ? [11] vrea să indice şi starea sufletească, sau ruşinea în care l-a dus păcatul, şi locul de refugiu. Pentru că, după săvîrşirea păcatului, care a adus căderea omului din har, chipul lui Dumnezeu s-a întunecat.

Dan. VIII, 10). Despre căderea lui Lucifer pe care-l numeşte Satana, vorbeşte însuşi Mîntuitorul, spunînd : «Am văzut pe Satana, ca un fulger căzînd din cer» (Luca X, 18 ; cp. Ioan VIII, 44, care face aluzie la Facere III, 1—5). Sfîntul Ioan Evanghelistul îl numeşte, în Apocalipsă (XII, 3) : «Balaurul cel mare, roşu ca focul» ; şi «şarpele cel vechi» aluzie la Facere III, 1), «care se cheamă diavol şi Satana, cel ce înşeală toată lumea şi care a fost aruncat pe pămînt, el şi îngerii lui» (Apoc. XII, 7—9 ; cp. XX, 2). Apostolul Petru îl numeşte pe diavol, potrivnicul omului, care «umblă, răgnind ca un leu, căutînd pe cine să înghită» (I Petru V, 8 ; cp. Iacob IV, 7). Iar Iuda spune că demonii sînt «îngerii căzuţi care nu şi-au păzit vrednicia» (Iuda, 6 ; cp. II Petru II, 4).

9. Prot. Dr. N. Neaga, *Facerea*, p. 21.

10. Aşa : Sf. Ioan Gură de Aur spune : «Diavolul este cel care a alungat pe Adam din rai» *(In Genesim, VII*, P.G., LIV, 612). Iar Fer. Augustin precizează : «Ceea ce se zice despre şarpe se referă la acela care a lucrat prin şarpe. Însă şarpele vrea să zică diavolul» *(In Genesim, lib. II, cap. XIV*, P.L., XXXIV, 206). De asemenea, Teodoret al Cirului zice : «Acela (şarpele) a fost instrumentul diavolului, duşmanul adevărului» *(In Genesim, cap. III, Intreb. 32*, P.G., LXXX, 201). Vezi citaţiile la Prof. Dr. N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 9, după care autorul conclude : «Şarpele a fost real, dar a reprezentat pe diavolul». De altfel, comparînd ideea şi expresia din Facere (III, 5) : «Ci veţi fi ca Dumnezeu», cu cele din Isaia (XIV, 13—14) reiese clar că ideea şi limbajul sînt aceleaşi, ceea ce denotă că şi autorul lor este unul şi acelaşi, diavolul.

11. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, 61*, P.G., XC, 640 (şi în traducere de Prot. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 343—344) : «Cuvîntul «unde» indică desigur un loc, care nu e lipsit de o circumscriere spaţială. Faţă de locul acesta, locul dreptilor se deosebeşte prin aceea că el nu e înfăţişat prin cuvîntul «unde», căci dreptul a primit prin har, ca loc mai presus de «unde» pe Dumnezeu însuşi cum i s-a făgăduit. Căci Dumnezeu nu este «undeva», ci în chip absolut dincolo de orice «unde» şi în El este locaşul tuturor celor mîntuiţi».

Din clipa în care Dumnezeu a fost nesocotit de protopărintele nostru prin păcat, în inima acestuia a intrat ispititorul-diavol (cf. Luca XXII, 3; Ioan XIII, 27; Marcu XVI, 3; cp. Matei VIII, 28—32; XII, 44); iar locul harului, care-i era ca o îmbrăcăminte, l-a luat păcatul (cf. Rom. V, 15—21), al cărui simbol este acoperămîntul din frunze de smochin [12], înlocuit apoi cu cel de piele.

Păcatul — cu toate consecințele lui, culminînd cu moartea — avea să fie transmis întregului neam omenesc. De aceea zice Sfîntul Apostol Pavel: «Printr-un om (Adam) a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea» (Rom V, 12). De atunci: «Fiecare se ispitește fiind tras și amăgit de pofta sa. După aceea, pofta zămislind naște păcatul, iar păcatul săvîrșindu-se naște moartea» (Iacob I, 14—15).

Pînă a nu gusta din pomul oprit, Adam nu avea pofte vinovate, ca: pofta pîntecelui și a trupului, pofta ochilor și trufia vieții (cf. I Ioan II, 16), de aceea nu se cunoștea «rău». Pentru că: «Răul n-are ființă proprie, ci se naște ca urmare a stricăciunii sufletului, precum ochiul a fost creat, dar orbia s-a născut numai ca urmare a pierderii ochilor» [13].

Chemați, în cele din urmă, la «judecată», Adam aruncă vina pe femeie și femeia pe «șarpe». Iar acesta nici nu este întrebat, pentru că, pe de o parte vina lui era evidentă, iar pe de alta, pentru că el e incapabil a se căi [14]. După interogare și răspunsul dat de fiecare (Fac. III, 11—13), urmează sentința divină, începînd cu principalul vinovat, «șarpele». «Șarpele» este blestemat să se tîrască pe pămînt și «să mănînce țărînă». Blestemul privește deopotrivă și pe șarpe care a servit de instrument, și pe diavolul care a lucrat prin el.

Ca urmare a blestemului, se pune vrăjmășie între «șarpe» și femeie, a cărei «sămînță» va avea să zdrobească capul «șarpelui» (Fac. III, 14—15). «Sămînța» — atît a «șarpelui», cît și a femeii — se înțelege și în sens colectiv și în sens individual. Textul însă are în vedere îndeosebi sensul individual. «Acela» care va zdrobi capul «șarpelui», adică «va strica lucrurile diavolului» (I Ioan III, 8) și va surpa puterea lui (Evr. II, 14—15) este însuși Mîntuitorul și Răscumpărătorul nostru, Care, deși descendent din Eva, este însă «Fiul Mariei». «Sămînța», zice *Sfîntul Irineu*, «care avea să zdrobească capul șarpelui este Fiul Mariei» [15]. Sentința divină este însoțită, totodată, și de făgăduința unui Mîntuitor (Mesia) adică de cea dintîi Veste bună, sau Protoevanghelie, care a fost o mare mîngîiere pentru Adam și femeia lui și pentru urmașii lor.

Osînda femeii a constat în apariția suferințelor și înmulțirea lor în vremea nașterii de copii; iar a bărbatului în agonisirea hranei cu «sudoarea feții» (Fac. III, 16—18), pămîntul nemairodind decît cu trudă. Sentința de osîndă culminează cu intrarea morții

12. Vezi tîlcuirea lui Isidor Pelusiotul — care redă pe a altor Sfinți Părinți — în «*Sinaxarele Triodului*», în românește de Pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 96—97, unde se spune că pomul călcării poruncii ar fi fost smochinul, din frunzele căruia și-au făcut acoperăminte strămoșii noștri. Sfîntul Isidor găsește asemănare între fructul smochinului și păcat, căci are dulceața plăcerii și lipiciunea păcatului, iar în urmă usturimea și iuțimea conștiinței.

13. Sf. Vasile cel Mare, *Exaimeronul*, P.G., XXXI, 341, citat la Prot. Dr. N. Neaga, *Facerea* ..., p. 23.

14. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. cit., p. 60: «Îngerul este incapabil de pocăință, pentru că este necorporal. Omul însă din pricina slăbiciunii corpului are parte de pocăință». *Ibidem*, p. 66: «După cădere, îngerii nu mai au posibilitatea de pocăință».

15. Sf. Irineu, *Contra ereziilor, 23*, P.G., VII, 967, citat la Prof. Dr. N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, p. 11; Idem, *Facerea...*, p. 25—26.

în lume, prin întoarcerea omului «în pămîntul din care a fost luat» (Fac. III, 19) și cu alungarea lor din rai (Fac. III, 23—24).

După rostirea sentinței, Adam pune femeii numele Eva, adică viață, pentru că ea avea să fie «mama tuturor celor vii» (Fac. III, 20). Iar Dumnezeu făcîndu-le îmbrăcăminte de piele — care le amintea de pierderea nevinovăției — a îmbrăcat pe Adam și Eva și i-a alungat din rai, punînd «heruvimi cu sabie de foc la poarta Edenului, ca să păzească drumul către pomul vieții»[16] (Fac.. III, 24), fiindcă de acum pierduseră nemurirea. Și astfel, «Cu nostalgia paradisului în suflet, Adam se desprinde de locul amintirilor dureroase»[17] și începe a cunoaște răul din plin: de la munca istovitoare, pînă la boli, suferințe fizice și psihice, la crime și războaie și la «întreita moarte»[18]. În toată această epocă de întunecime, singura mîngîiere rămasă omului a fost nădejdea venirii Izbăvitorului făgăduit (Fac. III, 15; XLIX, 10).

De la această dată a făgăduinței lui Mesia începe perioada de pregătire care se încheie cu ultimul prooroc, Sfîntul Ioan Botezătorul și cu apariția lui Hristos în lume. În decursul acestor veacuri, «Dumnezeu, Care nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu» (Iez. XVIII, 23, 32; XXXIII, 11; I Tim. II, 4; II Petru III, 9), din iubirea Sa de oameni, i-a pregătit prin Revelație și prin profeții Lui. De la Moise care vorbește de «Împăciuitorul» (Fac. XLIX, 10) și de «Proorocul cel Mare» (Deut. XVIII, 15), pînă la David, care-L numește «Împărat» (Ps. LXXII) și «Preot» după rînduiala lui Melhisedec (Ps. CIX (CX), 4) și pînă la Sfîntul Ioan Botezătorul, care-L mărturisește «Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii» (Ioan I, 29), toți proorocii au vestit despre persoana și opera Lui mesianică.

Proorocii L-au văzut dinainte pe Mesia, într-un clar-obscur, pentru că nu le era dat lor să se bucure în viață de venirea lui Mesia și de mîntuirea adusă de El (cf. Luca X, 24; I Petru I, 12). «Despre această mîntuire au căutat cu grijă și au cercetat cu de-amănuntul proorocii care au proorocit despre harul (mîntuirii) care avea să vină la voi, cercetînd în ce timp și în ce împrejurări vor avea loc cele descoperite lor, de Duhul lui Hristos, care lucra în ei, cînd le mărturisea de mai înainte despre patimile lui Hristos și despre măririle de după ele» (I Petru I, 10—11).

Sfîntul Maxim Mărturisitorul lămurește, în legătură cu acest text, că, deși inspirați de sus, profeții aveau mintea lucrătoare, nu pasivă, «căutînd să descifreze cele ce li se descoperea; și adesea ei făceau cu rațiunea distincții înțelepte»[19].

---

16. Prot. Dr. N. Neaga, *Facerea...*, p. 27: «Accesul spre viața veșnică, prin intermediul «pomului vieții» nu-i mai poate fi accesibil. Cuvintele: «S-a făcut ca unul din Noi (insinuă misterul Treimii) constituie, după Teodoret al Cirului *(În Genesim*, 3, Întreb. 55, P.G., LXXX, 1, 141), un răspuns ironic adresat tentativelor diavolești de a viola ordinea naturală».

17. Prot. Dr. N. Neaga, *Facerea...*, p. 28.

18. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, p. 67: «Pedeapsa cea mai mare a păcatului a fost moartea... cu cele trei trepte ale ei: trupească, sufletească și veșnică».

19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 608—609 (trad. sit., p. 313—314): «Toți sfinții (și proorocii) pe de o parte au primit de la Duhul descoperiri, iar pe de alta au cerut să li se lămurească rațiunile celor descoperite... Sfinții aveau harul Duhului care mișca puterea lor mintală și rațională spre căutarea și cercetarea celor privitoare la mîntuirea sufletelor. Fără Duhul nu vedeau nimic din cele duhovnicești, fiindcă nu poate mintea omenească să perceapă fără lumina dumnezeiască cele dumnezeiești și spirituale». *Ibidem*, col. 617 (trad. cit., p. 222): «Sfinții proroci cercetînd cu de-amănuntul... cele privitoare la mîntuirea sufletului, earu purtați spre Dumnezeu de o mișcare arzătoare și înfocată a minții, pătrunsă de știință și cunoștință și făceau cu rațiunea distincții înțelepte, în vreme ce împlineau poruncile dumnezeiești».

Între proroci, unora li s-a relevat din cine, cînd și unde se va naște și cum se va numi «Izbăvitorul» [20]. Altora li s-au descoperit slujirile [21], sau demnitățile prin care-și va îndeplini El opera de răscumpărare. Apoi, unii au vorbit de «patimile» [22] Lui; iar alții de «măririle» [23] Lui de după aceea și de întemeierea Bisericii, sau a împărăției lui Dumnezeu [24] pe pămînt. Este limpede, dar, că deși în chip acoperit, Vechiul Testament vorbește totuși amănunțit despre Răscumpărătorul și despre opera Lui, acea

20. Despre *nașterea* lui Mesia din Fecioară și de numele Lui : «Emanuel», vorbește Isaia (VII, 14) ; de unde și Matei (I, 19—20) ; Iezechiel (XLIV, 2) vede «poarta închisă» prin care a trecut Domnul și a rămas încuiată», figura prin care exegeții au înțeles : «pîntecele fecioresc al pururea Fecioarei (Maria)». (Vezi Fer. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Iezechiel*, P.G., LXXXI, 1233) ; Mihea (V, 1—2) vestește că El se va naște în Betleemul Iudeii ; timpul nașterii Lui l-au întrevăzut Ieremia (XXV, 11—12) și Daniel (IX, 2) ; iar fuga în Egipt o prevede Oseea (I, 1).

21. *Slujirile*, sau demnitățile lui Hristos sînt amintite : prooroc (Deut. XVIII, 15) ; împărat (Ps. II, 5 ; Zah. IX, 9) ; Arhiereu sau Preot (Ps. CIX (CX), 4 (5). De ungerea Lui în aceste slujiri vorbește Isaia (LXI, 1—2).

22. Despre *«patimile»* Lui au vestit cu de-amănuntul profeții : vinderea Lui pe 30 de arginți, cu care s-a cumpărat «țarina olarului» o spune Zaharia (XI, 12—13) ; în «chip de Rob al lui Dumnezeu» îl vede Isaia (XLII, 1) de unde Filip. II, 7—9, smerit pînă la moartea pe cruce. Prinderea Lui în grădina Ghetsimani și lepădarea ucenicilor de El o vestește Zaharia (XIII, 8). Apoi, Isaia (LIII, 7—12) îl descrie ca Miel neprihănit care se jertfește pentru păcatele lumii și care va fi răstignit între doi tîlhari (cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Isaia*, P.G., LXXXI, 444). Ieremia vorbește de «înfigerea pîinii Lui în lemn» (după Septuaginta) text pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI la Matei*, P.G., LVII, 416, 3, îl tîlcuiește astfel : «Profeții știau că Hristos va fi răstignit pe cruce». David dă amănunte că la răstignire Unsul Domnului va fi stropșuns cu piroane în mîini și în picioare (Ps. XI, 18) și că va fi adăpat cu oțet și fiere (Ps. LXVII, 21), dar că «nici unul din oasele Lui nu se va zdrobi» (Ps. XXXIII, 20). Despre împungerea cu sulița în coastă prevestește Zaharia (XII, 10). (Vezi și Fer. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Zaharia*, P.G., LXXX, 1926) ; iar despre împărțirea cămășii Sale prin sorți vestește tot David (Ps. XXI, 20) ; îngroparea și șederea Lui în mormînt, trei zile, o amintește Iona (I, 17) ; iar pogorîrea la iad, pentru eliberarea sufletului profetului și a drepților, a vestit-o David (Ps. XLVIII, 15—17) (Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, P.G., XXIX, 452 (în traducere de Pr. Dr. Ol. Căciulă, *Comentariu la Psalmi*, București, 1939, p. 257). Despre răscumpărarea omenirii «fără arginți», ci cu sîngele lui Hristos, ca al unui Miel nevinovat vorbește Isaia (LIII, 3, 7) și David (Ps. XLVIII, 7—9) ; (I Petru 1, 18—19).

23. Despre *«măririle»* lui Hristos : intrarea triumfală în Ierusalim, pe mînz de asină, a indicat-o Zaharia (IX, 9) (cf. Fer. Teodoret, *op. cit.*, col. 1921) ; învierea Lui au prevăzut-o : David (Ps. XV, 10 ; XVI, 15) (cf. Origen, *Comentariu la Psalmi*, P.G., XII, 1215 ; Fer. Teodoret al Cirului, *Comentar la Psalmi*, P.G., LXXXI, 964) ; Oseea (XI, 2—3) (Cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Oseea*, P.G., LXXXI, 1581) ; și Maleahi (III, 2—5) (cf. Fer. Teodoret, *Com. la Maleahi*, P.G., LXXXI, 1977) ; înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui au vestit-o : David (Ps. CI (CX), 1) și Isaia (LXIII, 1) (cf. Fer. Teodoret, *op. cit.*, col. 476). Parusia, sau A doua Venire a Domnului a văzut-o dinainte Maleahi (III, 20 ; IV, 2). (Fer. Teodoret, *op. cit.*, col. 1984), cînd va avea loc învierea morților și judecata finală, prevăzute de Daniel (XII, 1—2) (cf. Teodoret, *Com. la Daniel*, P.G., LXXXI, 1536) ; David (Ps. XXXIII, 19) (cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, col. 374—365 (trad. cit., p. 195) ; Isaia (XIII, 9—10) (Vezi Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Isaia*, P.G., LXX, 355, 386, 632) ; Iezechiel (XXXVII, 1—9) și Maleahi (III, 3—5). Despre Pogorîrea Sfîntului Duh, la Cincizecime, vorbește Ioil (III, 1—2 ; II, 28—29) (cf. Fer. Teodoret, *Comentariu la Loil*, P.G., LXXXI, 1653).

24. Despre întemeierea împărăției lui Dumnezeu — Biserica vorbește Isaia (II, 4), ca o «împărăție a păcii», numind-o «Sionul» (Is. XXVIII, 16) (Vezi Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, col. 632 și 1363), a cărei piatră unghiulară este Hristos (Ps. CXVIII, 22 ; cp. XVI, 18 ; XXI, 42 ; Matei XXI, 42 ; Efes. II, 20 ; I Petru II, 4—16). Această împărăție este veșnică (cf. II Regi VII, 12 ; Ps. LXXI (LXXII), CX (CIX), 1—4) ; Is. XI, 6 ; Dan. II, 44 ; Zah. VI, 12). Despre convertirea neamurilor și înfrățirea lor prin Hristos și Biserică, și de vremurile mesianice, de pace și fericire, cînd oamenii «vor preface lăncile în cosoare și săbiile în fiare de plug», vorbesc Isaia (II, 4) și Mihea (IV, 3).

«dreptate a lui Dumnezeu, mărturisită de Lege și de prooroci» (Rom. III, 21). Evident însă că aceste texte mesianice au fost puse în adevărata lor lumină abia de Mîntuitorul, Care le-a folosit spre a dovedi mesianitatea și Dumnezeirea Sa, de Sfinții Apostoli, după exemplul Său, și de Sfinții Părinți, mai apoi.

*

Scrierile Noului Testament, mergînd pe linia Vechiului Testament, vorbesc mai explicit, atît de urmările păcatului, care e lucrarea Satanei în lume, cît și de Răscumpărare, care este opera lui Hristos.

Perioada de realizare a Răscumpărării începe cu întruparea Fiului lui Dumnezeu — Iisus Hristos — din Sfînta Fecioară Maria (Matei I, 20—24; Luca I, 27—47; II, 7—16), continuă cu activitatea Lui învățătorească (Ioan V, 24; VII, 51), este realizată efectiv prin jertfa Lui de pe Cruce, ca Arhiereu și Miel de jertfă și se încheie cu slujirea Lui împărătească, exercitată prin acte împărătești: de la iertarea păcatelor (Marcu II, 10), la alungarea demonilor și învierea morților, în viața Sa pămîntească etc., pînă la pogorîrea la iad (I Petru III, 18—19), învierea și înălțarea Lui la cer, culminînd cu a doua Venire a Sa (Matei XXV, 31—46) cînd va judeca viii și morții (Fapte X, 42; I Cor. XV, —53; I Tes. IV, 14—17), întemeind împărăția cea veșnică, de lumină și de slavă (Matei XXV, 34; I Petru I, 7; III, 9).

Scrierile Noului Testament lămuresc că: «Oricine n-ascultă de Dumnezeu și de poruncile Lui face păcat și este rob păcatului» (Ioan VIII, 34; Rom. VI, 16—17; I Ioan III, 4). Iar păcatul aduce suferințe, boli și moarte (cf. Ioan V, 14; I Cor. XI, 29—30), că: «Plata păcatului este moartea» (Rom. VI, 23).

Mîntuitorul însuși a arătat pe scurt și lucrarea Satanei și misiunea Lui în lume, cînd a spus că diavolul din început păcătuiește și este ucigător de oameni (Ioan VIII, 44). Iar prin Apostolul Său iubit a grăit: «Cine săvîrșește păcatul este de la diavolul, pentru că diavolul de la început păcătuiește. Și pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu (în lume), ca să strice lucrurile diavolului» (I Ioan III, 8; Evr. II, 14—15). Pentru marea lui cucerire — prin păcat —, diavolul este numit de Hristos: «Stăpînitorul acestei lumi» (Ioan XII, 31; XIV, 30; XVI, 11) robite de el și făcută vrăjmașă lui Dumnezeu (cf. Rom. V, 8, 10).

Diavolul a lucrat direct [25] sau nemijlocit; și indirect [26], împotriva operei de Răscumpărare a lui Dumnezeu.

Pe măsură ce Adam a păcătuit și nu s-a căit, el s-a depărtat tot mai mult de Dumnezeu căzînd în robia satanei. Și nu numai că nu se putea izbăvi singur din acea robie, dar nici nu i se putea împotrivi, în nici un chip, cîtă vreme păcătuia. De aceea, cînd Mîntuitorul tămăduia pe bolnavi, spunea: «Iată te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai greșești, ca să nu-ți fie ceva mai rău» (Ioan V, 14). Pentru că după ce Satana s-a sălășluit în inima lui Adam — aflată nelocuită de Dumnezeu —, aducînd «alte șapte duhuri mai rele decît el» (Mat. XII, 43—45), inima omului devine izvorul tuturor

25. *Direct*, cînd a ispitit pe Domnul Iisus Hristos (Mat. IV, 1—11; Luca IV, 1—13), așa cum ispitește pe fiecare om, în multe chipuri.

26. *Indirect*, diavolul activează: fie intrînd în oameni — posedîndu-i total, ca în cazul celor îndrăciți (cf. Mat. VIII, 28 ș.u.; XII, 43—45, Marcu XVI, 9); sau numai parțial, inspirîndu-i a se împotrivi voii lui Dumnezeu — ca pe Irod, care a ucis pruncii (Mat. II, 16), cu gîndul de a omorî și pe pruncul Iisus; și ca în cazul lui Iuda, în care «a intrat Satana», făcîndu-l să vîndă pe Hristos pe 30 de arginți (Luca XXII, 3, 5; Ioan XIII, 2, 27), după care faptă s-a spînzurat (Mat. XXVI, 15; XXVII, 5) etc.

păcatelor și nelegiuirilor, care spurcă pe om (Mat. XV, 18—20; Marcu VII, 21—22; Gal. V, 19—21). Și, fiind aducătoare de moarte și de suferințe, ele se numesc «fapte moarte» (Evr. VI, 1; IX, 14).

Din această robie spirituală, a păcatului, a diavolului și a morții, nu l-au putut salva pe credincios nici slabele sale forțe, nici legea naturală, nescrisă, dar săditǎ de Dumnezeu [27] în inimi (Rom. II, 14—15), nici chiar Legea scrisă, dată prin Moise, ca să-i fie ajutor, ci numai Mesia-Hristos. Ba încă Legea care i-a fost dată ca un pedagog, ca o călăuză spre Hristos (Gal. III, 24), devenise ea însăși o robie, un «jug» greu, «jugul robiei» (Gal. V, 1) și un «blestem», «blestemul Legii» (Gal. III, 13).

Sfîntul Apostol Pavel descriind în Epistola către Romani această stare jalnică, în contrast cu starea credinciosului după Răscumpărare, arată în ce măsură l-au ajutat, sau nu, cele două legi anterioare, amintite. El ia în considerare mai întîi legea naturală, nescrisă, dar săditǎ în inimi, numită și «legea minții» sau a conștiinței, lege anterioară celei scrise și pe care o aveau toți oamenii și «toată păgînătatea» (Rom. I, 18). Deosebit de aceasta, «Dumnezeu a pus pentru ei, în mijloc, în locul învățăturii, lumea (natura), ca o carte deschisă și a dat fiecăruia minte să înțeleagă, prin ea, pe Creatorul» [28] a toate.

Contemplarea legilor universului, armonia și frumusețile naturii sînt în măsură să apropie pe om de Dumnezeu și să-l facă să jinduiască după starea dintîi, după «dreptatea» și «slava lui Dumnezeu», avute cînd se afla în comuniune [29] cu El. Dar cei de atunci n-au făcut-o, ci au căzut în idololatrie și politeism. «De vreme ce cunoscînd pe Dumnezeu, nu L-au slăvit și nu I-au mulțumit, ci au rătăcit în cugetele lor și s-a întunecat inima lor cea neînțelegătoare. Zicînd că sînt înțelepți, au înnebunit. Și au schimbat mărirea lui Dumnezeu cel nestricăcios, în asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu cîte patru picioare și al tîrîtoarelor» (Rom. I, 21—23). Este vorba, firește, de felul cum ei practicau cultul intern și extern. «Și aici este crima (nelegiuirea) lor cea mai mare: părăsirea și necinstirea lui Dumnezeu; iar a doua, asemenea acesteia, este că s-au închinat la idoli» [30].

Potrivit noii lor credințe le-a fost și viața, dedîndu-se la pofte și necurății de tot felul. «Pentru aceea i-a și lăsat Dumnezeu în poftele inimilor lor întru necurăție, ca să fie necinstite trupurile lor între ei, care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în

27. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII la Romani*, traducere de Arhim. Th. Athanasiu, București, 1906, p. 89: «Nici legea naturală nu a folosit și nici Legea scrisă n-a făcut ceva mai mult, ci amîndouă au împovărat, numai, pe cei ce nu le-au întrebuințat cum trebuia și i-a arătat vrednici de osîndă».

28. Idem, *Omilia IV* ..., p. 43. Iar la p. 40: «Cel ce putea să-i atragă (pe oameni) la Sine, trimițînd glas de sus, a făcut același lucru punînd înaintea noastră făptura întreagă, ca astfel și înțeleptul și omul simplu și scitul și barbarul, cunoscînd prin privirea lui frumusețea celor ce se văd, să se ridice cu mintea la Dumnezeu. Vor putea zice elinii că «noi n-am știut»? «Oare n-ați auzit cerul slobozind vocea (Lui) în însuși văzul, adică în privirea voastră?... voce care vestește cea mai perfectă armonie, în totul... și legile după care ziua și noaptea, ca și anotimpurile, se succed incontinuu? ...; recunoștința mării arătată în valurile ei ...ordinea din univers și cum prin frumusețea și măreția lor, toate proclamă pe Creator»?

29. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani*, 1938, p. 94—95.

30. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Romani* ..., p. 40; *Ibidem*, p. 41, vorbește de împătrita lor crimă: prima, că n-au aflat pe Dumnezeu; a doua, că au avut natura, motiv puternic despre existența Lui; a treia, că s-au crezut înțelepți; și a patra, că au coborît, încă, respectul, ce trebuia să i-L arate, la demoni, pietre și lemne ...». Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 33; «Corupția devenind tot mai mare, omenirea a pierdut noțiunea adevăratului Dumnezeu... și a căzut mereu, și... s-a dedat politeismului».

minciună şi au cinstit făptura şi au slujit ei în locul Făcătorului, Care este binecuvîntat în veci» (Rom. I, 24—25).

Sfîntul Ioan Gură de Aur, tîlcuind ideea din acest text, spune: «Mai mult pătimeşte şi se necinsteşte sufletul în păcate, decît trupul în boli». Şi că, atunci «cînd Dumnezeu părăseşte pe cineva, totul se răstoarnă pe dos. De aceea, nu numai credinţa lor era satanicească, ci şi viaţa lor era diavolească» [31].

Mergînd din rău în mai rău şi trecînd de la închinarea şi cinstirea datorate lui Dumnezeu, la aceea dată făpturilor [32] de tot felul, uşor au trecut la desfrîuri, păcate şi patimi de tot felul (cf. Rom. I, 28—31) [33].

De la legea firească nescrisă, a minţii, Apostolul Pavel trece mai apoi şi la Legea scrisă (Rom. II—VIII, 3), dată de Dumnezeu prin Moise, pentru a arăta că Legea, în loc să desăvîrşească pe ai săi, dimpotrivă i-a robit, pentru că: «venind porunca (Legii), păcatul a înviat» (Rom. VII, 9) şi s-a înmulţit (Rom. V, 20).

Saul fusese omul Legii, făcuse experienţa ei, dar nu aflase mîntuirea prin ea. Dimpotrivă, el constată un adevăr dureros, că, deşi «Legea este sfîntă şi dreaptă şi bună» (Rom. VIII, 12), totuşi, «păcatul, zice el, luînd pricină prin porunca Legii, m-a amăgit şi prin ea m-a omorît» (Rom. VII, 11). Şi simţind în fiinţa lui antagonismul acesta, între a voi binele şi a nu-l putea face, săvîrşind răul pe care nu-l voia, spune cu amărăciune: «Căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrşesc» (Rom. VII, 19). De aci constată că păcatul locuieşte în suflet şi descoperă legea că răul este legat de el (Rom. VII, 21—22). E legea păcatului.

Deşi se spune: «Nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc», cu aceasta «n-a desfiinţat voinţa şi putinţa omului» [34] de a cunoaşte şi de a lucra binele. Căci ele au fost numai alterate şi slăbite, iar chipul lui Dumnezeu numai întunecat. Cel căzut şi-a pierdut, prin păcat, odată cu nestricăciunea şi nepătimirea; şi a pierdut şi nemurirea, sau «putinţa de a nu muri» [35]; căci «plata păcatului este moartea» (Rom. VI, 23).

Recunoscînd că Legea este bună, dar legea păcatului care lucrează în mădularele lui — făcîndu-l «rob al legii păcatului» [36] — se luptă împotriva legii minţii (Rom. VII, 23) şi deci împotriva Legii lui Dumnezeu (Rom. VII, 25), Apostolul exclamă dis-

31. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia V la Romani* ..., p. 46—47.

32. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 34: «Apostolul înşiră zeităţile păgîne în această ordine (Rom. I, 23) pentru că a voit să arate că omenirea a ajuns din rău în mai rău».

33. *Ibidem*, p. 35: «Corupţia morală, care se descrie aici, este consecinţa firească a idololatriei în care a căzut omenirea».

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV la Romani* ..., p. 201; Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 36—37: «Păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu în om, dar nu l-a distrus, sau desfiinţat. Nici una dintre puterile sufleteşti în care este imprimat (chipul lui Dumnezeu) n-a fost nimicită. Constituţia spirituală umană s-a alterat, dar nu s-a desfiinţat. Şi după cădere au mai rămas în om, slăbite, şi tendinţa şi capacitatea de cunoaştere şi de voie a binelui, ceea ce rezultă chiar din faptul că Adam şi Eva după cădere au auzit şi au cunoscut vocea lui Dumnezeu şi s-au simţit vinovaţi şi ruşinaţi. Putinţa cunoaşterii adevărurilor religioase şi morale şi a împlinirii normelor morale, nu lipseşte nici din omul căzut».

35. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 35: «Nestricăciunea şi nemurirea trupească (a omului în paradis) nu înseamnă că, din fire, trupul ar fi nemuritor, neputînd muri (non posse mori), ci că avea putinţa de a nu muri (posse non mori), dacă n-ar fi păcătuit. Statornicia în comuniune cu Dumnezeu ar fi adus nemurirea reală, efect al harului dumnezeiesc.»

36. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV la Romani* ..., p. 204: «Robit legii păcatului» «se înţelege robit de tirania şi puterea păcatului». Iar «legea păcatului» a numit acea lege care se împotriveşte legii minţii».

perat și neputincios, reproducînd cuvintele proorocului Isaia (VI, 5): «Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi de trupul morții [37] acesteia» (Rom. VII, 24)? Prin aceste cuvinte el exprimă mai întîi neputința omului de a se salva singur, apoi manifestă «dorul după mîntuire», după Hristos. Și, în disperarea lui, găsește salvarea în Hristos, pe Care L-a urmat. De aceea aduce mulțumiri lui Dumnezeu pentru harul răscumpărător și aducător de viață veșnică, dat prin Hristos (Rom. VII, 25). «Pentru că (dacă) plata păcatului este moartea, harul lui Dumnezeu este viața veșnică [38] în Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rom VI, 23). Harul adus de Hristos este harul Sfintei Treimi.

Este readus deci «harul vieții» (Rom. VI, 23; I Petru III, 7) și apare noua Lege, Legea harului, sau Legea Duhului opusă literei Legii: «Căci litera omoară, iar Duhul face viu» (II Cor. III, 6). Despre această Lege duhovnicească, Apostolul zice: «Că Legea Duhului (harului) vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții» (Rom. VIII, 2), «îndreptîndu-mă prin credință» (Rom. III, 27—28). «M-am refugiat la Lege — zice *Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în numele Sfîntului Apostol Pavel, ale cărui cuvinte le tîlcuiește — însă Legea nu m-a putut salva, chiar alergînd la ea, pe cînd Hristos m-a mîntuit, deși am fugit de El» și L-am prigonit (Fapte IX, 4—5). «Ai văzut cît de mare este superioritatea harului»? [39]. Acesta este harul Răscumpărării [40].

Harul venit prin Hristos a readus «dreptatea lui Dumnezeu, mărturisită de Lege și prooroci» (Rom. III, 21), împreună cu «frumusețea cea dintîi», cu slava și cinstea care fuseseră pierdute. «Pentru că toți au păcătuit și sînt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu, îndreptățindu-se în dar cu harul Lui prin Răscumpărarea (ἀπολύτρωσις) în Hristos Iisus, pe Care L-a rînduit Dumnezeu curățire prin credință întru sîngele Lui, spre arătarea dreptății Lui, pentru iertarea păcatelor mai înainte făcute.. prin legea credinței» (Rom. III, 23—25, 27). «Mărirea lui Dumnezeu» este demnitatea la care a fost ridicat, pe care omul a avut-o în rai, dar pe care a pierdut-o [41].

Sfîntul Ioan Gură de Aur vede în acest pasaj (din Romani III, 21—25): mai întîi valoarea persoanei Răscumpărătorului, Care nu e om, ci Dumnezeu și Om, Care pe toate le poate, că a Lui este dreptatea; în al doilea rînd, că Răscumpărarea a fost mărturisită prin Lege și prooroci, ca fiind «afară de Lege»; în al treilea rînd, că Răscumpărarea nu cu sînge de animale s-a făcut, ci întru sîngele lui Hristos. Și n-a zis simplu: «prin slobozirea din robia vremelnică λύτρωσις ci «prin Răscumpărarea cea întru Hristos Iisus «întrebuințînd expresia ἀπολύτρωσις cu care arată că oamenii nu se vor mai întoarce nicidecum, iar în robie. Chiar și expresia «curățire» este pusă tot

37. *Ibidem*, p. 206: «Nu vorbește de trupul păcatului, ci de trupul morții, adică vrea să fie izbăvit de trupul cel muritor, cel stăpînit de moarte, iar nu de cel ce a născut moartea». Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 191: «Trupul este numit al «morții acesteia», pentru că fiind supus păcatului, el ne duce, cu toată certitudinea, la moartea, mai întîi, cea de pe pămînt».

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XI la Romani...*, p. 150—151: «Caută iar începutul și obîrșia morții și a păcatului. Obîrșia morții e păcatul... a vieții este harul... Pe cînd păcatul ne-a scos din viața prezentă, harul venind nu ne-a hărăzit pe cea prezentă, pierdută prin păcat, ci pe cea viitoare, veșnică și nemuritoare».

39. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV la Romani...*, p. 205.

40. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 97: «Grația (harul) lui Dumnezeu «este complexul tuturor bunătăților, pe care ni le dă nouă Dumnezeu fără a fi vrednici a-l primi... Această grație divină ni s-a dat nouă, intervenind «Răscumpărarea», pe care o avem «în Domnul Hristos Iisus». Răscumpărarea, pe care o avem în El, a deschis larg porțile prin care se revarsă acum asupra noastră grația divină».

41. *Ibidem*, p. 95: «Această «mărire» nu poate fi înțeleasă, altfel, decît așa că omul, cît timp era în rai, se bucura de mărirea de a sta alături de Dumnezeu...».

în acest sens» [42]. Apoi expresia «L-a rînduit Dumnezeu» arată că opera este și a Tatălui și a Fiului [43].

Răscumpărarea sau împăcarea omului cu Dumnezeu o face Mîntuitorul prin cele trei slujiri, sau demnități ale Sale: de prooroc, împărat și mai ales de arhiereu [44] și Miel de jertfă, «Care ridică păcatele lumii» (Ioan I, 29), fiind «Uns din veșnicie, de Tatăl, spre arhieria supraomenească» [45].

Cum și unde s-a făcut această împăcare? Fiind și Miel de jertfă, «Hristos s-a jertfit pe Cruce; și unde este jertfa, acolo este și iertarea păcatelor, acolo și împăcarea cu Dumnezeu... Și unde s-a jertfit? Pe înălțimea Crucii. Nou este Altarul acestei Jertfe, fiindcă și Jertfa este nouă și uluitoare. Același a fost și Jertfă și Preot (jertfitor). Firește, Jertfă după trup și Preot după duh. Căci Același a și adus și s-a și adus (jertfă), însă după trup» [46]. Astfel, și acolo pe Cruce, Hristos a pus și temelia «Legii celei Noi» (cf. Matei XXVI, 28; Luca XXII, 20; I Cor. XI, 25) și a noului cult (cf. Ioan IV, 24).

De altfel, însuși numele Său propriu indică pe scurt și opera de răscumpărare și slujirile Lui: «Iisus Hristos este numit cu două nume: cu numele de Iisus pentru că mîntuiește și cu numele de Hristos pentru că este Preot» [47].

Numai prin întreitele slujiri ale Fiului lui Dumnezeu întrupat și numai în dubla Sa calitate de Dumnezeu și Om a fost cu putință Răscumpărarea. Căci: «Dacă demnitatea de învățător și de împărat a lui Iisus Hristos își are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de arhiereu prin excelență, o are prin calitatea Lui de cel mai deplin Mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui ontologic și pe unul și pe celălalt, aflîndu-se și în latura lui Dumnezeu, Care trebuie împăcat, și a oamenilor care cerșesc împăcarea» [48]. Totuși, «Este de observat că centrul slujirii întreite a Domnului este lucrarea Lui arhierească, prin care a împăcat pe om cu Dumnezeu. Celelalte două demnități sînt mai mult mijloace spre scopul răscumpărării, cea profetică pregătind spiritul prin învățătura luminoasă pentru primirea ei, iar cea îm-

42. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII la Romani...*, p. 93.

43. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII la Romani...*, p. 94: «Tatăl L-a rînduit, însă și (Fiul) Hristos a făcut totul prin sîngele Lui».

44. Temeiurile întreitei slujiri a lui Hristos, cum reies din Noul Testament, sînt: pentru *cea profetică*: Matei XIII, 57; Luca XIII, 33; Ioan V, 24; Fapte III, 22; VII, 37; pentru *cea arhierească*: Matei XX, 28; Luca XXII, 19; Ioan X, 11—17; XVII, 19; Evr. IV, 14; V, 1—5; VI, 20; iar pentru *cea împărătească*: Matei XXV, 31—46; XXVII, 11; XXVIII, 18—20; Luca XIX, 12; Ioan X, 17; XVIII, 36—37.

45. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza X, 4*, în «Cateheze», traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1943, vol. I, p. 226; *Cartea de învățătură creștină ortodoxă*, p. 81: «Ca «Uns», Hristos este Arhiereul, Împăratul și Proorocul cel mai înalt, adevăratul Arhiereu, Împărat și Prooroc și izvorul a toată arhieria, conducerea duhovnicească și proorocia».

46. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I și II, De Cruce et latrone*, P.G., XLIX, 399—400 și 408; Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, P.G., LXXIV, 969—972: «Hristos însuși a fost și victima de jertfă, Mielul adevărat. Și tot El a fost și Arhiereul nevinovat și neprihănit, care a jertfit (și s-a jertfit) ... El însuși s-a făcut preotul jertfitor al propriei Lui jertfe».

47. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza X*, 11, p. 233: *Cartea de învățătură creștină ortodoxă...*, p. 82: «Dacă numele de Iisus ne arată de-a dreptul lucrarea de mîntuire pe care a săvîrșit-o, numele de Hristos arată cum și cu ce putere a săvîrșit și săvîrșește El această lucrare. Amîndouă numele spun același lucru din două laturi deosebite: Iisus Hristos este Mîntuitorul nostru».

48. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 195.

părătească dăruind harul răscumpărării și desăvîrșind pe credincioși în împărăția lui Dumnezeu» [49].

Răscumpărătorul este Hristos, iar răscumpăratul este creștinul, în special — «Că a venit Fiul Omului să caute și să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca XI, 10; cp. Matei XVIII, 11) — și pe ceilalți, în general (cf. Ioan III, 16—17; Matei XX, 28).

Răscumpărarea este indicată, în Noul Testament, în textul grec, prin expresii și termeni [50] specifici, ca și prin alte expresii deosebite, dar identice sau sinonime ca idee, care vin să întregească vasta sferă a acestei opere capitale, în complexitatea ei. Fiind un act divino-uman, ea este totodată universal și cosmic, «vertical și orizontal», ale cărei efecte se extind pe toate planurile: la iad, pămînt și cer (cf. Filip. II, 10).

Deși «a luat chip de rob» (Filip. II, 7), Hristos, fiind fără de păcat (cf. Ioan VIII, 46; I Petru II, 22; Evr. VII, 26; I Ioan III, 5), a putut lua asupra Sa păcatele lumii și a le ispăși pe Cruce (Ioan I, 29; I Petru I, 18—19; II, 21, 24; III, 18; Gal. III, 13; Rom. VI, 6, 10; Evr. IX, 15, 28). Pentru că «El n-a cunoscut păcatul din aplecarea voii, datorită statorniciei neschimbabile a voii Sale libere», ci a luat asupra Lui păcatul omenesc, pentru ca să readucă «nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea cea după fire, prin înviere» [51]. Acestea erau roade ale Răscumpărării, prin care se împăca și «cerul» cu «pămîntul» [52].

Odată oamenii împăcați cu Dumnezeu și cu puterile cerești, îngerii devin păzitorii celor răscumpărați și ajutătorii lor spre mîntuire și spre desăvîrșire (cf. Matei XVIII, 10; Evr. I, 14). Și astfel, întăriți prin har, ajutați de îngeri și într-armați cu «armele luminii» (Rom. XIII 12), sau cu «armele dreptății» (II Cor. VI, 7), numite și «armătura lui Dumnezeu» (Efes. VI, 11—18), creștinii nu numai că se pot, de acum, împotrivi diavolului și uneltirilor lui (Efes. VI, 11—12), ci ei îl pot și birui (cf. Matei XVII, 21; Marcu XVI, 17—18; Luca X, 17; Iacob IV, 7; Petru V, 8—9). Mărturii despre aceste biruințe în lupta lor spirituală sînt cetele nenumăraților sfinți și martiri. Prin urmare, între multiplele daruri acordate omului prin răscumpărare, ale cărei efecte se transmit prin Taina Botezului și a Mirungerii, urmate de Taina Euharistiei, sînt și îngerii păzitori.

---

49. *Kirchenlexicon der Katholischen Theologie*, I, 275 (citat la Hristu Andruțos, *Dogmatica*, traducere de Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 212.

50. Termenii folosiți pentru răscumpărare sînt: **λύτρον** (Matei XX, 28; Marcu X, 45) și **ἀντίλυτρον** (I Tim. II, 6) ambii indicînd «prețul de răscumpărare»; iar actul răscumpărării este exprimat prin **λύτρωσις** (Luca I, 68; II, 38; Ev. IX, 12) și îndeosebi prin compusul său **ἀπολύτρωσις** (Luca XXI, 28; Rom. III, 24; VIII, 23; I Cor. I, 30; Efes. I, 7, 14; IV, 30; Col. I, 14; Evr. IX, 15; XI, 35). Acțiunea de răscumpărare este exprimată și verbal prin **λυτροῦν** și pasivul lui **λυτροῦσθαι** «a răscumpăra» și respectiv «a fi răscumpărat» (Luca XXIV, 21; Tit II, 14 și I Petru I, 18). Alți termeni folosiți sînt: **δικαιοσύνη** «dreptate», **δικαίωσις** «îndreptățire», **δικαίωμα** «îndreptare», sau **δικαιοῦν** «a îndrepta»; precum și cei de «mîntuire» **σωτηρία** de unde și «Mîntuitor» **σωτήρ** și «a mîntui» **σώζειν**.

51. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 408—409, (trad. cit., p. 146—147); *Ibidem*, p. 148: «Schimbarea firii spre pătimire, spre stricăciune și spre moarte e deci osînda păcatului săvîrșit de Adam prin hotărîre liberă... Deci Domnul, osîndă aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte și stricăciune... ca să osîndească păcatul și osîndă mea din voie și din fire, scoțînd în același timp, din fire, păcatul, pătimirea, stricăciunea și moartea».

52. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Coloseni*, P.G., LXII, 318 (în traducere de Arhim. Th. Athanasiu, București, 1905, p. 38.

Expresiile: «răscumpărare», «aţi fost răscumpăraţi cu preţ»; sau «aţi fost răscumpăraţi din viaţa voastră deşartă, pe care o aveaţi de la părinţi, nu cu aur sau cu argint, ci cu scumpul sînge al lui Iisus Hristos, ca al unui miel nevinovat şi neprihănit» (I Petru I, 18—19), lasă impresia unui «tîrg», a unei «învoieli» între Hristos şi diavolul, care-i ţinea în robia sa. Aceasta, prin comparaţie cu robii cumpăraţi, sau cu prinşii de război, în cazul cînd ar fi fost răscumpăraţi şi eliberaţi. Mîntuitorul însuşi vorbeşte de obiceiul de atunci, statornicit prin lege, cînd un datornic care nu-şi putea plăti datoria era aruncat în temniţă, fără judecată, pînă plătea, el sau rudele lui, ca să-l elibereze (Matei V, 25; XVIII, 24—43).

*

Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti au explicat Răscumpărarea privind-o fiecare din unghiuri diferite. Aşa, *Sîntul Macarie Egipteanul* spune: «Adam călcînd porunca lui Dumnezeu şi ascultînd de şarpele cel rău, s-a vîndut şi s-a predat diavolului, iar cel rău a pus stăpînire pe sufletul lui, creatura cea frumoasă, pe care Dumnezeu a pregătit-o după chipul Său cum spune şi Apostolul: «Dezarmînd stăpînirile şi puterile a triumfat asupra lor pe Cruce» (Col. II, 15). Din această cauză a avut loc şi venirea Domnului, ca să-i alunge pe demoni şi să-şi reia propria-i casă şi templu, pe om» [53]. La rîndu-i, *Sîntul Vasile cel Mare* tîlcuieşte astfel: «Că tot sufletul omenesc a căzut sub jugul cel rău al robiei duşmanului comun tuturor (diavolul) şi că, lipsit de libertatea aceea pe care o avea de la Creatorul său, a fost luat în captivitate datorită păcatului. Şi orice captiv are nevoie de un preţ de răscumpărare pentru eliberarea sa» [54].

Căzînd din har şi din lumina care-i ţinea legaţi de Dumnezeu, în robia spirituală, oamenii au ajuns «fii ai întunericului» (Ioan VIII, 12; XII, 35, 46; I Ioan II, 11) şi «fii ai diavolului» (cf. Ioan VIII, 44; Fapte XIII, 10), urînd, ucigînd şi nelegiuind etc. Hristos însă răscumpărîndu-i i-a readus la Dumnezeu (I Petru III, 18) şi la lumina credinţei, redîndu-le harul, iertîndu-i, sfinţindu-i, înfiindu-i şi făcîndu-i «fii ai luminii» şi «ai învierii» (Luca XX, 36; I Tes. V, 5), cînd vor deveni ca «îngerii lui Dumnezeu în cer» (Mat. XXII, 30).

Sîntul Macarie Egipteanul descrie starea omului vechi şi a celui înnoit, astfel: «Precum acolo, în rătăcire, omul vechi dezbracă pe omul desăvîrşit şi poartă haina împărăţiei întunericului, haina defăimării, a necredinţei, a îndrăznelii, a deşertăciunii, a mîndriei, a dorinţei de arginţi, a poftelor şi tot aşa celelalte veşminte zdrenţuite, necurate şi murdare ale împărăţiei întunericului; tot astfel, iarăşi, oricîţi s-au dezbrăcat de omul cel vechi şi pămîntesc şi pe cîţi i-a eliberat Iisus de veşmintele împărăţiei întunericului, îmbrăcîndu-se cu omul cel nou, ceresc, Iisus Hristos, toţi aceştia au recîştigat ochi pentru ochii lor, urechi pentru urechi, cap pentru cap, pentru ca în întregime să fie curaţi, ca unii ce poartă chip ceresc» [55]. Îmbrăcarea în Hristos şi în haina harului este consecinţa Jertfei de pe Cruce şi efectul Botezului (Rom. VI, 3—4; Gal. III, 28).

Răscumpărarea este ca o nouă creaţie, fiind readucerea sau «restaurarea» noastră în starea iniţială, din paradis, şi chiar ridicarea deasupra acesteia, prin harul priso-

53. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti, Omilia I*, 7, P.G., XXXIV, 452 (în traducere de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 5).

54. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, col. 437 (trad. cit., p. 256).

55. Sf. Macarie Egipteanul, *op. cit.*, col. 454 (trad. cit., p. 11).

sitor, sau prin «prisosința harului» [56] (Rom. V, 17, 20). Pentru că Adam căzut, deși avea dorința izbăvirii din această robie, nu se putea salva cu nicio altă forță. De aci necesitatea unui preț de răscumpărare, care să depășească orice închipuire. Să fie de valoarea Celui care-l face și a Celui către Care se face, Cui se aduce pe Sine Hristos jertfă (cf. Evr. IX, 14). Dovada imposibilității de răscumpărare a omului prin om sau prin sineși, sînt profeții și persoanele cele mai alese de Dumnezeu, care au dus viață curată și au avut oarecare rol în pregătirea acestei opere, dar care au rămas doar cu dorința și suspinul după mîntuire (Evr. XI, 17—40). Numai Hristos avea să-i salveze sufletul de «trupul păcatului» [57], ceea ce nu se făcuse pînă atunci... (cf. Rom. VII, 25).

Luînd asupra Sa blestemul Legii și al păcatului care apăsa omenirea, «Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii» (Gal. III, 13) și a inaugurat prin sîngele Său Noua Lege (Matei XXVI, 28), «Legea harului vieții în Hristos, care izbăvește de legea păcatului și a morții» (Rom. VIII, 2). Această Lege Nouă a fost consfințită pe Cruce, cînd Mîntuitorul a exclamat: «Săvîrșitu-s-a» (Ioan XIX, 30), cuvinte care marcau momentul principal al Răscumpărării. În această legătură de idei, Apostolul spune: «Încă fiind noi neputincioși, Hristos a murit la timp pentru noi, împăcîndu-ne cu Dumnezeu pe noi vrăjmașii Lui, pentru ca prin moartea Lui... să ne mîntuim, luînd prisosința harului și a îndreptării spre viața veșnică» (Rom. V, 6—21).

În ce a constat Răscumpărarea? În toate darurile și energiile spirituale acordate credinciosului spre a-l înnoi și fortifica, făcîndu-l capabil să conlucreze cu harul răscumpărător, pînă la intrarea lui în slava veșnică.

Sfinții Părinți au vorbit unii de motivele și de felul de executare a planului de răscumpărare; alții au văzut în actul Răscumpărării: fie un schimb (cf. Matei XX, 28; Ioan X, 15—17; Marcu VIII, 37; I Cor. VI, 20; VII, 23; I Petru I, 18—19); sau o «momeală» (cf. Matei IV, 3—11); fie un act împărătesc (cf. Matei VIII, 29; XXV, 30—46; XXVIII, 18—20; Col. II, 15; Evr. II, 14—15; I Ioan III, 8); sau un «model de urmat» (Ioan XIII, 15, 34; I Cor. XI, 1; I Petru II, 21; Iacob V, 21). Fiindcă textele biblice nu răspund suficient de clar întrebărilor ridicate de actul răscumpărării, considerăm utilă cunoașterea explicațiilor date acestora de comentatorii și teologii epocii patristice și de mai tîrziu. Mulți din aceștia vorbesc de un preț de schimb, dar înțeles de fiecare deosebit.

56. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XI, la Romani*, trad. cit., p. 147: «A spus «prisosința harului» fiindcă n-am luat din har numai atît cît ne trebuia spre desființarea păcatului, ci, încă, mai mult, de vreme ce ne-am izbăvit și de osîndă, și am alungat și orice răutate; ne-am renăscut de sus și am înviat o dată cu îngroparea omului vechi (prin botez); am fost răscumpărați și ne-am îndreptat, am fost duși la înviere și ne-am sfințit, am devenit frați ai Unuia-Născut Fiului lui Dumnezeu și împreună moștenitori; ne găsim în trupul Lui... și sîntem uniți cu El».

57. Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tîlcuire la trimiterea cea către Romani*, tradusă în greaca modernă de Nicodim Aghioritul († 1809) și «împodobită cu felurite însemnări», iar în românește de Mitropolitul Veniamin Costache, în *Cele patrusprezece trimiteri ale slăvitului și prea lăudatului Apostol Pavel*, București, 1904, vol. I, p. III «Cine ne va izbăvi de trupul acesta al morții?» Adică de acest trup supus morții și păcatului?» Și răspunde: «Nimeni decît Hristos, Căruia I se și datorește mulțumirea. Acesta singur a izbăvit cele ce Legea n-a putut izbăvi; căci Hristos m-a slobozit de slăbiciunea trupului, împuternicindu-l ca să nu mai fie tiranizat și biruit de păcat. Ci, precum prin neascultarea și călcarea poruncii de vechiul Adam, trupul oamenilor s-a făcut muritor și a fost biruit ușor de păcat, așa prin ascultarea noului Adam, Iisus Hristos, Care s-a răstignit și a înviat, același trup al oamenilor a luat arvunele nestricăciunii și luptă vitejește împotriva păcatului».

Astfel, *Sfîntul Vasile cel Mare* explică: «Voi aveți nevoie de un preț de răscumpărare pentru ca să fiți trași la libertatea care vi s-a luat, fiind învinși de forța diavolului, care luîndu-vă captivi, nu vă mai lasă de sub tirania lui, pînă ce, mai înainte, convins de un preț de răscumpărare vrednic, n-ar voi să facă schimb» [58]. Prețul trebuia să fie de o valoare mai mare decît cei robiți pentru a putea fi zdrobite «legăturile» robiei și a se reda libertatea sufletelor și mîntuirea lor. Pentru că: «Sufletul este marea operă a sfatului lui Dumnezeu, este întipărirea vie a Sfintei Treimi» [59]. De aceea nu putea fi izbăvit din robia spirituală decît de unul din Treime, care să fie și Dumnezeu și Om. «Prin urmare nu cere pe fratele tău pentru răscumpărare, ci pe Cel ce este mai presus de natura ta... pe Domnul Dumnezeu Iisus Hristos, Care singur poate să dea lui Dumnezeu jertfă de ispășire pentru noi toți» [60].

Unii comentatori, și după ei și unii dogmatiști, susțin limpede că prețul de răscumpărare l-a dat Mîntuitorul Hristos diavolului ca un schimb, printr-un fel de învoială. Așa pare a lăsa impresia și Sfîntul Vasile cel Mare, în primul text citat, deși el rectifică apoi, spunînd că Hristos a adus jertfa Sa Tatălui.

Cel care susține categoric schimbul cu diavolul este *Origen*, care întreabă: «Cui și-a dat Hristos trupul Său (autorul zice sufletul) răscumpărare pentru mulți?» Și răspunde: «Că doar nu lui Dumnezeu l-a dat, firește; nu cumva l-a dat deci celui rău? Căci acesta ne-a ținut în robia sa, pînă ce trupul lui Hristos (sufletul) i-a fost dat pentru noi preț de răscumpărare lui, care ne-a înșelat» [61]. În continuare, după ce spune că și moartea și diavolul autoamăgindu-se au fost biruiți prin moartea lui Hristos, adaugă: «Diavolul socotea că poate să-L stăpînească pe Hristos, nebăgînd însă de seamă că n-ar putea să-L țină în acea tortură pe Cel răstignit. De asemenea și moartea socotindu-se a fi stăpînă pe slava Lui, nu-L stăpînește, fiind singur liber între cei morți și mai tare decît puterea morții; și întru aceasta este mai tare, încît pe toți care au voit să-L urmeze dintre cei stăpîniți de moarte, să poată să-I urmeze Lui, moartea ne mai avînd nici o putere asupra lor. Căci oricine este cu Iisus nu poate fi cuprins de moarte» [62].

Opinia lui *Origen*, despre «prețul» dat de Hristos diavolului, a fost combătută de *Sfîntul Grigorie Teologul*, ca o blasfemie. El spune că Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu (Tatăl), din dragoste și «prin iconomie». «Noi, zice el, eram ținuți sub robia diavolului; vînduți fiind păcatului și luînd răutatea drept plăcere. Și dacă prețul de răscumpărare nu este plătit altcuiva decît celui care ține pe robi, întreb: cui s-a dat acesta și pentru care pricină? Dacă s-a dat diavolului, vai, ce ofensă! tîlharul primește prețul de răscumpărare; și nu numai că-l primește de la Dumnezeu, ci el

58. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi...*, col. 437 (trad. cit., p. 254—255). De acest «schimb» vorbește și Sf. Grigorie de Nisa, în *Oratio catechetica magna, cap. XXIII*, P.G., XLV, 61 (în traducere de D. Cristescu—N. Barbu, *Marea cuvîntare catehetică*, București, 1947, p. 77): «Văzînd vrăjmașul (diavol) la Hristos puterea și-a dat seama că interesul lui este mai mult să facă schimb, decît să păstreze pe omul pe care-l avea (înrobit). De aceea îl alege pe El (pe Hristos) să fie preț de răscumpărare a celor ținuți în închisoarea morții».

59. Ilie Miniat, *Didahii și Predici*, traducere de D. Fecioru, București, 1945, p. 54; *Ibidem*, p. 53: «Sufletul este chipul lui Dumnezeu în trei moduri: după fire, după har și după slavă...».

60. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi...*, col. 437 (trad. cit., p. 257).

61. Origen, *Comentariu la Matei*, P.G., XIII, 1397 A. Interpretarea lui o împărtășește și Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, col. 68 (trad. cit., p. 76—77).

62. Origen, *Comentariu la Matei...*, col. 1397 B.

primește pe Însuși Dumnezeu; pentru tirania lui el cere un preț așa de neînchipuit, datorită căruia noi trebuia să fim iertați» [63].

În continuare, *Sfîntul Grigorie Teologul* lămurește cui și pentru ce s-a dat prețul sîngelui. «Dar dacă prețul de răscumpărare s-a dat Tatălui, te întreb, mai întîi de toate, pentru care pricină? Căci nu eram robiți de Tatăl. Și apoi, care este explicația, motivul? Cum poate sîngele Unuia-Născut să satisfacă pe Tatăl, Care nu a primit nici pe Isaac adus de tatăl său, ci a schimbat jertfa, aducînd berbecul în locul jertfei omenești. Or, este vădit lucru că Tatăl primește jertfa, dar nu pentru că a cerut-o, nici pentru că îi era necesară, ci pentru iconomie și pentru nevoia de a se sfinți firea omenească, prin umanitatea lui Dumnezeu-Fiul. Trebuia deci ca El însuși să ne elibereze pe noi, biruind cu puterea Sa proprie pe tiranul și să ne readucă la Sine, prin Fiul Său, Care este și Mijlocitorul, făcînd aceasta și spre cinstea Tatălui, Care a rînduit aceasta și Căruia se vede că i-a supus toate. Cele ale lui Hristos așa sînt; și ce este mai mult să se cinstească prin tăcere» [64].

Așadar, nu poate fi vorba de un schimb cu diavolul și de o învoială a lui Hristos cu el. Căci: «Ce împărtășire are lumina cu întunericul? Sau ce învoire are Hristos cu Veliar?» (II Cor. VI, 14—15; cp. Matei VI, 24; Rom. VI, 10—16). Prețul de răscumpărare este considerat ca un schimb, nu pentru că a fost dat diavolului, ci pentru că cei robiți de el și ajunși «robi ai păcatului», au fost sloboziți de Hristos și au devenit ascultători de El — Eliberatorul — și «robi lui Dumnezeu»(I Petru II, 16; Gal. V, 13) sau «robi ai îndreptățirii». Readuși «sub har» (Rom. VI, 14—15), ei au fost făcuți capabili să aducă jertfe spirituale bine plăcute lui Dumnezeu» (I Petru II, 5; Gal. V, 22). «Iar acum, izbăvindu-vă de păcat și făcîndu-vă robi lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințire și sfîrșitul viața veșnică» (Rom. VI, 22; cp. I Petru II, 24; IV, 1—2).

Sfîntul Chiril al Alexandriei, pornind de la textul: «Că și Hristos a murit odată, El cel drept, pentru cei nedrepți, ca să ne aducă la Dumnezeu» (I Petru III, 18), explică ideea astfel: «Eu mor, zice El, pentru toți, pentru ca pe toți să-i fac vii prin Mine însumi; M-am dat pe Mine preț de răscumpărare al trupului tuturor, căci moartea va fi omorîtă prin moartea Mea și firea cea căzută a oamenilor va învia prin Mine. Că pentru aceasta M-am făcut Om ca voi..., ca să surp prin moartea Mea pe cel ce are stăpînirea morții, adică pe diavolul» (Evr. II, 14). Pentru că nu era cu putință altfel să fie surpat diavolul, care avea puterea morții atunci, ba chiar și moartea însăși, dacă Hristos nu se dădea pe Sine însuși pentru noi, unul pentru toți, preț de răscumpărare... aducîndu-se pe Sine lui Dumnezeu și Tatălui jertfă neprihănită pentru noi... Hristos se aduce jertfă, suferind într-un fel, pedepsele pentru noi, pentru ca noi (murind păcatului) să viem în El» [65].

---

63. Sf. Grigorie Teologul, *Oratio XLV, În Sanctum Pascha*, P.G., XXXVI, 653 A.

64. *Ibidem*, col. 563 BC. Sf. Ioan Gură de Aur, în *Cuvînt de învățătură la Sfînta și luminata zi a învierii Domnului*, din «Slujba Învierii», București, 1916, p. 24, vorbind de moartea, pogorîrea la iad și învierea Domnului, acte care alcătuiesc o unitate în opera de răscumpărare, spune, între altele: «Moartea Mîntuitorului ne-a izbăvit pe noi de moarte. Stinsu-o-au pre dînsa Cel ce a fost ținut de aceea. Prădat-a iadul, Cel ce s-a pogorît în iad... Iadul s-a amărît că s-a stricat; s-a amărît că s-a surpat; s-a amărît că s-a legat. «Unde-ți este moarte boldul, unde-ți este iadule biruința?» Sculatu-s-a Hristos și tu te-ai surpat! Sculatu-s-a Hristos și au căzut dracii! Înviat-a Hristos și se bucură îngerii. Înviat-a Hristos și viața viețuiește! Înviat-a Hristos și nici un mort nu mai este în groapă».

65. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, P.G., LXXIII, 564—565; Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, P.G., CL, 567 (în traducere de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 24: «După ce Mîntuitorul și-a dat viața pe Cruce, dobîndindu-ne răscumpărarea și zdrobind cătușele diavolului, din acel moment am primit slobozenie și înfiere și ne-am făcut

Așadar, cînd se spune :«Hristos s-a dat pe Sine preț de răscumpărare», nu trebuie înțeles ca un preț dat cuiva — respectiv diavolului —, ci în sensul că El a acceptat de bunăvoie moartea pentru realizarea planului mîntuirii. «Pentru aceasta, zice El, Mă iubește Tatăl, că îmi pun sufletul (pentru oi), ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci însumi îl pun. Putere am să-l pun și putere am iarăși să-l iau. Această poruncă am luat-o de la Tatăl» (Ioan X, 17—18).

Din explicațiile de pînă aci reiese clar că jertfa răscumpărătoare nu e dată ca un schimb vrăjmașului, ci e o substituire a Celui drept (I Petru III, 17—18).

Unii teologi au interpretat acest act ca o «momeală», iar alții ca un act împărătesc de dreptate și de putere, care rămîne și pildă de urmat a Izbăvitorului. Textele care s-ar preta acestei interpretări a «momelii», ca și actului împărătesc, sînt, îndeosebi : Matei IV, 3—11 ; Ioan X, 11—18 ; Coloseni II, 15 ; Evr. II, 14—15 și I Petru III 18—19 etc. Actul a putut fi interpretat și ca o «momeală», datorită faptului că diavolul n-a cunoscut taina Întrupării și a Răscumpărării, cum de altfel nici îngerii n-au știut-o (cf. Efes. III, 9—11), ci au cunoscut-o prin Biserică și de ea beneficiază și ei, sporind [66] în cunoștință și în sfințenie. De fapt, «momirea» sau «ispita» este lucrarea Satanei-ispititorul ; dar Hristos lăsîndu-se să fie ispitit (Matei IV, 3—11) și acceptînd moartea, acestea erau «momeală», sau cursă pentru diavolul.

Sfîntul Grigorie de Nisa explică momirea Satanei ca «o înțeleaptă meșteșugire divină», cînd spune : «Dumnezeirea s-a ascuns în învelișul firii noastre, pentru a nu fi cunoscut (Fiul) de vrăjmașul care stăpînea pe om... și pentru ca potrivnicul să tragă și undița Dumnezeirii ; și astfel, viața fiind înstărită în moarte și lumina apărînd în întuneric, să dispară moartea și întunericul» [67] ; căci propriu luminii e viața, iar propriu întunericului este moartea.

De asemenea, *Sfîntul Maxim Mărturisitorul*, pornind de la textul din Coloseni II, 15 : «Dezbrăcînd Căpeteniile și Stăpîniile...», tîlcuiește că Hristos a biruit puterile rele (diavolii) care au acceptat «momelile» ispitei și a morții Lui (că zice : «Moartea lui Iisus s-a făcut momeală (Satanei)». «Domnul îngăduindu-le (puterilor rele) prima încercare a ispitirilor prin plăcere, le-a făcut să se prindă în propriile lor viclenii și prin aceasta le-a dezbrăcat (de putere), alungîndu-le din fire ; întrucît a rămas neatins de ele... Și tămăduind latura de plăcere a trăsăturii pătimitoare, a eliberat voia povîrnită spre plăcere (a omului)... Biruind Domnul și «a doua momeală» ...ispita prin durere... a dezbrăcat în vremea morții pe Cruce căpeteniile și stăpînile cele rele, întrucît a rămas neînfrînt de durerile morții. Și astfel, a scos din fire și latura de durere a

---

mădulări ale trupului care are de cap pe Hristos». *Ibidem*, p. 41 : «Cînd Hristos s-a suit pe Cruce, cînd a murit și a înviat, atunci s-a dobîndit oamenilor slobozenie din patimi, atunci s-a dat din nou chipul și frumusețea făpturii omenești, ba încă i s-a adaus forme nouă și mădulare noui. Acum n-avem decît să urmăm și să înaintăm în viața harului».

66. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Efeseni*, P.G., LXII, 46 (traducere de Arhim. Th. Athanasiu, Iași, 1902, p. 63), spune că Taina Răscumpărării n-au știut-o nici îngerii, nici arhanghelii, nici începătoriile, ci li s-a descoperit și lor prin Biserică ; deci prin ea au luat și ei cunoștință odată cu oamenii. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești*, în «Ortodoxia», XXI (1961) nr. 1, p. 6 : «Îngerii o cunosc (iconomia, taina mîntuirii) și ei de-abia acum prin Biserică, pentru că pe de o parte văd desfășurarea ei în istoria omenirii, pe de alta pentru că prin recapitulare sînt adunați și ei împreună cu oamenii în Capul tuturor, care este Hristos. De-abia prin desfășurarea iconomiei au putut să știe și îngerii despre ea».

67. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, col. 65 (trad. cit., p. 76).

trăsăturilor pătimitoare... Și așa a biruit asupra lor și le-a țintuit pe Cruce, în vremea ieșirii sufletului» [68].

Prin urmare, cu arma de care s-a servit diavolul pentru a-l robi pe om și voința lui, cu aceeași armă a fost înfrînt el de Hristos și au fost eliberați cei robiți — precum zice *Sfîntul Ioan Gură de Aur*. «Că prin ceea ce diavolul a stăpînit, prin aceea el a fost biruit; și arma cea puternică pe care el o avea cu sine, adică moartea, chiar prin aceasta l-a biruit Hristos, ceea ce învederează marea putere a Învingătorului; ai văzut ce bine a făcut moartea Lui?» [69].

Toate acestea dovedesc nu numai iubirea de oameni, ci și dreptatea și înțelepciunea și puterea lui Hristos ca împărat atotputernic, Care venea nu ca să facă schimb și învoială cu «ucigătorul de oameni» (Ioan VIII, 44), ci ca să-l biruie cu propriile-i arme. Căci El a venit să-l judece (Ioan XII, 31; XVI, 11), «să strice lucrurile diavolului» (I Ioan III, 8) și zdrobindu-i puterea «să izbăvească pe cei supuși robiei, de frica morții».

Despre aceste atribute divine și despre aceste motive ale Răscumpărării vorbesc îndeosebi *Sfinții Grigorie de Nisa* și *Maxim Mărturisitorul*. Primul spune: «Bunătatea lui Dumnezeu se vede din faptul că și-a ales să mîntuiască pe cel pierdut. Înțelepciunea și dreptatea s-au arătat în felul cum ne-a mîntuit pe noi. Puterea s-a văzut din faptul că El a fost în chip de om și asemenea unui om, potrivit cu umilința firii noastre și din faptul că s-a nădăjduit ca El, la fel cu oamenii, să poată fi biruit de moarte; dar că fiind așa, El a făcut ceea ce-I era propriu după natură. Și propriul luminii era dispariția întunericului, iar propriu vieții este dărîmarea morții» [70]. Aceasta era puterea și lucrarea Lui împărătească.

Vorbind de aceleași motive și căi de realizare a Răscumpărării, *Sfîntul Maxim Mărturisitorul* explică astfel: «Căci Domnul fiind înțelept, drept și puternic, după fire, se cădea ca înțelept să nu ignoreze modul tămăduirii; ca drept, să nu înfăptuiască în chip silnic mîntuirea, stăpînit de voia lui; iar ca atotputernic să nu se arate slab în aducerea la îndeplinire a vindecării. Înțelepciunea ne-a arătat-o în modul tămăduirii, făcîndu-se om fără vreo schimbare sau vreo știrbire. Cumpăna dreptății a arătat-o în mărirea pogorîrii, luînd de bunăvoie osînda noastră în trăsătura pătimitoare a firii Sale și făcînd din această trăsătură o armă spre desființarea păcatului și a morții de pe urma lui, adică a plăcerii și a durerii de pe urma ei» [71].

Din cîte s-a văzut, nici una din încercările de explicație, luată aparte, nu este suficientă pentru a înțelege corect actul și Răscumpărarea în sine, ci numai toate la un loc, pentru că ele se întrepătrund și se completează una pe alta. Dovadă că în citatele

68. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 313—316 (trad. cit., p. 64—66). *Ibidem*, p. 63, nr. 1: «Trăsătura pătimitoare sînt afectele intrate în fire după păcat. Ele nu sînt păcătoase, dar ușurează nașterea păcatului. De pildă, pofta de mîncare e un afect nepăcătos. Dar exagerarea sau devierea ei este păcat». Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV la Romani...*, p. 262—263: «Era la mijloc (în Hristos) o lege nouă de biruință, aceea adică de a stăpîni pe dușman prin cele contrare și de a nu fi biruit niciodată».

69. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Evrei*, P.G., LXIII, 79—80 (în traducere de Theodosie Athanasiu, Episcopul Romanului, București, 1923, p. 92—93). Ilie Miniat, *op. cit.*, p. 670: «Diavolul, ca un vînător viclean, avea întinsă pe fața pămîntului cursa nimicitoare a morții, în care se prindeau, ca niște păsări, nefericiții urmași ai osînditului Adam, ale căror suflete le ținea roabe în legăturile vechiului blestem. Iisus Dumnezeu-Omul a voit să fie prins în aceeași cursă, murind de bunăvoie, dar, ca un vultur mare zdrobind cu dumnezeiasca Lui putere cursa și dezlegînd legăturile, El mai întîi a zburat, înviind a treia zi: dar au zburat împreună cu El și sufletele drepților, cîntînd cîntările de biruință împreună cu David «Cursa s-a sfărîmat și noi ne-am izbăvit» (Ps. LXVIII).

70. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit.*, cap. XXIV, col. 65 (trad. cit., p. 77).

71. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit*, col. 629 (trad. cit., III, p. 336).

arătate, vorbind de unele, autorii amintesc îndată și de celelalte «căi». Fiindcă Răscumpărarea obiectivă este totodată operă de luminare a Învățătorului, este jertfă a Mielului și Arhiereului și un act împărătesc al lui Hristos, necerut și neimpus de vrăjmașul mîntuirii. Ea este un dat, un dar al Sfintei Treimi, respectiv al Răscumpărătorului-Hristos. Ea șterge păcatul strămoșesc și pe cele de pînă la Taina Sfîntului Botez și a Mirungerii, prin care se aplică omului efectele Răscumpărării și se acordă sfințirea, înfierea, împărtășirea Sfîntului Duh și în final viața veșnică [72].

Răscumpărarea sau mîntuirea obiectivă este definitiv și deplin realizată de Hristos, odată pentru totdeauna și pentru întreaga omenire. Dar nu beneficiază de ea decît unii (cf. Matei XXVI, 28) și anume, numai «cei ce vor crede și se vor boteza, aceia se vor mîntui» (Marcu XVI, 16). Aceasta înseamnă că Răscumpărarea trebuie să fie și însușită, subiectivată, prin viața cea nouă în Hristos, adică: prin credință, prin fapte de iubire și prin suferință «care sfințește pe Hristos în inimi» (I Petru III, 14—15; IV, 1—2, 13), urmînd exemplul Domnului. «Căci spre aceasta ați fost chemați, că și Hristos a pătimit pentru voi, lăsîndu-vă pildă ca să pășiți pe urmele Lui» (I Petru II, 21; cp. Matei XVI, 24; Ioan XIII, 15; I Cor. XI, 1; Efes. IV, 12—15 etc.).

Sfîntul Grigorie Teologul, vorbind despre Botezul creștin — prin care se aplică omului efectele Răscumpărării — spune: «Botezul este luminarea sufletelor, schimbarea vieții în mai bine, întoarcerea cugetului (conștiinței) spre Dumnezeu, întărirea slăbiciunii noastre, smerirea trupului, legătura cu Duhul, comuniunea cu Cuvîntul lui Dumnezeu, părăsirea falsității, nimicirea păcatului, împărtășirea luminii, alungarea întunericului; mijlocul de trecere la Dumnezeu, călătorie cu Hristos, temei al credinței, desăvîrșirea minții, ...înlăturarea robiei... și reluarea legăturii cu Dumnezeu» [73].

Răscumpărarea este universală, actuală și viitoare, dar și cu efecte retroactive; beneficiază de ea și drepții, dinainte de venirea lui Hristos, începînd cu Adam pînă la tîlharul de pe Cruce [74] (Luca XXIII, 43). Toți aceștia, deși adormiseră în credință (Evr. XI, 16—40), erau ținuți în «iad», sau «în închisoarea sufletelor» (I Petru III, 19), deoarece raiul fusese închis, prin căderea protopărinților, iar păcatul strămoșesc era moștenit de toți, așa că aveau și ei nevoie de harul acestei Răscumpărări.

Răscumpărarea dăinuie fiind considerată ca o «arvună» (II Cor. I, 22) și ca o «pecete» (Efes. I, 13; I Ioan II, 27) — adică cu efecte, în primul rînd, asupra celor din viața aceasta pămîntească, în care creștinul își poate pregăti însuși mîntuirea, prin conlucrarea cu harul Răscumpărării. Dar întrucît ținta ei finală este viața veșnică de lumină și har, de «laudă, slavă și cinste» (I Petru I, 7; IV, 13; V, 10; Efes. I, 14), ea are și un aspect eshatologic; adică plinătatea, sau desăvîrșirea ei abia atunci se cunoaște, cînd este confirmată de Răscumpărătorul și Împăratul-Judecător» (Matei XXV, 34). Căci adevărata Răscumpărare, pentru om, aceasta este cînd el nu mai poate păcătui.

---

72. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia L la Fapte*, P.G., LX, 285 : «Prin El avem începutul bunurilor spirituale : iertarea păcatelor, sfințirea, împărtășirea Duhului și viața veșnică».

73. Sf. Grigorie Teologul, *Oratio XL, In Sanctum Baptisma*, P.G., XXXVI, 361 A ; N. Cabasila, *op. cit.*, trad. cit., p. 60 : «Căci roada Botezului este a-L urma pe Hristos, mărturisindu-L... și pe urmele Lui pășim, cînd... sîntem în stare a ne încerca prin fapte, credința noastră, biruind orice primejdii». *Ibidem*, p. 69 : «Roadele Botezului sînt : ștergerea păcatelor, împăcarea omului cu Dumnezeu, sălășluirea lui Dumnezeu în om, deschiderea ochilor sufletului în fața razei celei dumnezeiești, cu un cuvînt, orînduirea vieții în așa fel încît să privească numai spre viața viitoare».

74. Despre aceasta vorbesc, în legătură cu pogorîrea lui Hristos la iad : Sf. Justin Martirul, Sf. Epifaniu, Sf. Irineu, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Ierusalimului *(Cateheza XIV, 19)*, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ioan Damaschin etc. Vezi și *Cartea de învățătură creștină ortodoxă...*, p. 110.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, explicînd textul din Efeseni I, 13—14 unde e vorba de «arvuna» Răscumpărării (cp. II Cor. I, 22), vorbește despre ambele aspecte ale Răscumpărării, astfel: «Hristos a cumpărat de la noi mîntuirea noastră și pentru aceasta ne-a dat arvună. De ce n-a dat însă întregul preț, imediat? Fiindcă nici noi n-am lucrat totul; am crezut numai, dar acesta e numai începutul; de aceea ne-a dat și El numai arvuna. Așadar, numai cînd vom dovedi credința noastră prin fapte, numai atunci ne va plăti și El prețul întreg. Mai ales că a dat încă și un alt preț — propriul Lui sînge — și a făgăduit iarăși și alt preț (moștenirea cerească)... Cei ce se împărtășesc, cu adevărat, de Duhul Sfînt știu că e arvună a moștenirii noastre» [75]. Arvuna este harul și pe măsură ce sporim în virtute, sporește și harul conlucrător (cf. I Petru I, 2).

În continuare el lămurește cum Răscumpărarea obiectivă ajută omului să-și însușească mîntuirea prin virtute și cu ea să ajungă la asemănarea lui cu Dumnezeu. «Dacă ne-am fi împărtășit cu toți de Duhul Sfînt, zice *Sfîntul Ioan Gură de Aur*, cum ar fi trebuit, am fi primit și cerurile și fericirea de acolo. În ce scop și pentru ce ni s-a dat arvună? Pentru Răscumpărare și pentru buna îngrijire; căci adevărata Răscumpărare atunci se face... cînd nu mai sînt nici păcate, nici patimi omenești și nici nu ne amestecăm cu de acestea; de vreme ce viața noastră nu mai este pe pămînt, căci noi sîntem aici ca niște călători. Deci trebuie să trăim fără de păcate, dacă voim să fim «lauda slavei Lui» [76].

*

În *încheiere*, putem spune deci că Răscumpărarea — sub ambele-i aspecte: obiectivă, dar în potență pentru om, și subiectivă, prin activarea virtuții; actuală și de perspectivă, pînă la cea eshatologică — este refacerea chipului și asemănării lui Dumnezeu în credincios, care fusese stricat prin păcat. Refacerea sau restaurarea chipului lui Dumnezeu în om o face Răscumpărarea obiectivă, care este ca o nouă creare, sau o naștere din nou; iar asemănarea cu Dumnezeu o realizează harul Răscumpărării în conlucrare cu voința personală. Cuvintele: «naștere din nou», sau «creare din nou» spun că cei care au fost născuți din nou prin Botez și aduși la o viață nouă, avuseseră această viață, încă de mai înainte, dar au pierdut-o; și o regăsesc acum prin această Taină... Dar în ce privește roada spălării prin Botez, ea dă o formă și o înfățișare nouă și anume pune pe suflete o pecete, un chip care le leagă de moartea și învierea Mîntuitorului. De aceea chipul acesta se și numește «Pecete», pentru că le însemnează cu chipul împăratului și întru asemănarea cu Dumnezeu» [77].

Sfîntul Ioan Gură de Aur vede în Răscumpărare o pedagogie divină. El consideră că Dumnezeu l-a lăsat pe Adam să facă trista experiență a păcatului, pentru ca singur să tînjească după starea dinainte și să dorească «cu suspine» izbăvirea din păcat. Căci interpretînd textul din I Petru I, 18—19, el spune: «Sîntem creatura lui Dumnezeu, dar prin păcat am devenit a diavolului. Și după ce ne-am făcut a diavolului, Mîntuitorul ne-a răscumpărat prin sîngele Său și ne-a agonisit pe noi lui Dumnezeu... Și sîntem ai Lui pentru că pe de o parte El ne-a creat, iar pe de alta tot El ne-a răscumpărat și nu sîntem proprii ai noștri, pentru că prin păcătuire devenisem făptura altuia. Să nu crezi deci că tu mai ești făptura lui Dumnezeu dacă păcătuiești; căci prin păcat diavolul te cîștigă pentru el, ești posesiunea lui, om al păcatului, fiu al pierzării. Diavolul te cîștigă nu cu preț de sînge (ca Hristos), ci fără preț, căci te

75. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II-a la Efeseni*, P.G., LXII, 18—19 (și în trad. cit., p. 17).
76. *Ibidem*, p. 17—18. 77. N. Cabasila, *op. cit.*, col. 569 (și în trad. cit., p. 28).

cumpăra prin păcat; te cîştigă prin desfrînare, căci el este necurat; te cîştigă prin ucidere, căci el este ucigaş (de oameni) şi acestea sînt deprinderile şi legile lui» [78].

Aşadar, termenii: Hristos «ne-a răscumpărat», sau «ne-a cumpărat cu preţ» prin sîngele Său, nu trebuie înţeleşi ca plată dată diavolului pentru a-i elibera pe cei robiţi de el, ci ca o înfrîngere a lui şi ca smulgere a lor de sub puterea lui şi «din viaţa deşartă moştenită de la părinţi» (I Petru I, 18). Pentru că Mîntuitorul Hristos n-a venit să trateze cu diavolul, ci să-l înfrîngă (Evr. II, 14—15) ca un împărat biruitor şi «să strice lucrurile lui» (I Ioan III, 8), luîndu-i sub ascultarea şi stăpînirea Sa pe cei pentru care s-a jertfit pe cruce. Fiindcă nici un împărat biruitor nu-şi eliberează prizonierii, de la adversarul biruit, prin plată.

Hristos însă a adus jertfa Sa Tatălui «din iconomie» şi pentru a-i aduce pe cei dezrobiţi de El la Dumnezeu-Tatăl (I Petru III, 18). Iar «Dumnezeiescul Părinte primeşte sîngele Fiului Său, ca dar al dragostei Acestuia faţă de El şi faţă de oameni, în scopul mîntuirii şi slăvirii lor. «Fiindcă sîngele Domnului numai izbăvire şi slobozire s-a făcut oamenilor robiţi de diavolul, iar nicidecum un dar diavolului... Căci izbăvirea celor robiţi este şi slăvitoare şi dar Tatălui» [79].

Diavolul cunoscîndu-se învins şi osîndit de puterea lui Hristos, nu putea pretinde un preţ, sau dar (Matei VIII, 29—31).

Răscumpărarea este deci «slăvitoare» pentru cei eliberaţi din robia spirituală, pentru că nu numai că li se iartă păcatele, ci în acelaşi timp au fost înfiaţi, îndumnezeiţi prin har (II Petru I, 4) şi încununaţi cu cinste şi slavă, ca urmare a vieţii în şi cu Hristos.

Numai această Răscumpărare a putut înlătura toate urmările păcatului şi ea este un dar nu numai faţă de Dumnezeu, ci şi faţă de credincioşi. Şi de acum omul nu trebuie să mai dispună de voinţa lui împotriva voii Eliberatorului său, ci să o conformeze totdeauna cu a lui Hristos.

Pe scurt, dar, se poate spune că Răscumpărarea a adus: — împăcarea omului cu Dumnezeu şi cu oştile cereşti; — refacerea chipului lui Dumnezeu în noi, prin luminarea minţii, curăţia inimii, redarea libertăţii şi întărirea voinţei; — apropierea celor răscumpăraţi la Dumnezeu (I Petru III, 18); — surparea iadului; — înlăturarea împărăţiei păcatului şi a întunericului, căreia îi ia loc împărăţia harului şi a luminii; — ridicarea din păcat şi sfinţirea; — iertarea, sfinţirea, înfierea şi întărirea credinciosului prin harul prisositor al Duhului, spre a nu mai putea să revină la starea de robie; — ajutorul şi apărarea îngerilor întru mîntuire; — restabilirea voinţei şi a afectelor bune, în starea de statornicie, odihnă, nepătimire şi viaţă veşnică, prin cele ce a pătimit Hristos; — drepturile Răscumpărătorului asupra celor răscumpăraţi; — redobîndirea vieţii veşnice şi împreună-moştenirea cu Hristos; — şi redobîndirea nemuririi şi a trupurilor, care la învierea de obşte vor apare «nestricăcioase» şi cereşti (I Cor. XV, 42—54), unindu-se cu sufletele în «slavă şi cinste».

78. Sf. Ioan Gură de Aur, *Fragmenta in Epistolam I Sancti Petri*, P.G., LXIV, 1053 BCD.

79. Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tîlcuire la (Epistola) cea către Efeseni*, P.G., CXXIV, 1037 (în trad. cit., *Cele patrusprezece trimiteri ale Sfîntului, Slăvitului şi întru-totlăudatului Apostol Pavel*, de Veniamin Costache, Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, Bucureşti, 1904, tomul II, p. 295, nr. 1 şi tomul III, p. 154, Nicodim Aghioritul, care a tradus Comentariul lui Teofilact în greaca modernă, prezintă în aceste note părerea lui Fotie.

Constantin Daniel

ENIGMA SMOCHINULUI ŞI ZELOŢII ÎN SFINTELE EVANGHELII

(Matei XXI, 18—20 ; Marcu XI, 12—14 ; Luca XIII, 6—9 ; Ioan I, 45—51)

În primul secol al erei creştine, credincioşii iudei se aflau împărţiţi în mai multe secte sau partide politico-religioase care avea fiecare propriile sale doctrine teologice şi propriile sale concepţii politice.

Una din aceste secte iudaice al cărui rol a fost decisiv în războiul din 66—71 d. Hr. împotriva romanilor, care pare a fi trecută sub tăcere de către Sfinţii Evanghelişti şi de toate scrierile Noului Testament, cel puţin la prima vedere şi aparent, este secta *zeloţilor*. Numele lor nu putea să fie pronunţat şi scris fără de primejdie pentru cel ce făcea aceasta, pentru că menţionarea lor putea să fie considerată ca un act de duşmănie împotriva romanilor [1]. Scrierile care ar fi pomenit de zeloţi în chip deschis ar fi fost bănuite de complicitate cu ei, pentru că însuşi faptul de a menţiona acest nume de «zelot», adică de om plin de rîvnă pentru Dumnezeu şi pentru Templu, putea să fie o dovadă că scriitorul era de partea acestor răsculaţi. De aceea Iosif Flaviu nu foloseşte numele de «Zeloţi» pentru a numi această grupare de răsculaţi împotriva romanilor, ci numele de λῃσταί, «tîlhari» [2] şi explică limpede că numele de «zeloţi» este uzurpat şi mincinos. Tot astfel literatura rabinică şi *Talmudul din Ierusalim* ca şi *cel din Babilon* numesc pe zeloţi cu acelaşi nume de «tîlhari» [3].

Cît despre scrierile Noului Testament, în care zeloţii prin doctrina lor şi prin acţiunile lor par a juca un oarecare rol, ele dau zeloţilor numeroase apelaţii, porecle şi nume criptice destul de enigmatice [4], tocmai pentru a nu stîrni bănuielile romanilor şi poate, pentru că nici autorităţile religioase ale Templului nu îngăduiau să fie pronunţat numele lor.

---

1. J. L. Teicher, *The Essenes*, în «Studia Patristica», Berlin, 1957, p. 544—545, arată că romanii considerau într-o vreme că este o acţiune criminală aceea de a menţiona termenul de «creştin». Marele istoric roman Tacit scria : «s-a pedepsit cu moartea, şi s-au dat pedepse nu numai autorilor de scrieri înşişi, ci şi cărţilor lor de asemenea ; triumvirii au primit porunca să ardă în piaţa publică, pe locul în care se fac execuţiile la moarte, operele celor mai ilustre talente» (*Agricola*, II, 1—2).

2. *De bello judaico*, IV, III, § 4, 138 ; *Antiquitates judaicae*, XX, V, § 198 ; *Ibidem*, § 2, 169 ; *Ibidem*, VIII, § 6, 167—173 ; *Ibidem*, VIII, § 10, 186 ; *Ibidem*, XX, IX, § 2, 204 ; *Ibidem*, XX, VIII, § 10. De altfel mai toţi istoricii moderni ai poporului iudeu admit fără nici o discuţie că aceşti «tîlhari» erau zeloţi : cfr. Simon Dubnow, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*, Berlin, 1925, Band II, p. 412 ; «Patrioten die beim Volke «Eiferer» Zeloten, bei den Römer aber «Räuber» hieszen». Tot aşa în J. Hastings, *A Dictionary of Christ and the Gospels*, Edinburg, 1907, tome II, p. 535.

3. În literatura rabinică sînt numiţi «*biryonim*» hoţi, tîlhari, apud. S. W. Baron, *Histoire d'Israel*, Paris, 1967, tome II, p. 653—654.

4. Aceste nume criptice se numesc de obicei *criptonime*, iar Sergiu Bulgakov, *Le Paraclet*, ed. Aubier, Paris, 1946, p. 242 n. 1, numeşte *cryptogrammes* orice indicaţie enigmatică din Noul Testament. Pe de altă parte Sfîntul Chiril al Alexandriei scrie: «E lucru limpede că este ascuns totdeauna cuvîntul Mîntuitorului» (*Commentarium in Lucam*, VIII, 4, P. G., LXXII).

Într-adevăr numirile prin care sînt menţionaţi zeloţii în Noul Testament sînt următoarele :

1. Evanghelia după Luca (VI, 15) numeşte pe unul dintre ucenicii lui Hristos : «*Simon cel care era numit Zilotul*». Desigur în acest context, termenul ζηλωτής poate să însemne «plin de zel, zelos, care dovedeşte zel, rîvnă» [5] şi în acest sens este folosit în greaca atică, în vreme ce în Septuaginta are sensul de «gelos» (cfr. Ieş. XX, 5 ; XXXIV, 14). Şi această denumire, poreclă dată Apostolului Simon putea să însemne că el este plin de rîvnă, de zel pentru Hristos, pentru Evanghelie, dar s-ar putea interpreta acest termen că Sfîntul Simon a fost înainte zelot, membru al acestei grupări politico-religioase. Poate că acesta este sensul cel mai apropiat întrucît Sfîntul Simon este, după cum vom vedea, şi în traducerea aramaică tot zelot.

2. Într-adevăr în Evangheliile după Matei (X, 4) şi după Marcu (II, 19) Sfîntul Apostolul Simon este numit Σίμων ὁ καναναῖος şi Σίμωνα τὸν καναναῖον. Dar în ebraică «zelot» este *qanna*, Q N N', la plural : *qannaim*, Q N N'Y M, în vreme ce în aramaică «zelot» este *qanani* sau *qanania*. Desigur dacă termenul grecesc ζηλωτής «zelot» ar fi avut sensul de «rîvnitor, zelos», atunci în Evangheliile după Matei şi după Marcu ar fi fost tradus în greceşte acest cuvînt din textul lor καναναῖος prin grecescul ζηλωτής. Nefiind tradus astfel trebuie să conchidem că ζηλωτής are sensul de «membru al sectei zeloţilor». Dar cuvîntul aramaic *qanani*, «zelos» sau «zelot», se pronunţă în acelaşi fel şi este foarte aproape de כְּנָעֲנִי «cananean, fenician» şi drept urmare grecescul καναναῖος ar putea să însemne şi «Simon fenicianul, cananeanul» [6]. Tot astfel cuvîntul acesta καναναῖος poate să aibă sensul de «locuitor al oraşului Cana» din Galileea, sau «născut, originar din acest oraş». Aşadar acest termen aramean «qanani» este foarte ambiguu putînd să însemne : a) fenician, b) partizan al sectei zeloţilor, c) om plin de zel, de rîvnă (pentru credinţă), d) locuitor al oraşului Cana. Dar tocmai din cauza ambiguităţii acestui termen este probabil că a fost transcris din aramaică direct fără a mai fi tradus în greceşte, pentru că înseamnă «membru al sectei zeloţilor» şi Sfinţii Evanghelişti s-au ferit să explice clar că Sfîntul Simon fusese membru al sectei zeloţilor [7], întrucît am arătat primejdiile ce aşteptau pe cei ce menţionau numele acestor răsculaţi.

3. Pe de altă parte zeloţii sînt numiţi «galileieni» în Evanghelia după Luca (XIII, 1), pentru că această pericopă arată că Ponţiu Pilat pusese să fie ucişi nişte galileieni veniţi să aducă jertfe la Templul din Ierusalim. Dar Ponţiu Pilat nu putea să dea porunca să fie ucişi decît acei pe care îi considera vrăjmaşi ai romanilor, iar zeloţii erau singurii iudei care luaseră armele împotriva romanilor. De altfel fondatorul

5. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, sub voce.

6. Fenician, cananean se scrie şi χαναναῖος cfr. χαναναῖα Matei XV, 22.

7. Cu privire la zeloţi şi istoria lor vezi : Martin Hengel, *Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr.*, Leiden und Köln, 1960.

acestei secte se numea Iuda Galileianul şi în Galileea începuse mişcarea zelotă după moartea lui Irod cel mare, în anul 6 d. Hr., cînd Iuda cucerise arsenalul regal de la Sephoris. Tot aşa textele rabinice numesc pe zeloţi «galileieni» şi exegeţii moderni ai Noului Testament sînt de acord că aceşti «galileieni erau zeloţi» [8].

4. O denumire foarte des întîlnită, pe care Noul Testament o dă zeloţilor, este cea pe care o regăsim şi în Iosif Flaviu, adică cea de «tîlhari». Acest nume dat zeloţilor se regăseşte foarte des şi în literatura rabinică şi mai ales în scrierile eseniene găsite la Marea Moartă [9]. Astfel tîlharii din parabola bunului samaritean sînt mai mult ca sigur zeloţi [10], cum zeloţi au fost şi tîlharii răstigniţi împreună cu Mîntuitorul şi cum tot zelot a fost acel tîlhar Baraba «aruncat în temniţă pentru răscoală şi ucidere» (Luca XXIII, 25), care a fost eliberat de către Pontiu Pilat în locul lui Hristos.

5. Un alt nume dat zeloţilor, sau unei grupări din rîndurile lor, este aceea de «sicari» Σικάριοι pe care îl găsim în Fapte (XXI, 38). Acest nume este dat de un ofiţer roman unui grup de răsculaţi iudei care se adunaseră în pustiu sub conducerea unui iudeu din Egipt. Sicarii propriu-zişi însă ucideau în oraşe, în mulţime, pe iudeii trădători vînduţi romanilor, cu ajutorul unui pumnal îndoit *sicca* (de origine tracă) şi după ce îi omorau pe furiş, în mulţime, strigau ei cei dintîi să fie prins ucigaşul [11]. Nu poate fi vorba deci de sicarii propriu-zişi în textul din Fapte (XXI, 38), ci ofiţerul roman foloseşte acest termen pentru a numi pe nişte «ucigaşi, asasini» cum îi considera el pe toţi zeloţii. De altfel

8. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1925, p. 379, scrie cu privire la uciderea galileienilor de către ostaşii lui Ponţiu Pilat : «Si les raisons précises de cette echauffourée nous échappent, il n'est pas téméraire de la rattacher aux mouvements insurectionnels plus ou moins unis à des idées messianiques, qui n'étaient pas rares à cette époque et qui devaient se multiplier jusqu'à la guerre», adică M. J. Lagrange admite că aceşti galileieni erau zeloţi. Aceeaşi părere la Martin Hengel, *op. cit.*, p. 196. Mai interesant este că Sfîntul Chiril al Alexandriei *(op. cit.*, ad Lucam, XIII, 1) care era o personalitate cu o imensă cultură istorică şi filologică, afirmă şi el că aceşti galileieni erau zeloţi : «Se pare că galileienii în vremea lui Pilat s-au răsculat, urmînd învăţăturile lui Iuda Galileianul pe care îl pomeneşte şi Luca în Faptele Apostolilor (V, 37)». Or, Iuda Galileianul este fondatorul sectei zeloţilor. Există şi alte dovezi că zeloţii erau numiţi uneori galileieni. Aşa «în *Mişna*, în tratatul *Yadaim*, 4, 8, un sectant din Galileea (מִן הַקִּלּוֹנִים) spune : «Eu protestez împotriva voastră, o farisei, căci scriţi într-un act de divorţ numele domnului (stăpînului ţării) odată cu numele lui Moise». Or, lucrul acesta numai un zelot, care nu accepta pe stăpînul ţării ca domn al său, ar fi putut să-l spună, şi el este numit «sectant din Galileea» (apud Martin Hengel, *op. cit.*, p. 58). Tot aşa se pare că filozoful Epictet cînd se referă la vitejia galileienilor vorbeşte de vitejia zeloţilor (Arian, *Discursurile lui Epictet*, IV, VII, 6, apud : Martin Hengel, *op. cit.*, p. 60).

9. *Himnuri*, VI, 20—21 ; *Himnuri*, IV, 25—26 ; *Himnuri*, III, 24—26 ; *Himnuri*, IV, 34—35 ; *Himnuri*, V, 9—10. În scrierile eseniene aflate lîngă Marea Moartă, zeloţii apar ca mari vrăjmaşi ai esenienilor. De pildă citim : «sufletul săracului a stat în multe necazuri şi nenorociri teribile au însoţit călătoria mea, cînd s-au deschis toate cursele gropii, şi cînd s-au întins toate mrejele nelegiuirii şi plasa tîlharilor» *(Himnuri*, III, 24—26). În acest pasaj «săracul» reprezintă, un singular colectiv, pe esenieni, iar tîlharii sînt zeloţii.

10. Cfr. Constantin Daniel, *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain*, în «Novum Testamentum», vol. XI, fasc. 1—2, 1969, p. 71—104.

11. «Erau numiţi în felul acesta (i.e. «sicari») tîlharii care ascundeau un pumnal în sînul lor» *(De bello judaico*, II, XVII, 125).

în textul siriac al Noului Testament [12] această denumire de «sicari» este înlocuită cu aceea de «*hobadai bišoto*» — «făcători de fapte rele», ceea ce dovedește că nu este vorba de sicarii propriu-ziși, acea ramură a zeloților care pare a fi apărut mai tîrziu.

Trebuie să adăugăm cu acest prilej că numele lui Iuda Iscariotul, Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (Matei X, 4) și Ἰούδαν Ἰσκαριώθ (Marcu III, 19 ; cfr. Luca VI, 16 ; Ioan XIII, 2 și 26) a fost explicat ca avînd sensul de Ἰούδας σικαριώτης «Iuda sicarul» [13]. Etimologia mai veche a acestui nume de Iuda Iscariotul era că numele de «Iscariot» ar însemna *'iš* «om» și «*keriot*» — (din) «Keriot». Dar «*'iš*» care înseamnă «om» este un termen ebraic și nu aramean, iar ebraica era o limbă moartă în vremea lui Hristos. Pe de altă parte în textele aramaice ale Noului Testament (siriace, sau hristo-palestiniene) Iuda Iscariotul este numit *sekariuto* fără nici un *i* protetic înainte [14].

6. Ni se pare sigur, de asemenea, că Hristos numește pe zeloți cu o denumire ce constituie un joc de cuvinte, o amfibologie intențională. Acest nume este cel de «trestie». Într-adevăr în Evanghelia după Matei (XI, 7—8), Hristos grăind în pustiu către poporul ce venise să vadă pe Sfîntul Ioan Botezătorul spune :

«Ce ați ieșit să vedeți în pustiu ?
Au trestie clătinată de vînt ?»

Dar așa cum am arătat în alt studiu [15], trestiile nu cresc de loc în pustiul unde se afla Sfîntul Ioan Botezătorul, și Hristos nu ar fi putut niciodată să pună întrebarea aceasta absurdă, dacă n-ar fi existat și un sens mai criptic, mai ascuns ale acestui termen de «trestie». Or, în ebraică «trestie» se spune *qaneh* și zelot se spune *qanna* cum am arătat mai sus, iar pe de altă parte știm că zeloții se aflau în pustiu de unde făceau incursiuni și atacuri împotriva romanilor și a iudeilor care erau socotiți de ei trădători.

7. Zeloții mai sînt menționați în mod implicit în Evanghelii, cînd numele lor nu este pomenit clar, dar lectorul și mai ales cel ce trăia în primul secol d. Hr. înțelegea că este vorba de «tîlhari» și de zeloți. Așa

12. *The New Testament in Syriac*, London, British and Foreign Bible Society, 1905—1920.

13. Prof. O. Cullmann, *The State in the New Testament*, London, 1957, p. 15—16, a arătat că Iuda Iscariotul ὁ Ἰσκαριώτης este o corupție a termenului ὁ σικάριος. Această ipoteză a fost făcută pentru prima dată, ni se pare, de către F. Schulthess *(Das Problem der Sprache Jesu*, Berlin, 1917, p. 41 și 54—55) și a fost reluată de către J. M. Robertson *(Jesus and Jude*, London, 1927) și de către D. Haugg *(Iskarioth in den neutest. Berichten*, Berlin, 1930). Pe de altă parte există o variantă a textului Noului Testament care este Σκαριώτης pentru Matei, X, 4 (cfr. *Novum Testamentum graece*, ed. E. Nestle, p. 23) și în unele vechi manuscrise latine există o variantă a textului Noului Testament : Judas Zelotes (cfr. *Ibidem*).

14. Poate acest «*i*» protetic apare în greacă tocmai pentru a ascunde apartenența lui Iuda la secta zeloților. Pe de altă parte Simon Zelotul și Iuda Iscariotul sînt așezați totdeauna alături unul de altul și la sfîrșitul listei Apostolilor (Matei X, 4 ; Marcu III, 18—19 ; Luca VI, 16) poate pentru a marca apartenența lor la aceeași partidă. De asemenea se poate că, în textul siro-aramaic al Faptelor Apostolilor (XXXI, 39), numele sicarilor să fi fost înlocuit cu expresia «făcători de rele» spre a nu stîrni bănuielile romanilor prin menționarea acestui nume.

15. Constantin Daniel, *Les Esséniens et ceux qui sont dans les maisons des rois*, în «Revue de Qumran», no. 22, Sept. 1967, p. 261.

sînt pericopele următoare: «*Dar nimeni nu poate intra în casa celui tare ca să-i răpească lucrurile de nu va lega întîi pe cel tare şi apoi va jefui casa*» (Marcu III, 27); şi de asemenea: «*Cum poate cineva să intre în casa celui tare şi să-i jefuiască lucrurile dacă nu va lega întîi pe cel tare şi pe urmă să-i prade casa*» (Matei XII, 29; cfr. Luca XI, 21).

Însă acela care vine să jefuiască pe cel tare, căruia Hristos nu-i pronunţă numele, nu poate fi decît un tîlhar, care însă nu atacă pe un om bogat, cum ar face-o nişte tîlhari obişnuiţi, ci atacă pe «cel tare» adică pe cel care deţine o putere politică, o stăpînire, aşa cum erau iudeii prieteni ai romanilor şi trădători. În aceste pericope zeloţii sînt menţionaţi în mod implicit, aşadar, pentru că este vorba de nişte tîlhari care vin să prade, dar cărora Hristos nu le pomeneşte numele.

8. Doctrinele zeloţilor sînt pomenite însă mult mai frecvent în Evanghelii, ştiut fiind — după cele arătate de Iosif Flaviu — că zeloţii refuzau cu îndîrjire să plătească impozitul cuvenit împăratului roman, cezarului [16]. Aşadar ispitirea lui Hristos de către farisei şi irodieni, care îi cereau să răspundă dacă trebuie sau nu să se plătească dajdia cuvenită către Cezar, avea ca scop să dovedească limpede că Hristos este zelot şi că îmbrăţişează doctrinele acestor răsculaţi. De altfel aceasta este acuzaţia principală adusă lui Hristos de către iudei, înaintea lui Ponţiu Pilat, că este duşman al romanilor [17], deci împărtăşeşte învăţătura zeloţilor.

De aceea, se poate afirma că puternica sectă a zeloţilor se găseşte menţionată des în Noul Testament, deşi aparent s-ar părea că nu se face pomenire directă şi limpede despre această sectă, şi că zeloţii sînt numiţi fie cu apelaţii avînd dublu sens, fie cu nume criptice, fie menţionaţi în mod implicit fără a li se cita numele.

*

Credem însă că zeloţii sînt denumiţi de Hristos şi în alt fel încă şi vrem să demonstrăm care este această apelaţie dată zeloţilor în Evanghelii, întrucît ea poate aduce lumină în raporturile dintre Iisus Hristos şi aceşti răsculaţi împotriva Romei:

I. — În Evanghelia după Luca (XII, 1—6) citim: «*Şi erau de faţă în acel timp, unii care-I vesteau despre galileienii al căror sînge Pilat l-a amestecat cu jertfele lor. Şi El răspunzînd a zis lor: «Credeţi, oare, că aceşti galileieni au fost mai păcătoşi decît toţi galileienii, fiindcă au suferit acestea? Nu! zic vouă; dar dacă nu vă veţi pocăi, toţi veţi pieri la fel. Sau acei optsprezece inşi, peste care s-a surpat turnul în*

16. «Sub administraţia lui (al lui Coponius, nota trad.) un galileian numit Iuda a aţîţat pe concetăţenii săi la răscoală, dojenindu-i pe ei ca pe nişte laşi pentru că acceptă să plătească tribut Romei şi că rabdă stăpîni muritori cînd au pe Dumnezeu ca stăpîn», scrie Flavius Josephus, *De bello judaico*, II, 118, cfr. *Antiquitates judaicae*, XVIII, 1—10.

17. Ideea de libertate politică şi de eliberare de jugul roman constituia doctrina principală a zeloţilor. Aşa de pildă pe monedele bătute în vremea războiului antiroman din 68—70 d. Hr., război în care zeloţii au fost conducătorii poporului iudeu, se afla scris: חרות ציון HRWT ŢYWN = «libertatea Sionului» (Martin Hengel, ***Die Zeloten***, Leiden şi Köln, 1961, p. 120).

Siloam și i-a ucis, gîndiți, oare, că ei au fost mai păcătoși decît toți oamenii care locuiau în Ierusalim ?».

Cine erau acești galileieni ? Am arătat că erau sigur zeloți, pentru că numai zeloții inamici ai romanilor puteau să fie uciși de soldații lui Ponțiu Pilat atunci cînd veneau la Templu să-și aducă jertfele. De altfel numeroși cercetători admit astăzi că acei «galileieni» erau zeloți. Dar această informație cu privire la uciderea acestor galileieni a fost adusă lui Hristos de către «unii» τίνες care par a fi de asemenea niște galileieni, căci Iisus le spune : «Nu !, zic vouă, dar dacă nu vă veți pocăi toți veți pieri la fel» (Luca XIII, 5). Iar «la fel» trebuie să aibă sensul în acest context de «uciși de romani». Dar nu puteau fi uciși de romani decît adversarii lor ; deci acei «unii» care au adus la Hristos acea informație despre uciderea galileienilor erau și ei zeloți. Pe de altă parte ei au venit să aducă lui Hristos știrea despre uciderea acelor galileieni, adică zeloți, pentru că soarta acestor asasinați de romani îi îndurera mult, și poate nădăjduiau că Hristos va lăuda mucenicia acestor luptători zeloți. Ni se pare așadar destul de probabil că acești oameni care au adus lui Hristos vestea despre uciderea zeloților erau ei înșiși zeloți.

Hristos însă răspunde cu o parabolă, care are o legătură cu acești galileieni și cu moartea lor : *«Și le-a spus lor pilda aceasta : Cineva avea un smochin sădit în via sa și a venit să caute rod în el, dar n-a găsit. Și a zis către vier : Iată trei ani sînt de cînd vin și caut rod în smochinul acesta și nu găsesc. Taie-l ; de ce să ocupe locul în zadar ? Iar el răspunzînd a zis : Doamne, lasă-l și anul acesta, pînă ce îl voi săpa împrejur și voi pune gunoi. Poate va face rod în viitor ; iar de nu, îl vei tăia»* (Luca XIII, 6—9).

Desigur în această parabolă, via reprezintă, ca întotdeauna în Vechiul Testament, poporul lui Israil [18]. Iar smochinul reprezintă în mod evident pe galileieni, adică pe zeloți, și Hristos compară în această parabolă (parabolă însemnînd în grecește precum se știe «comparație») [19] pe acești galileieni care au fost uciși, adică tăiați de la viață, cu smochinul care trebuia și el «tăiat» [20]. Însă Hristos îi compară pe acești zeloți cu un smochin, îi identifică oarecum cu un smochin, pentru că «smochin» se spune în aramaică, limbă vorbită de Hristos, aproape la fel ca și «zelot». Adică în aramaică există un dublu sens, un joc de cuvinte între «smochin» și «zelot».

Într-adevăr în aramaică-siriacă smochin este *«tina»* [21] pe cînd în ebraică se spune aproape la fel תְּאֵנָה — *te'nah*, T'NH, care se pronunța *tena* [22].

18. Cfr. Isaia V, 1 ș.a. ; Ier. II, 21 ; XII, 10 ș.a. ; Iez. XVII, 5 ș.u. ; Ps. LXXIX, 9 ș.u.

19. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, s. v.

20. Stăpînul viei este fără îndoială, în această parabolă, Dumnezeu, iar vierul ar putea fi Hristos însuși (cfr. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, commentarium in loco).

21. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, Beyrouth, 1911, sub voce, p. 701.

22. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 14-e Aufl., Leipzig, 1905 ; Abraham Elmaleh, *Nouveau dictionnaire hebreu-français*, Tel-Aviv, 1961, 5 volumes, sub verbo.

Dar în aramaică «zel, emulaţie, rîvnă» este תַּנָּא *thinna'*, ŢYNN' [23], care are sensul de «zel, rîvnă pentru iudaism, pentru Dumnezeu» în contextul religios, şi indică desigur zelotismul adică acea doctrină şi învăţătură [24] plină de zel, de rîvnă pentru Dumnezeu, pentru iudaism, pentru Templu, aşa cum credeau zeloţii. Iar תִּנָּא *thinna'* se pronunţa desigur *thina*, deci foarte aproape din punct de vedere fonetic de *tina* «smochin» în aramaică (şi de *tena, tina* «smochin» în ebraică). Căci sunetul ת *tau* se permută adesea atît în siro-aramaică cît şi în ebraică cu ט *theth*, adică sunetul *t* cu *th* [25], iar jocuri de cuvinte şi amfibologii intenţionale [26] erau posibile între aceste sunete foarte apropiate.

Aşadar se pare că exista un dublu sens literal al termenului «smochin» folosit de Mîntuitorul în această parabolă, pentru că *tina* «smochin» în aramaică este foarte apropiat de *thina* «zel, emulaţie, rîvnă» în aramaică, dar şi pentru că smochinul reprezintă, simbolizează în această parabolă pe galileieni care erau zeloţi.

II. — Primul capitol al Evangheliei după Ioan relatează astfel întîlnirea lui Hristos cu Natanael (Ioan I, 45—50) :

«Filip a găsit pe Natanael şi i-a zis : Am aflat pe Acela despre care au scris Moise în Lege şi proorocii, pe Iisus fiul lui Iosif din Nazaret. Şi i-a zis Natanael : Din Nazaret poate fi ceva bun ? Filip i-a zis : Vino şi vezi. Iisus a văzut pe Natanael venind către El şi a zis despre el : Iată cu adevărat israelit în care nu este vicleşug. Natanael I-a zis : De unde mă cunoşti ? A răspuns Iisus şi a zis : Mai înainte de a te chema Filip te-am văzut cînd erai sub smochin. Răspunsu-I-a Natanael : Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti regele lui Israil. Răspuns-a Iisus şi i-a zis : Pentru că ţi-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi ? Mai mari decît acestea vei vedea» (Ioan I, 45—50).

Vom observa că Hristos îi spune lui Natanael «te-am văzut cînd erai sub smochin» : ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε (Ioan I, 48) şi repetă apoi : ὑπὸ τὴν συκῆν «te-am văzut sub smochin» (Ioan I, 50), deci acest termen «smochin» este, în textul grecesc al Evangheliei, precedat de articolul definit fiind vorba deci de un smochin determinat anume, bine cunoscut, dar pe care Hristos nu îl defineşte în alt fel decît prin acest articol.

23. J. Buxtorfi, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum...* denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus, Lipsiae, 1859, sub voce ; Abraham Elmaleh, *op. cit.*, sub voce. Pentru «zelot» există în aramaică termenul *thanono* de la verbul *than* «a fi zelos, plin de rîvnă».

24. Jocul de cuvinte între *tina* «smochin» şi *thinna* «zel, rîvnă, doctrina, învăţătura zeloţilor» este cu atît mai probabil cu cît rabinii au comparat deseori smochinul cu Tora (cfr. *Erub*, 54, a, apud : A. Cohen, *Le Talmud*, trad. franc., Paris, 1933, p. 353). Locul de sub smochin l-au ales tot aşa deseori rabinii, ca loc pentru studiul lor ; R. Aquiba stătea sub un smochin de pildă (H. L. Strack und P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München, 1924, p. 371).

25. Pentru permutarea lui *tau* cu *teth* în ebraică vezi N. Ph. Sander et I. Trenel, *Dictionnaire hebreu-français*, Paris, 1859, p. 773 ; pentru siro-aramaică vezi J. Brun, *op. cit.*, p. 700.

26. Jocurile de cuvinte sînt foarte frecvente în Vechiul Testament, în literatura rabinică şi mai ales în Midraşim. Ele se află des şi în literatura greacă (mai ales în epoca elenistică), dar aşa cum scrie Bruno Kirschner (*Jüdisches Lexikon*, Band V, col. 1508, la articolul *Wotspiele*) : «în fine... jocul de cuvinte a rămas o moştenire literară de la iudei pînă în ziua de azi».

Se pare că dacă Hristos ar fi spus «sub un smochin», ar fi fost vorba de un arbore de smochin oarecare, dar textul Evangheliei definește acest smochin, ca fiind vorba de un anume smochin, bine cunoscut. Așa cum scrie și M. J. Lagrange, marele exeget francez, «este aici un lucru acoperit» [27].

Or, ni se pare destul de limpede că acest «smochin» despre care vorbește Hristos este iarăși «zelotismul, doctrina zeloților, zelul sau învățătura zeloților» pentru că am arătat că în aramaică *tina* «*smochin*» este foarte aproape fonetic de *thina*, «zel, emulație, rîvnă» tot în aramaică. Adică «smochinul» este o apelație conspirativă, am spune noi astăzi, a acestei grupări politico-religioase dușmană de moarte a romanilor, și silită de aceea să se ascundă cît mai mult. Într-adevăr :

a) Hristos spune lui Filip văzînd pe Natanael : «*Iată cu adevărat israelit în care nu este vicleșug*» (Ioan I, 47). Termenul «vicleșug» este în textul grecesc al Evangheliei „δόλος" care înseamnă «duplicitate, viclenie, înșelăciune» și el se potrivește aspirațiilor la vîrtutea perfectă a zeloților. De asemenea cele spuse de Mîntuitorul despre Natanael, că este lipsit de vicleșug, înseamnă că el este cu totul deosebit de cei ce sînt «fățarnici», adică ipocriți, și se știe că acesta este reproșul și învinuirea pe care Hristos o aduce fariseilor «fățarnici» [28]. Așadar putem conchide că Natanael nu era fariseu [29], dar acest termen și această expresie «în care nu este vicleșug» s-ar putea poate raporta și la atitudinea multor iudei față de ocupanții romani sau față de regii din familia lui Irod cel Mare, atitudine fățarnică și hipocrită, și aceasta înseamnă că Natanael nu făcea parte din acești iudei, și nu era deci servil față de acești stăpînitori și tirani ai poporului iudeu.

b) Dar efectul dramatic pe care l-au avut vorbele lui Hristos asupra lui Natanael, care strigă imediat : «*Rabi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israil*» (Ioan I, 49), ne obligă absolut să afirmăm că «smochinul» (cu articol definit) sub care Hristos văzuse pe Natanael, era cu totul altceva decît un simplu arbore. Căci trebuie să ne întrebăm ce a putut să aibă un efect atît de puternic și de dramatic asupra lui Natanael, ce a putut să provoace exaltarea aceasta a lui Natanael în aceste cuvinte neînsemnate în aparență «te-am văzut sub smochin» ? Pentru că Natanael, la auzul acestor cuvinte, recunoaște pe Hristos ca fiind Mesia și Fiul lui Dumnezeu. Este evident că termenul «smochinul» însemna cu totul altceva, și era vorba de ceva ascuns, enigmatic, misterios pe care numai Fiul lui Dumnezeu putea să-l cunoască. Or, secta zeloților era în epoca aceea o grupare politico-religioasă care se ascundea în pustiu și care urmărită cu îndîrjire de romani și de iudeii trădători făcea tot posibilul să rămînă nedescoperită, folosind bineînțeles nume conspirative și semne de recunoaștere secrete. Faptul că Hristos

27. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1925 : «Inutile de chercher. Ce qui demeure voilé n'est pas pour cela incohérent. Jean marque très clairement que Jésus a su se faire comprendre à demi-mot» (p. 51).

28. Matei VI, 2, 5, 16 ; VII, 5 ; XV, 7.

29. Deci nu era nici saducheu, întrucît aceștia erau preoți și oameni bogați și cu influență, ceea ce nu pare de loc a fi Natanael, prieten cu Filip.

a cunoscut că Natanael era partizan al acestei grupări secrete constituia desigur un act pe care numai un proroc putea să-l facă, şi aceasta cu atît mai mult cu cît Hristos precizează în cele spuse de El că Natanael avusese un contact cu zeloţii. Într-adevăr Hristos spune: «*Mai înainte de a te chema Filip te-am văzut sub smochin*» (Ioan I, 48), adică cu puţin timp înainte de a fi chemat de către Filip, Natanael fusese în legătură, avusese un contact cu cei din secta zeloţilor. Aşadar Hristos i-a spus lui Natanael nu numai că era zelot ci şi că cu puţin timp înainte avusese un contact cu zeloţii, şi a precizat de asemenea cînd a avut loc acest contact: «*Mai înainte de a te chema Filip*».

Or, tocmai această cunoaştere supranaturală, pe care a avut-o Hristos, asupra faptelor şi acţiunilor lui Natanael, l-a determinat pe acesta să fie uimit în aşa de mare măsură încît să înţeleagă limpede că se află în faţa lui Mesia şi să strige: «*Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti regele lui Israil*» (Ioan I, 49). Desigur aceste cuvinte ale lui Natanael: «*Tu eşti regele lui Israil*», ar putea fi un argument că Natanael avea oarecare legături cu zeloţii, întrucît acest titlu de «*rege al lui Israil*» este titlul pe care adversarii lui Hristos I-l dau [30], acuzîndu-L că vrea să răstoarne stăpînirea romană, adică învinuindu-L că împărtăşeşte aceleaşi idealuri politice ca şi zeloţii. Este titlul «*regele iudeilor*» pe care îl fixează pe cruce [31] scris pe o tăbliţă urmăritorii Săi, este titlul pe care El refuză să-l poarte [32]. Şi acest titlu implica în sine, evident, nimicirea stăpînirii romane, deci era dorit în primul rînd de zeloţi.

c) Dar ceea ce ni se pare un argument şi mai sigur pentru apartenenţa lui Natanael la secta zeloţilor este faptul următor:

Natanael, chemat de către Filip să urmeze pe Hristos, adică să-I fie ucenic, prin exclamaţia sa: «Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti regele lui Israil» (Ioan I, 49) arată că va deveni ucenic al Mîntuitorului, ca şi ceilalţi ucenici despre care se face menţiune în acelaşi capitol întîi al Evangheliei după Ioan şi pe care Hristos i-a luat ca Apostoli ai Săi. Dar deşi reiese clar din cele expuse (în Ioan I, 45—51) că Natanael a devenit apostol al lui Hristos, nicăieri în celelalte Evanghelii numele Său nu este pomenit, şi în locul lui găsim numele lui Vartolomeu [33]. S-a susţinut încă de mult [34] că Natanael şi Vartolomeu reprezintă aceeaşi persoană. Pentru această identificare a lui Natanael cu Vartolomeu s-au adus următoarele argumente:

30. Matei XXVII, 11; Ioan XVIII, 32; Marcu XV, 2; Ioan XIX, 15.

31. Ioan XIX, 21; Marcu XV, 26; Matei XXVII, 37.

32. Marcu XV, 2; Luca XXIII, 3; Ioan XVIII, 36.

33. Vartolomeu în greacă Βαρθολομαῖος este transcrierea lui בַּר תַּלְמַי cfr. Num. XIII, 22; II Regi III, 3, şi are sensul de «fiul celui ce trage brazdă» (în LXX este transcris prin θολμί). Dar marele semitolog Franz Delitsch (în «Zeitschrift für lutheranische Theologie und Kirche», 1876, p. 597) traduce TLMY, תַּלְמַי prin «frater uterinus» adică «frate de aceeaşi mamă».

34. Cfr. M. J. Lagrange (în *Evangile selon Saint Marc*, Paris, 1920, p. 60) arată că identificarea lui Natanael cu Sfîntul Apostol Vartolomeu este foarte veche, mergînd pînă la abatele Rupert (P.L., CLXIX, 273) şi era cunoscută de sirieni (Assemani, *Bibl. orient.*, III, 1, p. 306). M.-J. Lagrange este şi el de părere că Natanael este aceeaşi persoană cu Apostolul Vartolomeu. În *Comentarul său la Evanghelia după Ioan*, M.-J. Lagrange scrie că prima

1. Vartolomeu este un nume patronimic și înseamnă «fiul lui Tolomeu sau Tolmeu» [35], prin urmare acela care purta acest nume putea să poarte și un alt nume, acela al său propriu. Pe de altă parte Vartolomeu este singurul ucenic al Mîntuitorului, al cărui nume este patronimic, adică al cărui nume înseamnă «fiul lui...».

2. Evangheliile sinoptice nu menționează nicăieri numele lui Natanael, iar Evanghelia după Ioan nu menționează nicăieri numele lui Vartolomeu.

3. Evangheliile sinoptice în enumerarea ce o fac despre Apostolii lui Hristos pun numele lui Vartolomeu lîngă acela al lui Filip adică alături de acela care îl chemase pe Vartolomeu, așa cum numele Apostolului Petru este alături de numele celui care îl chemase : Apostolul Andrei (în Evangheliile după Matei și Luca).

4. Toți cei care sînt menționați în Ioan I, 38—52 au devenit Apostoli ai lui Hristos, și nici unul din ei nu este atît de puternic atras de Mîntuitorul ca Natanael. Ar fi cu neputință ca Natanael să nu fi devenit și el unul dintre cei doisprezece Apostoli ai lui Hristos.

5. Toți cei ce sînt menționați în Ioan XXI, 2, și cărora Hristos li s-a arătat după învierea Sa, erau Apostoli ai Săi dintre cei doisprezece. Or, Natanael este menționat printre ei.

6. Textul din Ioan XXI, 1, afirmă de alminteri în chip limpede : «*După acestea, Iisus s-a arătat iarăși ucenicilor la Marea Tiberiadei...*». Or, printre cei cărora Hristos s-a arătat era și Natanael, deci el era unul din ucenicii Săi.

De aceea pare sigur că Evanghelia după Ioan dă numele de Natanael Apostolului Vartolomeu. Dar pentru care pricină, oare, Sfîntul Ioan Evanghelistul numește Natanael pe Vartolomeu, și de ce Evangheliile sinoptice dau numele de Vartolomeu lui Natanael ? Credem că fac aceasta tocmai pentru a ascunde faptul că Apostolul Vartolomeu a fost zelot [36], și de aceea nu îl numesc Evangheliile sinoptice pe Natanael cu acest nume, întrucît jocul de cuvinte între «smochin» și «zelot» sau «zelul, învățătura zelotă», putea să fie înțeles de mulți alți lectori. Și de asemenea se putea ca acest nume «smochin» să fi fost numele conspirativ pe care și-l luase însăși secta zeloților — nume cunoscut probabil și de romani și de iudeii prieteni ai lor.

Pe de altă parte în Ioan XXI, 2, citim după numele lui Natanael, «*și Natanael, cel din Cana Galileii*», ca și cum textul Evangheliei după Ioan ar indica existența a doi Natanaeli, a doi ucenici ai lui Hristos

---

mențiune despre identificarea lui Natanael cu Apostolul Vartolomeu este din 850 d. Hr., la un autor siriac Ich'odad care arată că «este admis că Natanael, adică Bar Toulmi era instruit în Scripturi».

35. Cfr. J. Hastings, *op. cit.*, art. *Nathanael* și art. *Bartholomew*.

36. Natanael este menționat în Ioan XXI, 2, împreună cu ceilalți ucenici cărora li s-a arătat Hristos. Textul grec menționează după numele lui Natanael **ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας** «cel din Cana Galileii». Dar Cana (**Κανά**) este foarte aproape fonetic de termenul ebraic *qanna'* «zelot, membru al sectei zeloților», iar Galileea este regiunea de unde a pornit mișcarea zelotă a lui Iuda Galileianul. Această mențiune «cel din Cana Galileii» ar putea fi o indicație voalată că Natanael cel din *Cana* fusese *qanna'* «zelot».

numiţi amîndoi Natanael. Dar nicăieri nu citim despre un al doilea Natanael, aşadar această adăugire «cel din Cana Galileii» pare să aibă ca scop să îndepărteze bănuielile şi acuzaţiile iudeilor şi ale romanilor, dînd impresia că erau doi ucenici cu numele de Natanael, unul zelot sau fost zelot, iar celălalt din Cana Galileii.

Pare, de asemenea, straniu că în textul Evangheliei după Ioan (I, 45—51) nu se arată *expressis verbis* că Natanael a devenit ucenic al Mîntuitorului, ci lucrul acesta se deduce oarecum. Or, faptul că nu se afirmă clar că Natanael a devenit ucenic al Domnului pare să fie tot o măsură menită să îndepărteze bănuielile şi acuzaţiile de colaborare a lui cu rebelii zeloţi, acuzaţii pe care iudeii ar fi putut să le aducă cu uşurinţă împotriva lui Hristos şi a primilor creştini, dacă lucrurile ar fi fost exprimate clar şi fără ambiguitate. În treacăt vom observa că toate aceste exprimări acoperite şi enigmatice confirmă autenticitatea Sfintei Evanghelii după Ioan şi arată că a fost scrisă în epoca în care zeloţii erau o sectă «clandestină», ascunsă, urmărită cu furie de romani şi de iudeii prieteni ai lor, adică înainte de dărîmarea Templului (anul 71 d.H.).

Revenind la Sfîntul Apostol Natanael, credem că putem conchide cu certitudine că el a fost zelot, şi că ceea ce trebuia ascuns şi nespus direct şi pe faţă era apartenenţa sa la această sectă a zeloţilor.

Iar denumirea de «smochin» trebuie înţeleasă, aşa cum arată şi jocul de cuvinte, dublul sens al acestui termen în aramaică, ca indicînd pe zeloţi şi învăţătura lor.

III. — Evangheliile după Marcu (XI, 13—14 şi XI, 20—21) şi după Matei (XXI, 18—20) expun episodul misterios al blestemării smochinului de către Hristos astfel :

«*Şi văzînd de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo, doar va găsi ceva în el ; şi, ajungînd la smochin, n-a găsit nimic decît frunze. Căci nu era timpul smochinelor. Şi, luînd cuvîntul a zis : De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănînce. Şi ucenicii Lui auzeau aceasta*» (Marcu XI, 13—14).

«*Dimineaţa, a doua zi, trecînd pe acolo, au văzut smochinul uscat din rădăcini. Şi Petru aducîndu-şi aminte I-a zis : Învăţătorule, iată smochinul pe care l-ai blestemat s-a uscat*» (Marcu XI, 20—21).

«*Dimineaţa, a doua zi, pe cînd se întorcea în cetate, a flămînzit. Şi văzînd un smochin lîngă cale, s-a dus la el, dar n-a găsit nimic în el decît frunze, şi a zis lui : De acum înainte să nu mai fie rod în tine în veac ! Şi smochinul s-a uscat îndată. Văzînd aceasta, ucenicii s-au minunat, zicînd : Cum s-a uscat smochinul îndată ?*» (Matei XXI, 18—20).

Aceste pericope cu privire la blestemarea smochinului au provocat nespus de multe comentarii [37], pentru că stîrnesc o serie de aporii. Într-adevăr, dacă nu era vremea smochinelor, atunci de ce căuta Hristos smochine în acest smochin ? Şi dacă nu era vremea smochinelor (Marcu XI, 13) ce vină purta smochinul ca să fie pedepsit şi blestemat de către

37. În general s-a văzut în blestemul smochinului o alegorie ameninţătoare pentru poporul iudeu care se încăpăţîna să nu aducă roade lui Dumnezeu. (Cfr. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Matthieu*, Paris, 1923, p. 406).

Hristos ? Apoi cum se poate ca un pom necuvîntător lipsit de cuget şi de minte să fie blestemat ? Nicăieri în Vechiul Testament nu întîlnim blestemarea unui pom. Pe deasupra Hristos spune «De acum înainte rod din tine nimeni în veac să nu mănînce» (Marcu XI, 14), dar un smochin nu poate vieţui de-a pururi, veşnic, şi nici «în veac», ci are o viaţă relativ scurtă. Atunci, cum de spune Hristos, «în veac» ? Aceasta mai cu seamă că smochinul blestemat de Hristos s-a şi uscat. În fine dacă uscarea smochinului este o minune, ea este cu totul diferită de toate celelalte minuni săvîrşite de Hristos.

Scriind despre această blestemare a smochinului şi de mirarea Sfinţilor Apostoli, M. J. Lagrange spune : «Ce mystère n'est pas eclairci non plus pour nous» [38].

Dar blestemarea smochinului trebuie înţeleasă ca un act simbolic al lui Hristos, pentru că smochinul nu era cu nimic vinovat, căci «nu era vremea smochinelor», şi această blestemare este în sine absurdă. Dar absurditatea este totdeauna în Vechiul Testament semnul alegoriei [39], şi pe această alegorie au încercat să o înţeleagă exegeţii vechi şi recenţi ai Noului Testament, cei vechi văzînd în smochin pe poporul iudeu în întregime.

Credem însă că şi aici smochinul reprezintă prin amfibologie intenţională, prin joc de cuvinte, pe zeloţi sau învăţătura lor, adică «smochinul», în aramaică *tina,* are un dublu sens literal şi înseamnă şi *thina* «zelul, doctrina zelotă». Întemeiem această teză pe următoarele argumente :

1. Smochinul în aceste pericope ale Evangheliei după Marcu şi după Matei este un pom rău, inutil [40] la fel ca şi smochinul din Luca (XIII, 6 ş.u.) unde, după cum am arătat mai sus, el figurează pe galileieni, adică pe zeloţi. De aceea şi aici pare să fie vorba de acelaşi sens dublu literal [41] al termenului «smochin», adică şi «smochin» şi «zelot sau învăţătura zelotă».

2. În Vechiul Testament pomii figurează şi simbolizează oameni [42].

---

38. *Ibidem.*

39. «Dar adeseori în istorie se amestecă lucruri cu neputinţă de primit, pentru a se indica adevărul unor înţelesuri mai înalte», Sf. Nil Ascetul, *Tractatus de monastica exercitatione,* cap. 16, P.G., LXXIX, 719—810. Traducere română de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia,* vol. I, Sibiu, 1947, p. 166 ; cfr. J. Papin, *A propos de l'exegèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie,* în «Studia Patristica», vol. I, Berlin, 1957, p. 395 ş.u.

40. Dar în Evanghelii smochinul apare şi ca pom bun, folositor. Aşa de pildă: «Învăţaţi de la smochin pilda : Cînd mlădiţa lui se face fragedă şi odrăsleşte frunze, cunoaşteţi că vara este aproape», spune Hristos (în Matei XXIV, 32, cfr. Marcu XIII, 28 ; Luca XXI, 29).

41. De altfel în siro-aramaică «smochin» se mai spune şi *«suko»,* reprezentînd acelaşi termen ca şi grecescul συκῆ — «smochin», cuvînt care pare a avea el însuşi o etimologie semită (cfr. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum,* Beyrouth, 1911). Dar în aramaică există cuvîntul סֻכָּרָן *suke* — «pumnalul recurbat al sicarilor» (cfr. grec. σίκα, lat. *sicca-ae).* Există deci o homonimie evidentă între *suko* — «smochin», şi *suke* — «pumnalul recurbat al sicarilor» de unde derivă şi termenul «sicar», adică asasin, cu «sica».

42. Iez. XVII, 22—24 ; Isaia XI, 1 ; LX, 21 ; XXVII, 6 ; Dan. IV, 8—9 ; Iez. XXXI, 3—10 ; Isaia X, 18—19 etc. Tot aşa în scrierile esenienilor găsite la Marea Moartă, esenienii sînt simbolizaţi prin arbori în : *Himnuri,* VIII 5, 6, 9 ; *Himnuri,* VIII, 12 ; Filon din Alexandria discută de altminteri pe larg simbolismul pomilor în Vechiul Testament în : *De agricultura,* § 10 ş.u.

3. După textul Evangheliilor după Matei şi după Marcu, Hristos a blestemat smochinul atunci cînd a intrat în Ierusalim. Dar Hristos trebuia să arăte încă o dată în chip limpede şi indubitabil atît Apostolilor Săi cît şi celor care îl urmau, şi care nu puteau înţelege încă pe deplin învăţătura Lui, că El nu este de loc «*regele lui Israil*» pe care îl aşteptau zeloţii şi mulţi iudei, venit să-i scape de stăpînirea romanilor, că El nu nu are nimic comun cu zeloţii şi că învăţătura Sa este cu totul opusă învăţăturii zeloţilor [43] (care aşteptau un rege pămîntesc venit să răstoarne dominaţia romană), întrucît spunea «*Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta*» (Ioan XVIII, 36). Şi Hristos trebuia cu atît mai mult să arate că nu are nimic în comun cu zeloţii, şi cu regele lor care urma să-i scape pe iudei de sub jugul roman [44], cu cît la intrarea Sa în Ierusalim mulţimea, copiii dar şi Apostolii strigau : «*Osana, Fiul lui David*», adică «*Osana, rege al iudeilor*» (cfr. Matei XXI, 9 ; Marcu XI, 9—10 ; Luca XIX, 38 ; Ioan XII, 13), iar în Evanghelia după Ioan (XII, 13) mulţimea îl aclamă pe Hristos ca «*rege al lui Israil*». Hristos a arătat că nu are nimic comun cu «regele iudeilor» pe care îl aşteptau zeloţii şi iudeii influenţaţi de ei. De aceea Hristos blestemă smochinul, arătînd prin aceasta că nu are părtăşie cu mişcarea zelotă care voia în esenţă să creeze o *civitas Dei* din statul iudeu.

Drept urmare, se pare că şi zeloţii au văzut în Hristos pe unul dintre marii lor vrăjmaşi, pentru că Hristos a fost răstignit între doi tîlhari, care nu puteau fi decît zeloţi [45], pentru că acest nume de «tîlhari» îl vedem aplicat zeloţilor atît de Iosif Flaviu, cît şi de scrierile de la Marea Moartă, de Filon din Alexandria [46] dar şi de Noul Testament. Or, aceşti zeloţi în chinurile şi în durerile morţii, nespus de cumplite la cei răstigniţi, au găsit totuşi destulă putere ca să-L ocărească şi să-L insulte pe Acela care murea cu ei pe cruce (ὠνείδιζον — Matei XXVII, 44 ; Marcu XV, 32 ; în Luca XXIII, 39 un singur dintre cei doi «tîlhari» hu-

43. Aşa de pildă învăţătura lui Hristos este contrară violenţei, agresivităţii şi urii zeloţilor împotriva opresorilor romani şi împotriva iudeilor care au trecut de partea acestora : «Fericiţi făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema» (Matei V, 9). «Eu însă vă spun vouă : Să nu staţi împotriva celui rău ; iar cui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt» (Matei V, 39 ; cfr. Luca VI, 29). «Întoarce sabia la locul ei, că toţi cei ce scot sabia de sabie vor pieri» (Matei XXVI, 52). Or, toate aceste învăţături, ca şi altele, sînt exact contrariul a ce propovăduiau zeloţii adepţilor lor, care voiau prin război şi luptă să libereze pe iudei de jugul roman, şi să proclame un rege iudeu pămîntesc (se ştie că Bar-Kochba conducătorul răscoalei zelote din vremea împăratului Adrian, ale cărui scrisori au fost descoperite la Marea Moartă, se proclamase «regele iudeilor», între 132—135 d. Hr.). Iosif Flaviu relatează de altfel (*De bello judaico*, VI, 312—313) că zeloţii credeau într-un oracol care afirma că «în vremea aceea un om din ţara lor va fi cîrmuitor şi domn al întregii lumi».

44. Sf. Chiril al Alexandriei scrie cu privire la aceasta : «Întrucît era multă vorbire cu privire la Dînsul la toţi oamenii ca şi cum El urma să primească la Ierusalim împărăţia Sa cea vestită şi propovăduită de către prooroci şi întrucît această împărăţie se făcea pricină de închipuiri şi cugetări foarte numeroase la oamenii din mulţime..., *a fost silit Hristos* să-i îndepărteze de la părerea lor cea greşită pe cei ce credeau în felul acesta» (op. cit., *Commentarium in Lucam*, XIX, 11).

45. Tîlharii care au fost răstigniţi alături de Hristos au fost în mod sigur zeloţi, se afirmă de către : Martin Hengel, *op. cit.*, p. 30 şi p. 347—348 ; O. Cullmann, *The State in the New Testament*, London, 1957, p. 47—48 ; I. Klausner, *Jesu of Nazareth*, London, 1929, p. 347.

46. Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, § 24.

leşte pe Hristos). Este evident că nu puteau fi nişte simpli tîlhari, hoţi obişnuiţi, cei care în agonie chiar aflau destulă putere de ură, ca să-L ocărască pe Iisus. Dar pentru care motiv, oare, aceşti zeloţi răstîgniţi alături de Hristos ocărau şi batjocoreau pe Cel care se chinuia cumplit lîngă ei? Credem că singura explicaţie posibilă este că aceşti zeloţi vedeau în Hristos un mare duşman al sectei lor, întrucît învăţătura lui Hristos era desigur opusă cu totul celei a zeloţilor.

Vom conchide, aşadar, că smochinul este şi în parabola aceasta a smochinului blestemat, ca şi în Evanghelia după Luca (XIII, 6), ca şi Evanghelia după Ioan (I, 48—51) un nume dat sectei zeloţilor, pentru că termenul «smochin» în aramaică [47] este foarte apropiat fonetic de «zel, rîvnă — doctrina zeloţilor deci». Desigur era nevoie ca zeloţii urmăriţi vajnic de romani şi de iudeii trădători să se ascundă sub nume conspirative, şi poate acest nume de *«smochin»* şi l-au luat singuri (smochinul fiind un arbore binefăcător şi rodnic), aşa precum adversarii lor îi numeau în chip defăimător poate *«trestie»* întrucît — aşa precum am arătat — termenul «trestie» semnifica şi pe această plantă (şubredă şi nerodnică, cfr. Isaia XXXVI, 6) şi pe zeloţi.

Credem că aporiile din pericopele evanghelice cu privire la blestemarea smochinului se rezolvă limpede, dacă admitem că *«smochinul»* este un nume criptic dat sectei zeloţilor, tot aşa precum devine clar de ce Natanael a rămas nespus de uimit atunci cînd Hrisots i-a spus că l-a văzut «sub smochin» şi tot aşa cum smochinul din Evanghelia după Luca (XIII, 6) figurează pe galileieni adică pe zeloţi.

De aici rezultă însă că Hristos nu a împărtăşit de loc doctrinele zeloţilor şi nu a propovăduit nici una din învăţăturile lor, aşa cum s-a afirmat cu totul greşit într-o lucrare voluminoasă [48] apărută recent.

47. Este foarte posibil ca «trestie» să fie numele criptic şi conspirativ al zeloţilor în ebraică *(qaneh* — «trestie» şi *qanna'* — *«zelot»* în limba ebraică), iar «smochin» să fie numele criptic şi conspirativ al lor în aramaică *(tino* — «smochin» şi *thina* — «zel, rîvnă, doctrina zelotă în limba aramaică).

48. S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots, A Study of the Political Factor in Primitive Christianity,* Manchester, 1967.

Diac. Prof. Mircea Basarab

CĂRȚILE ANAGINOSCOMENA — BUNE DE CITIT — ÎN BIBLIILE ROMANEȘTI [1]

Încercările de a tălmăci în românește Vechiul Testament urcă pînă la începuturile scrisului în limba română, dar abia secolul XVII ne dă primele traduceri integrale ale Sfintei Scripturi. După ultimele cercetări [2], primite cu deosebit interes în istoria literaturii vechi, Nicolae Milescu este primul traducător al Vechiului Testament în limba română. Traducerea datează din anii 1661—1664, ani petrecuți de spătar la Constantinopol ca și capukehaia a lui Grigore Ghica, domnul Țării Românești [3]. Manuscrisul învățatului umanist nu s-a păstrat, dar certitudinea existenței lui este astăzi un fapt evident.

Pînă la tipărirea Bibliei lui Șerban în traducerea lui N. Milescu a mai servit ca izvor de inspirație și altor manuscrise ale Vechiului Testament. Între acestea sînt amintite ms. 4389 de la Academia R. S. România, și ms. 45 de la Filiala Cluj a Academiei R. S. România. Primul este socotit că s-a făcut între anii 1665—1672, iar ultimul între 1683—1686 [4]. Prin amănunte inedite V. Cândea sprijină, de data aceasta fără putința de tăgadă, afirmația mai veche din literatura noastră în legătură cu existența traducerii spătarului N. Milescu ca izvor principal al Bibliei din 1688. Marele nedreptățit, prin nepomenirea lui la traducerea Bibliei, și-a primit locul și rolul meritat în Istoria literaturii noastre.

Dintre manuscrisele anterioare Bibliei de la București ne vom opri asupra ms. 45 — Cluj care «reprezintă o copie revizuită a traducerii lui Milescu din Vechiul Testament, copie care, din nou revizuită a văzut lumina tiparului la București în 1688 sub numele păstrat de istoria literară drept Biblia lui Șerban» [5]. Acest manuscris, opera lui Dumitru de la Cîmpulung, separă cărțile canonice de cele anaginoscomena prin însemnarea: «Ascunsele ce-su la jidovăi (scil. evrei) den ciale ce-su vreadnice de credință număr să află și iale» [6]. Ca și în Biblia de la București, această însemnare este urmată de Psalmul 151, despre care afirmă că este «afară dentru numărul celor 150 de psalmi», după care sînt înșirate apoi cărțile: Tobit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia,

1. Prezentul studiu alături de cel intitulat *Atitudinea teologilor români față de cărțile anaginoscomena — bune de citit ale Vechiului Testament* urmărește să prezinte poziția pe care au ocupat-o cărțile anaginoscomena în Bibliile românești, în Catehisme și în concepția teologilor români.

Problema canonului biblic fiind trecută pe ordinea de zi a viitorului Sinod ecumenic a mai fost studiată în ultimul timp de Pr. Prof. Mircea Chialda, *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 489—540; Dumitru Abrudan, *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament după traducerile românești*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10, p. 541—548; Em. Cornițescu, *Canonul Sfintei Scripturi la cei doi reformatori: Martin Luther și Jean Calvin*, în «Studii Teologice», XX (1969), nr. 3—4, p. 199—209.

2. Virgil Cândea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în «Limbă și literatură», nr. 7/1963; P. V. Haneș, *Studii de istorie literară*, București 1970, p. 7—131.

3. V. Cândea, *art. cit.*, p. 69. 4. *Ibidem*, p. 52 și 39. 5. *Ibidem*, p. 37.

6. *Manuscrisul 45* — Cluj, f. 265 r.

Cîntarea celor trei tineri, cu menţiunea că face parte din Daniil capitolul III, iar în textul ebraic lipseşte. Din rîndul celor «ascunse» mai fac parte: Catastihul Esdrei, III Esdra, Înţelepciunea lui Solomon, apoi «Cuvînt înainte den afară băgată nearătată iaste cine l-au făcut», «Cuvînt înainte Înţelepciunii lui Isus fiul lui Sirah», Înţelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, Istoria Susanei şi Istoria lui Bel şi a balaurului (luate din cartea lui Daniil), I—III Macabei. Ultima carte dintre cele «ascunse» este «A lui Iosip la Macabei carte...», după care urmează însemnarea: «Săvîrşitul acestii sfinte şi dumnezeeşti cărţi ce chiamă scriptura vechie şi lui Dumnezău mărire şi laudă în veaci nesăvîrşiţi amin» (p. 454 v).

În textul cărţilor canonice se găseşte adaosul la Iov şi suplimentele, neîmpărţite în versete, la cartea Estirei. Despre Rugăciunea lui Manase manuscrisul nu aminteşte nimic şi după cum vom vedea, ea lipseşte şi din Biblia lui Şerban. Probabil acest adaos nu este prezent nici în traducerea lui N. Milescu, al cărui text este revizuit de editorii Bibliei. Observăm însă că alături de cărţile anaginoscomena s-au strecurat şi cărţi apocrife ca: A lui Iosip la Macabei carte [7], Catastihul Esdrei, Introducerea la Înţelepciunea lui Isus fiul lui Sirah ş.a. Traducerea lor în Sfînta Scriptură este o influenţă a culturii umaniste a lui N. Milescu, pentru că din punct de vedere teologic prezenţa acestei cărţi este nejustificată. De fapt, cîteva din ediţiile Bibliei româneşti, care mai păstrează «Despre raţiunea dominantă», redau această carte doar ca o mărturie a limbii româneşti.

«Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură...», tipărită pentru prima dată în limba română la Bucureşti 1688, în privinţa cărţilor bune de citit are aceeaşi atitudine ca şi cea prezentată de copistul ms. 45 şi care este, după cîte se pare, atitudinea lui N. Milescu. După profeţia lui Maleahi, ultima dintre cele 39 de cărţi canonice recunoscute şi de Sinagogă, găsim însemnarea din manuscrisul amintit: «Ascunsele cele ce-s la jidovi (scil. evrei) den numărul celor vreadnice de credinţă să aflăm» [8], ce formează preambulul grupului deasupra căruia, în cuprins, este trecut titlul «apocrifa» [9]. Cuprinsul Bibliei este acelaşi cu al ms. 45 şi ne putem da seama că traducătorul ei, ca şi cei ce au revizuit textul, sînt conştienţi de faptul că în canonul evreilor se găsesc 39 de cărţi canonice, dar ei nu resping pe cele «ascunse» la evrei, căci acestea sînt la creştini «den numărul celor vreadnice de credinţă» Atitudinea adoptată faţă de cărţile anaginoscomena este întru totul conformă cu cea pe care au indicat-o Sfinţii Părinţi. Ele sînt prezentate într-un grup separat de cele canonice, pentru că au o valoare mai mică decît acestea, dar sînt recomandate călduros creştinilor şi catehumenilor drept lectură foarte folositoare pentru zidirea sufletească. Prezenţa cărţilor anaginoscomena într-un grup izolat de cele canonice se înscrie deci în cadrul tradiţiei ortodoxe, privind valoarea şi autoritatea acestor cărţi. De fapt separarea lor are la bază opinia Sfinţilor Părinţi în legătură cu caracterul canonic şi inspirat al cărţilor bune de citit.

---

7. În legătură cu această carte şi importanţa ei pentru limba română a se vedea V. Cândea, *Tratatul «Despre raţiunea dominantă», cea dintîi operă filozofică publicată în limba română*, în «Viaţa românească», nr. 3, 1963.

8. Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură ..., Bucureşti 1688, p. 614.

9. ἀποκρύπτω — a ascunde, a acoperi, a sustrage de la vedere, ἀπόκρυφος, ος, ον — ascuns, secret, ἀπόκρυφον (adv.) = în mod secret. Prin cărţi apocrife, în vechime, se înţelegeau scrierile secrete, ascunse, sau cele care proveneau de la persoane necunoscute din anumite motive (V. Tarnavschi, *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului vechi*, 1928, p. 622; Vl. Prelipcean, N. Neaga, Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, Bucureşti, 1955, p. 257). Sfera semantică a cuvîntului era însă destul de largă. Fericitul Ieronim prin acest termen numeşte

Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, Filiala Cluj, păstrează sub nr. 18, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 30 și 68 ms. intitulat «P. P. Aron. Fragmente din Biblie». Dintre acestea doar primul și ultimul sînt prezentate ca autografe, restul sînt socotite a fi contemporane. Ele redau strădania teologilor de la Blaj de a da o nouă traducere a cărților Bibliei, din înșiruirea cărora putem deduce cu ușurință influența concepției romano-catolice cu privire la canonul Sfintei Scripturi. Deși autorii nu mărturisesc direct atitudinea lor față de valoarea cărților traduse, aceasta se observă însă fără greutate din numărul și locul ocupat de cărțile anaginoscomena.

Ms. 18, autograf datat cca. 1760, începe cu cartea profetului Iezechil XXXIV, 14. La cap. III, 24 din profeția lui Daniil, înainte de a traduce textul Cîntării celor trei tineri, P. P. Aron notează: «Acum ce urmează nu se află în cărțile evreești», iar după versetul 90 găsim următoarea notă: «Pînă aici în cel evreesc nu este. Și ceale ce am pus din tiparnica lui Teodotion s-au prefăcut». La sfîrșitul textului canonic, Daniil XIV, 13 următoarea însemnare: «Pînă aicea cetim pe Daniel din izvodul evreesc. Ceale ce urmează pînă la sfîrșitul cărții din tiparnica lui Teodotion s-au scos», formează introducerea cap. XIII—XIV și tratează Istoria Susanei (cap. XIII) și Istoria lui Bel și a balaurului (cap. XIV). În continuare autorul manuscrisului dă traducerea celor 12 profeți mici după care urmează textul cărților I—II Macabei, succedate de o nouă precizare ce ne ajută să cunoaștem concepția traducătorului în legătură cu canonul Vechiului Testament. Într-adevăr, înaintea grupului format din Rugăciunea lui Manase, III și IV, Esdra se menționează «Rugăciunea lui Manasie și două cărți, care supt nume de a treia și a patra a lui Esdra se numesc, într-acest loc, afară adecă din rîndul canoniceștilor cărți a Vechiului Testament carele Sfîntul Săbor de la Trident le-au cuprins și ca niște canonicești a le primi au poruncit, să pun ca nu cumva de totul să se zăuite, fiind de oarecari Sfinți Părinți în scrisorile sale cîndva chemate și în careva Biblii letinești și scrise și tipărite aflîndu-să» [10].

Ms. 20 contemporan, Blaj cca. 1760—1764, cuprinde Plîngerile lui Ieremia cap. I, Proorocia lui Baruh (6 capitole), Iezechil, Daniil, cei 12 profeți mici, I—II Macabei, Rugăciunea lui Manase, III—IV Esdra, cu aceleași însemnări ca și ms. 18 la cartea Daniil și înainte de Rugăciunea lui Manase.

Ms. 23 contemporan, Blaj cca. 1760—1780 conține cărțile I—II Paralelipomena, I Esdra, Neemia sau II Esdra, Tobit, Iudit, Estir și Iov. După Estir X, 3 găsim notat:

---

toate cărțile ce nu fac parte din canon. El nu urmărește să împartă acest grup în cărți bune de citit și cărți respinse de Biserică cum se obișnuia, ci toate sînt desemnate prin numirea de apocrife, indiferent de valoarea lor.

Pentru teologii protestanți, cărțile care nu fac parte din cele 39, socotite canonice, nu reprezintă cuvîntul lui Dumnezeu și n-au nici o valoare normativă. Conduși de această idee s-a ajuns la convingerea că aceste cărți n-au ce căuta în Biblie, așa că la un moment dat s-a renunțat la tipărirea lor alături de cele canonice.

Biblia lui Șerban, fiind tradusă după o ediție protestantă a Septuagintei (Frankfurt 1597) a folosit termenul de «apocrifă» pentru cărțile anaginoscomena, fapt pentru care e suspicionată că ar sta sub o oarecare înrîurire protestantă. Probabil că termenul e luat sub influența protestantă, dar valoarea și autoritatea de care se bucură aceste cărți în Bibliile românești este în afara acestei influențe. De asemenea, însemnarea de la sfîrșitul manuscrisului 45 «Săvîrșitul acestei sfinte și Dumnezeiești cărți ce chiamă Scriptura vechie...», pe care o vom găsi în multe din edițiile Bibliilor românești, nu pledează nici ea în favoarea influenței amintite.

De fapt însemnarea din ms. 45 și variantele ei din diferite ediții ale Sfintei Scripturi, au fost criticate de I. Popescu-Mălăiești ca un obicei «vrednic de osîndit» pentru că ar putea «face pe neștiutor să socotească toate cărțile de aceeași valoare» (*Scurtă introducere la cărțile Vechiului Testament*, Fasc. I-a, București 1933, p. 46, nota 127).

10. Ms. 18, Cluj f. 317 v.

«care se află în izvodul evreiesc (adică textul canonic redat pînă aici *n.n.*), cu plină credință le-am scris, iară acestea ce urmează scrise le-am găsit în izvodul cel de obște, carele cu limbă și cu slove grecești să cuprind și într-aceea după sfîrșitul cărții acestui capitol se purta, care după obiceiul nostru cu sămnul frigării l-am însămnat» [11]. Această notă introductivă se găsește înaintea suplimentelor cărții Estir, care în acest manuscris, după modelul Bibliilor apusene, alcătuiesc capitolele X, 4 pînă la XVI, 24.

Interes deosebit pentru problema noastră prezintă și ms. 28, contemporan, Blaj cca. 1760—1780. Cuprinsul lui e format dintr-o parte a cărții Estir, urmată de cărțile Iov, Psalmi, Pilde, Eclesiastul, Cîntarea Cîntărilor, Înțelepciunea, Isaia, Ieremia și un fragment din Plîngerile lui Ieremia. La cartea Estir X, 3 întîlnim aceeași însemnare pe care am consemnat-o deja la ms. 23 f. 257 r.

Celelalte manuscrise nu conțin decît cărți canonice, fiind lipsite de interes pentru problema ce ne-am propus să urmărim.

Dintre cărțile anaginoscomena în traducerea inițiată de episcopul P. P. Aron, sînt menționate următoarele: Tobit, Iudit, Baruh (conține 6 capitole, deci și Ep. lui Ieremia), III Esdra (aceasta fiind considerată afară din canon), Înțelepciunea lui Solomon, Eclesiastul, I—II Macabei, iar dintre adaosuri, se amintesc cele de la Estir, Daniil și Rugăciunea lui Manase (avînd aceeași situație cu III Esdra). Lipsa Psalmului CLI, a originii lui Iov și III Macabei se explică prin influența sub care lucrează traducătorii.

Împărțirea materialului, numărul cărților, însemnările făcute la cărțile Estir și Daniil în legătură cu suplimentele ce nu se găsesc în originalul ebraic, precum și însemnarea ce formează preambulul grupului Rugăciunea lui Manase, III—IV Esdra, absolut necesară pentru a arăta poziția specială a acestor cărți în Biserica apuseană, ne duc la concluzia că între izvoarele după care s-a făcut această traducere, cel latin a fost respectat cu fidelitate în privința canonului. Însemnările amintite se găsesc și în exemplarele latine de unde au fost traduse.

Traducătorii se situează pe poziția teologilor romano-catolici socotind o parte din cărțile anaginoscomena drept scriptură dumnezeiască, lucru explicabil de altfel pentru Blajul acelui timp. Ei redau canonul Bisericii Romano-Catolice fixat în Conciliul de la Trident. De la această poziție, pe care teologii uniți o vor păstra în manualele lor [12], se abate Biblia tradusă de Samuil Micu ce s-a tipărit sub păstorirea episcopului Ioan Bob la Blaj. Dacă în prefețele și precuvîntările Bibliei influența apuseană se resimte, în schimb în gruparea cărților traducerea lui Samuil Micu are ca model Biblia de la București.

---

11. Ms. 23, Cluj f. 257 r.

12. A se vedea spre exemplu Timoteiu Cipariu, *Scientia S. Scripture*, Blasiu 1854; Dr. V. Szmigelski, *Introducerea în Santa Scriptura a Vechiului și Noului Testament*, Partea prima, *Introducerea generală în Santa Scriptura*, Blaj 1887; Partea doua, *Introducerea specială în cărțile Vechiului Testament*, Blaj 1889; Dr. Nicolae Brînzeu, *Sfînta Scriptură și Tradițiunea*, Lugoj 1925; Prof. Dr. Emilian Lemeny, *Introducerea generală în cărțile Testamentului Vechiu*, vol. I—III, 1941 curs litografiat.

Se susține canonul Sfintei Scripturi adoptat în Biserica Romano-Catolică, T. Cipariu, dorind să explice probabil prezența în Biblia de la Blaj a unor cărți ce nu se găsesc în canon, spune că între cărțile apocrife sînt unele, care pentru frumusețea cugetărilor lor sînt păstrate în Sfînta Scriptură alături de cărțile canonice. Între acestea sînt amintite Rugăciunea lui Manase, Psalmul CLI, III Macabei, IV Macabei, IV Esdra (*op. cit.*, p. 10). Cartea IV Esdra împreună cu Rugăciunea lui Manase și III Esdra formează un grup ce se găsește la sfîrșitul edițiilor latine ale Sfintei Scripturi. Dar, cu toate că T. Cipariu socotește cele opt cărți anaginoscomena ca făcînd parte din canonul Sfintei Scripturi, el manifestă însă

«Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură...» tradusă de Samuil Micu-Calin și tipărită la Blaj în 1795 în «Cuvînt înainte la Sfînta Scriptură» acordă o atenție deosebită autorității cărților anaginoscomena. Ele sînt numite deuterocanonice și sînt considerate «adevărat dumnezeiești», pentru că mulți dintre Sfinții Părinți au citat din acestea «ca din niște cărți dumnezeiești». Dar, autorul acestui «Cuvînt...» este conștient că ele «în vremurile de la începutul Bisericii nu pretutindeni au fost numărate între cele canonicești». Totdeauna însă au fost primite de creștini ca folositoare și s-a hotărît «să se citească în biserică spre învățătura și zidirea credincioșilor». Orientîndu-se după vechea împărțire a cărților Vechiului Testament în «cărțile legii, proorocești, moralicești sau înțelepțești și istoricești» autorul enumără între cele «moralicești» și cărțile anaginoscomena: Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, iar între cele «istoricești» găsim menționate cărțile: Iudit, Tobit și două ale Macabeilor. După ce face această împărțire conchide: «Acestea sînt toate cărțile cele adevărate și genuine ale Sfintei Scripturi, pe care Sfînta, sobornicească și apostolească Biserică de Dumnezeu insuflată le cunoaște și le ține».

Grupul cărților canonice este despărțit de cel al cărților anaginoscomena printr-un «Cuvînt înainte la cărțile care se zic apocrifa», în care se urmărește să se dea o lămurire cititorilor în privința canonului Sfintei Scripturi a Vechiului Testament. «Cărțile Sfintei Scripturi unele se zic protocanonicești, adică cele din locul dintîi canonicești. Altele se zic deuterocanonicești ca și cum am zice întru al doilea loc canonicești» [13]. Protocanonice sînt considerate cărțile care se găsesc menționate în canonul iudeilor ca fiind insuflate de Dumnezeu și în legătură cu care niciodată nu s-a manifestat vreo îndoială. «Cele deuterocanonicești sînt acelea ale Sfintei Scripturi, care în catastihul cărților Scripturii la evrei acum nu se află și pentru aceea mulți au avut îndoială oare aceste cărți dumnezeiești și parte a Sfintei Scripturi sînt? Și pentru aceasta le-au zis apocrifa, care cuvînt elinesc însemnează acoperit, ascuns, pentru că au fost ascuns și acoperit sau neștiut oare parte a Sfintei Scripturi sînt acestea, pînă ce mai tîrziu s-au descoperit și s-au aflat adevărul lucrului acestuia» [14]. Această rezervă față de grupul anaginoscomena aparține însă trecutului, spune autorul, căci astăzi nu mai există nici o îndoială asupra canonicității lor «măcar de să și pună în Biblie supt nume de apocrifa» [15]. Biserica a risipit nedumerirea prin dispoziția ca din aceste cărți să se citească în adunările de cult. Cărțile din care se săvîrșește un astfel de serviciu sînt: Cîntarea celor trei tineri, Rugăciunea lui Manase, Înțelepciunea lui Solomon, Proorocia lui Baruh. Aceste cărți susține autorul, sînt considerate inspirate și parte a Sfintei Scripturi de către Biserica apusului. În răsărit însă, cărțile se bucură de autoritate prin practica de a se citi din unele dintre ele la serviciile divine și datorită atenției ce le-a fost acordată de unii Sfinți Părinți; ele n-au fost însă canonizate prin hotărîrea vreunui sinod ecumenic.

---

rezervă în ce privește autoritatea lor, care nu poate fi aceeași cu a celor canonice. «Celelalte cărți care astăzi nu se mai află în evreiește, din care unele s-au scris chiar grecește, toate sînt scrise între începutul acestei epoci a Macabeilor și al creștinătății de iudei palestinieni și egipteni și cu toate că *nu se pot asemăna cu cele din canonul dintîi în respectul argumentului și al momentului lor*, totuși sînt și ele pline de învățătura dumnezeiască și de un spirit curat moral și religios» (*op. cit.*, p. 57).

13. Biblia, adică dumnezeiasca Scriptură ..., Blaj 1795, *«Cuvînt înainte la cărțile care se zice apocrifa»*, p. 739.

14. *Ibidem*, p. 739. 15. *Ibidem*, p. 739.

O a treia categorie de cărți numite apocrife, care deși sînt trecute în Biblie nu sînt considerate între cele dumnezeiești, sînt menționate în acest «Cuvînt înainte...». Acestea sînt cartea III Esdra, III—IV Macabei și Psalmul 151. În Biserica Ortodoxă, dintre cărțile menționate mai sus, doar cartea IV-a Macabei este socotită apocrifă, restul fiind considerate cărți anaginoscomena. Observăm însă aici o inadvertență a autorului prefeței, care n-a trecut în aceeași categorie cu III Esdra și Rugăciunea lui Manase, așa cum se obișnuiește acest lucru în Bibliile apusene. Din contra, din relatările lui s-ar părea că adaosul la cartea Cronicilor ar fi considerat canonic [16], ceea ce nu corespunde doctrinei catolice stabilite la Trident.

Fiecare carte anaginoscomena este prevăzută cu o întroducere în care se amintește, între altele, că ea nu se găsește în canonul evreilor, dar a fost primită de Biserică și considerată ca insuflată de Dumnezeu. Citează în sprijinul acestei afirmații hotărîri ale sinoadelor locale sau apusene opere ale Sfinților Părinți din Răsărit și Apus, care s-au pronunțat pentru canonicitate sau pentru citirea respectivei cărți în biserică. Despre cartea intitulată «A lui Iosif Flavie» autorul spune că nu este dumnezeiască și nici în canonul iudeilor nu se găsește; ea a fost luată așa cum s-a găsit în Biblia veche românească. În felul acesta autorul prefețelor își precizează atitudinea față de canonul cărților Vechiului Testament.

Cărțile anaginoscomena sînt înșirate în Biblia de la Blaj în următoarea ordine: Tobit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, Istoria Susanei, Istoria omorîrii balaurului și a sfărîmării lui Bel, I—III Macabei, A lui Iosif Flavie și Rugăciunea lui Manase. Sînt prezente deci cele 10 cărți anaginoscomena, adaosurile la Daniil și II Cronici, iar despre Ps. 151 spune că este apocrif. De asemenea sînt cuprinse și adaosurile la cartea Iov (după XLII, 17) și cele de la cartea Estir. Putem afirma deci, că, exceptînd cartea apocrifă «A lui Iosif Flavie», Biblia de la 1795 cuprinde toate cărțile și adaosurile pe care Biserica Ortodoxă le respectă pînă astăzi.

Din cele expuse, observăm cu ușurință, că în ceea ce privește canonul Vechiului Testament, în Biblia de la Blaj se pot urmări două tendințe: o influență romano-catolică în prefețele Bibliei și hotărîrea de a păstra în textul Sfintei Scripturi toate cărțile cuprinse în Septuaginta. Influența teologiei apusene se simte în terminologia aplicată pentru împărțirea cărților în protocanonice și deuterocanonice, și de asemenea se manifestă și în ceea ce privește argumentarea adusă în susținerea canonicității deuterocanonicelor. Practic, însă, Biblia nu se abate de la cărțile pe care le găsește în originalul grec și în Biblia de la București, căci deși cînd expune punctul de vedere asupra deuterocanonicelor nu se recunosc, spre exemplu, decît primele două cărți ale Macabeilor, cu toate acestea nici cartea a III-a a Macabeilor nu este eliminată din cuprinsul Sfintei Scripturi.

Încercarea de a se apropia de teologia romano-catolică este evidentă în precuvîntări, dar ea se oprește aici, căci după cîte se pare predosloviile nu pornesc de la aceeași persoană care a făcut și traducerea, sau dacă au același autor atunci acestea au fost dictate de anumite interese [17]. Un alt exemplu grăitor ne este servit de cărțile III Esdra, Psalmul 151 și Rugăciunea lui Manase, considerate, după modelul

16. *Ibidem*, p. 739.

17. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Sfînta Scriptură «în pom românesc». 100 de ani de la apariția Bibliei lui Șaguna*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 11—12 (nov.—dec.), p. 792. Susține că episcopul Ioan Bob însemnează Biblia cu o precuvîntare, cu locuri paralele și cu titluri la fiecare capitol.

apusenilor, apocrife, dar cu toate acestea ele nu lipsesc din textul Bibliei, căci intenția traducătorului de a păstra conținutul Septuagintei este evidentă.

În 1819 la Petrograd, Leningradul de astăzi, s-a tipărit Biblia în limba română. Ca model s-a ales un exemplar din Biblia de la București și unul din cea de la Blaj. Pentru claritatea limbii editorii au hotărît să retipărească pe cea de la Blaj. Biblia de Petesburg n-a tipărit însă și precuvîntările modelului ei, așa că atitudinea față de cărțile anaginoscomena o deducem din locul ce-l ocupă acestea în Sfînta Scriptură. Ele sînt înșirate după profeția lui Maleahi, fără nici o notă explicativă, numărul lor fiind cel din Biblia de la Blaj cu excepția cărții «A lui Iosif Flavie». Sînt prezente de asemenea și adaosurile la cartea Iov, la Psalmi și Estir.

«Biblia sau Testamentul Vechi și Nou» apare la Buzău în 1854—1856 ca urmare a eforturilor depuse de episcopul Filotei. Această ediție, s-ar părea că nu aduce nimic nou în problema noastră față de Biblia de la Blaj, al cărei «Cuvînt înainte la cărțile ce se zic apocrifa» îl retipărește în tomul IV, p. 196. Precizarea ce se face însă în legătură cu Psalmul 151, considerat apocrif în Biblia de la Blaj, prin care Filotei, înțelege «adecă nu este canonic» este edificatoare în ceea ce privește înțelesul termenului apocrif.

La Sibiu mitropolitul Andrei Șaguna tipărește în 1856—1858 «Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii cei vechi și a cei nouă», în prefața căreia se definesc cărțile anaginoscomena, precum și autoritatea de care se bucură ele în Biserică. Cărțile Vechiului Testament sînt împărțite în prefața Bibliei în 4 grupe, cele anaginoscomena fiind înșirate printre cele canonice. Dintre primele lipsește însă Epistola lui Ieremia, care probabil numai dintr-o eroare a fost omisă din înșirarea cărților, căci altfel nu ne putem explica numărul de 49 de cărți ale Vechiului Testament mărturisit chiar pe aceeași pagină, pe care s-a făcut și mențiunea lor în împărțirea amintită [18]. Cele 49 de cărți ale Vechiului Testament nu se bucură de aceeași cinstire, deși din înșirarea lor nu reiese acest, lucru. Ele se împart în canonice și apocrife. Cele canonice sînt recunoscute de toți, din toate timpurile, ca fiind insuflate de Duhul Sfînt și alcătuiesc un îndreptar spre mîntuire. Cărțile «apocrife, sau ascunse sînt acele cărți, pe care Sfintele soboare și Sfinții Părinți nu le-au socotit de îndreptătoare a credinței creștinești, ci s-au îndoit de insuflarea lor de la Dumnezeu, mai ales și pentru aceea, căci acelea și Biserica evreiască le-a ținut de apocrife și pentru că Domnul Hristos și Apostolii în cuvîntările și învățăturile lor n-au tras dintr-însele nici o întărire și pentru că multe se află în ele, care nu se potrivesc cu cele canonicești» [19].

Cărțile canonice sînt recunoscute și cinstite ca insuflate de Dumnezeu, deci cuvînt al Lui, de către întreaga Biserică, fapt consemnat de altfel în cele 85 canoane ale Sfinților Apostoli, canonul 59 din Laodiceea, 24 din Cartagina, apoi de Sfîntul Atanasie cel Mare, Origen, Sfîntul Ciril al Ierusalimului, Sfîntul Ioan Damaschin și mulți alții. Apocrifele sau cărțile anaginoscomena, căci la acestea se referă autorul prefeței, sînt cinstite în Biserică însă nu în măsura în care cinstim pe cele canonice. «Și celelalte cărți ale Legii vechi se cinstesc, însă nu asemenea precum cele canonice, fiindcă este îndoială despre ele, că ar fi scrise după insuflarea Duhului Sfînt, și se zice de ele că numai cu ajutorul celorlalte cărți canonice s-au alcătuit de alți bărbați cucernici și înțelepți» [20]. Cărțile socotite de mitropolitul Șaguna ca apocrife sînt: Înțelepciunea lui Solomon, Iudit, Tobit, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, II—III

18. *Cunoștințî folositoare despre Sfînta Scriptură*, prefață la Biblia ... Sibiu 1856—1858, t. IV. 19. *Ibidem.* 20. *Ibidem.*

Esdra, I—III Macabei. Aceste cărți în concepția mitropolitului de la Sibiu, nu sînt insuflate de Dumnezeu, însă Biserica nu le-a desconsiderat, ci din contră le-a dat o folosire precisă, ele întrebuințîndu-se «numai spre întărirea credincioșilor în credință, iar nu spre întărirea dogmelor creștinești» [21].

În legătură cu acest capitol istoria Bisericii a înregistrat de-a lungul ei păreri contradictorii. Pentru edificarea cititorilor, în ceea ce privește lipsa de unitate cu privire la cărțile bune de citit, mitropolitul Șaguna își propune să facă o succintă prezentare a lor.

Înțelepciunea lui Solomon este apreciată pentru profunzimea și frumusețea cugetărilor expuse în cuprinsul ei, dar nu poate fi socotită cuvîntul lui Dumnezeu. Apusenii au primit-o în canon (Soborul din Cartagina), dar Biserica Răsăriteană o respinge din rîndul celor canonice prin Origen, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Epifanie, Fericitul Ieronim, Soborul de la Laodiceea și prin lipsa ei din canonul Sinagogii. În alese cuvinte caracterizează autorul și conținutul Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah, dar nici aceasta nu poate fi primită de «cuvînt însușit lui Dumnezeu», căci ea a fost destinată de canoanele Sfinților Apostoli «numai pentru îndreptarea tinerilor în moralitate» [22].

Cărțile Tobit, Iudit, II—III Esdra nu sînt recunoscute drept canonice de nici un sobor, unele dintre ele conțin chiar lucruri ce contrazic învățătura revelată. Împotriva insuflării de către Duhul Sfînt a celor trei cărți ale Macabeilor se ridică însăși mărturisirea autorului lor, care amintește de greutatea cu care «a scurtat cele cinci cărți care le-au scris păgînul Iason Chirineanul (II Mac. II, 24—27) și cere iertare de la cititori dacă va fi scris ceva prostește (XV, 39)» [23]. În privința cărții lui Baruh domnește aceeași îndoială, unii considerînd-o canonică (Sinodul din Laodiceea și Sinodul I ecumenic), iar teologii mai noi o socotesc «apocrifă». Tot «apocrife» sînt socotite și adaosurile la cărțile Psalmilor, Estir, și Daniil. Despre Rugăciunea lui Manase și originea lui Iov nu se amintește nimic în prefață [24].

Citind cu atenție prefața Bibliei de la Sibiu ne dăm seama de atitudinea mitropolitului Șaguna față de cărțile anaginoscomena. El folosește pentru acest grup numirea de apocrife, în înțelesul cu care acest termen a fost vehiculat și în Biblia de la București, Blaj sau Buzău și înaintea acestora întrebuințat de Fericitul Ieronim, care a înțeles prin aceste cărți pe cele care Biserica nu le-a primit în rîndurile celor 39, pe care ea le-a declarat canonice. Prin cărțile «apocrife» Șaguna a înțeles și a definit foarte corect cărțile anaginoscomena, ca nefiind insuflate de Dumnezeu, dar cinstite și folosite în Biserică pentru zidirea sufletească a credincioșilor. În concepția lui Andrei Șaguna criteriile după care Biserica socotește aceste cărți bune de citit sînt următoarele: 1. Lipsa inspirației, ele fiind alcătuite de bărbați înțelepți, care s-au folosit de cărțile canonice în compunerea lor. 2. Hristos și apostolii Săi n-au citat din aceste cărți. 3. Lipsa lor din canonul iudeilor. 4. Faptul că în ele se cuprind evenimente ce contrazic învățătura revelată în cărțile canonice a determinat pe mulți dintre Sfinții Părinți și Scriitorii bisericești să manifeste de la început anumite îndoieli în privința lor.

Precizia cu care definește cărțile anaginoscomena lipsește însă autorului cînd ajunge la stabilirea numărului lor. În această privință se pot observa unele inadvertențe, care nu diminuează valoarea expunerii, căci ele sînt îndreptate în cuprinsul operei. Vorbind de numărul cărților Vechiului Testament (49), autorul trece între

21. *Ibidem.* 22. *Ibidem*, p. V. 23. *Ibidem.* 24. *Ibidem.*

acestea și pe cele anaginoscomena, cu excepția Epistolei lui Ieremia, dar pe aceeași pagină, ocupîndu-se special de cărțile numite de el apocrife, înșiră între acestea doar Înțelepciunea lui Solomon, Iudit, Tobit, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, II—III Esdra și I—III Macabei. Este omisă din această înșirare, pe lîngă Epistola lui Ieremia, de care am mai amintit și cartea Baruh, iar în plus apare între cele anaginoscomena II Esdra, pe care la p. 430 o înșiră între cele canonice [25]. În orice caz II Esdra din prefață, în cazul în care autorul înțelege altă carte decît cea canonică, nu se găsește în text. Nedumeririle în privința numărului cărților sînt spulberate însă prin prezența celor 10 cărți anaginoscomena și a suplimentelor în cuprinsul Bibliei.

Partea introductivă, numită «Cunoștințe folositoare despre Sfînta Scriptură» este un adevărat tratat de introducere generală în Sfînta Scriptură [26], care are meritul de a defini limpede cărțile anaginoscomena și de a preciza locul ce trebuie să-l ocupe ele în viața credincioșilor. Din acest punct de vedere Șaguna dă un răspuns ortodox, bazîndu-se pe mărturia via a tradiției Bisericii lui Hristos, introducerilor lui Bob din Biblia de la Blaj, pline de influențe străine teologiei românești.

În 1914 apare pentru prima dată în limba română Sfînta Scriptură editată de Sfîntul Sinod. În această ediție nu se face pomenire de cărțile bune de citit, dar fiind ea tradusă după Septuaginta și avîndu-se în vedere și traducerile românești anterioare, acestea și-au păstrat locul în Biblie. După cartea profetului Maleahi se găsesc înșirate cele 10 cărți anaginoscomena, la care se adaugă cele trei suplimentare la cartea lui Daniil și Rugăciunea lui Manase. Dintre adaosurile din textul canonic, Psalmul 151 poartă însemnarea cunoscută: «afară dăn numărul celor 150 de Psalmi»; adaosul despre originea lui Iov n-are nici o mențiune, iar cele de la cartea Estir sînt neîmpărțite în versete, cu excepția celui din capitolul X care are 15 versete.

Ediția din 1936 a Sfintei Scripturi, după cele 39 de cărți canonice cuprinde 10 cărți anaginoscomena și trei adaosuri la Daniil, numerotate în continuarea celor canonice și fără nici o notă explicativă între cele două grupe de cărți. Din numărul adaosurilor lipsește cel de la cartea Iov; în rest Rugăciunea lui Manase se găsește după II Paralelipomena XXXVI, 23, Psalmul CLI la sfîrșitul Psaltirei, iar la Estir, în locurile obișnuite, se găsesc suplimentele neîmpărțite în versete.

În 1938, cu ocazia împlinirii a 250 de ani de la tipărirea primei Biblii românești, a apărut o nouă ediție a Sfintei Scripturi, care spre deosebire de ediția din 1936 are Rugăciunea lui Manase la sfîrșitul Vechiului Testament. Din această ediție lipsesc adaosurile la Iov, Psalmi și Estir, iar la sfîrșitul Rugăciunii lui Manase întîlnim cunoscuta însemnare: «Sfîrșitul Vechiului Testament».

Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită prin osîrdia Înalt Prea Sfințitul Nicodim, Patriarhul României, cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod, București 1944, este prevăzută cu o întroducere bogată și importantă prin precizările și poziția față de cărțile Sfintei Scripturi. În introducere autorul afirmă că în decursul istoriei alături de cărțile adevărate, insuflate de Dumnezeu, s-au strecurat și unele neadevărate, neautentice, neinsuflate. Biserica a făcut totdeauna distincție între cărțile ce trebuie cinstite de credincioși. Pentru Patriarhul Nicodim, căci el semnează prefața Bibliei, cărțile se împart în canonice, necanonice și apocrife. Canonicele sînt acele «cărți sfinte ale Bibliei, care sînt recunoscute de toată Biserica, ca insuflate de Dumnezeu și care

25. «Cartea lui Neemia, care și a lui Esdra a doua se zice».

26. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *art. cit.*, p. 782—812 unde se tratează pe larg despre importanța Bibliei lui Șaguna.

cuprind în ele regula sau norma de credință»[27]. Aceste cărți, autentice și inspirate, se deosebesc de cele necanonice «adică de acele cărți, care deși sînt edificatoare și folositoare, pentru care pricină și sînt ele cuprinse în Biblie, dar nu sînt insuflate de Dumnezeu»[28]. O a treia categorie o formează «cărțile apocrife, care sînt cu totul lepădate de Biserică și neprimite în Biblie»[29]. Deci, în concepția autorului, cărțile au o însemnătate și o autoritate diferită. Primele sînt inspirate, cuprind deci cuvîntul lui Dumnezeu, cele anaginoscomena sînt doar «edificatoare și folositoare», «dar nu-s străine de părerile autorilor lor și nu totdeauna scutite de erori»[30], iar ultimele sînt lepădate și condamnate de către Biserică. Clasificarea amintită este necesară și foarte importantă pentru justa apreciere a cărților ce tratează evenimente din epoca Vechiului Testament.

Biserica Ortodoxă, spune autorul prefeței, cinstește 39 de cărți canonice la Vechiul Testament, la care se mai adaugă 9 cărți anaginoscomena și cîteva suplimente la cărțile canonice. Dintre cărțile bune de citit lipsește Epistola lui Ieremia[31], iar dintre suplimente nu se amintește nimic despre originea lui Iov. Cuprinsul Bibliei are însă la capitolul «Cărți și fragmente necanonice» următoarele cărți: Tobit, Iudit, Baruh, Ep. lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, Istoria Susanei, Istoria omorîrii balaurului și a sfărîmării lui Bel, I—III Macabei. Între aceste cărți, Epistola lui Ieremia și adaosurile la cartea Daniil sînt scrise cu caractere cursive. Se face cumva prin aceasta deosebire între cărțile anaginoscomena și suplimente? Probabil și în acest caz Epistola lui Ieremia e considerată de autorul prefeței ca un adaos la cartea Baruh și din această cauză n-am întîlnit-o menționată între cărțile anaginoscomena, numărul acestora fiind doar de nouă. Sînt prezente de asemenea și celelalte adaosuri, adică Psalmul CLI îndată după Psalmul CL, adaosurile la cartea Estirei, iar după II Paralelipomena XXXVI, 23 Rugăciunea lui Manase. Nu se face, după cum am mai spus, nici o mențiune în legătură cu suplimentul cărții Iov.

Prin cuvîntul său de învățătură, adresat în prefața Bibliei, patriarhul Nicodim se situează pe poziția pe care Biserica Ortodoxă a mărturisit-o totdeauna și pe care Biserica Ortodoxă Română a împărtășit-o constant de la început.

«Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București 1968» este, așa după cum se mărturisește în prefață, o ediție de probă, al cărei text pentru Vechiul Testament este luat după ediția din 1936. Cărțile Vechiului Legămînt sînt împărțite în două categorii: canonice și altele înșirate sub titlul «Cărți și fragmente necanonice». Între acestea din urmă sînt enumerate următoarele cărți: Tobit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah, Istoria Susanei, Istoria omorîrii balaurului și a sfărîmării lui Bel, I—III Macabei și Rugăciunea lui Manase. Sînt cuprinse deci cele 10 cărți anaginoscomena și adaosurile bune de citit la cartea Daniil și II Cronici. În cuprinsul Bibliei se găsesc și suplimentele la cartea Estirei, neîmpărțite în versete. Psalmul CLI, de la sfîrșitul cărții Psalmilor poartă titlul «necanonic», iar adaosul de la cartea lui Iov XLII, 17 ș.u. lipsește.

*

Din cele expuse mai sus putem conchide că în cei peste 280 de ani de la apariția Bibliei în limba română, cărțile anaginoscomena au avut un *loc relativ constant*

27. Biblia sau Sfînta Scriptură ..., ed. II-a, București 1944, p. XVI.
28. *Ibidem.* 29. *Ibidem.* 30. *Ibidem.* 31. *Ibidem*, p. XVII, XXIV, XXVI.

în ediţiile Sfintei Scripturi. Cărţile întregi şi suplimentele la cartea profetului Daniil şi cele de la Estir ocupă acelaşi loc; doar Psalmul CLI şi Rugăciunea lui Manase au poziţii diferite.

Traducătorii Sfintei Scripturi au manifestat pînă la un anumit punct constanţă şi în ceea ce priveşte prezenţa cărţilor anaginoscomena. Cele 10 cărţi şi suplimentele la cărţile canonice se întîlnesc în toate ediţiile cu excepţia celei din 1938, din care lipseşte Psalmul CLI, şi adaosurile la cărţile Iov şi Estir. Adaosul în legătură cu originea lui Iov începînd cu Biblia din 1936, lipseşte din toate ediţiile posterioare. De asemenea Rugăciunea lui Manase este omisă din prima traducere românească. Se observă în schimb prezenţa unor cărţi apocrife în Biblia lui Şerban, dintre care «A lui Iosip la Macabei carte» se menţine şi în ediţiile de la Blaj şi Buzău. Această carte are un conţinut filozofic şi este considerată astăzi ca fiind cea dintîi lucrare de acest gen din literatura română [32].

Denumirea purtată de acest grup de cărţi a fost însă diferită: apocrifa în traducerile din 1688, 1795, 1854—1856, 1856—1858, deuterocanonice în prefaţa celor din 1795 şi 1854—1856, necanonice în cele din 1944 şi 1968 sau fără nici o menţiune în celelalte ediţii. Oricare ar fi fost însă numele dat acestor cărţi, totdeauna s-a înţeles prin ele grupul de cărţi pe care le numim anaginoscomena — bune de citit, adică acelea care *nu fac parte din canon, sînt neinspirate*, dar pentru conţinutul lor moral, Biserica le-a păstrat în Sfînta Scriptură, le-a considerat folositoare şi edificatoare pentru credincioşi şi pentru cei ce se pregătesc să primească creştinismul. Avînd în vedere valoarea lor morală pentru viaţa credincioşilor, ele au intrat şi în lecturile ce se fac în cadrul serviciului divin.

În unele din ediţiile Sfintei Scripturi *nu s-a făcut o distincţie precisă între cărţile canonice şi cele anaginoscomena*, fiind acestea din urmă prezente alături de primele fără o menţiune distinctivă de rigoare [33]. Apoi în multe ediţii s-a mai adăugat şi însemnarea «sfîrşitul Vechiului Testament», aşezată după cărţile anaginoscomena, care are darul de a nedumeri pe credincioşi asupra caracterului canonic al acestor cărţi.

În ceea ce priveşte numărul, denumirea, caracterul canonic şi inspirat precum şi valoarea morală a acestor cărţi, Biserica aşteaptă răspunsul definitiv din partea Marelui Sinod ecumenic, pe a cărui ordine de zi se găseşte înscrisă problema canonului biblic.

32. V. Cândea, *Tratatul «Despre raţiunea dominantă ...»*.

33. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, vol. I, tipărit cu binecuvîntarea P. F. Justinian, Patriarhul României, Bucureşti 1958, p. 172.

Pr. Prof. Ene Branişte

SLUJBA UTRENIEI. ISTORIC ŞI EXPLICARE

1. *Originea utreniei, rînduiala ei în Biserica creştină veche şi evoluţia ei pînă la rînduiala actuală. 2. Funcţiunea liturgică şi simbolismul utreniei. 3. Explicarea utreniei. a) Prima parte (Prologul sau Introducerea). 4. A doua parte a utreniei (pînă la canoane). 5. A treia parte (de la canoane înainte).*

1. În cadrul Bisericii creştine primare, utrenia a fost la început încadrată în serviciul divin de toată noaptea (priveghere), care s-a scindat mai tîrziu în cele trei slujbe deosebite ale serviciului divin zilnic: vecernia, miezonoptica şi utrenia, aceasta din urmă fiind, prin urmare, ultima parte a serviciului divin nocturn de odinioară [1].

Cea dintîi mărturie despre o rugăciune publică de dimineaţă a creştinilor este socotită cunoscuta epistolă a lui Pliniu cel Tînăr către împăratul Traian, de la începutul secolului al doilea; din ea aflăm că creştinii, după ce se adunau în timpul nopţii pentru serviciul lor divin, se împrăştiau şi reveneau mai tîrziu, spre ziuă, spre a cînta din nou imne lui Hristos, ca unui Dumnezeu [2]. Mărturii ulterioare avem la Clement Alexandrinul (*Pedagogul*, II, 10), Origen (*Despre rugăciune*, XII, 2), Tertulian, care ne dă şi cea dintîi descriere sumară a rugăciunii de dimineaţă (numită de el *Laudes* sau *Matutinae*) precum şi explicarea ei (*De oratione*, 23—25), aşa-numita *Rînduială Bisericească Egipteană*, care este de fapt *Tradiţia Apostolică* a lui Ipolit [3], Sfîntul Vasile cel Mare (*Regulele monahale mari*, XXXVII), Canoanele 25 şi 26 dintre cele atribuite lui Ipolit al Romei [4], ş.a.

Lăsînd la o parte preţioasele informaţii din *Rînduiala Bisericească Egipteană* privitoare la rînduiala rugăciunii de dimineaţă, cea mai veche descriere completă a rînduielii utreniei din Biserica creştină veche o aflăm în *Aşezămintele (Constituţiile) Apostolice* [5], scrise pe la sfîrşitul secolului al patrulea şi începutul secolului al V-lea. Această rînduială, care are probabil în vedere uzul de atunci din părţile Antiohiei, consta în următoarele: Se citea mai întîi «psalmul dimineţii», adică Psalmul LXII («Dumnezeule, Dumnezeul meu, către Tine mînec...»), amintit şi în altă parte a aceleiaşi scrieri (cartea II, cap. 59); erau evacuaţi apoi din sfîntul locaş catehumenii, energumenii, candidaţii la botez şi penitenţii, după ce se rostea «rugăciunea trebui-

1. Pr. P. Vintilescu, *Oficiul Utreniei*, în «Glasul Bisericii», 1963, nr. 7—8, p. 682.

2. *Epist.* X, c. 96 (97) : «Ei (creştinii) susţin că toată greşeala şi vina lor constă în aceea că aveau obiceiul să se adune într-o anumită zi *(stato die)* înainte de ziuă *(ante lucem)*, că cîntau alternativ un imn lui Hristos ca unui zeu...» etc. Vezi textul latin la J. P. Kirsch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae anticae*, Freiburg im Breisgau, 1910, p. 18—19.

3. Cap. 35, 39 şi 41, la B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Münster Westf. 1963, p. 83, 87, 89.

4. Dacă este adunare în Biserică dimineaţa (eo tempore quo a somno surgunt), credincioşii să se strîngă acolo, iar dacă nu, să recite la ei acasă o rugăciune după modelul celei din biserică (citat de H. Leclercq, *Matines*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», fasc. CXIV—CXV, Paris 1932, col. 2678).

5. Cartea VIII, cap. 34, 38—39 (vezi trad. rom. de Econ. G. N. Niţu, în col. *Scrierile Părinţilor Apostolici dimpreună cu Aşezămintele Apostolice*, trad. de Pr. I. Mihălcescu, Econ. M. Pîslaru şi Econ. G. N. Niţu, vol. II, 1928, p. 260—261).

toare», adică rugăciunile speciale, făcute de protosul adunării, pentru fiecare din aceste categorii de participanţi la slujbă, aşa cum se proceda pe atunci şi la sfîrşitul liturghiei catehumenilor, ceea ce înseamnă că la restul slujbei rămîneau în biserică numai credincioşii, adică cei botezaţi. Urma o ectenie rostită de diacon, foarte asemănătoare cu *ectenia cererilor* din ritul ortodox de azi: «Mîntuieşte-ne, Dumnezeule, şi ne ridică cu harul Tău. Să cerem de la Domnul milele şi îndurările Sale, dimineaţa aceasta şi ziua paşnică şi fără de păcat...» etc. Episcopul rostea după aceea o primă rugăciune de mulţumire matinală (ὀρθρινὴ εὐχαριστία): «Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul, Cel neasemănat...», şi apoi pe a doua, precedată de îndemnul diaconului: «Plecaţi-vă pentru punerea mîinilor!»; în timpul acesteia din urmă (corespunzătoare ca sens cu cea a plecării capetelor, rostită în taină de către preot spre sfîrşitul utreniei de azi), cei prezenţi treceau succesiv pe sub mîna episcopului, care îi binecuvînta, şi apoi ieşeau, la îndemnul diaconului: «Ieşiţi în pace!», cu care se încheia slujba. Nu este exclus ca la sfîrşit să se fi cîntat doxologia mare («Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...»), al cărei text ni-l dă aceeaşi scriere în alt loc (cartea VII, cap. 47—48) şi care e recomandat ca imn al dimineţii în alt document contemporan [6].

Cam în aceeaşi vreme (circa 385), pelerina apuseană la locurile sfinte, *Aetheria* (alias *Silvia*), ne descrie, aproximativ, rînduiala serviciului divin din a doua parte a nopţii, aşa cum se desfăşura el la Ierusalim, serviciu care se compunea din două părţi. Prima parte, alcătuită din psalmi, imne, antifoane şi rugăciuni, se oficia după miezul nopţii, înainte de cîntatul cocoşilor (*ante pullorum cantum*); la ea luau parte asceţii, fecioarele şi credincioşii mai zeloşi, conduşi de cîţiva clerici (preoţi şi diaconi). A doua parte, la care duminica asista şi episcopul însuşi, începea cu cîntarea imnelor dimineţii («*incipiunt matutinos hymnos* dicere»). Episcopul însuşi citea pericopa evanghelică de duminica, în care se vorbea despre învierea Domnului. Rugăciunile continuau apoi pînă la ziuă («usque in luce») [7].

Aşadar, în rînduiala utreniei din acea vreme (a doua jumătate a secolului al IV-lea) intrau două servicii, distincte la început: oficiul propriu-zis al privegherii (*Vigiliae, Nocturnae*), care se oficia dinspre ziuă, şi laudele dimineţii (*Laudes, Matutinae*), care, după informaţiile Aetheriei şi ale lui Cassian (vezi mai departe), se cîntau la Ierusalim în continuarea serviciului de noapte, ca o încheiere a lui. În rînduiala Răsăritului ortodox aceste două servicii s-au contopit de fapt într-o singură slujbă, cea a utreniei de azi; în rînduiala Apusului romano-catolic, ele au rămas însă mai departe două servicii independente unul de altul, cum le aflăm pînă azi în ritul roman: *Nocturnum* sau *Matutinum* (Nocturne, Matines) — care corespunde primei părţi din utrenia ortodoxă, pînă la canoane — şi *Laudes* (αἶνοι), care corespunde părţii a doua din utrenia ritului bizantin (de la canoane înainte) şi care se numea aşa pentru că în rînduiala ei intra şi cîntarea celor trei psalmi de laudă (Psalmii CXLVIII—CL).

Dar săvîrşirea utreniei în timpul nopţii a rămas numai în practica mînăstirească, sub forma privegherii din ajunul praznicelor împărăteşti, al duminicilor şi al sărbă-

6. *Despre feciorie*, atribuită Sfîntului Atanasie cel Mare, P.G. XXVIII, 265.

7. Vezi *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, cap. 24 (în ediţia H. Pétré, Paris 1948, p. 188—189). Comp. şi Can. 21 din cele atribuite lui Hipolit (citat la H. Leclercq, *Laudes*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie», t. VIII, col. 1892: «În fiecare zi, la cîntarea cocoşului (*gallicinium* = cu 2—3 ore înainte de zori), preoţii, ipodiaconii şi lectorii şi tot poporul să se adune şi să se îndeletnicească cu rugăciunea, cîntarea psalmilor, citirea Scripturilor şi cu rugăciuni...».

torilor Sfinților mai importanți, precum și sub forma *deniilor* din timpul postului mare. Atît privegherea cît și denia au fost atrase însă de vecernie, făcîndu-se seara, ori în prima parte a nopții, iar nu în a doua parte a nopții, ca odinioară. Excepție face numai utrenia Sfintelor Paști (și pe alocuri cea a Nașterii Domnului), care se săvîrșește, exact ca odinioară, în a doua parte a nopții, spre dimineață. «Ea reprezintă în istoria cultului creștin privegherea clasică, originea și primul model, din care s-a inspirat oficiul privegherii la celelalte sărbători» [8].

Cam în același fel se desfășura serviciul divin de dimineață și în părțile Egiptului, în secolul al V-lea [9]. Numărul psalmilor care se citeau la slujba dimineții varia de la regiune la regiune, fiind în general mult mai mare ca azi (18—30 psalmi, sau chiar mai mulți, între care Cassian menționează Psalmii L, LXII, LXXXIX, CXLVIII—CL). Citirea lor se încheia mai peste tot cu Psalmul LXII («Dumnezeule, Dumnezeul meu, către Tine mînec...»). Se făceau apoi lecturi din Cărțile Sfinte (uneori nouă lecturi: trei din Vechiul Testament, trei din epistolele pauline și sobornicești și trei din Evanghelii). Se rosteau rugăciuni pentru diferitele categorii de asistenți la slujbă și se încheia cu intonarea imnelor de laudă și de mulțumire ale dimineții, între care era și doxologia cea mare.

În prima jumătate a secolului al VI-lea, *Sfîntul Benedict de Nursia* († 530) descrie, și el, în *Regula* sa pentru monahii apuseni, rînduiala utreniei duminicilor și a zilelor de rînd din mînăstirile Apusului. Cea de duminica începea cu citirea Psalmului LXVI, apoi se cînta psalmul I cu «Aliluia!», urmat de alți doi psalmi (CXVII și LXII), «Binecuvîntările» și Laudele, o lectură din Apocalips, cîntarea Sfîntului Ambrozie («Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm...»), cîntarea Sfintei Fecioare («Mărește, suflete al meu pe Domnul...»), ectenia (litania) și otpustul. Se rostea (ca la fiecare serviciu divin) rugăciunea «Tatăl nostru...» de către stareț [10].

În rînduielile descrise pînă în această vreme (sec. al VI-lea), am întîlnit deja elemente care fac parte din fondul comun al oficiului utreniei în toate riturile liturgice creștine: Psalmul LXII și Psalmii laudelor (CXLVIII—CL), moșteniți din cultul iudaic, Psalmul L, unele din cîntările biblice care vor forma mai tîrziu izvorul de inspirație al cîntărilor respective din cadrul canoanelor imnografice [11], diferite grupe de psalmi (cîntați și citiți) și rugăciunea *Tatăl nostru*. La acestea se vor adăuga, în Răsărit, începînd din secolele al V-lea și al VI-lea, noile cîntări ale poeziei imnografice, sub diferitele ei forme și numiri (tropare sau stihiri, condace și canoane), care vor îmbogăți treptat cuprinsul utreniei, încît aceasta va deveni cea mai dezvoltată slujbă a serviciului divin zilnic, nu numai în ritul bizantin, ci în toate riturile liturgice răsăritene.

În ritul bizantin (ortodox) se formează cu timpul două tipuri diferite de utrenie: unul al utreniei cîntate (utrenia cu cîntări), specific bisericilor din lume (ἀσματικὸς ἢ κοσμικός), originar probabil din Antiohia, și altul al utreniei simple (necîntate), propriu mînăstirilor (μοναχικὸς ἢ μοναστικὸς), originar din mînăstirile de tip savait

8. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 685.

9. Vezi Ioan Cassian, *De institutis coenobiorum*, cart. II, cap. 2 și cart. III, cap. 5—6 (P.L., XLIX, 78—79 și 132—136).

10. *Regula*, cap. 12—13 (P.L., t. LXVI, col. 443—448. Comp. și trad. rom. din *Vechile rînduieli ale vieții monahale*, Dobrușa 1929, p. 693—694).

11. Vezi Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București 1937, p. 92.

din jurul Ierusalimului [12]. Amîndouă s-au dezvoltat la Constantinopol, de unde s-au răspîndit în tot Răsăritul ortodox din cuprinsul Imperiului bizantin, pînă la căderea capitalei lui sub turci.

Utrenia cu cîntări începea în nartică (pronaos) cu «Binecuvîntată este împărăţia Tatălui...» (ca la liturghie) şi apoi continua în naos, caracterizîndu-se prin mulţimea psalmilor cîntaţi în întregime (printre care şi cei ai laudelor, adică Psalmii CXLVIII—CL) şi împărţiţi în mai multe stări sau antifoane, între care diaconii rosteau ectenii.

Cealaltă variantă a utreniei era cea a utreniei de azi; aceasta începea cu «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...» şi se caracteriza prin aceea că psalmii erau citiţi iar nu cîntaţi şi că cuprindea imne noi ale poeziei imnografice (stihiri şi canoane). Ambele tipuri coexistau în aceleaşi centre şi între ele s-au efectuat şi împrumuturi sau influenţe reciproce. Fiind mai greu de executat, tipul utreniei cu cîntări a fost abandonat treptat, în favoarea celui de-al doilea tip; pe la începutul sec. al XV-lea, în preajma dispariţiei Imperiului bizantin, el se mai păstra în uz numai la catedrala patriarhală din Constantinopol (Sfînta Sofia) şi la biserica Sfînta Sofia din Tesalonic, unde mitropolitul Simeon al Tesalonicului († 1429) ne dă o descriere sumară a lui [13].

În manuscrisele de Tipic din secolele al XIV-lea şi al XV-lea rînduiala utreniei e aproape identică cu cea de azi.

2. Utrenia este serviciul divin în care obştea credincioşilor (Biserica) îndreaptă, îndată după scularea din somn, primele ei gînduri către Dumnezeu, aducîndu-I mulţumire pentru odihna cu pace din noaptea trecută şi cerîndu-I ajutorul pentru trăirea creştinească a zilei care începe, odată cu lumina care alungă întunericul necunoştinţei şi al păcatului [14]. Ea este ca o «jertfă de mulţumire Celui ce aduce lumina şi Celui ce a risipit întunericul înşelăciunii şi ne-a dat lumina dreptei credinţe. Pentru aceea se împreună cu slujba dimineţii şi Ceasul 1, pentru că este o pîrgă (începătură) a zilei şi el se aduce, împreună cu utrenia, ca un dar şi ca o jertfă de laudă lui Dumnezeu şi pentru că toate făptuirile s-au arătat luminate cu lumina. De aceea le şi chemăm pe ele, împreună cu îngerii, spre lauda lui Dumnezeu» [15].

În Regulele sale monahale, Sfîntul Vasile cel Mare explică astfel semnificaţia religioasă a rugăciunii de dimineaţa: «Nu se cade a nesocoti ceasurile de rugăciune, pe care le-am găsit de trebuinţă, căci fiecare dintre ele în chip deosebit ne aminteşte de darurile care ni se dau de la Dumnezeu. Aşa, de pildă, să nu se ocolească dimineaţa, pentru ca cele dintîi mişcări ale sufletului şi ale minţii să fie închinate lui Dumnezeu, ca să nu ne întoarcem grija spre nici un fel de lucru, pînă cînd nu ne vom înălţa cu gîndul la Dumnezeu, după cum e scris: *Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu şi m-am veselit* (Psalmul LXXVI, 4); ca să nu ne punem nici trupul în mişcare spre a lucra ceva, pînă cînd nu vom împlini cele zise: *Către Tine mă voi ruga, Doamne. Dimineaţa vei auzi glasul meu; dimineaţa voi sta înaintea Ta şi mă vei vedea* (Psalmul V, 3—4) [16].

---

12. I. M. Funtuli, *Rînduiala utreniei* (în greceşte), Tesalonic 1966, p. 14 ş.u.

13. *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 301 şi 349—351 (P.G., CLV, 553 D — 556 A şi trad. rom. cu titlul *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre creştine ortodoxe*, tip. de T. Teodorescu, Buc. 1865, p. 229—234). O descriere mai amănunţită şi mai clară, la Ambrozie Stavrinos, *Contribuţie la sfintele rînduieli ale vecerniei şi utreniei* (în grec.), Constantinopol, 1923—1924, p. 107—137.

14. Comp. *Cons. Apost.*, cart. VIII, cap. 34 (trad. rom. cit., p. 258): «Dimineaţa (faceţi rugăciuni), mulţumind pentru că Domnul v-a luminat, alungînd noaptea şi aducînd ziua».

15. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 299 (P.G., t. CLV, col. 552 A şi trad. rom. cit., p. 196—197).

16. *Regulele monahale pe larg*, XXXVII, 3 (P.G., XXXI, 1013).

Din punct de vedere istorico-simbolic, rugăciunea de dimineață ne duce cu gîndul la patimile îndurate de Mîntuitorul de la miezul nopții pînă la ziuă, adică de ducerea Lui de la Ana la Caiafa, de scuipările, lovirile și batjocurile îndurate de El [17]. Utrenia ne aduce aminte totodată de cele două mari evenimente din viața Mîntuitorului, întîmplate în ultima parte a nopții (spre ziuă), adică nașterea și învierea Lui. «Trebuie să ne rugăm și dimineața, pentru că prin rugăciunea de dimineață se pomenește învierea Domnului» — zicea Sfîntul Ciprian [18]; iar mitropolitul Simeon al Tesalonicului adăuga că «este cu cale a se face noaptea închipuirea nașterii și arătării Mîntuitorului cea după trup, de vreme ce noaptea S-a născut» [19].

Așa se și explică în mare parte faptul că utrenia se săvîrșea odinioară în a doua parte a nopții (spre ziuă); totodată, slujba terminîndu-se spre zori, se sărbătorea și biruința luminii asupra întunericului nopții, simbolizîndu-se astfel venirea creștinismului, deoarece Mîntuitorul a fost numit «Soarele dreptății» (Mal. III, 20), «Răsăritul cel de sus» (troparul Nașterii Domnului), «Lumina cea fără de ani, Care din mormînt trupește tuturor a răsărit» (Canonul Învierii, peasna 7, stih. 4) [20]. Această comemorare zilnică a învierii Domnului din întunericul mormîntului, unită cu exprimarea sentimentului de bucurie pentru biruința luminii naturale a zilei și a soarelui împotriva întunericului nopții, făcea pe creștinii veacurilor primare să se ducă cu gîndul mai departe, la momentul eshatologic al învierii morților și al trecerii noastre în lumina cea neînserată, de care se bucură Sfinții. Rugăciunea de la «cîntatul cocoșilor» (din zori) — spunea Ipolit al Romei — ne aduce aminte de momentul din cursul Patimilor «cînd fiii lui Israel au renegat pe Hristos, pe Care noi L-am cunoscut prin credință; noi așteptăm ziua învierii morților, în speranța luminii celei veșnice» [21].

3. Precum am văzut, ca slujbă a dimineții sau a începutului zilei, utrenia închipuie, în general, începutul sau zorile creștinismului, ivirea luminii sau a revelației dumnezeiești, care a urmat după noaptea întunericului, a păcatului și a necunoștinței [22]. De aceea, mai mult decît vecernia, slujba utreniei constituie o împletire de elemente din Vechiul și din Noul Testament, reprezentînd în general epoca de tranziție de la Legea Veche la cea Nouă, epocă pe care o întrezărim încă de la sfîrșitul vecerniei. Astfel, psalmii profetici, care proorocesc și exprimă presimțirea venirii Mîntuitorului, alternează cu cîntări ca «Dumnezeu este Domnul...», care vestesc venirea Mîntuitorului în lume, sau cu troparele și stihirile diferitelor grupe de cîntări (sedelne, antifoane, Laude etc.), care slăvesc atît lucrarea răscumpărătoare a Mîntuitorului în lume, cît și viața, faptele și virtuțile Sfinților care au contribuit la răspîndirea și întărirea credinței creștine în lume. Dar mai ales vohodul utreniei dumînicilor, adică scoaterea Sfintei Evanghelii în mijlocul Bisericii, este actul care, precum vom vedea mai pe larg ceva mai tîrziu, închipuie și vestește învierea Domnului. Totuși, punctul de greutate în alcătuirea și cuprinsul rînduielii utreniei rămîne, mai ales în prima ei parte, tot elementul din

17. Vezi Povățuirile din Liturghier (ed. București 1946, p. 415) : «Săvîrșind (preotul) utrenia, cu umilință să gîndească cum Domnul a fost dus cu defăimări de la Ana la Caiafa...» etc.

18. *De oratione dominica*, XXV, P.L., IV, 559.

19. *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 309 (P.G., CLV, 568 A și trad. rom. cit., p. 205).

20. Pr. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, p. 685—686.

21. *Tradiția Apostolică*, cap. 41, în ed. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, introd., trad. et notes par B. Botte, 2-ème éd., Paris 1968 (Colecția «Sources Chrétiennes»), p. 133.

22. Comp. V. Mitrofanovici, T. Tarnavschi și N. Cotlarciuc, *Liturgica*, ed. 1929, p. 483; Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, București 1929, p. 14—17; Același, *Oficiul utreniei*, p. 686.

Vechiul Testament, adică cel care simbolizează şi reprezintă epoca anterioară venirii Domnului.

Să luăm acum, rînd pe rînd, părţile alcătuitoare ale slujbei Utreniei, pentru a vedea la fiecare originea şi vechimea, rostul şi simbolismul special pe care îl are în cadrul general al slujbei.

a) De regulă, Utrenia este precedată, precum am văzut, de miezonoptică sau polunoşniţă. În mînăstiri şi catedrale, aceasta se citeşte în pridvor sau în tinda bisericii (aşa cum se făcea mai de mult şi în bisericile de enorii); la sfîrşitul ei, se face intrarea solemnă a clerului şi a credincioşilor în biserică (naos), pentru a se începe utrenia. Această intrare închipuie trecerea noastră de pe pămînt la cer, ca şi cum am fi răpiţi în nori, norul fiind închipuit prin *fumul de tămîie al cădirii de la începutul utreniei*[23]. *La priveghere*, fumul de tămîie care umple biserica prin cădirea de la începutul slujbei simbolizează, după unii liturgişti, slava lui Dumnezeu, care a umplut ca un nor, cortul mărturiei şi templul lui Solomon[24], iar după alţii suflarea Sfîntului Duh[25] sau duhul lui Dumnezeu, care la creaţia lumii se purta pe deasupra apelor[26]; iar închiderea uşilor împărăteşti după încheierea cădirii simbolizează căderea în păcat a primilor oameni şi alungarea lor din rai[27].

Partea de la început a utreniei (pînă la «Slavă Sfintei... Treimi»), numită de unii liturgişti *prolog*[28] sau *proimion*, adică *introducere*, cuprinde rugăciuni pentru autoritatea sau conducerea supremă a statului, concretizată odinioară (în epoca sclavagistă şi cea feudală) în persoana împăratului.

Rugăciunea pentru conducătorii statului îşi are temeiul scripturistic în îndemnul Sfîntului Apostol Pavel, din prima sa epistolă către Timotei (cap. II, 1—2): «Vă îndemn, deci, înainte de toate, să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri, pentru toţi oamenii, *pentru conducători şi pentru toţi care sînt în înalte dregătorii*, ca să petrecem viaţă paşnică şi liniştită, întru toată cuviosia şi buna cuviinţă...». Primul gînd al creştinului şi al Bisericii de odinioară, după scularea din somn, era închinat celor doi stăpîni, de care depindea viaţa şi destinul fiecărui ins: Cel din Cer (Dumnezeu) şi cel de pe pămînt (împăratul). Una dintre obligaţiile religioase elementare, ale oricărui creştin, înscrisă în porunca a cincea a Bisericii, este rugăciunea pentru ocîrmuitorii ţării din care facem parte ca cetăţeni.

De aceea, toate elementele care alcătuiesc această parte a utreniei ne amintesc, într-un fel sau altul, despre împăraţii de odinioară. Astfel, *cei doi psalmi*, care se citesc la început, adică *Psalmul XIX* («Să te audă Domnul în ziua necazului...») şi *Psalmul XX* («Doamne, întru puterea Ta se va veseli împăratul...»), se numesc uneori şi «psalmi împărăteşti», pentru că în ei se vorbeşte, între altele, despre prerogativele, puterea şi strălucirea cu care era învestit odinioară cel ce reprezenta suveranitatea absolută în stat, despre supunerea pe care i-o datorau cetăţenii şi despre datoria lor de a se ruga pentru sănătatea şi liniştea lui (vezi, de ex., versetul ultim al primului psalm: «Doamne, mîntuieşte pe împăratul şi ne auzi pe noi, în orice zi Te vom chema!»).

---

23. Simeon al Tesalonicului *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 309, P.G., CLV, 561 C—D şi trad. rom. cit., p. 201.

24. *Ibidem, cap.* 346—347, P.G., CLV, 624 şi trad. rom. cit., p. 224.

25. V. N. Iliin, *Denia (privigherea) de toată noaptea* (în rus.), Paris 1927, p. 24, 27.

26. Prot. G. S. Debolski, *Purtarea de grijă a Bisericii Ortodoxe pentru mîntuirea lumii* (în rus.), ed. IV, San Petersburg 1894, p. 159.

27. Arhiepiscop Veniamin, *Novaia Skrijal (Tablă Nouă...)*, ed. XVII, 1908, p. 89 şi V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 28.

28. Vezi, de ex., G. Teleaga, *Tipiconul cu note ritualistice* (curs litografiat), 1901, p. 460.

Același caracter îl au și *cele trei tropare ale Crucii* din partea introductivă a utreniei, numite uneori «tropare împărătești», adică «Mîntuiește, Doamne, poporul tău...» (troparul Crucii, cp. Psalmul XXVII, 12), «Cel ce Te-ai înălțat pe cruce de bună voie...» și «Folositoare, înfricoșată și neînfruntată...»; în acesta din urmă ne rugăm, de ex.: «Mîntuiește pe aceia cărora le-ai poruncit să împărățească și le dă lor biruință din cer...».

Ectenia întreită scurtă, de la sfîrșitul prologului utreniei, cuprinde, de asemenea, un aliniat special de rugăciune pentru conducătorii statului [29].

Acest exordiu al utreniei constituia la origine un serviciu religios deosebit de slujba propriu-zisă a utreniei și analog cu tedeum-ul sau polihroniul de azi. La început, acest serviciu se săvîrșea, între miezonoptică și utrenie, numai în mînăstirile care erau ctitorii sau fundații împărătești. Cu timpul, a intrat și în practica celorlalte mînăstiri, apoi s-a extins și în rînduiala bisericilor de enorii, contopindu-se cu utrenia și rămînînd astfel ca un prolog sau o introducere inseparabilă a acestei slujbe. Importanța acordată odinioară acestui serviciu oficiat în cinstea împăraților și a ctitorilor de mînăstiri se vede încă și azi din faptul că numai preotul (iar nu diaconul) poate face cădirea de la început și rosti ectenia din această parte a Utreniei. În răstimpul de la Paști la înălțarea Domnului, prologul utreniei se suprimă, deoarece utrenia din acest răstimp a rămas încă de la început scutită de el, predominînd rugăciunea și lauda adresată lui Dumnezeu [30]; el se suprimă, de asemenea, și în restul anului, atunci cînd utrenia se face din ajunul sărbătorilor mari, sub forma de priveghere.

b) *În partea următoare a utreniei*, adică începînd de la «Slavă Sfintei... Treimi» pînă la Canoane (Catavasii), predomină lecturile sau citirile biblice; începutul acestei părți reprezintă prin excelență epoca Legii Vechi.

Formula «Slavă Sfintei... Treimi», cu care începe această parte, constituie binecuvîntarea pentru începutul propriu-zis al utreniei (în forma ei originară) [31]. Ea are un caarcter trinitar destul de vădit; în loc să proslăvim pe Dumnezeu în unitatea esenței (ființei) Sale, ca la începutul vecerniei, proslăvim pe Dumnezeu Cel în Treime lăudat [32]. Cu utrenia ne aflăm, deci, într-o perioadă mai avansată a istoriei mîntuirii și a revelației despre ființa și însușirile lui Dumnezeu. Lucrul acesta îl exprimă și formula cu care se începe răspunsul credincioșilor la binecuvîntarea dată de preot: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...», care precede citirea celor șase psalmi și care nu este altceva decît cîntarea îngerilor din noaptea nașterii Domnului (Luca II, 14).

---

29. Nici ectenia întreită și nici troparele Crucii nu sînt amintite în descrierea rînduielii utreniei făcută de arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului în sec. XV (*Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 309 (P.G., CLV, 561 ș.u. și trad. rom. cit., p. 202). După «Tatăl nostru...» se zicea «Întru numele Domnului...» și preotul dădea binecuvîntarea «Slavă Sfintei...».

30. De altfel, e știut că, în regulă generală, slujbele din perioada triodului și a penticostarului și-au păstrat mai cu fidelitate forma originară, decît cele din restul anului bisericesc (Cf. Dr. A. Baumstark, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, în «Jahrbuch für Liturgiewiessenschaft», an. VII (1927), p. 1—23).

31. Într-o formă scurtă, acest ecfonis apare mai întîi într-un manuscris din sec. al XI-lea al Tipicului Sfîntului Teodor Studitul, iar în forma completă de azi îl găsim în manuscrisele liturgice din sec. al XIII-lea. Întrebuințarea lui în cult poate fi însă mai veche, căci îndeosebi atributul «nedespărțitei» (Treimi) pare a fi un ecou al luptelor dintre ortodocși (partizanii formulei corecte *omoousios*) și diferitele partide ariene din secolele al IV-lea și al V-lea (V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 183 n. 5).

32. Comp. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 309 (P.G., CLV, c. 565 și trad. rom. cit., p. 202). La Simeon formula de binecuvîntare apare adăugită, cu atributul «...și întru tot puternicei (Treimi)» (και παντοδυνάμῳ Τριάδι...)

Astfel, de la început, utrenia ne duce cu gîndul înapoi la naşterea Domnului, care s-a întîmplat noaptea, şi la zorile mîntuirii noastre, precum am amintit mai înainte.

Lecturile din această parte a utreniei sînt alcătuite din grupul de psalmi pe care îl numim *Exapsalmul* (ὁ ἑξάψαλμος), adică *cei şase* psalmi ai dimineţii sau ai utreniei: III, XXXVII, LXII, LXXXVII, CII şi CXLII. Aceşti psalmi alcătuiesc un grup sau buchet reprezentativ al întregii Psaltiri, ei fiind aleşi de la începutul, mijlocul şi sfîrşitul Psaltirii. Ei exprimă sentimente şi stări sufleteşti foarte variate: cînd tînguirea omului Legii Vechi pentru păcatele, deznădejdea şi neputinţa sa (mai ales Psalmul LXXXVII) [33], cînd speranţa şi încrederea sa în mîntuirea făgăduită, care trebuia să vină (vezi mai ales Psalmul CII).

După însemnarea din Tipic, aceşti psalmi se citesc cu glas lin şi uşor, rar, în auzul tuturor: «Şi să cade cu luare-aminte şi cu dinadinsul a asculta, că sînt plini de pocăinţă şi de umilinţă aceşti psalmi, cu cucernicie şi cu frica lui Dumnezeu, ca spre însuşi cuvîntul lui Dumnezeu vorbind şi rugîndu-ne pentru păcatele noastre» [34]. Precum accentuează şi o însemnare din Triod [35], citirea lor trebuie ascultată într-o atitudine de concentrare, de desăvîrşită smerenie şi cucernicie, rugîndu-ne pentru păcatele noastre şi aducîndu-ne aminte de moarte, de munca ce va să fie şi de viaţa veşnică. Citirea lor simbolizează vremea de întuneric de după căderea în păcat a primilor oameni; de aceea, în mînăstiri, cînd utrenia se face seara, în cadrul privegherii, se sting în acest timp toate luminile din biserică, afară de cea de la analog, lucru care se făcea odinioară în toate bisericile [36].

Cei şase psalmi au fost rînduiţi să se citească la slujba dimineţii pentru că în textul lor se vorbeşte şi despre sculare omului din somnul nopţii şi despre rugăciunea lui de dimineaţă: «Eu m-am culcat şi am adormit; sculatu-m-am, că Domnul mă va sprijini...» (Psalmul III, 5); «Iar eu către Tine, Doamne, am strigat şi dimineaţa rugăciunea mea Te va întîmpina...» (Psalmul LXXXVII, 14). Îndeosebi *Psalmul LXII* («Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine Te caut dis-de-dimineaţă...») este *psalmul dimineţii* prin excelenţă (ἑωθινὸς sau ὀρθρινός ψαλμός, matutinus psalmus); împreună cu psalmul III el este moştenit în întrebuinţarea cultului creştin, din serviciul sinagogii iudaice. Îl găsim menţionat ca făcînd parte din rugăciunea de dimineaţă în *Constituţiile Apostolice* (II, 59 şi VIII, 38) ca şi în alte documente vechi [37]; cu el se încheia în vechime citirea psalmilor din serviciul dimineţii. El s-a păstrat, de asemenea, în slujba

33. Vezi, de ex., vers. 6: «Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele întunecate şi în umbra morţii». O analiză mai amănunţită a cuprinsului şi simbolismului celor şase psalmi vezi la P. Vetelevschi, *Înţelesul şi structura celor şase psalmi* (în rus.), în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1968, nr. 10, p. 62—64.

34. *Octoih*, Rîmnic 1811, f. 417 v. şi 418 r. — Comp. şi *Tipicul mare* sau mînăstiresc (zis şi al Sfîntului Sava), Iaşi 1816, faţa 20.

35. La *Începutul sfîntului şi marelui post* (ed. Bucureşti 1946, p. 123, col. 1 jos şi 2 sus).

36. B. Cireşeanu, *Tezaurul liturgic...*, t. III, Bucureşti 1912, p. 144. Comp. V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 86.

37. Vezi, de ex., *Despre feciorie* (atribuit Sfîntului Atanasie cel Mare), cap. 12, 16, 20, P.G., XXVIII, 265, 272, 276 (fecioarele îl recitau ca rugăciune de dimineaţă); Sfîntul Vasile cel Mare, *Epist. CCVII* (Către clericii din Neocezareia), nr. 3, P.G., XXXII, c. 764; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentar la psalmul CXL, 1.* P.G., LV, c. 427 (toţi credincioşii îl ştiau pe dinafară); Sfîntul Ioan Cassian, *op. cit.*, cart. III, cap. 6, P.L., XLIX, c. 135—136 şi Sfîntul Benedict de Nursia, *op. cit.*, cap. 12, P.L., LXVI, 443—446 (îl recitau monahii din Palestina şi cei din Apus).

dimineții în toate riturile liturgice creștine, cu excepția celui romano-catolic, de unde a fost suprimat prin reforma Psaltirii romane din timpul Papei Pius XI [38].

Gruparea celor șase psalmi așa cum se citesc ei astăzi în utrenia ritului bizantin e menționată în Apus prima dată la Benedict de Nursia, iar în Răsărit în secolul al VII-lea, în rînduiala utreniei din tipicul sinaitic, așa cum o descrie Ioan Moshos în *Livada* sa duhovnicească, cu prilejul vizitei pe care o face la 606, împreună cu Sofronie (viitorul patriarh al Ierusalimului), la starețul Nil din Sinai [39]. În rînduiala utreniei cu cîntări de odinioară (vezi în urmă) ei erau toți cîntați, iar după fiecare din ei sau măcar după primii trei se rostea ectenia mică de către diacon [40].

Cele 12 rugăciuni citite în taină de către preot în timpul celor șase psalmi *(Rugăciunile dimineții* sau ale *utreniei)* au un conținut variat. Textul, numărul și așezarea (locul) acestor rugăciuni în rînduiala utreniei nu au fost de la început cele de azi. Astfel, în unele manuscrise vechi ele erau ori mai multe (13—14) ori mai puține (1, 3, 6, 9 sau 11) și nu se găseau grupate ca astăzi sau strînse la un loc, în liturghier, ci risipite în cursul întregii slujbe [41], deoarece ele erau citite concomitent cu ecteniile rostite de către diacon, așa că ecfonisele lor alcătuiau o încheiere logică a acestor ectenii. Cu timpul, numărul lor a fost fixat definitiv la 12, după numărul orelor nopții trecute sau al orelor zilei care începe. În liturghierele tipărite au fost strînse și grupate toate la un loc, adică înșirate una după alta la începutul utreniei, pentru ca, după citirea lor, preotul să rămînă liber pentru lucrarea proscomidiei, care în bisericile de enorie a început să fie săvîrșită de la o vreme în timpul utreniei; de altfel, liturghierele actuale nu au făcut altceva decît să continue tradiția din vechile manuscrise liturgice (evhologhii și liturghiere), care nu cuprindeau decît rugăciunile citite de către preoți, scrise una după alta, fără ecteniile diaconale și fără însemnările de tipic sau rînduială, care s-au adăugat mai tîrziu.

Numai ecfonisele acestor rugăciuni au rămas și în locurile lor de odinioară din cadrul slujbei, fie pentru a încheia ecteniile în timpul cărora erau rostite rugăciunile respective, fie pentru a marca începutul diferitelor lecturi sau cîntări din rolul cîntăreților de strană. Legătura acestor ecfonise cu rugăciunile pe care le încheiau odinioară se vede încă lămurit. Astfel, ecfonisul ecteniei de după cîntarea a șasea a catavasiilor («Că Tu ești Împăratul păcii și Mîntuitorul sufletelor noastre...») nu e altceva decît ecfonisul rugăciunii a șasea. Din cuprinsul rugăciunii a noua («Strălucește în inimile noastre...»), care e aceeași cu *rugăciunea dinainte de evanghelie* din rînduiala liturghiei, se vede că această rugăciune trebuie să se fi citit odinioară înainte de pericopa evanghelică a utreniei; a zecea rugăciune are caracter penitențial, ea fiind legată probabil de Psalmul L (psalmul pocăinței), iar a XI-a și a XII-a au conținut doxologic, fiind amîndouă în legătură cu psalmii laudelor și cu doxologia. Poziția și funcția originară a rugăciunilor de azi din rînduiala utreniei este, de altfel, confirmată și de subtitlurile pe care ele le purtau în unele manuscrise liturgice vechi, în care primele șase sînt numite, de ex., «rugăciuni ale antifoanelor» (amintind de antifoanele sau stările în care erau împărțiți psalmii din vechea rînduială a utreniei cu cîntări), a noua este numită «rugăciunea evangheliei utreniei», a zecea «rugăciunea psalmului L», a unsprezecea «rugăciunea laudelor», iar a douăsprezecea «rugăciunea apolisului» [42].

38. Dr. A. Baumstark, *La structure des grandes unités liturgiques*, în «Irénikon», t. XI, nr. 3 (1934), p. 132.

39. V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 194, n. 45 și P. Vetelevschi, *op. cit.*, p. 62.

40. Vezi Ambrosios Stavrinos, *op. cit.*, p. 148.

41. Vezi, de ex., manuscrisele descrise la Ambr. Stavrinos, *op. cit.*, p. 85 ș.u.

42. Vezi și Prof. I. M. Funtuli, *op. cit.*, p. 19—22.

Cît priveşte cuprinsul acestor rugăciuni, ele exprimă, în general, mulţumirea de la sfîrşitul nopţii şi cererea de la începutul zilei, adresate lui Dumnezeu din partea credincioşilor, prin preot, în calitatea lui de interpret al dorinţelor şi simţămintelor religioase ale comunităţii, deoarece «prin preoţie se săvîrşesc toate» [43]. Cea mai frumoasă şi mai expresivă dintre aceste rugăciuni pentru scopul utreniei ca rugăciune de dimineaţă este ultima, care constituie un fel de sinteză a cuprinsului celor unsprezece rugăciuni anterioare: «Lăudăm, cîntăm, binecuvîntăm şi mulţumim Ţie, Dumnezeul părinţilor noştri, că ai depărtat umbra nopţii şi iarăşi ne-ai arătat lumina zilei...» etc. [44].

Din cuprinsul unora dintre aceste rugăciuni (mai ales a şasea şi a opta) se vede că ele se citeau odinioară în timp ce afară era încă noapte şi întuneric, deoarece, precum am văzut, începutul utreniei se făcea în vechime, mai ales în mînăstiri, cu două-trei ceasuri înainte de ziuă: «Doamne, Dumnezeule, Care... ne-ai chemat ca şi noaptea să ne ridicăm mîinile..., primeşte rugăciunile noastre şi închinările de noapte...; dă-ne să ajungem la începutul zilei...» etc. (rugăciunea a opta). Ultimele şase dintre aceste rugăciuni se citesc afară din altar, în faţa uşilor împărăteşti închise, ca şi rugăciunile luminilor de la începutul vecerniei, preotul înfăţişînd, după unii, pe omul izgonit din rai; de aceea preotul iese din altar pentru citirea lor tocmai înainte de citirea Psalmului LXXXVII («Doamne Dumnezeul mîntuirii mele, ziua am strigat şi noaptea înaintea Ta...»), care este cel mai expresiv dintre cei şase psalmi pentru sentimentul de adîncă durere şi deznădejdea de moarte care cuprinsese sufletul omului din epoca veche, căzut în prăpastia păcatului, a neştiinţei şi a morţii (vezi, de ex., vers. 7: «Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele întunecate şi în umbra morţii...», verset folosit şi ca prochimen la vecernia din vinerea patimilor) [45]. Pentru acest motiv, atît citirea psalmilor utreniei cît şi a rugăciunilor citite în taină de către preot în timpul lor se suprimă la utrenia din noaptea Paştilor şi din toată săptămîna luminată, înlocuindu-se cu cîntări care au menirea de a vesti şi a sărbători marea minune a învierii Domnului şi de a exprima sentimentele de bucurie ale credincioşilor [46].

Ectenia mare (ἡ μεγάλη συναπτή), care urmează după citirea celor şase psalmi, e aceeaşi de la începutul vecerniei şi al liturghiei; ea reprezintă rugăciunea comună a credincioşilor, rostită prin glasul preotului ori al diaconului. «Prin ectenie se afirmă precis spiritul comunitar, care formează caracterul specific al cultului divin public creştin» [47]; ea constituie tranziţia de la lecturile biblice (psalmi) la cîntările următoare, care, precum vom vedea, anunţă zorile epocii Noului Testament sau prevestirea mîntuirii care se apropie.

Cîntarea «Dumnezeu este Domnul...» este de fapt un prochimen, adică un fragment de psalm (format din versetele 26 şi 27 ale Psalmului CXVII), aşezat înaintea troparelor; psalmul acesta se cînta odinioară în întregime, între altele pentru că el conţine versetul profetic despre piatra unghiulară, mai înainte neluată în seamă de către ziditori (vers. 22), verset aplicat de către Mîntuitorul la Sine însuşi (vezi Matei XXI, 42). «Dumnezeu este Domnul» se cîntă de patru ori, ca o trîmbiţare a venirii Domnului în cele patru laturi ale lumii. Spre a se arăta că este vorba de o «arătare» sau manifestare a Domnului, odinioară, în momentul cînd se începea această cîntare,

43. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, p. 692.

44. Vezi *Liturghierul*, Buc. 1956, p. 66—67.

45. V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 87—88 şi P. Vetelevschi, *op. cit.*, p. 64. Dar după alţi tîlcuitori (ca Pr. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, p. 691), preotul ar înfăţişa acum pe Mîntuitorul venit între oameni, să-i ajute şi să-i mîntuiască.

46. Cf. Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, supra, p. 691—692.

47. *Ibidem*, p. 692.

se aprindeau toate luminile (care, precum am spus, fuseseră stinse la începutul citirii celor șase psalmi), ceea ce se face și azi prin unele biserici. «Se aprind acum toate făcliile — explică arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului — pentru cuvîntul ce zice: *Slava lui Dumnezeu a strălucit peste ei*, adică peste păstori (Luca II, 2) și se cîntă *Dumnezeu este Domnul...*, pentru că este cu cale a se face noaptea închipuirea nașterii și a arătării Mîntuitorului Celui după trup, de vreme ce noaptea S-a născut. Pentru că Isaia zice: *Nouă celor ce ședeam întru întuneric și în umbra necunoștinței, lumină mare s-a arătat...*» [48].

Atît «Dumnezeu este Domnul...», cît și stihurile următoare (care pe alocurea nu se mai citesc de loc) sînt resturi din psalmul CXVII («Mărturisiți-vă Domnului că este bun, că în veac este mila Lui...»), care odinioară se cînta în întregime în acest moment al utreniei și care apoi a fost înlocuit treptat de imnele cele noi (tropare), rămînînd sub forma celor cîteva stihuri izolate (vers. 26, 27, 1, 11, 17, 22 și 23), care exprimă mai pregnant simbolismul momentului respectiv din rînduiala slujbei, adică vestește apropiata venire a Domnului.

Troparele (în postul mare, *cîntările treimice*) inaugurează șirul cîntărilor de origine și inspirație mai nouă, pur creștină, în rînduiala utreniei, fiind primele producții ale poeziei imnografice încadrate în această slujbă. De aci înainte, cîntările și citirile din Vechiul Testament se împletesc în serviciul utreniei cu cele ale Noului Testament; dintre toate slujbele serviciului divin zilnic, utrenia este aceea a cărei rînduială a fost cel mai mult îmbogățită cu producțiile poeziei imnografice creștine (bizantine), care este reprezentată aci sub toate formele și denumirile ei (tropare, stihiri, condace, icoase, antifoane, canoane etc.) [49] și prin care utrenia se adaptează la serviciul anului liturgic (ciclul sanctoral sau mineal).

Cu *citirea catismelor de rînd din Psaltire* începe o subdiviziune nouă și distinctă a primei părți a serviciului utreniei, care ține pînă la canoane.

Catismele de rînd din Psaltire, adică grupele mari de psalmi a căror citire urmează acum, se numesc așa, de la cuvîntul grecesc κάθισμα adică *ședere* (de la καθίζω, a ședea), pentru că în timpul citirii lor se poate ședea jos în strană [50]. În unele din cărțile noastre de slujbă (liturghier, tipicul bisericesc, octoih, triod ș.a.) ele mai sînt numite și «stihologii» (ale psaltirii), adică citirea psalmilor alcătuiți din «stihuri» sau versete. Fiecare catismă e împărțită în trei stări (părți), în cinstea Sfintei Treimi. În timpul citirii lor, ușa stă închisă, simbolizînd vremea de pocăință dinainte de venirea Mîntuitorului.

Se poate ședea jos, de asemenea, în timpul cîntării acelor stihiri care alternează cu citirea catismelor și care, pentru acest motiv, sînt numite *sedelne*, *șezînde*, sau (cu termenul grecesc) *catismale* κάθισμα) adică cîntări ale catismelor.

Atît catismele cît și sedelnele exprimă în general sentimentele de umilință (sedelnele zilelor săptămînii, din octoih) ori de pocăință și plecarea genunchilor (cele din perioada triodului) [51].

Catismele și sedelnele reflectă — ca și stihurile de la «Dumnezeu este Domnul...» și troparele — antagonismul sau lupta dintre elementele Legii Vechi de o parte și cele

48. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 309, P.G., CLV, 568 A și trad. rom. cit., p. 202—203.

49. Vezi Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică* ..., passim.

50. Vezi Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 311, P.G., CLV, 569—572 și trad. rom. cit., p. 204.

51. V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 95—96.

ale Legii Noi, de altă parte, în evoluţia cultului creştin. Şi aci se vede, încă de mult, tendinţa de suprimare sau comprimare a elementului vechi, precreştin, în favoarea celui mai nou, de origine pur creştină; în bisericile de enorii, precum am văzut, de cele mai multe ori se suprimă citirea catismelor şi se cîntă numai sedelnele.

Aceeaşi lege a procesului de suprimare sau comprimare şi-a făcut deja efectul şi asupra altor grupe de cîntări din restul utreniei. Astfel, stihul «Binecuvîntat eşti, Doamne, învaţă-ne pe noi îndreptările Tale!», care se repetă înaintea fiecărei stihiri (fiecărui tropar) de la *Binecuvîntările Învierii* din rînduiala utreniei de duminica, nu este altceva decît versetul 12 al Psalmului CXVIII, psalm care alcătuieşte singur catisma a XVII-a, adică a treia catismă din rînduiala utreniei de duminica [52]; acest psalm se cînta deci odinioară în întregime, dar cu timpul a fost subplantat de cîntările cele noi ale Binecuvîntărilor Învierii, intercalate la început printre stihurile lui.

4. — *Cădirea* din timpul Binecuvîntărilor Învierii închipuie aromatele (miresmele) aduse de femeile mironosiţe la mormîntul Domnului, în dimineaţa Învierii, pentru a completa ungerea trupului Domnului, potrivit rînduielilor tradiţionale pentru morţi [53].

Polieleul (de la πολυέλεος, mult milostiv) este o cîntare care la praznice şi la sărbătorile Sfinţilor mai importanţi înlocuieşte Binecuvîntările Învierii de duminica. La sărbătorile Mîntuitorului şi ale Sfinţilor, polieleul este alcătuit din versete alese din Psalmii CXXXIV («Robii Domnului, Aliluia...») şi CXXXV («Mărturisiţi-vă Domnului că este bun...»), care preamăresc în chip deosebit şi laudă milostivirea lui Dumnezeu [54]; după fiecare verset al Psalmului CXXXV se repetă refrenul «Că în veac e *mila Lui*» (ὅτι εἰς τὴν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ). ceea ce a şi făcut ca această cîntare să capete denumirea de *polieleu (mult milostiv* sau *multă milă).* Fiind o cîntare de laudă, care exprimă sentimentul de bucurie, la începutul polieleului, tipicul recomandă să se aprindă toate luminile din biserică, iar în vechime arhonul luminilor sau proestosul împărţea în acest moment lumînări aprinse nu numai clerului slujitor ci şi credincioşilor prezenţi, ca la Înviere [55], aşa cum prevedea şi tipicul nostru mînăstiresc şi cum prevede încă tipicul Bisericii ruseşti [56].

La sărbătorile Sfintei Fecioare şi ale altor sfinte femei, polieleul este format din versete ale Psalmului XLIV («Cuvînt bun răspuns-a inima mea...»), după care se repetă un fel de refren (pripeală) care începe cu «Bucură-te...» şi care reprezintă frînturi din diferite imne şi rugăciuni pentru Maica Domnului. În Tipicul cel mare (tradus la noi la începutul secolului trecut) acest polieleu nu e menţionat; el a intrat în uzul Bisericii noastre probabil în cursul secolului trecut, prin mijlocirea călugărilor atoniţi.

52. Numit la greci şi Ἄμωμος (fără prihană), după cuvîntul din primul verset: Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ... («Fericiţi cei fără prihană în cale...»). E întrebuinţat şi în serviciul miezonopticii de toate zilele, precum şi în slujbele funebre (înmormîntare şi parastas). De aceea. Tipicul grecilor uniţi prevede că la mijlocul acestui psalm (al catismei a XVII-a) din rînduiala utreniei de duminica se poate intercala pomenirea morţilor pe scurt (ectenia, molifta şi Binecuvîntările morţilor). Vezi *Office de Matines selon le rite byzantin,* trad. fr. par F. Mercenier, în rev. «Irénikon», an. 1934 (suppl.), p. 138—142).

53. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei,* p. 692—693.

54. Despre Polieleu vezi la Simeon al Tesalonicului, *op. cit.,* cap. 309, P.G., CLV, 568 şi trad. rom. cit., p. 203.

55. V. N. Iliin, *op. cit.,* p. 97—98. Psalmii CXXXIV şi CXXXV se cîntau în marea biserică din Constantinopol încă din sec. al VI-lea (menţionaţi la anul 556). Vezi J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,* t. II, Roma 1867, p. 209.

56. Vezi de ex. *Tipicon, siest Ustav,* Moscova 1954 (retip. după ed. 1906), f. 61 v., 192 r., 264 v., ş.a.; *Tipic,* Iaşi 1816, p. 66, 458, ş.a.

În primele trei duminici ale triodului (duminica Fiului risipitor, duminica lăsatului sec de carne și duminica lăsatului sec de brînză) se adaugă, la polieleul obișnuit al sărbătorilor Sfinților (Psalmii CXXXIV și CXXXV) și *Psalmul CXXXVI («La rîul Babilonului...»)*, care exprimă plîngerea și nostalgia poporului evreu pentru Țara Sfîntă, atunci cînd se afla în robia babilonică, simbolizînd acum plîngerea creștinilor după raiul pierdut, patria originară și fericită a omului, din care l-au izgonit și l-au surghiunit păcatele.

Mărimurile (Τὰ Μεγαλυνάρια, la ruși *veliceanie*, germ. *Verherrlichungslied*), cu stihurile lor, care urmează după polieleu, sînt o particularitate a ritului slav și românesc (grecii nu le au)[57]. Se numesc așa pentru că ele proslăvesc măreția praznicului sau a minunilor și meritelor Sfinților sărbătoriți, începînd totdeauna cu cuvintele: «Mărimu-te pe tine...» (Μεγαλύνομεν σε, veliceaem). Acestea alcătuiesc primul rînd de mărimuri (propriu-zise) și sînt de origine rusească, fiind atribuite, după suprascrierile din unele ediții ale psaltirii și catavasierului, *Fericitului Macarie*, filozof și ritor (predicator), la care unele ediții adaugă pe *Timotei Monahul*.

Unele sărbători mai au și al doilea rînd de mărimuri sau «pripele», care încep de regulă cu «Veniți toți (credincioșii)...» și care sînt opera unui imnograf român din secolul al XIV-lea: *Kyr Filotei Monahul* (probabil de la Cozia), fost logofăt al lui Mircea cel Mare, cu numele mirenesc de Filos. Acestea sînt mai vechi decît cele anterioare, care au fost adăugate în cărțile noastre de slujbă după cele rusești, în timpul mai nou. Pripelele lui Filotei înlocuiesc vechiul refren *Aliluia*, care se repeta după fiecare verset din psalmii aleși, cîntați odinioară în această parte a slujbei; ele au intrat mai întîi în uzul Bisericii românești și a celei bulgare, în cursul sec. al XV-lea, după care au fost adoptate și în Biserica rusească, dar la greci n-au pătruns[58].

Stihurile mărimurilor sînt de fapt diferite versete din psalmi, potrivite cu evenimentul sau cu Sfîntul sărbătorit în ziua respectivă. Alegerea stihurilor pentru fiecare sărbătoare (de regulă cîte șase) este atribuită în suprascrierile din cărțile de slujbă lui *Nichifor Vlemide* (teolog bizantin, 1197—1272). În duminici, polieleul se cîntă (în mînăstiri) fără stihurile de psalmi și fără pripelele mărimurilor, așa cum se cînta pînă prin secolele XII—XIII la toate sărbătorile cu polieleu, căci mărimurile și stihurile de psalmi s-au adăugat numai după această dată; prima mențiune despre folosirea lor la polieleu o aflăm la Simeon al Tesalonicului[59].

Atît textul mărimurilor cît și stihurile alese din psalmi, care se cîntă cu ele, se află în *Psaltire* și în *Catavasier* (Octoihul mic). Ideea exprimată în textul mărimurilor era concretizată odinioară în ritualul scoaterii și închinării icoanei sfîntului sau a praznicului respectiv, ritual care avea loc în timpul cîntării mărimurilor și care se mai păstrează încă în unele mînăstiri, cînd se face priveghere mare.

Strofa sau stihira numită *ipacoi* (ὑπακοή = ascultare, răspuns, ecou, răsunet) sau *subascultător* (cum a fost tradus cuvîntul respectiv în unele ediții ale Octoihului mare și mic), precedează cîntarea antifoanelor, în rînduiala utreniei de duminica (la celelalte sărbători, ipacoi e așezat după cîntarea a treia a canoanelor). «Ipacoi» însemna

57. Vezi *Tipicul bisericesc*, ed. Buc. 1893, p. 19 n. 1.

58. Vezi Pr. S. Teodor (Arhiereu Tit Simedrea), artic. *Filotei Monahul de la Cozia — imnograf român*, în «Mitropolia Olteniei», 1954, nr. 1—3, p. 20—35; Idem, artic. *Pripealele monahului Filotei de la Cozia*, în aceeași rev., 1954, nr. 4—6, p. 177—190; Același, *Filotei Monahul de la Cozia. Data, locul și limba în care s-au alcătuit Pripelele*, în aceeași rev., 1955, nr. 10—12, p. 526—541.

59. *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)* cap. 309, P.G., CLV, 570 și trad. rom. cit., p. 203.

la început refrenul care se intercala printre versetele cîntării psalmilor (cîntarea psalmodică). Astăzi, stihirile numite astfel sînt rînduite pe cele opt glasuri şi toate proclamă în chip solemn Învierea Domnului ; de aceea li s-a dat această denumire, ca unele care trebuie ascultate cu deosebită luare-aminte şi fără să stăm jos [60]. După vechii tîlcuitori ai cultului, denumirea de «ascultare» (ascultător, sau stihiră a ascultării) se referă la Hristos-Mîntuitorul — Adam cel Nou — care, prin ascultare, adică prin împlinirea voii Tatălui, a anulat neascultarea vechiului Adam şi l-a adus la vrednicia cea dintîi ; se poate referi şi la sfintele femei-mironosiţe, care, în frunte cu Maica Domnului, au venit cele dintîi la mormînt şi, ascultîndu-L pe Hristos Cel înviat, au vestit apostolilor bucuria Învierii, anulînd astfel neascultarea Evei, prin care s-a călcat porunca şi a venit blestemul [61].

Antifoanele sau *treptele antifoanelor* (ἀναβαθμοί) din Octoih sînt cîntări scurte, numite «antifoane» pentru că se cîntă alternativ de către cele două strane sau coruri de cîntăreţi. Ele sînt compuse de Sfîntul Ioan Damaschinul [62] ori de Sfîntul Teodor Studitul, după cum cred unii [63], pe baza psalmilor CXIX—CXXXIII (CXX—CXXXIV) care formează catisma a XVIII-a, numită şi «cîntarea treptelor», pentru că se cînta pe treptele de la intrarea templului din Ierusalim, de către două coruri (cete) de cîntăreţi, care stăteau faţă în faţă şi cîntau pe rînd [64]. Fiecare dintre antifoanele celor opt glasuri e format din nouă tropare sau stihiri scurte, grupate trei cîte trei, în trei antifoane pentru fiecare glas, cu excepţia celui de la glasul VIII, care e împărţit în patru antifoane, avînd astfel 12 tropare sau stihiri scurte. Împărţirea aceasta a antifoanelor are deci o evidentă semnificaţie trinitară, referindu-se la cele nouă cete ale ierarhiei cereşti a îngerilor, care cîntă Sfintei Treimi lauda cea necurmată sau neadormită şi cu care ne unim şi noi, în năzuinţa de a urca de la pămînt la cer. «Acestea s-au numit *trepte*, după dumnezeiescul David, care arată în psalmii săi suirea lui Israil din Vavilon către Ierusalim, iar a noului Israil, adică a noastră, suirea din păcat către Ierusalimul cel de sus, sau al raiului» [65].

d) *Citirea evangheliei* este partea principală şi specifică a utreniei sărbătorilor. În jurul ei se grupează o serie întreagă de cîntări şi formule (Binecuvîntările Învierii ori polieleul, antifoanele, prochimenul, Toată suflarea..., Învierea lui Hristos văzînd..., ş.a.), menite să încadreze şi să pună în lumină această lectură biblică, prin care se simbolizează, de altfel, arătarea sau venirea lui Hristos în lume şi învăţătura Lui mîntuitoare (iar duminica Învierea Lui).

Locul citirii Evangheliei în rînduiala utreniei a variat în vechime ; astfel, după vechiul *Tipic* al Marii Biserici din Constantinopol, evanghelia se citea după slavoslovie, iar în vechiul tipic al studiţilor de lîngă Constantinopol era aşezată după cîntarea a şasea a canoanelor, adică în locul pe care îl ocupă astăzi sinaxarele sau proloagele (vieţile sfinţilor, ori cuvîntul de învăţătură al praznicului).

60. Vezi Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărţile de ritual...*, p. 194—195.

61. Vezi de ex., *Tîlcuire pre scurt, tălmăcită din cea pre larg ellinească, a lui Nichifor Callist Xantopulul, la antifoanele celor opt glasuri ...*, de ierom. Gherontie, Neamţu 1817, f. 98 r.

62. Vezi, de ex., V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 606 şi Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, p. 112.

63. *Tîlcuire pre scurt...*, trad. rom. cit., f. 1 verso, Comp. şi V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 102.

64. Vezi la V. Mitrofanovici, T. Tarnavschi şi N. Cotlarciuc (*op. cit.*, p. 606—607) indicarea surselor din psalmi, a fiecărui antifon.

65. *Tîlmăcire pe scurt despre numirile sau titlurile date deasupra cîntărilor ce se cuprind în slujbele dumnezeieşti...*, în «Tipicul bisericesc», ed. IV, Cernica, 1925, p. 292.

Precum am văzut, duminica se citește la utrenie una din *cele 11 evanghelii ale învierii* (Εὐαγγέλια ἑωθινά) deoarece duminica este ziua săptămînală închinată comemorării învierii Domnului. Odinioară, evanghelia învierii se citea spre ziuă, adică în momentul cînd a avut loc învierea Domnului. Citirea celor 11 pericope duminicale ale evangheliei începe de la prima duminică după Rusalii (duminica Tuturor Sfinților), ciclul lor repetîndu-se astfel din 11 în 11 duminici, în tot cursul anului, cu excepția perioadei penticostarului, cînd șirul lor suferă unele modificări.

Pentru ce sînt numai 11 evanghelii ale învierii și nu mai multe ori mai puține? — Pentru că mai toate vorbesc despre arătările Mîntuitorului către sfinții Săi apostoli, după înviere, cînd aceștia rămăseseră numai 11, din pricina căderii lui Iuda (vezi, de ex., Matei XXVIII, 18; Marcu XVI, 14; Luca XXIV, 22 ș.u.). După numărul evangheliilor învierii avem și 11 svetilne și 11 voscresne sau stihiri ale evangheliilor, precum se va arăta puțin mai departe.

Pentru ce evangheliile învierii se citesc în latura dinspre miazănoapte a sfintei mese? — Pentru că, pe de o parte, în această latură este situat capul Mîntuitorului din scena iconografică numită *Epitafios* (punerea în mormînt), zugrăvită pe sfîntul antimis și pe sfîntul epitaf (cînd acesta se află așezat pe sfînta masă, adică de la Paști la Înălțare) și deci de aci trebuie să citim evanghelia, după cum citim la morți așanumiții «stîlpi» (adică pericopele evanghelice) stînd la capul mortului; pe de altă parte, preotul care citește evanghelia învierii închipuie acum pe îngerul care a vestit femeilor mironosițe învierea, șezînd pe piatra răsturnată a mormîntului [66], «în partea dreaptă», unde era căzută năframa capului, cum precizează sfîntul evanghelist Marcu (cap. XVI, 5). De aceea citește el evanghelia dinăuntrul altarului, lîngă sfînta masă, care închipuie mormîntul Domnului, iar nu dintre ușile împărătești și nu în văzul mulțimii din biserică, deoarece învierea nu este cunoscută încă decît femeilor mironosițe, care au auzit cele dintîi vestea fericită a marii minuni [67]. Și tot de aceea citește preotul însuși, iar nu diaconul (ca la liturghie), mai ales că acesta nu poate citi din sfîntul altar, ci numai din naos; precum am văzut, odinioară, la Ierusalim, evanghelia din rînduiala utreniei de duminica o citea episcopul însuși, precum ne informează pelerina Aetheria (Eucheria) în secolul al IV-lea [68]. Odinioară, în Marea Biserică din Constantinopol, evanghelia învierii de la utrenie era citită de pe amvonul situat în fața altarului [69].

La sărbătorile din cursul săptămînii evanghelia este citită însă dintre ușile împărătești (ca la liturghie), deoarece nu mai este vorba despre cele 11 Evanghelii ale învierii, și atunci preotul reprezintă pe Mîntuitorul însuși, vorbind în fața mulțimilor,

66. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 335, P.G., CLV, 608 și trad. rom. cit., p. 218.

67. Excepție se face, precum am văzut, numai în noaptea Paștilor, cînd evanghelia se citește nu numai în afara altarului, ci chiar afară din biserică, în mijlocul și în văzul credincioșilor și chiar la începutul slujbei, pentru a se vesti astfel la toată lumea marea minune a Învierii, a cărei amintire anuală o comemorăm atunci (comp. și Pr. Prof. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, p. 694).

68. «Et tunc stat episcopus intro cancellos, prendet Evangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse». *S. Silviae, quae fertur, peregrinatio ad loca sancta*, 24, 10, în *Itinera Hierosolymitana*, ed. P. Geyer, în «Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum», vol. XXXIX, Viena 1898, p. 73—74. Cf. și Dr. A. Baumstark, *La structure des grandes unités liturgiques*, în «Irénikon», t. XI, n. 3 (1934), p. 137.

69. Vezi Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 335, P.G., CLV, 608 și trad. rom. cit., p. 218.

înainte de patima şi învierea Sa [70]; evangheliile respective se aleg atunci dintre pericopele al căror conţinut vorbeşte despre evenimentul sărbătorit (la praznicele împărăteşti) ori stă în vreo legătură oarecare cu viaţa şi virtuţile sfinţilor serbaţi.

Scoaterea sfintei evanghelii în mijlocul bisericii la utrenia de duminica închipuie arătarea Domnului după învierea Sa şi vestirea Învierii la toată lumea. De aceea se cîntă acum «Veniţi, toţi credincioşii, să ne închinăm sfintei Învieri lui Hristos...». Referitor la aceasta, Simeon al Tesalonicului spune: «Vohodul cel de dimineaţă (adică scoaterea sfintei evanghelii la utrenia de duminica) însemnează mai cu seamă pogorîrea lui Hristos în iad cu sufletul, învierea cu trupul şi propovăduirea învierii Lui de către îngeri... Preotul, fiind ca un înger, vesteşte învierea... vohodul acesta se face... mai înainte de a se cînta canoanele, după ce se citeşte dumnezeiasca evanghelie a utreniei, ca ceea ce arată cele ce s-au făcut dimineaţa, aproape de zori, la ziua Învierii Domnului. Preotul iese ca din mormînt din înfricoşătorul jertfelnic şi de la mormîntul sfintei mese, ţiind ca un înger evanghelia şi arătînd pe Hristos, pe care L-a propovăduit. Toţi venind către dînsul, se închină ca şi ucenicii şi mironosiţele femei, sărută evanghelia şi cîntă *Învierea lui Hristos văzînd...*» [71]. Şi pentru că sfînta evanghelie închipuie acum pe Iisus Cel înviat şi slăvit (transfigurat), în semn de deosebită cinste ea este purtată tot de preotul care a citit-o (iar nu de către diacon), atît la scoaterea ei în naos cît şi la readucerea în sfîntul altar. Pentru acelaşi motiv se şi iese acum cu sfînta evanghelie prin uşile împărăteşti, iar nu pe uşa de miază-noapte a altarului, cum facem la vohodul cu evanghelia de la liturghie.

Alcătuirea imnului «Învierea lui Hristos văzînd...» este atribuită Sfîntului Ioan Damaschinul [72].

Psalmul L este întrebuinţat încă din vechime în rînduiala utreniei [73], în acelaşi loc în care îl găsim şi azi în toate riturile liturgice răsăritene; el şi-a păstrat acelaşi loc şi în ritul roman şi monastic apusean, unde precedă ceea ce se numeşte oficiul *Laudelor* (a doua slujbă a dimineţii) [74]. El exprimă aci sentimentele de umilinţă şi smerenie, cu care credincioşii întîmpină pe Hristos Cel ce S-a arătat mai-nainte prin citirea evangheliei, ori prin cîntările care ne vorbesc despre El [75]. Odinioară el se cînta (antifonic).

Cu *stihira Învierii* («Înviind Iisus din mormînt...») se termină ciclul cîntărilor în legătură cu evanghelia, care alcătuiesc o parte distinctă — şi anume partea cea mai importantă şi mai caracteristică — a utreniei duminicilor, prin care aceasta se deosebeşte de utrenia zilelor de rînd.

5. După aceasta urmează, precum am văzut, citirea *canoanelor* sau cîntarea *catavasiilor*, care alcătuiesc partea a treia a serviciului utreniei.

Canoanele alcătuiesc una dintre cîntările caracteristice serviciului utreniei. Fiind produse ale poeziei religioase creştine, inspirate — precum am văzut — din cîntările poetice ale cărţilor Vechiului şi Noului Testament, ele reprezintă cea mai strălucită

70. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 335—336, P.G., CLV, 608—609 şi trad. rom. cit., p. 218—219.

71. *Ibidem.* 72. Vezi, de ex., Badea Cireşanu, *Tezaurul liturgic*, t. III, p. 147.

73. Vezi, de ex., Sf. Vasile cel Mare, *Epist. 207* (către clerul din Neo-Cezareia Pontului), P.G., XXXII, 764.

74. Cp. F. Mercenier, *Office de Matines selon le rite byzantin* (trad. fr.), în «Irénikon», 1934, (suppl.), p. 147, n. 1.

75. Pr. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, p. 695.

expresie poetică, în cultul ortodox, a legăturii strînse dintre Vechiul și Noul Testament [76].

Cîntările numite *svetilne* sau *luminînde* (τὰ φωταγωγικά)[77], care se cîntă înainte de laude, se numesc așa, fie pentru că odinioară ele se cîntau în momentul cînd începea să se lumineze de ziuă, fie pentru că în mai toate cîntările care poartă această numire, e vorba de lumină : lumina naturală a zilei, adusă de soare, ori — mai ales — lumina cea adevărată și veșnică, întruchipată și adusă în lume de Hristos-Mîntuitorul [78].

Denumirea de *luminînde* se potrivește, după conținutul lor, mai ales svetilnelor celor 8 glasuri pentru postul mare, pe care le găsim în triod și în ceaslov și în al căror text intervine mai totdeauna cererea : Ἐξαπόστειλον τὸ φῶς Σου Κύριε («Trimite lumina Ta, Doamne...»). Pentru svetilnele din restul anului și îndeosebi pentru *cele 11 svetilne duminicale ale Învierii* se întrebuințează și denumirea de *exapostilarii* (ἐξαποστειλάριον, de la ἐξαποστέλλω = a trimite), redată uneori în românește prin *trimițătoare* ori *tropare ale trimiterii* ; denumirea aceasta se explică prin aceea că în ele este vorba ori de trimiterea sfintelor femei către apostoli și a acestora la neamuri pentru propovăduirea Învierii [79], ori de făgăduința trimiterii Sfîntului Duh, făcută de Mîntuitorul înainte de înălțarea Sa la cer. Se mai numesc așa și pentru că, odinioară, în biserica cea mare din Constantinopol se trimitea unul dintre cîntăreți în mijlocul bisericii, spre a executa aceste cîntări [80]. Cele 11 svetilne duminicale sînt, ca și voscresnele, în legătură cu evangheliile corespunzătoare ale Învierii, pe care ele le parafrazează. Ele sînt alcătuite, după unii, de împăratul bizantin Leon Filosoful (Înțeleptul) [81], iar după alții, de fiul său Constantin VII Porfirogenetul (sec. al X-lea) [82].

Stihul «Sfînt este Domnul Dumnezeul nostru...» și celelalte, care se cîntă duminica înaintea svetilnelor, sînt luate din Psalmul XCVIII (vers. 2, 3, 5 și 9), psalm care, probabil, se cînta odinioară în întregime imediat înainte de laude.

b) Cu *laudele* începe a doua subdiviziune a acestei ultime părți a utreniei, care ține pînă la sfîrșitul slujbei.

Laudele, Lăudările [83] sau *hvalitele* (οἱ αἶνοι, τὸ παισαπνοάριον)[84] sînt cîntările principale și caracteristice ale rînduielii utreniei. Ele sînt alcătuite din o serie de stihiri cu număr variabil (duminica 8, la praznice 6, la sărbătorile mai mici și în zilele de rînd 4), care alternează cu versete din *Psalmii CXLVIII, CXLIX și CL*, numiți și psalmii *aleluiatici* sau *de laudă*, fiindcă se termină cu refrenul ebraic «Alleluia», care înseamnă : «Lăudați pe Domnul !». Întrebuințarea acestor psalmi în serviciul divin al

76. Amănunte despre Canoane și Catavasii vezi la Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, p. 191 ș.u.

77. Mai găsim și numirile de : *fotagogica (Dumnezeieștile Liturghii*, Buc. 1887, p. 50), *luminătoare* (mai ales la uniții ardeleni, vezi de ex. *Tipic bis.* de Bojor și Roșianu, ed. II, p. 85, 86, 228) sau *luminale* (Ghenadie, *Liturgica*, Buc. 1877, p. 73).

78. «Sveatilnă să chiamă, ca o cerere a trimiterii luminii cei de sus, ca ceace și numele iaste : *Trimite lumina Ta...*» (Mitrop. Iacov Putneanul, *Sinopsis*, Iași 1751, f. 53 v). — Comp. și Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 313, P.G., t. CLV, col. 572 și trad. rom. cit., p. 204. 79 Vezi Nichifor Callist Xantopulos, *op. cit.*, f. 101 v.—102 r.

80. Vezi Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis...*, t. I, Lugduni 1788, p. 392 (citat la V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 346).

81. Nichifor Callist Xantopulos, *op. cit.*, f. 102 r.

82. Vezi, de ex., Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, p. 128.

83. Vezi, de ex., *Dumnezeieștile Liturghii*, Buc. 1887, p. 50.

84. *Liturghierul grecesc*, Atena 1924, p. 18.

dimineții, menționată încă din sec. al IV-lea [85], reprezintă o moștenire străveche, din cultul sinagogii iudaice, și este universală în toate riturile liturgice creștine, cu excepția celui romano-catolic, din care a fost suprimată în 1911, de către reformatorii Psaltirii romane [86]. Odinioară, ei se cîntau în întregime; după fiecare verset cîntat sau rostit de către solist sau conducătorul cîntării, poporul cînta refrenul: «Toată suflarea să laude pe Domnul!». Astăzi, numai în zilele de rînd care nu au stihiri la laude în mineie acești psalmi se mai citesc în întregime, ca odinioară (cum îi găsim încă în ceaslov). La slujba din duminici și sărbători au rămas din ei numai primele două versete ale Psalmului CXLVIII, versete care se cîntă pe larg la început, precum și celelalte cîteva stihuri (versete) din ceilalți psalmi (Psalmul CXLIX, 9; Psalmul CL, 1—5; Psalmul IX, 32 și Psalmul CXXXVII, 1), cîntate recitativ printre stihirile laudelor. Stihirile acestea reprezintă compoziții mai noi, de inspirație creștină, alcătuite de diferiți imnografi din secolul al VI-lea înainte și care au intrat, treptat, în mineie, octoih, triod și penticostar.

Ultimele două stihiri de la laude se cîntă precedate nu de versete din psalmi ci de *Slavă... Şi acum...*; duminica la Slava Laudelor (δοξαστικόν) se cîntă una dintre *cele 11 stihiri ale evangheliei*, numite și *voscresne* (termen slav, care înseamnă înviere) sau *Eot(h)inale* (de la cuvîntul grecesc ἑωθινός, ή, όν, care însemnează matinal) sau *mînecînde* (de la cuvîntul latinesc *manico-are* — a se scula dis-de-dimineață), pentru că mai toate vorbesc despre «mînecarea» (mergerea foarte de dimineață) femeilor mironosițe la mormîntul Domnului, în ziua Învierii. Ele corespund — ca și svetilnele — celor 11 evanghelii ale Învierii, pe care le comentează sau le parafrazează și sînt alcătuite de împăratul bizantin Leon Înțeleptul sau Filosoful († 911). După cum arată mai ales denumirea mai veche de *eotinale*, stihirile evangheliei sînt adevărate «imne ale aurorii», care în vechime erau cîntate în momentul cînd începea să se lumineze de ziuă [87].

cș *Doxologia* sau *slavoslovia* (numită uneori și *mărinda*) [88], sau *Imnul îngeresc* (deoarece primul ei verset — «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...» — este imnul cîntat de îngeri la nașterea Domnului (Luca II, 14), constituie una din cele mai vechi părți ale serviciului utreniei. În forma sa de azi, doxologia este un imn cu caracter trinitar, adică alcătuit «în cinstea Treimii», cum zice Simeon al Tesalonicului [89]. Dar în serviciul liturgic ea a fost întrebuințată la început în forma sa originală și cea mai simplă, adică așa cum o aflăm în Evanghelia de la Sfîntul Luca (II, 14). În această formă o găsim, de ex., în *Constituțiile Apostolice* (cartea a VIII-a, cap. 13), înserată în rînduiala liturghiei, îndată după «Unul sfînt, unul Domn...»; dar în același document o găsim, în alt loc (cartea a VII-a, cap. 47 și 48), deja amplificată aproape în forma de azi, ca un imn de laudă către Dumnezeu-Tatăl și Fiul, amplificare provocată, desigur, de discuțiile dogmatice hristologice (ariene) din sec. al IV-lea. Ulterior, din pricina ereziei pnevmatomahe a lui Macedonie, s-a adăugat și mențiunea Sfîntului Duh, cea de a treia persoană a Sfintei Treimi («Doamne, Împărate ceresc, Dumnezeule... și Duhule Sfinte»), imnul căpătînd astfel un caracter expres trinitar, adică alcătuit «în cinstea Treimii», cum zice Simeon al Tesalonicului [90], și devenind un mijloc

85. Vezi, de ex., Ioan Cassian, *op. cit.*, III, 6, P.L., XLIX, 135—136.
86. Vezi Dr. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 135—136.
87. Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, p. 127 și *Oficiul utreniei*, p. 697.
88. Mai ales la liturgiștii bucovineni (ca de ex. Calistrat Coca, *Liturgica* 1905, p. 128, 129).
89. *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 313, P.G., t. CLV, col. 572 și trad. rom. cit., p. 697.
90. *Ibidem.*

de luptă al Ortodoxiei împotriva ereziilor antitrinitare. Amplificarea s-a făcut, ca de obicei, tot pe bază de texte biblice, îndeosebi cu versete din psalmi, luate textual sau cu mici adaptări. În Apus, răspîndirea și consacrarea doxologiei mari ca imn liturgic s-a făcut ceva mai tîrziu decît în Răsărit; de ex. în Africa ea s-a introdus prin secolul al VI-lea, ca o reacție împotriva vandalilor arieni [91]. În cultul romano-catolic de azi doxologia («Gloria in excelsis Deo...») se cîntă nu la utrenie, ci la începutul liturghiei (missei).

Odinioară, doxologia se cînta în momentul cînd se ivea pe cer prima rază de soare, adică lumina zilei. De aceea, cîntarea ei era introdusă, ca și azi, prin ecfonisul rostit de diacon: «Slavă Ție, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina»; slăvim deci pe Acela Care nu numai că ne dă lumina naturală a zilei, dar ne-a adus și lumina spirituală, a cunoștinței de Dumnezeu, El fiind «Soarele cel adevărat și lumina ce adevărată» [92], iar noi «întru lumina Lui vom vedea lumină». În cadrul utreniei, slavoslovia ocupă un loc și rost analog cu cel ocupat de imnul «Lumină lină...» în cadrul vecerniei [93]. Ea înseamnă momentul culminant, apogeul laudei adusă de Biserică lui Dumnezeu, ca izvor al luminii naturale și totodată al celei spirituale, laudă care constituie scopul de căpetenie și elementul predominant al părții a doua a utreniei, începînd încă dinainte de svetilne. Cîntarea svetilnelor ne duce cu gîndul atît la momentul apariției luminii naturale a zilei, cu care odinioară coincidea această cîntare, cît și la momentul din istoria mîntuirii cînd s-a ivit Hristos. Venirea Acestuia ne-o prevestește diaconul sau preotul cu formula de la începutul cîntării a noua a catavasiilor, «Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii...», pentru ca, ceva mai tîrziu, după svetilnă și laude, să ne-o anunțe ca pe un fapt împlinit, la începutul doxologiei: «Slavă Ție, *Celui ce ne-ai arătat Lumina...*». Atît laudele cît și doxologia apar deci, în acest context, ca forme justificate ale slăvirii lui Dumnezeu ca izvor al luminii, care este atît de necesară pentru viața omului ca și pentru existența întregului univers. De aceea, ideea și termenul de «lumină» sînt predominante și centrale în structura și simbolismul părții finale a utreniei, care ar putea fi numită slujba prin excelență a zorilor sau a luminării. Dacă în slujba de seară (vecernia) răzbate melancolia discretă a amurgului, a micșorării și a dispariției treptate a luminii, în cea de dimineață (utrenia), dimpotrivă, izbucnește exuberanța bucuriei, a jubilării pentru lumina care revine, care crește treptat și învăluie din nou lumea, aducînd cu ea nădejde și făcînd să pulseze viața, redeșteptată din amorțirea somnului și din întunericul nopții, așa cum venirea lui Hristos în lume a adus bucuria mîntuirii.

Cele două tropare, care se cîntă după doxologie la utrenia de duminica, vorbesc amîndouă despre Înviere, de aceea în grecește se și numesc τροπάρια ἀναστάσιμα (tropare ale Învierii). După supraînsemnarea din vechile evhologhii mari grecești tipărite la Veneția, aceste tropare sînt facerea sfîntului Ioan Damaschin; ele au fost întrebuințate la început în slujba Învierii.

În diferitele părți care alcătuiesc serviciul utreniei se exprimă astfel un șir întreg de aspecte ale simțirii noastre religioase, pe care ni le trezesc, pe rînd, rugă-

91. Despre originea, vechimea și evoluția textului Doxologiei vezi mai pe larg la H. Leclercq, artic. *Doxologies*, în «Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie», t. IV, col. 1525—1536.

92. Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, cap. 35, P.L., t. IV, col. 560. — Comp. și Pr. P. Vintilescu, *Oficiul utreniei*, în rev. cit., p. 698.

93. Vezi studiul nostru despre *Istoria și Explicarea Vecerniei*, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 1966, nr. 5—6, p. 526—528.

ciunile, cîntările şi citirile slujbei. Începem cu sentimentul de tristeţe, cu tînguirea şi pocăinţa celor aflaţi odinioară în întuneric şi păcat, exprimate prin cei şase psalmi; gustăm apoi sentimentul de mîngîiere şi de nădejde, pe care ni le aduce cîntarea «Dumnezeu este Domnul...» şi cele următoare; jubilăm în sentimentul de bucurie şi proslăvire, pricinuite de polieleu şi de citirea evangheliei; după sentimentul de linişte şi împăcare, pe care ni-l toarnă în suflete citirea (cîntarea) lină a canonului (catavasiilor), exultăm în lauda lui Dumnezeu prin intonarea laudelor şi în cele din urmă, bucuria noastră explodează culminînd în slăvirea entuziastă a lui Dumnezeu, din cîntarea doxologiei [94].

*

Rugăciunea (fără titlu), pe care preotul o citeşte în taină la sfîrşitul utreniei, după ectenia cererilor («Doamne Sfinte, Carele întru cele de sus locuieşti...») este de fapt rugăciunea de binecuvîntare şi de concediere a credincioşilor, din biserică, la sfîrşitul utreniei. Ca sens, ea corespunde, deci, cu *rugăciunea amvonului* de la liturghie. Ea trebuie să fie destul de veche, căci o rugăciune similară (cu alt text) găsim şi în rînduiala utreniei descrise în Constituţiile Apostolice (cartea a VIII-a, cap. 39) [95].

94. Comp. V. N. Iliin, *op. cit.*, p. 82—84.

95. A se vedea şi bibliografie suplimentară (Alte lucrări decît cele citate în note) :

— J. Mateos, *Quelques problèmes de l'Orthros byzantin*, în rev. «Proche-Orient Chrétien», 11 (1961) şi extras aparte : Jérusalem 1961).

— Ev. Antoniadu, **Περί τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις τοῦ ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου εὐχῶν** *(Despre rugăciunile vecerniei şi utreniei din sfintele noastre rînduieli)*, în «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher» Atena, t. XIII (1936—1937), p. 245—280.

— Idem, **Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυξαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς** *(Despre varianta cu cîntări sau bizantină laică a slujbelor serviciului divin de zi şi noapte)*, Atena 1951.

— Prof. P. Trembela, *Rugăciunile Utreniei şi ale Vecerniei* (în grec.), în **«Μικρὸν εὐχολόγιον»**, t. II, Atena 1955, p. 147—274.

— A. Baumstark, *Nocturna Laus*, Münster, 1957.

— B. Botte, *Les heures de prières dans la «Tradition Apostolique» et les documents dérivés*, în «Lex Orandi» (Paris) 35, (1962), p. 101—115.

— H. Dalmais, *Le sens des heures dans les liturgies orientales*, în «La Maison-Dieu» Paris, 1960, 64, p. 53—64.

— A. M. Hanssens, *Nature et genèse de l'office de Matins*, Paris, 1952.

— J. Jungmann, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie* I. *Die Entstehung der Matutin*, în «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck), 72 (1950), p. 66—79.

— H. Leclercq, *Matines*, în «Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.», t. X (1932), col. 2677—2679.

— Idem, *Laudes* (Oficiul Laudelor), în acelaşi dicţ., t. VIII, col. 1887—1898.

— C. Callewaert, *Laudes matutinae*, Brügge (Bruges) 1928.

Doctorand Costache Buzdugan

UNITATEA DOGMATICĂ A BISERICII DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA FERICITULUI AUGUSTIN

Considerații generale asupra ecleziologiei. — A trata despre ecleziologia augustiniană în zilele noastre înseamnă ipso facto a aborda o problemă ecumenică. Și aceasta nu numai pentru că Fericitul Augustin și-a dedicat întreaga sa viață problemei Bisericii sau mai bine zis, readucerii la sînul Bisericii a donatiștilor, manicheilor și a altor fii despărțiți, ci mai ales, pentru faptul că cele trei confesiuni mai mult sau mai puțin și-au însușit și au valorificat integral sau parțial învățăturile acestui mare teolog gînditor.

Cînd afirmăm acestea, ne gîndim mai întîi la vestita Romă, care își trăia ultimele sale zile de glorie, nevoind să se împace cu sfîrșitul ce i se anunța și pe care îl va accepta totuși în 476. Prăbușirea acestei «Civitas terrarum» va fi simțită, iar golul produs va fi înlocuit mai mult spre și ca o consolare cu conceptul augustinian de «Civitas Dei» [1], concept, care va fi golit de spiritul evanghelic de la care Augustin pornise și care-i forma esența, constînd în acea deosebire netă ce se face între ceea ce este aici pe pămînt și necunoscut și ceea ce există în cer.

În al doilea rînd ne gîndim la valorificarea învățăturii Fericitului Augustin de către protestanți, mai ales a învățăturii sale despre predestinația absolută și în general a antropologiei augustiniene.

Omul a avut un loc aparte și important în teologia Fericitului Augustin, iar învățătura sa despre om formează o primă caracteristică a ecleziologiei sale. Nota specifică dată antropologiei de către Fericitul Augustin este tocmai predestinația [2], con-

---

* Această lucrare de seminar în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie a fost întocmită și susținută la catedra de Teologie dogmatică, sub îndrumarea d-lui Prof. Nicolae Chițescu, care a dat avizul publicării ei.

1. Opera *De civitate Dei*, redactată de Fr. Augustin între 413—426 și care va influența și chiar va domina mentalitatea evului mediu din Occident este produsul unei îndelungi meditații. Ideea de «cetate a lui Dumnezeu» îl frămîntă încă pe la anul 400 și o găsim schițată în «De catechizandis rudibus», XIX 31 ; P.L., XL, 334 și «Enarratio in Psalmum», XXXVI, 1, 2, P.L., XXXVI, 354, 365, redactat în 403. Cetatea lui Dumnezeu a început înainte de creație cînd îngerilor li s-a dat libertatea de a se iubi pe sine pînă la disprețul față de sine. *De civitate Dei* XIV, P.L., XLI, 422. Îngerii sînt primii cetățeni. O parte dintre cetățenii ei sînt peregrini. În Enhiridion LVI, 15 ; P.L., XL, 258, ideea cetății lui Dumnezeu este propusă în termeni de «ecclesia». Adesea Augustin numește «Biserică», partea aceasta cerească, angelică a cetății lui Dumnezeu. Un lucru este cert, Biserica face parte din Cetatea lui Dumnezeu, numai în măsura în care ea este adunarea sfinților, «congregatio sanctorum». În *De civitate Dei*, XVIII, 1, P.L. XLI, 559, el spune : «Civitas Dei quantum ad hominum genus pertinet», prin urmare, îngerii nu sînt mădulare ale lui Hristos cum sînt oamenii. Vezi pentru citații și amănunte, Yves Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'Epoque moderne*, Paris, 1970, p. 18, 20.

2. Predestinația comportă mijloacele eficacității sale, care pentru Fr. Augustin sînt Biserica și Botezul «Haecest predestinatia sanctorum nihil aliud : prescientia scilicet et proeparatio beneficiorum Dei» quibus certissime liberantur, quicumque liberatur», *De dono perseverantiae*, 14, 35 ; P.L., XLV, 1014.

cept favorizat atît la apariția cît și la răspîndirea lui, de structura sufletească a omului dezmădăjduit.

Ca o consecință naturală a predestinației în ecleziologia augustiniană se observă o nouă caracteristică : dualismul, reflectat atît în relația verticală cît și în cea orizontală a credinciosului cu Dumnezeu. Vom întîlni în scrierile augustiniene distincția făcută între «communio sacramentorum», desemnînd prin aceasta coexistența celor buni cu cei răi în Biserică, adică, stabilindu-se prin administrarea Sfintelor Taine tuturor creștinilor o comuniune exterioară, corporală între ei și «societas» sau «congregatio sanctorum», formată din adunarea sfinților sau a celor aleși și care constituie adevărata Biserică.

Între communio sacramentorum și societas sanctorum există o continuitate similară aceleia între «sacramentum și sua res», sau în limbaj augustinian între «omul exterior» și «omul interior» [3].

Fericitul Augustin, influențat, după cum consideră unii cercetători ai operei sale, de platonism [4], face, spre deosebire de donatiști, distincția între «Ecclesia qualis nunc est» și «Ecclesia que futura est». În viața Bisericii nu se poate face o separație între buni și răi, corporală, ci doar spirituală ; ea va deveni corporală în eshatologie unde conform expresiei pauline pe care el o interpretează păstoriților săi, Biserica va fi fără pată și zbîrcituri [5]. Numai cei buni sînt «corpus Christi» [6] ; cît privește pe cei răi, aceștia sînt corporal exterior Bisericii, iar pentru a reda această stare existentă în Biserică, Fericitul Augustin alcătuiește formula ce va deveni clasică, și anume, «numero, non merito» [7].

În fine, mai subliniem încă o caracteristică a ecleziologiei augustiniene, fundamentată tot pe învățătura sa despre om, constatată cu profundă durere și lansată ca o chemare justificată și necesară pentru Biserica timpului său [8], ca și pentru cea a zilelor noastre, chemarea la unitate. Geneza conceptului de «unitate» la Fericitul Augustin are la bază un studiu profund al referatului biblic despre creație și totodată o urmărire cu atenție a modului cum și-au dus viața în Biserică cei credincioși «ab Avel justo usque ad ultimum electum» [9].

Am putea spune că unitatea Bisericii este pentru el un principiu ce se desfășoară și către care tinde sau trebuie să tindă toată suflarea creștină. Întreaga lume

---

3. Collat III, 10 ; 20 ; P.L., XLIII, 635. Spirit profund, Fr. Augustin sesizează «dualismul» ca o realitate reflectată în viața Bisericii, precum se observă în domeniul cunoașterii : «species — intelectus» sau în acel al apartenenței în Trupul lui Hristos «intus videri» și «intus esse».

4. Yves Congar, *op. cit.*, p. 16. Autorul spune că la Fericitul Augustin întîlnim o influență platonică conform căreia o realitate există la diferite niveluri, nivelul inferior fiind deja o schiță, o preparare sau o așteptare a ceea ce nu există în plinătatea sa adevărată, decît la nivelul superior. Pentru el «communio sacramentorum» reprezintă nivelul inferior, iar cel superior este desemnat prin «societas» sau «congregatio sanctorum».

5. *En. in Ps.* IX, 12 ; P.L., XXXVI, 122 ; *Contra epistolam Parmeniani*, III, 3 P.L., XLIII, 90 ; *De civitate Dei*, XX, 9.1, P.L., XLI. 673.

6. *Contra Faustum Manichaeum*, XIII, 16, P.L., XLII, 292.

7. *Tractatus in Ioannem LXI*, 2, P.L., XXXV, 1799 «unus ex vobis me tradet, Unus ex vobis, numero, non merito, specie, non virtute».

8. Yves Congar, *op. cit.*, p. 11. Trei au fost motivele care l-au determinat pe Fericitul Augustin să elaboreze o teologie a Bisericii :

a) din slujirea ca preot (391), apoi, ca episcop (395) pentru a explica credincioșilor Sf. Scriptură ;

b) răspunzînd donatiștilor ;

c) expunîndu-și în ecleziologia sa opiniile sale cu privire la har.

9. Yves Congar, *op. cit.*, p. 20.

creștină trebuie să realizeze principiul unic și deplin în care își găsește sensul vieții, principiul unității, ca o reflectare a vieții inter-Trinitare și a activității persoanelor Treimice în lume. În felul acesta, unitatea Bisericii capătă un aspect dogmatic sau mai bine-zis, devine o dogmă. Și cum orice dogmă nu cere numai respectarea unei învățături ci și împlinirea ei, se impune, după conceptul Fericitului Augustin, o realizare a acesteia, dar prin respectarea celorlalte învățături, sau dogme, cerute de Biserică.

Prin urmare, cînd vorbim despre unitatea Bisericii la Fericitul Augustin, ne gîndim atît la aspectul imperativ al acestei învățături, cît și la împlinirea ei prin respectarea dogmelor Bisericii, care de fapt este reflectarea acestei unități atît de multdorită, de cel care simțea durerea dezbinării între creștini și lipsa dragostei, punte, care leagă pe oameni între ei și de pe care asemenea unui muribund, le striga tuturor «Ama et fac quod vis» [10].

Temeiuri dogmatice ale unității Bisericii după Fericitul Augustin

1. *Creația și evenimentele vechi-testamentare.* — După învățătura Fericitului Augustin «Biserica este tot atît de veche ca și lumea» [11]. Această Biserică însă nu a fost cunoscută decît de poporul evreu, pentru că «după Înviere», a fost «răspîndită printre toate neamurile» [12], fapt, care a fost considerat ca moment al întemeierii Bisericii creștine. Prin urmare, ființa Bisericii este legată de creație, care este la rîndul ei o manifestare și în același timp o poruncă a respectării principiului unității. Prin creație, Dumnezeu insistă îndeosebi asupra unității [13]. Și mai ales, omului îi este insuflată prin creație și dragostea pentru unitate, dragoste care fără îndoială este reflectarea dragostei Trinitare manifestată în unitatea Dumnezeirii : «Dumnezeu n-a creat decît un om pentru a fi ca origine ; El nu a voit să creeze separat omul și femeia ; El nu a creat decît omul pentru a face din el femeie. Pentru ce aceasta ? Pentru ce neamul omenesc începe cu un singur om, dacă nu pentru a inspira neamului omenesc unitatea ?» [14].

Dar armonia și unitatea, care se manifestau în cosmosul întreg, după creație a fost zdruncinată de căderea omului în păcat. Păcatul strămoșesc ne-a despărțit mai întîi de Dumnezeu, iar apoi, oamenii s-au împărțit între ei și au fost nevoiți să trăiască în dezunire, pînă cînd Iisus Hristos ne-a reîmpăcat [15].

Turnul Babel, loc și moment istoric crucial în istoria mîntuirii, conform referatului biblic reprezintă de asemenea un punct al împărțirii omenirii și al nerespectării unității neamului omenesc [16]. În acest interval, orice revenire la unitate și dragoste frățească este răsplătită, precum Așer, născută din sclavă și prin permisiunea soțului a primit partea sa de pămînt promisă din cauza împăcării frățești [17].

Pentru că nu putem insista asupra tuturor evenimentelor din Vechiul Testament pe care Fericitul Augustin le interpretează raportîndu-le la unitatea Bisericii, vom preciza că viața și opera mîntuitoare ale lui Iisus Hristos, corespund momentelor de disensiune trăite de întreaga omenire și mai ales, de poporul ales, reunindu-i pe toți în toate și arătîndu-se prin această recapitulare, hristocentrismul ecleziologiei augustiniene.

---

10. *Tractatus in Ioannem,* XXVII, 6, P.L., XXXV, 1618 ; *In Epistolam Ioannis ad Parthos VII, 8 ;* P.L., XXXV, 2033 «diligite, et quod vis fac».
11. *De Baptismo contra donatistas,* I, 15, 24, P.L., XLIII, 122.
12. *De Epistola Ioannis* I, 2 ; P.L., XXXIV, 1036.
13. *Sermo CCLXVIII,* 3, 4, P.L., XXXVIII, 1233. 14. *Ibidem.*
15. *De Trinitate,* IV, 7, P.L., XLII, 895. 16. *Sermo CCLXXI,* P.L., XXXVIII, 1245.
17. *De Baptismo...,* I, 15, 23, P.L., XLIII, 122.

Principiul hristocentric al Bisericii

a) *Întruparea, învierea și înălțarea.* — Biserica este una, iar raportul dintre Biserica Vechiului Testament și cea a Noului Testament este de identitate. «Aceeași Biserică care născu pe Avel și pe Enoh, pe Noe și Avraam, născu de asemenea pe Moise și pe profeți, în ultimul timp, care precede venirea lui Mesia, și după venirea lui Mesia, ea îi născu și pe Apostoli, pe martirii noștri și pe toți creștinii buni» [18]. Din înșirarea numelor, vedem că Fericitul Augustin rămîne la conceptul său despre Biserică și anume, la Biserica aleșilor, a eshatologicului. Cu toate acestea, un lucru este clar și anume că Hristos este puntea de legătură între cei ce-L preced și succesorii Lui. Iar odată cu venirea lui Hristos am văzut că are loc și deschiderea ușilor Bisericii către toate neamurile. De altfel, și scopul venirii Sale în lumea aceasta este ca să ne facă pe noi una cu El și să ne unească cu Dumnezeu prin îndumnezeirea firii umane și prin direcționarea ei ca «prin focul dragostei» să tindă și să realizeze unitatea [19]. La venirea Sa, Iisus găsește Biserica «întinată» și prin actul Întrupării, Învierii și Înălțării, El îi redă «fecioria» [20]. Pentru Fericitul Augustin, fecioria este și un simbol al unității, pentru că Hristos s-a născut numai din Sfînta Fecioară, care este «simbolul unității și păstrînd-o ca și pe fecioria Sa, unitatea rămîne incoruptibilă» [21].

Tot prin Întrupare, Biserica își regăsește Capul fiindcă prin ea «Cuvîntul însuși nu este o parte a Bisericii, ci a luat trup pentru a deveni Cap al Bisericii» [22]. În felul acesta, Dumnezeu face cel mai mare dar oamenilor, dîndu-le drept «conducător pe Cuvîntul Său, prin care a creat totul» și astfel, oamenii putînd să-și regăsească Creatorul și să viețuiască alături de El prin înfiere «ca mădulare ale Sale, de așa natură ca El să fie Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului ; un singur Dumnezeu cu Tatăl, un singur om cu oamenii» [23].

Chiar de la nașterea Mîntuitorului, magii, reprezentanți ai neamurilor, vin să se închine lui Hristos și să fondeze astfel unitatea Bisericii, după ce mai înainte se închinaseră păstorii iudei. «Și cei de aproape și cei de departe au alergat la aceeași piatră unghiulară ca să se bucure (Efes. II, 12—14) «in unum novum hominem» [24]. În consecință, prin Întrupare nouă ni se dă nu numai un exemplu de unitate, nu ni se adresează nici numai o simplă chemare spre unitate, ci ni se dau și mijloacele spre a putea realiza această unitate în jurul lui Hristos, care-i Capul Bisericii.

Umanitatea unită în sînul Fecioarei [25], înviată și înălțată este fundamentul unității după învățătura Fericitului Augustin. Mîntuitorul propovăduiește unitatea Bisericii ucenicilor cînd se arată după înviere, chemîndu-i să-I pipăie trupul, și pe mare, voind să le arate că nu-I o fantomă. Apoi, rămînerea sa după înviere pe pămînt cînd încredințează Biserica «în calitate de Mire» [26] prietenilor Mirelui este considerată tot ca un exemplu pentru înfăptuirea unității Bisericii.

---

18. *Ibidem*, caput 16, col. 123. 19. *De Trinitate*, IV, 9, P.L., XLII, 896.
20. *Sermo* CCXIII, 7, P.L., XXXVIII, 1063, «Et quid dicam ? Magna est sponsi et singularis dignitatio ; meretricem invenit, virginem fecit».
21. *Sermo CCLXVIII*, 3, P.L., XXXVIII, 1233.
22. *En. in Ps.*, CXLVIII, 8, P.L., XXXVII, 1942.
23. *En. in Ps.*, LXXXV, 1, P.L., XXXVII, 1801.
24. *Sermo CCII*, 1, P.L., XXXVIII, 1033.
25. Marie-François Berrouard, *L'Église communauté d'amour et de vie sellon Saint Augustin*, în «Lumière et vie», tome XVI, iulie—august, 1967, nr. 83, p. 43.
26. *Sermo CCLXVIII*, 4, P.L., XXXVIII, 1234.

b) *Relația dintre Hristos Înălțat și unitatea Bisericii.* — Plecarea Mirelui nu înseamnă o întrerupere a legăturii între Hristos și Biserică. Și aceasta mai întîi, pentru că Hristos Cel preaslăvit de două ori, prin înviere și înălțare va trebui să fie încă odată «în văzul tuturor oamenilor; atunci cînd se va arăta pe tronul său de judecător» [27]. Și în al doilea rînd, pentru că relația dintre Hristos și Biserică este asemenea aceleia dintre mire și mireasă.

Fericitul Augustin, folosește termenul de «maritus» în loc de «vir» din Apoc. XXI, 2, cum se găsea în traducerile de pînă la el. De fapt, în scrierile sale, el preferă două expresii «sponsus vel vir et uxor, Christus et Ecclesia dicuntur» [28], termeni pe care el îi consideră sinonimi [29].

Sponsus Christus și Sponsa Ecclesia se aplică lui Hristos și Bisericii atît în timpul întrupării cînd relația dintre Hristos și Biserică este asemănată cu cea dintre mire și mireasă în timpul sărbătoririi nunții, fapt care-l determină pe Fericitul Augustin să rostească cuvintele din Isaia III, 39: «qui habet sponsam, sponsus est» [30] cît și timpului în care mirele este absent. Încredințarea miresei prietenilor mirelui întărește unitatea dintre ei. Parabola celor 10 fecioare unește actualitatea celebrării cu întîrzierea mirelui.

Biserica este logodită. Ea se va mărita atunci cînd își va vedea soțul față către față. Se naște un paralelism între desponsata și nuptura [31] acestuia corespunzîndu-i starea de fapt din Biserică de vreme ce ea este și fecioară, logodnică, dar și mamă căsătorită pentru că naște fii.

Imaginile folosite de Fericitul Augustin caută să sugereze «sensul unei uniri deja împlinită» [32], și să umple de sens perioada de așteptare a lui Iisus de către Biserică, perioadă, în care Biserica nu este numai logodnică «fecioară și mamă în același timp» [33], ci, și «văduvă» [34].

Și pentru a arăta legătura ce există între mire și mireasă Fericitul Augustin interpretînd textul «ca unui mire mi-a pus mie cunună și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă», afirmă că «aceeași persoană este numită mire după cap și mireasă după trup. Par doi și este unul. Cum am putea altfel să fim mădulare ale lui Hristos...?» [35]. Prin urmare, Biserica se află într-o legătură vie cu Hristos și trebuie să se afle într-o strînsă unire și cu mirele ei. Voind să redea cît mai pronunțată unitatea ce există între El și Biserică, Fericitul Augustin, redă imaginea paulină a unității membrelor trupului omenesc. Membrele trupului lui Hristos sînt vii și lucrătoare. Fiecare membru care nu se încadrează funcționării normale a organismului poate auzi cuvintele «Saule, Saule, pentru ce mă prigonești?» (Fapte IX, 4) și aceasta, pentru că «noi sîntem trupul Său, pentru că El însuși este Capul nostru, pentru că Hristos total este

27. *Sermo CCLXV*, 7, P.L., XXXVIII, 1222.

28. *Contra Faustum...*, XXII, 40, P.L., XLII, 425.

29. R. Desgardins, *Le Christ, «Sponsus» et L'Église «Sponsa» chez Saint Augustin*, în «Bulletin de littérature ecclesiastique», publié par l'Institut catholique, nr. 4, oct.—dec. 1966, p. 241. Autorul face un profund studiu asupra rațiunii alegerii de către Fericitul Augustin și implicit, Sf. Pavel a termenilor *sponsus* și *sponsa*, încadrîndu-i în uzul vremii respective. El conchide că acești termeni sînt foarte bogați în sensuri.

30. *Sermo CLXXXIII*, 6, P.L., XXXVIII, 991.

31. *De diversis quaestionibus*, LXXIII, 59, 4, P.L., XL, 47.

32. *En. in Ps.*, CXXXVIII, 2, P.L., XXXVII, 1884.

33. *Sermo CCXIII*, 7, P.L., XXXVIII, 1064 «Virgo est ergo Ecclesia; virgo est, virgo sit. Caveat seductorem, ne inveniat corruptorem... Et virgo est, et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit».

34. *En. in Ps.*, CXLV, 18, P.L., XXXVII, 1897, «Ideo Ecclesia vidua, quasi absenta sponso, absente viro...».

35. *Sermo CCCXLI*, IX, 11, P.L., XXXIX, 1499.

Capul și trupul»[36]. Între Hristos și membrele Sale există o relație ființială, fiecare membru este hristificat, «El continuă să moară în tine și tu în El, tu ești deja înviat»[37]. Mai mult, Hristos cel înălțat «îndură încă chinuri în trupul meu care se trudește pe pământ»[38]. Hristos cel înviat și înălțat este solidar cu Trupul Său, suferă ceea ce suferă întregul Său Trup. La rîndul lor membrele, considerate ca organe vii ale trupului sînt și ele solidare atît în suferință cît și în bucuria învierii. Avem astfel imaginea unei unități indestructibile pe care Fericitul Augustin o redă prin tabloul următor: «Tot ceea ce El a suferit, noi am suferit de asemenea în El și tot ceea ce noi suferim, El a suferit de asemenea în noi (se întîmplă ca și în corpul uman); dacă capul îndură o oarecare suferință, mîna poate să spună că nu suferă, sau, dacă mîna îndură o suferință capul poate să spună că nu suferă, sau, dacă piciorul îndură o suferință, capul poate să spună că nu suferă? Cînd unul din membrele noastre îndură o suferință, toate membrele noastre sar în ajutorul aceluia care suferă. Dacă, deci atunci cînd El a suferit noi am suferit în El și dacă El este deja ridicat la cer și șade de-a dreapta Tatălui, tot ceea ce suferă Biserica Sa... El însuși suferă». Cele spuse autorul le dovedește prin textele de la Col. II, 20; Rom. VI, 6 și Col. III, 1, în care Sfîntul Pavel arată moartea și învierea noastră în și prin Hristos. Apoi, Fericitul Augustin continuă: «Noi sîntem morți și El și noi sîntem înviați în El și El însuși moare în noi și înviază în noi»[39]. Din cele succint prezentate rezultă că unitatea Bisericii derivă din unitatea lui Hristos și în Hristos, unitate, care asigură legătura vie și normală între Cap și Trup.

Toți cei care sînt în afara Trupului lui Hristos sînt în același timp, în afara legăturii și unității organice, dată omului prin actul creației, pierdută prin păcatul strămoșesc, recapitulată prin întruparea lui Hristos și dată omului nou ca o poruncă nouă, corelată cu cea a iubirii reciproce, în care rezidă și mijloacele cîștigării mîntuirii.

Chemarea la unitate este în acest fel universală și-i adresată tuturor popoarelor de însuși Iisus Hristos «singurul om, care în mijlocul tuturor popoarelor vorbește în toate limbile, un singur om care este Cap și trup, un singur om care este Hristos și Biserica; El este mirele, ea este mireasa, însă, precum este scris: «Ei vor fi doi într-un singur trup» (Facere II, 24)[40].

Sfîntul Duh și unitatea Bisericii

După ce am văzut care sînt temeiurile dogmatice ale unității Bisericii, după învățătura Fericitului Augustin, să vedem după concepția aceluiași autor, care sînt mijloacele prin care se realizează sau trebuie să se realizeze și să se păstreze această unitate. Și cum e și firesc, vom începe mai întîi cu învățătura sa despre relația dintre Sfîntul Duh și unitatea Bisericii.

Ca cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, Sfîntul Duh a fost trimis în lume pentru a actualiza opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos. În acest sens, trebuie înțeles textul din Ioan XVI, 14. «El mă va preaslăvi pentru că va lua din ceea ce este al Meu și vă va anunța». Menirea Sa este de a ne pune pe noi între noi în comuniune și astfel uniți să ne aflăm în comuniune și cu Dumnezeu. Fundamentul acestei «comuniuni» despre care vorbește el este Dumnezeirea și nu purcederea Sfîntului Duh și de la Fiul cum susține el și ulterior, romano-catolicii și protestanții.

36. *Sermo CXXXIII*, 8, P.L., XXXVIII, 742.
37. *En. in Ps.*, C, 3, P.L., XXXVII, 1285.
38. *En. in Ps.*, CXLII, 3, P.L., XXXVII, 1846.
39. *En. in Ps.*, LXII, 2, P.L., XXXVI, 749.
40. *En. in Ps.*, XVIII, 10, P.L., XXXVI, 161.

«Tatăl și Fiul au voit ca să avem comuniune între noi și cu Ei prin ceea ce Ei înșiși au în comun. Ei au voit ca să ne adune în unitate prin acest dar pe care-l posedă împreună ca dar unic, Sfîntul Duh, care este Dumnezeu și care este Darul lui Dumnezeu. Într-adevăr, în El reîmpăcați cu divinitatea și noi ne bucurăm de ea...» [41].

El susține că Sfîntul Duh s-a dat de două ori, o dată după înviere (Ioan XX, 22) și a doua oară la Cincizecime (Fapte I, 8), pentru a sublinia dublul aspect al iubirii. «Dragostea este una, însă ea se cuprinde în două precepte: Să iubești pe Domnul... și pe aproapele tău ca pe tine însuți» [42]. Prin urmare, sfera acțiunii Sfîntului Duh în lume este privită în strînsă legătură cu virtutea iubirii creștine, a cărei realizare deplină se găsește în unitatea funcțională a membrelor trupului lui Hristos.

Sfîntul Duh este cel care dă viață, dar El nu poate comunica viață decît mădularelor pe care le găsește în trupul viu. «Duhul care este în tine omule, care te face să fii om, poate da viață unui mădular, care se află despărțit de trupul tău? Prin duhul tău înțeleg sufletul tău. Sufletul tău nu dă viață nici unui mădular care nu e legat de trupul tău; dacă unul cade, acela nu mai este însuflețit de sufletul tău, fiindcă nu mai e legat de unitatea trupului tău. Acestea le spun ca să iubim unitatea și să ne temem de dezbinare» [43]. Pentru a reda relația dintre Sfîntul Duh și Biserica Una, Fericitul Augustin, o aseamănă cu porumbelul, care este simbolul smereniei, al modestiei, al dragostei și al păcii, al unității în Dumnezeu, în Botez și în Biserică și prin urmare al unirii inimilor în dragoste. «Propriu porumbelului este de a geme, o știm cu toții, ori dragostea este cea care-l face să geamă» [44].

Deși, Sfîntul Duh s-a dat la Cincizecime, El se dă încă [45], în Biserică, coborînd în momentul punerii mîinilor și lucrează numai în «această unitate sfîntă» [46] a membrelor Trupului lui Hristos. În concluzie, putem spune că activitatea Sfîntului Duh în Biserică se răsfrînge numai asupra membrelor, care se integrează în Trupul unic al lui Iisus Hristos și care conlucrează armonic cu El pentru păstrarea unității Bisericii.

Sfintele Taine și unitatea Bisericii

Printre mijloacele prin care Sfîntul Duh lucrează în Biserică se numără la loc de frunte Sfintele Taine. Eficacitatea lor, depinde după învățătura Fericitului Augustin, de păstrarea unității Bisericii, deoarece «în afară de ea inutiliter datum est» [47].

Acesta lucrează și creează o comuniune corporală exterioară, în care sînt amestecați cei buni cu cei răi. Sfintele Taine sînt realități ce ne încadrează în mod tainic trupului lui Hristos și ele se «raportă la opera Cuvîntului venit în trupul nostru «in forma servi» [48]. Ele au fost instituite de Mîntuitorul fiindcă a voit să ne unească «în persoana Sa și că pe Sfînta Masă a consacrat taina păcii și a unității pe care noi trebuie să o formăm. A primi această taină a unității — vorbește despre Sfînta Euharistie — fără să fii în legătura păcii, aceasta nu înseamnă a primi o taină folositoare, ci a primi un sacrament care condamnă» [49].

---

41. *Sermo LXXI*, 12, P.L., XXXIII, 454.
42. *Sermo CCLXV*, 8, P.L., XXXVIII, 1222—1223.
43. *Tractatus in Ioannem*, XXVII, 6, P.L., XXXV, 1618; *Sermo CCLXVIII*, 2, P.L., XXXVIII, 1232.
44. *Ibidem*, VI, 1 col. 1425.
45. *Sermo*, CCLXVII, 1; P.L., XXXVIII, 1230.
46. *Sermo CCLXIX*, 2, P.L., XXXVIII, 1232.
47. *De Baptismo*, I, 1, 2, P.L., XLIII, 109; *Contra Cresconium Donatistam* I, 28, 34, P.L., XLIII, 487, «...cum transit ad Corpus Christi, quod est Ecclesia Dei vivi».
48. Yves Congar, *op. cit.*, p. 16.
49. *Sermo CCLXXII*, P.L., XXXVIII, 1248.

Unitatea Bisericii se realizează prin Sfintele Taine pentru că există numai un singur săvîrșitor al lor, Iisus Hristos. El este adevăratul săvîrșitor nu numai prin faptul că El este Cel care le-a instituit, ci și Cel care le oficiază actual: «Căci nu apa este «profana et adultera», asupra căreia se invocă numele lui Dumnezeu, deși de către laici și păcătoși se invocă; fiindcă nici creatura însăși și nici numele însuși nu este întinat. Botezul însă este consacrat prin cuvintele evanghelice ale lui Hristos și pentru păcătoși și între păcătoși este sfînt, deși ei sînt impudici și întinați; fiindcă prin ea însăși nu poate să întineze sfințenia ei, și în sacramentul lui este prezentă puterea divină, fie printr-o utilizare spre mîntuire, fie spre pierzare» [50].

Dar unitatea Bisericii se realizează prin Sfintele Taine și pentru că «noi înșine am devenit Trupul Său și prin mila Sa noi primim de la El ceea ce noi sîntem» [51]. Sfînta Euharistie este taina prin care ni se anticipează realitatea eshatologicului. La oficierea ei «membrele sale pun acolo (pe Sfînta masă) sfințenia pentru a primi în altă parte coroana. Iată pentru ce realitatea invizibilă va exista etern, deși la vedere noi trecem adunare sfîntă» [52].

Ea este taina prin care se realizează unirea deplină cu Iisus Hristos. «Am zis, frații mei, că rodul ce ni se recomandă cînd mîncăm Trupul Său și cînd bem sîngele Său este ca noi să locuim în El și El să locuiască în noi. Noi locuim în El cînd sîntem mădulare ale Sale, El locuiește în noi cînd sîntem Templul Său. Dar ca să fim mădulare ale Sale, trebuie să ne însoțească unitatea. Iar ca să ne însoțească unitatea, cine o poate face dacă nu dragostea» [53].

Ieșirea din sînul Bisericii Una face lucrarea Tainelor ineficace și-i firesc, dacă ne gîndim că Hristos este Cel care ne recapitulează în Sine, că El este adevăratul și singurul săvîrșitor al Tainelor, și că Sfîntul Duh lucrează numai pentru membrele Trupului lui Hristos și nu în afara Lui (Ioan XVI, 14). Validitatea Sfintelor Taine depinde prin urmare, de păstrarea unității Bisericii. Fericitul Augustin ridicîndu-se împotriva repetării Botezului, spune că cel botezat posedă sacramentul Botezului; mai mult, el recunoaște schismaticilor dreptul de a boteza [54], drept, recunoscut în virtutea unicității Bisericii. Botezul săvîrșit în afara Bisericii, în sine este valid, dar este ilegitim conferit și prin urmare, nefolositor mîntuirii. El își regăsește eficacitatea sa în timp ce reintră în unitate. Prin reintegrarea în unitatea Trupului lui Hristos, sacramentul, care a fost conferit ilegitim și inutil în același timp în afara Bisericii începe să producă în ei numeroasele sale efecte [55].

Găsim la Fericitul Augustin enunțat și principiul iconomiei Bisericii, fundamentat scripturistic în Fapte VIII, 13—21, pe care interpretîndu-l afirmă că «Biserica prin botez a născut pe Simon Magul, dar tot ea i-a spus că nu are nici o parte în moștenirea lui Hristos» [56]. Din cele prezentate pînă acum se relevă mai mult acțiunea divină și colaborarea la care credinciosul este chemat pentru înfăptuirea și păstrarea unității.

Uzînd de libertatea sa, omul are posibilitatea de a se încadra sau nu în unitatea Bisericii. Iar pentru a rămîne și pentru a reveni la ea, el trebuie să mărturisească dreapta credință înflăcărată de dragoste și ajutată de harul lui Dumnezeu.

---

50. *C. E. Parm.*, 11, 15, 34, P.L., XLIII, 76; *De Baptismo*, III, 10, 15, P.L., XLIII, 144; *Contra Litteras Petiliani*, I, 9, 10, P.L., XLIII, 270.

51. *Sermo CCXXIX*, P.L., XXXVIII, 1103. 52. *Sermo CCXXVII*, P.L., XXXVIII, 1101.

53. *Tractatus in Ioannem*, XXVII, 6, P.L., XXXV, 1618.

54. *De Baptismo*, I, 15, 23, P.L., XLIII, 121—122 «Ecclesia quippe omnes per Baptismum parit, sive apud se, id est, ex utero suo; sive extra se de semine viri sui; sive de se, sive de ancilla». 55. *Ibidem*. 56. *Ibidem*, cap. 10, 14, P.L., XLIII, 117.

Mărturisirea credinței și unitatea Bisericii

Nu încape îndoială, că astăzi nu se mai poate vorbi ca pe vremea Fericitului Augustin despre această problemă, fără ca să nu fim cuprinși de un oarecare pesimism. A cere acest lucru ar însemna a impune o mărturisire de credință, căreia să i se conformeze toate confesiunile creștine, pentru că deocamdată ne aflăm în impasul de a nu se recunoaște integral Mărturisirea Bisericii din totdeauna, mărturisirea Ortodoxă. Altul era cadrul atunci în care se punea această problemă și evident, altele erau speranțele care se legau de realizarea acestui deziderat: unitatea de credință, ca normă de realizare a unității Bisericii. Cu toate acestea, o rază de lumină din acest mic început al marilor disensiuni ce se vor naște, are menirea de a ne lumina dorita cale spre realizarea unirii Bisericilor. Și aceasta cu atît mai mult, cu cît Iisus Hristos în rugăciunea Sa (Ioan XVII, 21—23) cere unirea cu Dumnezeu «prin credință» și între noi oamenii «prin dragoste» [57], iar ca fruct al acestei uniri vom avea cunoașterea a ceea ce noi credem, vederea slavei lui Dumnezeu.

Precizăm de la început că mărturisirea de credință este pentru Fericitul Augustin o condiție preliminară a unității Bisericii și are un mare rol în viața sacramentală a ei, deoarece de ea depinde și lucrarea harului mîntuitor în Biserică.

Ca și Sfintele Taine, mărturisirea de credință își capătă utilitatea ei pentru mîntuire numai dacă ea este făcută în unitatea Bisericii universale. «Cea schismatică a pierdut legătura dragostei și a păcii, deși, este legată, «in uno Baptismate» [58].

Sfînta Scriptură are o importanță deosebită în mărturisirea de credință și pentru realizarea unității Bisericii. În ea ni se descoperă Capul Bisericii și trăind și mărturisind învățătura ei, noi putem deveni membre ale trupului lui Hristos. «A avea însă cap pe Hristos nimeni nu va putea, decît, dacă va fi în trupul Lui, care este Biserica, pe care drept Cap trebuie să-L recunoaștem și să-L cercetăm în scripturile sfinte, nu în diferitele zvonuri, opinii, fapte și vise ale oamenilor» [59]. Toți cei care nu sînt de acord cu învățătura Sfintei Scripturi despre «Totus Christus caput et corpus est... nu sînt în Biserică» [60], ci în afara ei.

Înțelegem acum mai bine, apelul pe care Fericitul Augustin îl face și care de altfel, reprezintă și poziția sa față de schismatici, prin care-i cheamă la unitate, de ce are în centrul lui mărturisirea de credință și nu îngăduie nici o concesie. «Recunoașteți în mine pe fratele vostru și eu vă voi recunoaște pentru mine însumi frați, dar prin excluderea întregii schisme, a întregii greșeli, a tuturor disensiunilor. Renunțați la toată cearta și veți fi toți ai mei... Pentru mine dacă reveniți din erorile voastre, eu consimt să fiu al vostru. Să facem deci să dispară eroarea care ne desparte ca un perete al contradicției și al divizării și atunci, fiți frații mei, ca și eu să fiu al vostru și ca noi împreună să aparținem celui care este Domnul vostru și al meu» [61].

De asemenea un rol important în păstrarea mărturisirii de credință în Biserică și implicit, pentru realizarea unității ei îl are ierarhia. Printre multele definiții date Bisericii de către Fericitul Augustin găsim una și în funcție de misiunea pe care o are slujirea preoțească, «Ordo Ecclesiae» cum îl numește el, și anume Biserica este «Comunitatea credincioșilor adunați spre a li se comunica doctrina credinței adevă-

57. *Tractatus in Ioannem*, CX, 5, 6, P.L., XXXV, 1923.

58. *De Baptismo*, I, 10, 14, P.L., XLIII, 117.

59. *Ad catholicas epistola contra donatistas vulgo de unitate Ecclesiae*, XIX, 49, P.L., XLIII, 429 ; *Sermo LI*, III, 4, P.L., XXXVIII, 335.

60. *Ibidem*, IV, 7, col. 395—396. 61. *Sermo CCCLVIII*, 4, P.L., XXXIX, 1588.

rate despre toate învățăturile, care li se predică sau despre tainele ce li se administrează» [62]. Împărtășind învățătura înaintașilor săi, Fericitul Augustin vorbește despre importanța Bisericilor apostolice [63], care se bucură de autoritate, pentru că aceste comunități au fost întemeiate de Sfinții Apostoli și păstorite de ei. Este doar o prerogativă onorifică, deoarece «Problema care se pune între noi este: unde-i Biserica, dacă este la noi sau dacă-i la ei? Aceasta una este pe care înaintașii noștri, «Catholicam nominatur, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim καθ'ὅλον graece dicitur» [64]. Iar această Biserică Universală este cea pe care «Cuvîntul lui Dumnezeu, Mirele Bisericii a prezis-o fie prin Lege, fie prin Profeți, fie prin gura Sa proprie că Biserica va începe la Ierusalim și se va întinde pînă la marginile pămîntului» [65]. Această Biserică profețită a început în Ierusalim și este Biserica Universală. «Predicarea a început de la Ierusalim și a ajuns pînă la noi. Adevărul este și aici și acolo. Ea n-a părăsit locurile în care a început, ca să vină la noi. Ea s-a dezvoltat nu a migrat» [66]. Este o singură Biserică și are un singur conducător pe Iisus Hristos. Orice primat episcopal este exclus, prietenii Mirelui nu pot să-l înlocuiască. «Acest Mire divin încredințează pe mireasa Sa prietenilor Săi, nu ca ea să se ataşeze vreunuia dintre ei, ci să-L iubească numai pe El ca mire. Pe aceştia să-i iubească numai ca pe niște prieteni ai mirelui și pe nici unul dintre ei să nu-l iubească ca pe Mire. Acest (drept) l-au păstrat prietenii Mirelui și ei n-au admis ca ea să fie coruptă de dragostea lascivă... Ascultați pe prietenul zelos al mirelui, care, văzînd că mireasa s-a alipit de prietenii mirelui a zis: «Aud că între voi sînt schisme și în parte le cred (I Cor. XI, 18). Am fost anunțat despre voi, fraților, de cei care sînt în casa lui Hloe că sînt formate grupuri între voi și fiecare dintre voi zice: Eu sînt al lui Pavel, eu însă al lui Appolo, eu însă al lui Chefa, iar eu al lui Hristos. Nu cumva Pavel s-a răstignit pentru voi? Sau în numele lui Pavel ați fost botezați? (I Cor. XVIII, 13). O, ce prieten? Dragostea miresei a respins-o departe de el, n-a vrut să fie iubit de mireasă, ca să poată împărăți în locul mirelui» [67]. Primatul de care la prima vedere s-ar părea că se bucură Sfîntul Apostol Petru este doar semnificativ, capătă pentru Fericitul Augustin un sens simbolic: «Ori, Petru este singurul dintre ei care ar merita să personifice Biserica aproape pretutindeni» (Matei XVI, 19). Aceste chei într-adevăr fură mai puțin încredințate unui om, decît unității însăși a Bisericii.

62. *C. ep. Parm.*, II, 15, 34, P.L., XLIII, 76 «de caelo veniens Spiritus sanctus implevit F.A. 1, 15; et constituto jam ordine Ecclesiae» și la Yves Congar, *op. cit.*, p. 21.

63. *De doctrina christiana, II*, 17, P.L., XXXIV, 43.

64. *De unitate Ecclesiae*, II, 2, P.L., XLIII, 391—292. Noțiunea de «catolicitate» îmbracă la Fericitul Augustin trei sensuri:

a) *Sensul extensiv, geografic, spațial:* «Noi sîntem Sfînta Biserică, și cînd zic noi, eu nu înțeleg numai pe cei care sînteți aici și mă ascultați. Toți care sîntem aici prin harul lui Dumnezeu creștini adevărați, în această Biserică, în această cetate, în acest ținut, în această provincie, toți care sînt dincolo de mare, răspîndiți pe toată suprafața pămîntului fac parte din Sf. Biserică, pentru că «de la Răsărit la Apus binecuvîntat este numele Domnului» (Ps. CXII, 3). Iată Biserica catolică (universală), mama noastră adevărată și adevărata mireasă a Mirelui divin». Și în *En. in Ps.* CXLVII, 19, P.L., XXXVIII, 1929, «Căci Biserica va crește pînă ce se va întinde la toate popoarele».

b) *Un aspect temporal* corelat cu cel geografic: «Voi știți că Biserica trebuie să se răspîndească pretutindeni și să crească pînă la seceriș», *De unitate Ecclesiae*, XXV, 72, P.L., XLIII, 445.

c) *Și un aspect al durabilității:* «Aveți cetate despre care Acela care a întemeiat-o a zis: Cetatea construită pe vîrf de munte nu poate fi dărîmată» Matei XXIV, 14.

65. *Ibidem*, cap. XI, 29, P.L., XLIII, 411.

66. *Sermo CCLXVIII*, 4, P.L., XXXVIII, 1233.

67. *Ibidem*, 1233—1234.

Astfel, ceea ce arată prioritatea lui Petru, este că în El se personifica universalitatea și unitatea Bisericii în timp ce i-a zis: «Eu îți dau» ceea ce în același timp a fost dat tuturor Apostolilor. Pentru a vă convinge că Biserica a fost cea care a primit cheile împărăției cerurilor, ascultați ceea ce Domnul, într-o altă împrejurare spune tuturor Apostolilor (Ioan XX, 22—23) [68]. Comentînd în continuare textul din Matei XVIII, 19, Fericitul Augustin nu lasă nici o speranță celor ce susțin primatul papal cînd afirmă: «Acest nume de Petru i-a fost dat de Domnul ca prin El să fie figurată și simbolizată Biserica. Hristos este piatra, iar Petru poporul creștin. Însă piatra este numele principal. De aceea, Petru derivă de la piatră, iar nu piatra de la Petru, așa după cum, nu se numește Hristos după creștini, ci creștinii după Hristos. Însă tu ești Petru, i-a zis și pe această piatră, pe care ai mărturisit-o, pe această piatră pe care ai cunoscut-o (prin descoperirea Tatălui ceresc), cînd ai zis: **Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu** Celui viu, voi clădi Biserica Mea. Aceasta înseamnă că însumi pe Mine, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, voi zidi Biserica Mea. Eu te voi zidi pe Mine, iar nu Eu pe tine» [69]. Există un singur Păstor, Iisus Hristos și numai cei ce sînt într-o unitate cu El sînt mădulare vii ale Lui «Toți păstorii depind de acest unic Păstor; iar oile cu păstorii lor sînt sub autoritatea acestui unic Păstor... Dacă în acest chip Hristos are în sine pe toți păstorii buni, pe unul singur îl recomandă cînd zice: «Eu sînt Păstorul cel Bun; Eu sînt, unul sînt, cu Mine toți sînt într-o unitate. Cine păstorește în afară de Mine, împotriva Mea păstorește» [70]. În felul acesta, Fericitul Augustin rămîne la învățătura ortodoxă, că singura autoritate în Biserică este Sinodul asistat de Sfîntul Duh și prezidat în mod invizibil de către Iisus Hristos. «Sinodul a cărui autoritate este cea mai folositoare în Biserică» [71], este o reflectare a mărturisirii învățăturii biblice și a catolicității Bisericii [72].

Totodată, conducerea sinodală, precum odinioară cea apostolică, asigură egalitatea între episcopi și prin ei în întregul Corp al Bisericii și face posibilă păstrarea unității în diversitate, respectîndu-se și întreținîndu-se prin aceasta universalitatea Bisericii. În cadrul Bisericii sînt multe daruri necesare bunei funcționări, dar această multiplicitate nu trebuie și nu va trebui să producă invidie, pentru că «invidia separă, sfințenia unește... să ai dragoste și vei avea totul» [73]. Dimpotrivă, această multiplicitate a darurilor trebuie să ne bucure și să ne unească între noi. «Într-adevăr, tot ceea ce are fratele meu este și al meu dacă-l iubesc, fără să-l pizmuiesc. Eu nu-l am în mine, ci îl am prin el, dar nu-l voi avea dacă nu voi face parte din același trup, sub stăpînirea aceluiași cap» [74]. În concluzie, putem spune că în eforturile sale pentru a menține unitatea Bisericii sau mai bine-zis, pentru a rămîne în sînul Bisericii, credinciosul trebuie să păstreze mărturisirea de credință și să se grupeze în jurul păstorilor, care la rîndul lor trebuie să aibă conștiința misiunii date, și constituiți în unitatea sinodului să rămînă sub ascultarea Păstorului unic, Iisus Hristos. Orice eschivare sau nesocotire a învățăturii Acestuia atrage după sine pierderea comuniunii cu El și cu mădularele Trupului Său, căzînd astfel în schismă.

---

68. *Sermo CCXCV*, 2, P.L., XXXVIII, 1349 «Has enim claves non homounus, sed unitas accepit Ecclesiae...».
69. *Sermo LXXVI*, 1, P.L., XXXVIII, 479.
70. *Sermo CXXXVII*, 5, P.L., XXXVIII, 765.
71. *De Baptismo*, II, 3, 4, P.L., XLIII, 128.
72. *De Baptismo*, II, 4, 5, P.L., XLIII, 129; *C. Cresconium*, I, 33. 39. P.L., XLIII, 466.
73. *Tractatus in Ioannem*, XXXII, 8, P.L., XXXV, 1646.
74. *Sermo Denis*, 19, 4, ed. G. Molin, p. 102; apud Marie François Berrouard, *op. cit*, p. 59.

Schisma, sensul și dimensiunea ei

Pentru Fericitul Augustin, schisma este mai întîi de toate o despărțire de trupul lui Hristos. Și nimic «nu trebuie să-l înspăimînte pe creștin mai mult decît despărțirea de trupul lui Hristos. Dacă se desparte de trupul lui Hristos, nu mai este mădularul Lui, dacă nu mai este mădularul Lui nu se mai hrănește de Duhul Lui. Ori, zice Apostolul, cine nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Său (Rom. VIII, 9)» [75]. Nemaifiind în trupul lui Hristos, chiar dacă-l recunosc conform învățăturii Sfintei Scripturi, Capul Bisericii Sale, aceștia «nu participă la unitatea Bisericii» [76] și prin aceasta, ei nu mai sînt nici în Biserică. Iar pentru a ieși din sînul Bisericii nu-i nevoie de un sacrilegiu, ci «îi suficient de a se separa de spiritul ei printr-o viață criminală, totul în el rămînînd unit prin trup» [77].

Păstrarea acestei simple relații corporale ne atestă lipsa Sfîntului Duh și a harului lucrător, mîntuitor în afara Bisericii. El este dat virtual, după Fericitul Augustin, schismaticii au păstrat Botezul lui Hristos și pe Sfîntul Duh, dar harul singur, conferit prin Taine, nu duce la mîntuire [78]. Numai sutașului Corneliu, Sfîntul Duh s-a dat în afara Bisericii. Sfera lucrării Sfîntului Duh este, după Fericitul Augustin, numai trupul lui Hristos ; Biserica «și aici răspundem pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh îl au toți în măsura în care botează prin Botezul consacrat prin cuvintele evanghelice : în inimă și în viață însă, nu-l au aceia care interior sînt pierduți și care trăiesc în afară» [79].

Schismaticii trebuie să caute comuniunea cu Biserica universală pe a cărei cîmpie viețuiesc și care pe toți îi cunoaște pentru că-i universală, în timp ce sectele sînt separate și nu se cunosc reciproc. «Acestea separate unele de altele nu se cunosc, dar Biserica universală, care se găsește răspîndită peste tot unde se află, și le cunoaște. Astfel, de exemplu, se află în Africa partida lui Donat, eunomieni nu sînt, în timp ce Biserica se află aici, alături de donatiști. Sînt în Orient eunomieni, acolo nu sînt donatiști, dar acolo, alături de eunomieni, se află și Biserica universală. Așa este ea, întocmai ca o vie, care își întinde peste tot mlădițele sale, în timp ce ereticii sînt ca niște curpeni nefolositori, pe care cuțitul viticultorului îi îndepărtează, ca pe toate ramurile neproductive, pentru a curăța via și nu pentru a o distruge. Acești curpeni acolo unde au fost tăiați vor și rămîne, iar via, crescînd peste tot, își cunoaște mlădițele care i-au rămas... Ea totuși, recheamă mlădițele desprinse, fiindcă și despre ele Apostolul zice : Dumnezeu e atît de puternic ca să le altoiască din nou» (Rom. XI, 23) [80].

Cît privește relația dintre Biserica Universală și schismatici, poziția Fericitului Augustin este fermă, mai ales pentru zilele noastre cînd se caută o apropiere între confesiuni pe toate căile : «Nu există decît o singură adevărată Biserică, Biserica Universală ; în jurul ei circulă un oarecare număr de secte despărțite de unitatea sa ; și dacă se întîmplă ca aceste secte să nască, nu ele sînt cele care nasc, ci Biserica Universală este cea care naște în ele și prin ele [81]. Schismaticii pot poseda în virtutea principiului fecundității paternale Botezul primit de la Biserică, pentru că a crede că ceea ce a fost dat, nu a fost dat este o eroare și prin urmare, posedînd sacramentul ei au dreptul și puterea să boteze [82]. Dacă noii botezați trăiesc în unire cu frații lor, «această unire în pace le procură posesiunea țării promise în mod deo-

75. *Tractatus in Ioannem*, XXVII, 6, P.L., XXXV, 1618.
76. *De unitate Ecclesiae*, IV, 7, P.L., XLIII, 395—396.
77. *De Baptismo*, I, 10, 14, P.L., XLIII, 117. 78. *Sermo CCLXIX*, P.L., XXXIX, 2246.
79. *De Baptismo VI*, 17, 29, P.L., XLIII, 209.
80. *Sermo CCCLVIII*, 3, P.L., XXXIX, 1587. 81. *De Baptismo*, I, 10, 14, P.L., XLIII, 117
82. *Ibidem*, I, 1, 2, col. 109.

sebit în virtutea fecundității paternale și fără să aibă nevoie de a se naște neapărat din sînul soției legitime» [83]. Se aplică în acest caz principiul iconomiei Bisericii și dacă ea consideră folositor ca ei să administreze Sfintele Taine le permite, dar are și putere de a le refuza. În cazul acesta, Ea le poruncește să se abțină de a pune mîinile «precum Ea le impune laicilor» [84].

În urma celor arătate, o comparație între cerința Sfîntului Ciprian care cerea rebotezarea celor căzuți în schismă, pentru că Sfîntul Duh nu lucrează în afara Bisericii și cea augustiniană, care afirmă că deși harul mîntuitor nu lucrează între schismatici, ei îl au în virtutea «fecundității părintești» și se actualizează prin reintrarea în unitatea Bisericii sau prin aplicarea iconomiei acesteia, se impune cu atît mai mult și justificat, cu cît însuși Fericitul Augustin face acest lucru. Întrucît donatiștii îl invocau pe Sfîntul Ciprian și cereau rebotezarea, Fericitul Augustin le arată că în timpul Sfîntului Ciprian și înainte de el, Biserica Universală admitea în sînul ei pe acei care au fost rebotezați și pe cei ce nu primiseră botezul schismatic. Dar și unii și alții nu veneau la mîntuire, decît prin «meritul unității» [85]. Cei care ieșeau din erezie erau rebotezați, deoarece se socotea că admiterea lor în unitatea catolică era ilegitimă, dar, în același timp, niciodată nu se cădea în deznădejdea iertării lor prin mila lui Dumnezeu, de dragul unității Bisericii [86]. Pe de altă parte, dacă Botezul pe care îl primeau era valid, atunci, repetarea aceluiași sacrament era un omucid [87]. În cazul acesta, schismaticii numai prin revenirea la unitate, găseau un ajutor pentru a merita mila dumnezeiască, iar Fericitul Augustin le adresează această chemare: Veniți la această Biserică Universală pe care Ciprian nu a «semănat-o fluctuantă» [88].

În concluzie, putem spune că teza augustiniană pare să aibă o mai mare actualitate. Ea este de altfel teza viitorului și constituie speranța plină de optimism că se vor găsi mijloacele necesare pentru înțelegerea ajutorului divin pentru a reface unitatea Bisericii și a o păstra. De altfel, unul dintre principiile sale a și prins viață în acțiunea pentru realizarea unității Bisericii întreprinsă de către Mișcarea ecumenică și de fiecare Biserică în parte pe plan local. «Eu le-am spus că pentru binele păcii ar putea să fie doi frați episcopi în aceiași biserică, fiindcă înțelegerea dintre frați e cel mai de preț lucru. Cu toate că nu pot fi doi frați episcopi, am zis că ambii să aibă scaun în aceiași Biserică: unul în scaunul episcopal, iar celălalt ca pelegrin; unul în scaunul episcopal, celălalt în scaunul eretic; ca doi colegi să șadă și ambii să prezideze alternativ unul o adunare, celălalt cealaltă adunare» [89].

Încrezător în invincibilitatea Bisericii Universale în relațiile ei cu schismaticii și conștient că singura cale pe care ar putea să se întîlnească este «via caritatis» — deși el însuși nu a putut-o aplica în relațiile sale cu donatiștii, — prin care să se integreze trupului tainic al lui Hristos, integrare totală de care depinde și eficacitatea lucrării harului pe care și schismaticii îl au, dar nu le procură mîntuirea, Fericitul Augustin prin viața sa exemplară și vasta sa operă predă viitorului flacăra aprinsă a iubirii sale însoțită de dorința testamentară a luptei pentru unitatea Bisericii, care de altfel formează principala preocupare a întregii lumi creștine contemporane.

83. *Ibidem*, I, 15, 25, col. 122. 84. *Ibidem*, I, 1, 2, col. 109.
85. *Ibidem*, I, 12, 20; Col. 120.
86. *Ibidem*, II, 15, 20, P.L., XLIII, 139. 87. *Ibidem*, VI, 23, 40, col. 211.
88. *Ibidem*, II, 15, 20, col. 140. 89. *Sermo CCCLIX*, 5, P.L., XXXI, 1594.

Doctorand Ion Popa

OMILIILE BAPTIZMALE ALE SFÎNTULUI MAXIM DE TURIN*

Viața și opera Sfîntului Maxim de Turin (Tours). — Informațiile biografice asupra Sfîntului Maxim de Turin sînt foarte limitate. Ghenadie al Marsiliei, în a sa *De viris illustribus*, 41, ne spune că Sfîntul Maxim a murit pe timpul împăraților Honoriu și Teodosie II (cel Tînăr), între anii 408—423 [1].

Această informație a lui Ghenadie s-a dovedit inexactă, întrucît Sfîntul Maxim se afla încă în viață la anul 465. La 451, Sfîntul Maxim este menționat ca semnînd actele unui conciliu ținut la Milan. La 465 el participă la un alt conciliu, ținut la Roma, în actele căruia semnează imediat după papa Hilarius, fără îndoială, pentru că era decanul de vîrstă al episcopilor [2]. Într-una din cuvîntările sale [3], Sfîntul Maxim vorbește despre martiriul Sfinților Alexandru, Martirius și Sisinius, care au suferit în Anaunia, în anul 397, ca despre un eveniment al cărui martor ocular a fost. Trebuie deci ca el să se fi născut între anii 380—385 [4]. Biserica Romano-Catolică îl sărbătorește la 25 iunie [5].

Opera Sfîntului Maxim este destul de bogată, cuprinzînd aproape 240 de cuvîntări. Lui i s-a mai atribuit un număr destul de mare de opere, care însă s-au dovedit de o autenticitate îndoielnică. Cel care a încercat să deosebească operele false de cele autentice a fost Bruno Bruni, în ediția operelor Sfîntului Maxim din 1784, ediție îngrijită de el, care a fost reprodusă și în Patrologia latină, LVII. Bruno Bruni a împărțit opera Sfîntului Maxim în *118 omilii, 116 cuvîntări* și *6 tratate*. El mai dă în apendice încă *31 de cuvîntări, 3 omilii și 2 lungi scrisori*, care se pare că nu sînt autentice [6].

O ediție recentă a operei Sfîntului Maxim a fost publicată de A. Mutzenbecher [7]. Acesta include 119 cuvîntări, între care și două cuvîntări care aparțin Fericitului Ieronim, una care aparține Sfîntului Vasile cel Mare (în traducere latină), cinci care pot fi privite ca neautentice, și șase considerate puse pe seama lui [8].

Opera păstrată de la Sfîntul Maxim este în întregime oratorică. Ea vădește zelul pastoral al episcopului de Turin. În cuvîntările sale, combate rămășițele vechilor religii și erorile ereziilor, apărînd credința ortodoxă cu claritate și precizie. Predicile Sfîntului Maxim se caracterizează prin scurtimea lor, asemănîndu-se, prin această

---

* Traducere și prezentare.

1. Vezi E. Amann, *Maxime de Turin (Saint)*, în «Dict. de Theol. Cath.», vol. X (I), Paris, 1927, col. 464 ; M. C. Guire, *Maximos of Turin*, în «New Catholic Encyclopedia», vol. IX, San Francisco-Toronto-Londra-Sidney, 1967, p. 516.

2. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres*, tome deuxième, deuxiéme période (du commencement du IV-en siècle au milieu du V-e) Paris, 1905, p. 479 ; F. Cayré, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine de Pères et docteurs de l'Eglise*, tome deuxième, livres III et IV, Paris-Tournai-Rome, 1930, p. 151 ; E. Amann, *op. cit.*, col. 464.

3. *Sermo LXXXI*, P.L., LVII, 695—699. 4. E. Amann, *op. cit.*, col. 464.

5. M. C. Guire, *op. cit.*, p. 516. 6. E. Amann, *op. cit.*, col. 465.

7. *Maximi Episcopi Taurinensi Sermo* (Corp Christ, 23), Tornhout, 1962 ; Vezi M. C. Guire, *op. cit.*, p. 516. 8. M. C. Guire, *op. cit.*, p. 516.

însușire a lor, foarte mult cu predicile lui Petru Hrisologul [9]. Ele ne dau impresia unei mari varietăți în alegerea subiectelor și a unei deosebite abilități în a găsi și a folosi materialul folcloric. Predicile sale sînt modele ale unei elocințe simple, vii și puternice. Imaginația sa este vie și concretă. El arată o predilecție pentru interpretarea alegorică și pentru căutarea preînchipuirilor din Vechiul Testament pentru persoanele și evenimentele din Noul Testament [10].

Pentru cunoașterea modului în care se săvîrșea botezul în Apus, în timpul Sfîntului Maxim de Turin, sînt importante cele trei omilii *Despre botez* [11], în care Sfîntul Maxim explică sensurile simbolice ale unor rituri baptizmale. Aceste cuvîntări au fost găsite pentru prima dată, fără titluri, în manuscrise care cuprindeau operele Fericitului Augustin, de aceea au fost editate inițial printre operele acestuia (ciclul omiliilor *De tempore*). Bruno Bruni însă a dovedit că autorul lor adevărat este Sfîntul Maxim de Turin [12].

Dăm în continuare traducerea acestor trei omilii baptizmale ale Sfîntului Maxim de Turin, care au fost reproduse în P. L. LVII sub titlul de tratate [13].

DESPRE TAINA SFÎNTULUI BOTEZ

Prima omilie [14]. — «Tot cuvîntul lui Dumnezeu, fraților preaiubiți, se cuvine să fie ascultat cu toată atenția și încordarea minții, iar acum, mai mult decît în altă zi, avem de gînd să apelăm la dragostea voastră. Căci din această cauză, după ce am dat drumul catehumenilor, v-am reținut pe voi ca să ascultați. Fiindcă, în afară de acelea pe care, în general, toți creștinii se cuvine să le păzească, vom vorbi mai ales despre Tainele dumnezeiești, pe care nu pot să le înțeleagă decît aceia care le-au primit deja, după ce au fost date de Domnul. Prin urmare trebuie să ascultați cu așa de mare atenție cele ce spunem, întrucît sînt încredințate numai celor botezați și ascultătorilor credincioși și sînt mai mari decît acelea pe care catehumenii s-au obișnuit să le asculte.

Nu trebuie să vă mirați însă, fraților preaiubiți, că nu v-am spus nimic, între aceste rînduieli, despre rituri și că nu vă explicăm imediat cele ce vă încredințăm fiindcă, desigur, aceasta este o nelegiuire în lucrurile sfinte și dumnezeiești, însă nu am făcut acest lucru din neglijență, ci din pietate (respect) [15]. Căci am recurs în așa măsură la frumusețea tăcerii în lucrurile sfinte și dumnezeiești și zăbovim în dragostea de a vă informa asupra acelor acțiuni sfinte ale riturilor, pentru ca marea putere a harului divin, care nu poate fi explicată cu grai omenesc, să o cinstim mai mult prin tăcere. Însă fiindcă se cuvine ca dragostea voastră să fie instruită și informată în toate, după ce a fost îndeplinită deja rînduiala riturilor, vă explicăm cele ce ați primit mai înainte, ca să nu înțelegeți mai puțin meritul ritului divin, ca să nu-l socotiți mai puțin prețios. Căci dacă veți înțelege, veți vedea că toate cele ce sînt socotite prețioase în această lume, sînt de mai puțin preț în comparație cu taina.

Așadar, oricare dintre voi să-și reamintească fiecare formă a riturilor pe care, fiind date de Domnul, le-ați urmat prin slujba noastră. Și cele ce ați primit atunci sincer și cu credință, acum să le cugetați cu chibzuință, ca să puteți înțelege mai bine.

---

9. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 480. 10. M. C. Guire, *op. cit.*, p. 516.

11. P.L., LVII, 771—782. 12. *Praefatio ad tractatus Sancti Maximi*, P.L., LVII, 763—764.

13. Este pentru prima dată cînd se încearcă traducerea acestor omilii în limba română. Traducerea am făcut-o direct din P.L., LVII, neavînd la îndemînă nici o altă ediție a acestor cuvîntări în una din limbile moderne.

14. Titlul la Sirmudus este : *Cuvînt despre neofiți. Urechile și nările au fost unse cu untdelemnul sfințit de către preoți.* 15. Fraza ultimă numai în ediția lui Bruni

Mai întîi, desigur, am uns urechile voastre cu untdelemnul binecuvîntării [16]. Cunoașteți însă pentru ce a fost făcută această ungere, după tradiția bisericească, de către toți preoții lui Hristos. Începutul credinței și al întregii învățături sfinte se primește în inimă prin intermediul urechilor și din auzire izvorăște cunoașterea (credința). Căci nici nu poate cineva să cunoască tainele credinței dacă nu va auzi pe propovăduitor, după cum a afirmat Fericitul Apostol, care zice: «Cum însă vor auzi fără propovăduitor?» Și iarăși: «Așadar, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Dumnezeu» (Rom. X, 14—17). Așadar, în mod sigur, organele acestui simț sînt sfințite prin acel untdelemn, fără de care credința nu poate să ajungă în suflet. Și totodată, cei ce au venit la botez să-și păstreze urechile lor nepătate de orice cuvînt rău și urît pînă la sfîrșit, ca să nu audă ca și surzii pe cel care vorbește urît și necuviincios, ori pe cel care vorbește de rău pe cel mai apropiat al său, împlinind acea hotărîre a Scripturii Sfinte, care zice: «Păzește urechile tale de păcate și să nu voiești a auzi limba vicleană» (Ecl. XXVII, 28). Și în altă parte: «Să nu crezi zvonului neîntemeiat». Și iarăși: «Silește inima ta la învățătură și rînduiește urechea la cuvintele înțelepciunii» (Prov. XXIII, 12).

Așadar ungerea sfîntă făcută urechilor înseamnă că urechile să îndepărteze și să evite toate cuvintele deșarte, care sînt rostite ca fiind ale învățăturii lui Hristos și să se îndrepte numai spre cuvintele lui Dumnezeu, care trebuie ascultate. Pentru că fiind unse cu acel untdelemn, urechile trebuie să asculte numai cuvintele lui Hristos. Căci însuși Mîntuitorul vorbește către Tatăl și din ascultarea celor care cred în El se slăvește zicînd: «Jertfă și prinos n-a voit, însă urechi mi-a întocmit» (Ps. XXXIX, 9). Căci, pe bună dreptate, atunci sînt urechile credincioșilor întocmite de Hristos, cînd nu doresc să audă nimic afară de Hristos și de cele ce sînt ale lui Hristos. După cum și în Evanghelie, același Domn, în timp ce vorbea despre taina Împărăției cerurilor, zicea: «Cine are urechi de auzit să audă» (Matei XIII, 9; Marcu IV, 9).

Deși este comun tuturor să aibă urechi, totuși urechile care aud nu sînt comune. Căci toți cîți nu înțeleg cuvintele lui Dumnezeu, deși nu pot să le înțeleagă mai înainte de a le auzi, fiindcă nu vor să înțeleagă ceea ce aud, nici nu sînt socotiți că au auzit, deoarece cele ce au auzit, le disprețuiesc ca și cum nu le-ar fi auzit. Și pentru aceasta au ei urechi, nu urechi socotite a fi pentru auzit, ci urechi care nu aud, adică disprețuiesc cele auzite, ca și cum niciodată nu le-ar fi auzit, după cum am spus. Numai aceia sînt socotiți că au urechi de auzit de la Hristos, care după ce au auzit cu urechile, încredințează cu tărie sufletului cele auzite și ceea ce au încredințat sufletului, urmează cu faptele. Despre acest fel de ascultători vorbește Domnul în Evanghelie: «Fericiți sînt ochii voștri care văd și urechile voastre care aud» (Matei XIII, 16). Și iarăși: «Oricine aude aceste cuvinte ale Mele și le îndeplinește, se va asemăna bărbatului înțelept care a clădit casa lui pe stîncă. Și a căzut ploaia, au venit rîurile mari, au suflat vînturile și au bătut în casa aceea, dar ea nu a căzut, fiindcă era întemeiată pe stîncă» (Matei VII, 24—25). Dimpotrivă, despre ascultătorii răi, care au într-adevăr urechi însă nu sînt în ascultare, astfel vorbește: «Iar oricine aude aceste cuvinte ale Mele și nu le împlinește, se va asemăna bărbatului nechibzuit

16. Sf. Maxim vorbește aici despre ritul deschiderii urechilor, rit care este specific slujbei apusene a botezului, în care se păstrează și azi. Acest rit este amintit și de Sfîntul Ambrozie al Milanului în *De mysteriis* cap. 1, 3 (Vezi Sf. Ambrozie al Milanului, *De mysteriis (Despre Sfintele Taine)* traducere de Pr. Prof. Ene Branișteși Prof. Gh. Voiusa, în «Studii Teologice» XVII, (1965), nr. 5—6, p. 287), precum și în *De sacramentis*, cartea I-a, cap. I, 2 (Vezi Sf. Ambrozie al Milanului *De sacramentis* (Despre Sfintele Taine), traducere și studiu de Pr. Prof. Ene Branișteși, în «Studii Teologice» XIX (1967), nr. 9—10, p. 570.

care şi-a clădit casa pe nisip. Şi a căzut ploaia şi au suflat vînturile şi au izbit în casa aceea şi a căzut. Şi a fost căderea ei mare» (Matei VII, 26—27).

Vedeţi, aşadar, cîtă deosebire este între cel care aude bine şi cel care aude rău: adică între acela care păzeşte cuvintele lui Dumnezeu şi acela care le-a auzit, dar ca şi cum nu le-ar fi auzit niciodată le disprețuieşte. Acela care aude şi face, este socotit înţelept; acela care disprețuieşte este socotit nechibzuit. Acela clădeşte pe o bază solidă; clădirea celuilalt este neîntemeiată şi va ridica o colibă uşoară, fără temelie. Acolo este stabilitate, aici este cădere şi cădere mare. Căci nimeni nu a căzut mai grav decît acela care, după ce a auzit cuvîntul lui Dumnezeu, se întoarce la păcate; pentru care au fost pregătite chinuri veşnice. Voi însă, după ce urechile voastre au fost unse cu untdelemnul binecuvîntării, aţi fost socotiţi în numărul ascultătorilor înţelepţi; încît reţinînd cu înţelepciune cuvintele lui Dumnezeu, adică îndeplinind cele ce aţi auzit, în ziua judecăţii să auziţi pe Hristos zicînd: «Veniţi binecuvîntaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea gătită vouă de la întemeierea lumii» (Matei XXV, 34). Însă acea acţiune a ritului să nu o socotiţi zadarnică şi fără raţiune sigură, fiindcă chiar şi nările voastre le-am uns cu untdelemnul binecuvîntării [17]. Fiindcă se înţelege că pentru aceasta a fost făcută ungerea, ca aceştia care vin la botez să fie îndemnaţi a păzi taina şi rînduiala ei întreagă şi nevătămată pînă la moarte; ca atît timp cît trag suflarea vieţii în nările lor să nu se despartă de lucrarea şi ascultarea Domnului nostru Hristos. După cum şi Iov, bărbatul desăvîrşit zice: «Viu este Dumnezeu care a dat la o parte dreptatea mea! Viu este cel Atotputernic, care a împovărat sufletul meu! Cîtă vreme duhul meu va fi întreg în mine şi suflarea lui Dumnezeu în pieptul meu, buzele mele nu vor rosti nici un neadevăr şi limba mea nu va grăi nici o minciună! Departe de mine gîndul să vă dau dreptate! Pînă cînd o să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăţia mea» (Iov XXVII, 2—5).

Mai mult, prin această ungere a nărilor se exprimă o înţelegere mai exactă. Căci mirosul acelui untdelemn, care a fost binecuvîntat în numele lui Hristos şi cu puterea Lui, vă atrage la mireasma spirituală, ca să puteţi simţi pe Hristos, nu prin simţurile corpului, ci prin pasiunile curate ale sufletului. Şi fiind atraşi de mireasma cunoştinţei Lui, urmînd semnele ei, să fiţi în stare a spune ceea ce corul credincioşilor zice către Dumnezeu: «După Tine alergăm, la mireasma parfumurilor Tale» (Cînt. Cînt. I, 2). Această mireasmă o laudă Sfîntul Apostol Pavel cînd zice: «Mulţumire fie adusă lui Dumnezeu, Celui care ne face biruitori în Iisus Hristos şi descoperă în tot locul mireasma cunoştinţei Sale, fiindcă prin Hristos sîntem bună mireasmă lui Dumnezeu» (II Cor. II, 14—15). Socotiţi cît au progresat apostolii simţind mireasma lui Hristos, care în timp ce răspîndeau pretutindeni mireasma binemirositoare a lui Hristos, oferind-o şi altora prin blîndeţea propovăduirii şi sfinţenia vieţii, ei înşişi s-au făcut bună mireasmă lui Dumnezeu. De care dorim ca şi voi să vă umpleţi; ca după ce aţi primit buna mireasmă a cunoştinţei lui Hristos, prin sfinţenia vieţii, să ajungeţi cea mai plăcută mireasmă a lui Dumnezeu prin Domnul.

Omilia a doua [18]. — V-am vorbit [19] în prima omilie despre toate cele ce aţi urmat prin slujba noastră şi prin harul lui Hristos. Am ţinut însă seama de oboseala şi de memoria voastră, ştiind dinainte că nu puteţi înţelege toate; deoarece cînd su-

17. Este vorba despre ritul deschiderii nărilor, care se făcea odată cu deschiderea urechilor (Vezi Sf. Ambrozie al Milanului, *De sacramentis*, cartea I, a cap. I, 3, *trad. cit.*, p. 570).

18. În ediţie (a lui Bruni) titlul este: *Despre Taina Botezului.*

19. Codicele mînăstirii din Appannis începe astfel: *În tratatul anterior, dacă sfinţenia voastră reţine bine, v-am vorbit despre toate...*

fletul este obosit de ascultare și cînd memoria este îngreunată cu cunoașterea multor lucruri, chiar cele ce au fost înțelese, se pierd, fiind uitate repede. Am vorbit deci, în prima predică, numai despre acelea pe care, înainte de a veni voi la fîntîna sfîntă, le-am încredințat vouă după rînduiala comună învățată. Și v-am spus că acea ungere făcută diferitelor părți ale corpului vostru trasează o cunoaștere deosebită. Acestea le-am interpretat pe cît a socotit demn Domnul să ne dăruiască. După ce am arătat că ați fost rînduiți, prin sfințenia untdelemnului, spre auzirea credinței și ați fost atrași spre buna mireasmă a lui Hristos, v-am sfătuit ca să renunțați din toată inima (la păcate).

Acum însă vom vorbi despre riturile care au fost săvîrșite în interiorul sfîntitului baptisteriu.

Adică, după ce ați făcut cea mai solemnă făgăduință, prin care ați mărturisit că renunțați la toate lucrările lui (ale diavolului) și la toate desfătările lui [20], ați coborît în fîntîna sfîntă, fîntîna vieții, fîntîna răscumpărării, fîntîna sfințită prin puterea cerească și atît de sfințită ca să sfințească pe oameni, spălîndu-i de multe păcate. Însă nu trebuie să apreciați acea apă cu ochii, ci cu mintea. Căci deși natura acelei ape este dintr-o natură comună a apelor, totuși efectul special al ei izvorăște din harul și puterea lui Dumnezeu, care a creat apele ca să spele prin puterea ascunsă a lor, păcatele care nu se văd. Adică Sfîntul Duh lucrează în acea apă, ca cei care mai înainte de botez erau stăpîniți de diferite păcate și ardeau în gheena focului împreună cu diavolul, după botez să merite a intra în împărăția cerurilor. După cum Domnul, exprimînd în Evanghelie puterea atît de mare a tainei zice: «De nu se va naște cineva din apă și din Duhul Sfînt, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 5).

Așadar, *înainte de a intra cu tot corpul în această apă* [21], v-am întrebat: Crezi în Dumnezeu-Tatăl Atotputernicul? Ați răspuns: Cred. Iarăși am întrebat: Crezi și în Iisus Hristos Fiul Lui, care a fost zămislit de la Duhul Sfînt și s-a născut din Fecioara Maria? Ați răspuns fiecare în parte: Cred. Din nou am întrebat: Crezi și în Sfîntul Duh? Ați răspuns în același fel: Cred [22].

Acestea însă le-am făcut potrivit poruncii Domnului nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul, care înainte de a se înălța la Tatăl în ceruri, a poruncit ucenicilor Săi, adică Apostolilor, zicînd: «Mergînd, botezați toate neamurile în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfîntului Duh, povățuindu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei XXVIII, 19—20). Dar nimeni, atunci cînd ne aude că mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh să nu socotească că sînt trei dumnezei. Pentru că sacrilegiul nu este admis în credința noastră! Fiindcă am știut că este numai un Dumnezeu, după cum Acesta a mărturisit: «Eu sînt Dumnezeu, a zis, și nu este altul afară de Mine. Dumnezeu drept și mîntuitor nu este altul decît Mine! Întoarceți-vă către Mine și veți fi mîntuiți fiindcă pînă la marginile pămîntului Eu sînt Dumnezeu și nu este

20. Sf. Maxim vorbește aici despre lepădări, care aveau loc înainte de Botez. Cp. *De mysteriis*, II, 5, *trad. cit.*, p. 383; Vezi și *De sacramentis*, cartea I-a, cap. II, 5, *trad. cit.*, p. 571.

21. În vremea Sf. Maxim și în Apus, Botezul se săvîrșea prin afundarea completă a trupului catehumenului în apa sfințită din fîntîna baptisteriului, ca și în Răsărit.

22. Este amintit aici momentul în care, în ritualul vechi al botezului, atît în Apus cît și în Răsărit, înainte de a intra în apa baptizmală, candidații trebuia să facă o mărturisire specială și concisă a credinței lor. Această mărturisire avea un caracter trinitar, candidații mărturisind credința lor în Sfînta Treime, după cum reiese și din cuvintele Sf. Maxim. *Vezi De mysteriis*, V, 28, *trad. cit.*, p. 293 și *De sacramentis*, cartea II-a, cap. VII, 20, *trad. cit.*, p. 578.

altul afară de Mine» (Isaia XLV, 21—22). Și în altă carte: «Domnul Dumnezeul tău este unul Dumnezeu» (Deut. VI, 4). Și iarăși: «Domnul Dumnezeul tău este în cer sus și pe pământ jos și nu este altul afară de El» (Deut. IV, 39).

Așadar, ținem și credem că sînt trei persoane, adică Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh, de o putere, de o substanță, de o veșnicie, de o voință și chiar de o dumnezeire; și întreaga Treime o adorăm prin rostirea unui singur Dumnezeu. A socoti însă mai mulți dumnezei de aceiași esență este o impietate. Și, pe de altă parte, a nu crede (că sînt) trei persoane de o substanță, de o dumnezeire și de o egalitate sau coeternitate, este o nebunie eretică; așa cum au fost arătate acestea, după cum am spus, prin mărturia lui Hristos: «Botezați toate neamurile, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19).

Însă pentru că am întrebat: Crezi în Sfînta Biserică și în iertarea păcatelor? Nu am întrebat în același mod ca precum se crede în Dumnezeu, tot așa să credeți și în Sfînta Biserică sobornicească. Deci nu am zis ca voi să credeți în Biserică ca și în Dumnezeu, ci înțelegeți că noi zicem și am zis ca să credeți în Sfînta Biserică universală, care cheamă la Dumnezeu. Să credeți chiar în învierea trupului care este viitoare. Deci precum ați crezut în Sfînta Treime și ați primit un Dumnezeu în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, tot așa ați crezut că vouă vi se vor ierta păcatele. Și acum deja credeți, că au fost șterse prin botez; astfel credeți că învierea trupului este viitoare, fiindcă ați făgăduit că voi credeți cu tărie. Căci în aceasta constă întreaga credință a creștinilor, ca să credem într-adevăr că învierea acestui corp și nu a altuia este viitoare. Și în ce fel stăm acum în biserică înaintea altarului lui Dumnezeu, tot așa să credem că vom sta, în ziua judecății, înaintea Scaunului de judecată al lui Dumnezeu, după cum zice Sfîntul Apostol Pavel: «Noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea judecății lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut prin trup: ori bine, ori rău» (II Cor. V, 10). Și aceasta, pentru că aceia n-au credință în suflet (în existența sufletului) nu cred în învierea viitoare. Sînt alții care cu buzele făgăduiesc că cred, însă cu sufletul își pierd nădejdea. Sînt unii care aduc mare insultă lui Dumnezeu, Atotputernicul, oameni care cred că nu pot să învieze după moarte. Noi însă cei care am primit credința de sus, nu putem să ne îndoim de învierea noastră. Deoarece credem că Dumnezeu, Care a făcut pe oameni, cum nu fuseseră mai înainte poate cu ușurință să refacă pe cei care au fost. Dumnezeu, care a făcut cerul și pămîntul și mările și cele ce sînt în ele și toate elementele din nimic, cum poate să nu reconstituie pe oameni, pe care pentru aceasta i-a făcut, ca să petreacă în această viață după cum în cealaltă să fie judecați și să primească ori răsplata, pentru faptele bune, ori chinurile, pentru cele rele? Căci aceasta este credința creștinilor de pretutindeni, ca să credem că noi ne vom arăta cu aceste trupuri în care sîntem acum, avînd bunul exemplu al învierii noastre viitoare, pe Însuși Hristos, Domnul nostru, Cuvîntul Tatălui. Care, fiindcă este Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu-Cuvîntul și, după ființă Dumnezeiască, coetern și consubstanțial cu Tatăl, pentru aceasta a primit omenitatea naturii noastre, cu care a voit să se nască din Fecioara și după aceea să sufere și să moară și a înviat a treia zi și s-a suit la ceruri, ca pe noi să ne ridice la nădejdea învierii și ca noi să credem că vom învia din morți, așa cum mărturisim că Hristos a înviat din morți. Precum și Fericitul Apostol mustră sufletele necredincioșilor zicînd: «Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este înviere a morților?» (I Cor. XV, 11). Așadar, țineți cu statornicie și credeți acestea, pentru că se propovăduiește în Evanghelie că învierea este viitoare; cînd tuturor sfinților care iubesc pe Hristos

și fac voia Lui, li se va da mărita nemurire, ca să fie slăviți în fața lui Dumnezeu împreună cu îngerii și puterile cerești, în veci. Iar pe cei necredincioși și pe cei păcătoși și pe cei care nu fac poruncile lui Dumnezeu să-i învieze la aceasta (la judecată), ca trupul acestora, care fusese făcut nemuritor, să se purifice în focurile veșnice; pentru ca totdeauna să ardă și niciodată să nu se termine de ars. Căci acest lucru îl mărturisește și cuvîntul Domnului nostru Iisus Hristos în Evanghelie, care a zis despre păcătoși: «Atunci vor merge cei nelegiuiți la osînda veșnică, iar cei drepți la viața veșnică» (Matei XXV, 46).

Acestea sînt însă cele ce am zis pînă aici. După ce ați promis că credeți, *am cufundat de trei ori corpurile voastre în apa sfințită*[23]. Această rînduială a Tainei Botezului se săvîrșește cu îndoită semnificație. Căci într-adevăr, *ați fost cufundați de trei ori*, cei care ați primit botezul în numele lui Iisus Hristos, care a înviat din morți a treia zi. Deci acea cufundare repetată de trei ori, reprezintă chipul îngropării Domnului, în care ați fost îngropați în botez împreună cu Hristos și ați înviat prin credința în Hristos[24], ca, după ce ați fost curățiți de păcate, să trăiți imitînd pe Hristos prin sfințenia virtuților. După cum zice Fericitul Apostol: «Au nu știți că toți cîți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă am crescut împreună cu El, prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui, cunoscînd aceasta că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru ca mai departe să nu mai slujim păcatului» (Rom. VI, 3—6).

Vedeți, fraților, cu ce condiție a zis Apostolul că am fost botezați: *Ca mai departe*, a spus, *să nu mai slujim păcatului*. Căci, cît de mare este aceasta, nu zic indiferență, ci rătăcire, ca după ce ai primit iertarea păcatelor prin botez, să voiești a fi supus păcatelor: ca după ce ai fost făcut sfînt din păcătos, din nou să voiești să devii păcătos din sfînt. Și după ce ai fost spălat în acea fîntînă sfîntă, în care nu este permis să fii spălat decît o dată, să te întorci din nou la necurățiile păcatelor! Luați aminte, preaiubiților, ca ceea ce ați primit, și care nu se repetă, să păstrați nevătămat și neîntinat pînă la moarte. Și odată curățiți de păcat, să vă feriți de orice păcat pentru totdeauna. Căci Hristos, Care v-a curățat prin mila Sa, fiind voi întinați și murdăriți de îndemnul diabolic, nu vrea ca, fiind odată curățiți, să vă întinați din nou. Căruia i se cuvine slava și cinstea, împreună cu Tatăl și cu Sfîntul Duh, în vecii vecilor. Amin!

---

23. Sfîntul Maxim menționează momentul săvîrșirii botezului propriu-zis, care după cum vedem, se făcea tot prin întreita cufundare. Se dovedește încă o dată faptul că practica generală a săvîrșirii botezului, în epoca patristică, era aceea a întreitei cufundări în apa sfințită.

24. Aceeași interpretare a botezului o întîlnim și la Sfîntul Ciril al Ierusalimului, în *Cateheza II-a mystagogică*, 4:

«...V-ați cufundat de trei ori în apă și v-ați scos afară din apă tot de trei ori. În chip simbolic ați arătat prin asta îngroparea cea de trei zile a lui Hristos. Căci după cum Mîntuitorul nostru a stat trei zile și trei nopți în pîntecele pămîntului (Matei XII, 40), tot așa și voi prin întîia scoatere din apă ați indicat prima zi a lui Hristos în pămînt, iar prin cufundarea în apă ați indicat noaptea... în timpul scoaterii din apă, însă, ați ajuns din nou ca în zi. În aceiași clipă ați și murit dar v-ați și născut...» (Vezi Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze*, II, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 551, 552).

Omilia a treia[25]**.** — Pînă aici am vorbit despre ceremoniile îndeplinite fie înainte de Taina Botezului fie în timpul botezului însuși. Acum însă vom vorbi despre cele ce se îndeplinesc celor botezați deja, după sfințita rînduială.

Așadar, după ce a fost săvîrșit botezul, am uns capul vostru cu «chrisma», adică cu untdelemnul sfințirii[26], prin care se arată că a fost conferită de Domnul, celor botezați, demnitatea împărătească și preoțească. Căci, în Vechiul Testament, cei care erau aleși pentru sacerdoțiu (preoție) sau pentru domnie, erau unși pe capete cu untdelemn sfințit și cu aromate. Unii primeau de la Domnul puterea de a domni, alții, puterea de a aduce sacrificii. Precum citim că dreptul David și ceilalți regi au fost unși de către profeți și au fost ridicați la treapta de conducători, prin untdelemnul sfințirii[27]. Precum citim că și Aaron, a fost uns de către Moise și a fost sfințit preot al Domnului, prin untdelemnul sfînt[28]. După cum și în psalmi se cîntă: «Ca mirul pe cap, care se coboară pe barbă, care se coboară pe barba lui Aaron» (Ps. CXXXII, 2). Dar acel untdelemn conferea, în Vechiul Testament, o domnie temporară și o preoție temporară, căci în Vechiul Testament viața era limitată pentru a sluji puțini ani; însă această «chrismă» conferă demnitatea acelei preoții care, după ce a fost conferită o dată, niciodată nu se va sfîrși.

Desigur, vă mirați pentru că am zis că prin acea «chrisma» ați cîștigat împărăția slavei viitoare și preoția. Nu eu vă spun adevărul, ci Apostolul Petru; ba chiar Hristos prin Petru, anunță această demnitate care a fost conferită. Căci așa vorbește către credincioși, adică către aceia care au fost purificați prin botez și au fost sfințiți prin «chrisma»: «Iar voi sînteți seminție împărătească și preoțească, neam sfînt, popor ales, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată» (I Petru II, 9).

Luați aminte, deci, la demnitatea pe care ați dobîndit-o prin acea taină și păziți-vă ca, cei care după păcate ați fost făcuți fii ai împărăției, prin botez, să nu păcătuiți din nou, fiindcă puțin lipsește ca să vă faceți fii ai gheenei.

Însă, după ce au fost îndeplinite toate rînduielile tainei, v-am făcut cunoscută porunca lui Hristos și prin exemplu și prin cuvînt. Căci am spălat picioarele fiecăruia în parte[29], îndemnîndu-vă la imitarea noastră, ba chiar a însuși Domnului și Mîntuitorului nostru. Și precum noi am spălat picioarele voastre, tot astfel și voi sînteți datori să spălați picioarele fraților și ale oaspeților voștri. Nimeni să nu-și socotească un lucru înjositor și dintr-o pornire a mîndriei diabolice să nu disprețuiască porunca Domnului. Și deși era cunoscut în lume, nu s-a rușinat să spele picioarele ucenicilor. Acesta a cunoscut și a făcut acest lucru, ba chiar de la început a socotit demn să facă aceasta. Dacă totuși a oferit exemplul, aceasta a făcut-o ca să fie mai ușor îndeplinită porunca. Căci așa citim în Evanghelie despre Domnul Iisus: «Știind, a zis, că Tatăl I-a dat Lui toate în mîini și că de la Dumnezeu a ieșit și la Dumnezeu merge, s-a sculat de la cină, a lăsat hainele Sale și, după ce a luat un ștergar, s-a încins. După aceea a pus apă într-un vas și a început să spele picioarele ucenicilor și să le șteargă cu ștergarul cu care era încins» (Ioan XIII, 3—5). Și iarăși: «După ce le-a spălat picioarele și-a luat hainele; și după ce s-a așezat la masă din nou le-a zis:

25. În ediție, titlul este: *Cuvînt despre ungerea capului și spălarea picioarelor.*

26. Este vorba despre ungerea cu mir post-baptizmală. Vezi *De mysteriis*, VI, 29—30, *trad. cit.*, p. 293—294; Cp. și *De sacramentis*, cartea III-a, cap. I, 1, *trad. cit.*, p. 579.

27. II Regi, II, 4; V, 3. 28. Ieșire XL, 16.

29. Cp. *De mysteriis*, VI, 31—32, *trad. cit.*, p. 294 și *De sacramentis*, cartea III-a, cap. I, 4, *trad. cit.*, p. 580.

înțelegeți ceea ce am făcut? Mă numiți pe Mine: Învățătorul și Domnul. Și bine ziceți. Căci sînt. Deci, dacă Eu, Domnul și Învățătorul v-am spălat picioarele voastre cu atît mai mult voi trebuie să spălați picioarele unul altuia. Căci v-am dat vouă pildă, ca precum vă fac Eu vouă, tot așa să faceți și voi. Amin, amin, zic vouă, că nu este slujitorul mai mare decît stăpînul său, nici solul mai mare decît cel ce l-a trimis. Cînd știți acestea, fericiți sînteți dacă le veți face» (Ioan XIII, 12—17).

Socotiți, așadar, fraților preaiubiți, ce nechibzuință, ce nebunie este ca să se socotească lucru înjositor a spăla picioarele slujitorul slujitorului și ucenicul ucenicului, cînd Domnul și Învățătorul a socotit demn ca să spele picioarele tuturor slujitorilor și ucenicilor Săi [30]. Fiindcă nu din altă pricină a izvorît aceasta, decît din încrederea în cele viitoare. Căci dacă credem cu adevărat și din tot sufletul în aceste porunci ale Domnului, pe care le păzim în acest scurt timp al vieții noastre, pentru a ajunge la darurile veșnice și cerești, nu numai să nu ne rușinăm a îndeplini toate lucrurile smereniei, ci chiar să ne mîndrim cu aceasta [31].

Încredințați, deci, cu tărie cugetului nostru cele ce ați auzit de la noi și ceea ce, prin noi, ați promis chiar Domnului. Îndepliniți toate cîte ați auzit că au fost poruncite. Să nu voiți a vă face asemănători israiliților, care după ce au auzit poruncile Domnului, fără ezitare au zis: «Toate cîte a dat Domnul le vom asculta și le vom face» (Ieșire XIX, 8). Dar ceea ce promiseseră din plin nu au respectat. Așadar, au plăcut lui Dumnezeu cînd au promis că vor păzi poruncile Lui. După cum citim că a zis către Moise poporul Israel: «Apropie-te și ascultă toate cîte spune Domnul Dumnezeul nostru către tine, și tu ne vei spune nouă toate cîte grăiește către noi Domnul Dumnezeul nostru; și noi vom asculta și vom face. Și a zis Domnul către Moise: Am auzit glasul cuvintelor poporului acestuia cîte au grăit. O, de ar fi inima lor așa ca să se teamă de Mine și să păzească poruncile Mele în toate zilele!» (Deut. V, 27—29). Prin urmare au plăcut lui Dumnezeu, după cum am zis, fiindcă au făgăduit că vor face poruncile Lui; însă i-au displăcut fiindcă, după ce au fost date poruncile, pe care promiseseră că le vor păzi, le-au călcat. Căci despre aceștia vorbește profetul zicînd: «L-au aprobat pe El cu gura lor, dar cu limba lor L-au mințit» (Prov. LXXVII, 40). Căci aceasta înseamnă a aproba pe Dumnezeu cu gura și nu cu inima: Că promit că vor face voia lui Dumnezeu, dar mint cu limba și se întorc spre a face voia diavolului, supărînd pe Dumnezeu Atotputernicul... Pentru aceasta Dumnezeu nu pedepsește totdeauna pe disprețuitorii Săi, fiindcă a hotărît ca judecata să fie viitoare, unde se dă păcătoșilor osînda veșnică și pedeapsa continuă: «acolo va fi plîngere și scrîșnirea dinților» (Matei XXV, 30). Unde, după cum Domnul zice: «Viermele lor nu moare și focul lor nu se stinge» (Marcu IX, 44).

Voi însă fraților preaiubiți, credem, în numele Domnului, că nu auziți în chip trecător cuvintele noastre, ba chiar cele divine, fiindcă ceea ce spunem le luăm din sfinte și dumnezeiești cuvîntări. Sperăm, în Domnul, că veți face toate cîte ați promis, fiind voi ajutați în lucrările sfinte de însuși harul Domnului nostru Iisus Hrstos Căruia se cuvine slava și cinstea împreună cu Tatăl și cu Sfîntul Duh, în vecii vecilor Amin.

*

30. Codicele din Appannis are: *Acela s-a smerit în fața inferiorilor, noi însă socotim ceva rușinos, să ne smerim în fața celor egali și de multe ori și în fața celor mai buni...* Așa are și ediția lui Augustin.

31. Din insistența autorului asupra datoriei slujitorilor de a spăla picioarele neofiților, îndată după botez, considerăm că ritul acesta, specific slujbei botezului în Apus, începe a fi părăsit în vremea Sfîntului Maxim.

Din cercetarea acestor omilii, observăm că practica liturgică a săvîrşirii Botezului în Biserica din Turin, în secolul al V-lea, era aceea a ritului roman, care se găsea şi în Biserica Milanului pe timpul Sfîntului Ambrozie (sec. IV). Sfîntul Maxim nu explică toate riturile baptizmale ci numai pe acelea care se pare că erau mai puţin înţelese.

După cum vedem din prima omilie, Sfîntul Maxim ţine să vorbească despre riturile baptizmale şi despre taine numai neofiţilor deoarece, spune el, cele despre care vorbeşte, «sînt mai mari decît acelea pe care catehumenii s-au obişnuit să le asculte». Observăm, de altfel, că există o strînsă legătură, o continuitate, între aceste omilii, ceea ce ne face să credem că preocuparea Sfîntului Maxim pentru explicarea tainelor de iniţiere creştină nu s-a rezumat numai la explicarea Tainei Botezului, ci a existat un ciclu mai mare de omilii, în care el a interpretat şi celelalte taine.

În *prima omilie*, Sfîntul Maxim explică sensul ritului baptizmal al «deschiderii urechilor şi a nărilor». Ritul deschiderii urechilor este explicat în sensul că acestea au fost deschise spre auzirea cuvîntului lui Dumnezeu, pentru că, credinţa vine din auzire (Rom. X, 17). Ritul deschiderii nărilor este interpretat în sensul că prin deschiderea nărilor ei sînt atraşi spre mireasma spirituală a cunoştinţei lui Hristos. De aceea, Sfîntul Maxim îi îndeamnă ca prin sfinţenia vieţii să ajungă bună-mireasmă lui Dumnezeu. Observăm însă, că deschiderea urechilor şi a nărilor se făcea prin ungerea lor cu untdelemnul binecuvîntării, ceea ce constituie o deosebire faţă de practica generală a săvîrşirii acestui rit, care era îndeplinit prin atingerea urechilor şi a nărilor de către episcop sau preot, în care timp se rostea cuvîntul «effeta», adică «deschide-te» [32].

Mărturisirea credinţei în Sfînta Treime care avea loc înainte de coborîrea în apa sfinţită, îi dă prilejul Sfîntului Maxim ca în *omilia a doua*, să facă o precizare dogmatică, explicînd sensul acestei mărturisiri. El atrage atenţia asupra faptului că neofiţii nu trebuie să înţeleagă că sînt trei dumnezei atunci cînd mărturisesc pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfîntul Duh, pentru că aceste trei persoane sînt «de o putere, de o fiinţă, de o veşnicie, de o voinţă, de o dumnezeire», formînd o unitate; iar aceste trei persoane se slăvesc în acelaşi timp, prin rostirea credinţei într-un singur Dumnezeu.

Se pare că mărturisirea dinainte de intrarea în apă se referea şi la credinţa în Sfînta Biserică, în iertarea păcatelor şi în învierea trupului, fiindcă Sfîntul Maxim explică şi sensul simbolic al acestor elemente ale mărturisirii.

Întreita cufundare în apa botezului este interpretată de Sfîntul Maxim în concordanţă cu cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, din Epistola către Romani (X, 3—6), ca reprezentînd chipul îngropării Domnului, candidaţii fiind îngropaţi împreună cu Hristos prin botez şi înviaţi prin credinţa în El; este interpretarea clasică a botezului pe care o găsim la toţi tîlcuitorii mistagogi din epoca înfloririi învăţămîntului catehetic.

După săvîrşirea botezului, neofiţii erau unşi pe cap cu untdelemn sfinţit, apoi avea loc ritualul spălării picioarelor. Acestea le explică Sfîntul Maxim în *omilia a treia*. Prin ungerea cu untdelemn sfinţit, el spune că li se conferă celor botezaţi demnitatea împărătească şi preoţească făcîndu-i părtaşi la «preoţia universală» de care vorbeşte Sfîntul Apostol Petru. El face paralelă între ungerea neofiţilor şi ungerea regilor şi a preoţilor din Vechiul Testament. Ungerea aceea conferea o demnitate temporară; ungerea aceasta conferă o demnitate veşnică. Ritul spălării picioarelor este interpretat în sensul că aşa după cum Hristos n-a socotit ceva înjositor, să spele picioarele ucenicilor, aşa şi neofiţii nu trebuie să socotească ceva nedemn să spele

32. Vezi de exemplu *De mysteriis*, I, 3, *trad. cit.*, p. 287—288 şi *De sacramentis*, cartea II-a, cap. I, 2—3, *trad. cit.*, p. 570.

picioarele celor apropiați și oaspeților, ci mai degrabă să-și facă din aceasta o datorie, pentru că pentru faptele lor vor primi răsplata la judecata viitoare.

În interpretarea pe care o face Sfîntul Maxim, el nu se lasă purtat de un simbolism exagerat, ci caută să explice neofiților sensul simbolic al riturilor, făcînd, în același timp, o aplicare practică a simbolismului lor la viața morală a noilor-botezați. Cele trei omilii au astfel un accentuat conținut moral.

Din cercetarea acestor omilii baptizmale, reținem că Sfîntul Maxim afirmă, în omilia a doua, *unicitatea și nerepetabilitatea botezului*, așa cum au făcut și alți interpreți ai Botezului, cum a fost Sfîntul Ioan Gură de Aur.

De subliniat este și faptul că totdeauna Sfîntul Maxim își fundamentează afirmațiile și interpretările pe textul Sfintei Scripturi. Considerăm că în acest sens trebuie interpretate și cuvintele sale de la sfîrșitul *omiliei a treia*, cînd își exprimă speranța că neofiții vor îndeplini ceea ce le spune, deoarece, cele ce el le spune le ia «din sfinte și dumnezeiești cuvinte». Prin acest duh biblic al lor, omiliile Sfîntului Maxim se aseamănă cu cele ale Sfîntului Ciril al Ierusalimului și ale altor interpreți ai tainelor din această epocă (Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Ambrozie, Teodor de Mopsuestia și alții).

Prin informațiile și interpretările ce le conțin, cele trei omilii sînt, astfel, destul de importante pentru cunoașterea modului în care se săvîrșea Botezul în timpul și în părțile Sfîntului Maxim de Turin.

Pr. Doctorand Nicolae Bordaşiu

INUMANITATEA RASISMULUI *

Între problemele care se găsesc astăzi în atenţia întregii lumi este şi *problema rasială*, căreia i se caută o rezolvare pozitivă. Nimic nu e mai detestabil şi mai degradant decît această plagă, această atitudine negativă faţă de om. De aceea Adunarea Generală a Naţiunilor Unite a adoptat, în decembrie 1968, o rezoluţie care face din anul 1971 un an internaţional al luptei contra rasismului şi a discriminării rasiale, deci unirea eforturilor pentru înlăturarea concepţiilor şi practicilor inumane rasiste, pentru a face loc înţelegerii şi cooperării între oameni şi popoare.

Ideologia rasistă este în contradicţie cu învăţătura creştină despre originea omului, precum şi cu principiile moralei creştine, care afirmă egalitatea şi frăţietatea tuturor oamenilor.

Unitatea de origine şi menire a oamenilor. — După învăţătura creştină existenţa se împarte în două: una spirituală, lumea îngerilor, şi lumea materială. În acele zile ale genezei, după chipul şi asemănarea Creatorului a fost făcut protopărintele nostru Adam. Născut din dragostea şi bunătatea lui Dumnezeu, lui i s-a dat întîia binecuvîntare: «Fiţi rodnici (creşteţi) şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul şi-l stăpîniţi...» (Facere I, 28).

Şi facerea lui Adam împreună cu toate celelalte acte ale creaţiei de pînă în seara zilei a şasea «erau bune foarte» (Facere I, 31). I s-a dat pereche pe măsura lui, căci «a făcut Domnul Dumnezeu femeie» (Facere II, 22) şi i-a dat-o ca să-i fie ajutor, întemeindu-se cea dintîi familie pe pămînt.

În aceste cîteva cuvinte se cuprinde pe scurt antropologia biblică. Omul este prin creaţie o fiinţă deosebită, complexă. Porunca şi binecuvîntarea divină cuprinsă în cuvîntul Facerii: «creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul» a prins apoi realizare.

Adam a fost primul agricultor, Abel primul păstor, Iabal primul crescător de vite, Iubal primul muzicant, Tubalcain primul prelucrător al aramei şi fierului, Enos primul preot [1]. Această omenire după Sfînta Scriptură are o origine comună în aceeaşi primă şi unică pereche de oameni, toţi fiind creaţi de Dumnezeu. De aceea toţi oamenii sînt egali şi fraţi în faţa lui Dumnezeu, bucurîndu-se de aceeaşi binecuvîntare [2]. Porunca divină a creşterii şi înmulţirii a rodit generaţii de oameni care — după trecerea potopului — prin fiii lui Noe au umplut pămîntul (Facere IX, 19; X, 32). Aceste generaţii au aceeaşi origine, aceeaşi menire, aceeaşi limbă.

Dar păcatul protopărinţilor noştri a întunecat chipul lui Dumnezeu din noi şi a stricat armonia dintre suflet şi trup. Însă nu numai dintre suflet şi trup, ci şi armonia dintre oameni; aceştia s-au separat şi sub influenţa diferiţilor factori sociali s-au grupat în caste, în clase, în popoare, care se învrăjbesc sau se subjugă unele pe altele, uitînd de originea şi menirea lor comună.

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Const. Pavel care a dat avizul de publicare.

1. *Facere*, cap. IV, vezi şi Nicolae (Mladin) Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 48. 2. Nicolae (Mladin), *op. cit.*, p. 57.

Creştinismul, mesaj de egalitate, frăţietate şi dreptate — Cînd a venit «plinirea vremii» (Gal. IV, 4) pe care a orînduit-o Dumnezeu pentru a trimite pe Fiul Său în lume, această venire era aşteptată în virtutea celei dintîi veşti bune a făgăduinţei unui Mîntuitor [3]. Nostalgia unor vremi de bine, de dreptate şi frăţie dăinuia în sufletele tuturor. Ea este însă mai accentuată şi mereu reactualizată de profeţi în sînul poporului evreu, în care avea să se nască Împăciuitorul (Facere XLIX, 10).

În concepţia morală a lumii din vremea în care se naşte Iisus Hristos, inegalitatea şi starea socială ca şi dispreţul celor bogaţi pentru cei săraci, asuprirea şi distrugerea popoarelor ca şi a indivizilor, erau stări curente. Societatea aceasta, se depărtase cu milenii de egalitatea şi frăţietatea iniţială.

Fiul lui Dumnezeu se întrupează pentru restaurare, «nemulţumindu-se a lucra din cer, neîntrupat, asupra fiecărui ins luat izolat» [4]. În acest moment, dorinţa de dreptate a lumii, de împlinire a nădejdilor de bine, de profunde transformări morale şi sociale, ajunge la culme. Iisus Hristos aduce Evanghelia mîntuirii. Următori acestei învăţături, credincioşii devin fii ai lui Dumnezeu «prin înfiere» (Gal. IV, 5) iar relaţia de dragoste frăţească dintre ei devine un criteriu de recunoaştere ca ucenici ai lui Iisus (Ioan XIII, 35). Dar într-o lume atît de împărţită şi de diferenţiată din punct de vedere moral şi social, cine putea să împlinească exigenţele morale ale noii propovăduiri? Stăpînitorii de robi, adunătorii de bogăţie, împărţitorii de dreptate? Cei cărora li se spunea «nu judecaţi ca să nu fiţi judecaţi», «nu vă adunaţi comori» sau «iubeşte pe aproapele ca însuţi pe tine»? Aceste precepte cu profunde consecinţe morale le pot uşor accepta cei mulţi şi săraci pentru care dragostea de Dumnezeu şi de aproapele devin marea bogăţie şi care nu-i categorisesţe, nici nu-i desparte, ci-i înfrăţeşte. Reînnoirea prin creştinism, constă din restabilirea valorilor morale care readuc credinciosului calitatea de fiu al lui Dumnezeu, făcîndu-i şi pe oameni fraţi între ei.

Rasismul ca problemă morală: contraste sociale şi rasiale. — Antropologia biblică şi creştină arată unitatea de origine a neamului omenesc.

În evoluţia istorică a omenirii, factorii bionomici (biologici-geografici-fizici-chimici) au imprimat diferitelor grupări de oameni de pe un anumit «areal», anumite caractere care le-au diferenţiat pînă la o totală deosebire aparentă, exterioară. Această evoluţie a neamului omenesc nu a mers numai într-o singură direcţie ci ea s-a manifestat complex, asupra sufletului şi a trupului, nu numai progresiv ci şi regresiv [5], atît sub aspect social cît şi moral sau economic. Şi oamenii au început să apară mai mult sau mai puţin pigmentaţi, cu fruntea sau cu nasul sub un anumit unghi, într-o societate cu o civilizaţie mai mult sau mai puţin dezvoltată. Aşa se explică existenţa în lume a diferitelor rase de oameni, deosebirile dintre ei după aspectul extern fiind observate, din cele mai vechi timpuri. După aceste aspecte externe, specia umană a fost împărţită în trei mari grupe rasiale: albă, neagră şi galbenă, considerîndu-se că «acestea reprezintă nişte rase tipice geografice datorită răspîndirii speciei umane pe teritorii vaste, dînd populaţii relativ izolate între ele» [6]. Rasele poartă deci caractere exterioare deosebitoare dar aceste caractere diferenţiale în realitate «sînt relativ mici şi se referă la caractere superficiale, neesenţiale ca: forma ochilor şi a nasului, cu-

3. Facere III, 15, vezi şi Pr. Dr. N. Neaga, *Facerea*, Sibiu, 1945, p. 26.
4. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 39—40.
5. Prof. Dr. V. Barbu, *Curs de Paleontologie*, Bucureşti, 1962, p. 323.
6. N. Botnariuc şi C. Dorobanţu, *Biologie generală*, Bucureşti, 1970, p. 198.

loare, buze, talie etc.[7]. Pe baza acestor deosebiri de ordin fizic s-au formulat o seamă de teorii de ordin social, cunoscute sub numele de *rasism*, care adîncesc prăpastia dintre oameni, anihilînd filiația și originea lor comună care, după învățătura biblică, se află în Dumnezeu. De aci importanța problemei rasiale pentru creștinism și morala creștină.

În repartiția lor geografică și pe rase, oamenii au trăit în condiții cu totul diferite. La aceste condiții biologice s-au adăugat factorii sociali care, prin conviețuire și dezvoltare a muncii, au contribuit și mai mult la accentuarea deosebirilor, încît — judecînd după acestea — creatorii teoriilor rasiste au afirmat pînă și lipsa oricărei **înrudiri între rase**. «Două teorii opuse împart opiniile antropologilor: **teoria policentristă**, susținută în special de Weidenreich și teoria monocentristă»[8]. Teoria monocentristă sau monogenismul consideră că toți oamenii de azi aparțin unei singure specii, avînd o singură origine cu toată deosebirea dintre rase, care e numai aparentă. «Apropierea dintre rasele actuale este confirmată de posibilitatea încrucișării fecundate dintre ele»[9], și cu urmași fecunzi, ca și de alte dovezi. De altfel și asemănarea anatomică și fiziologică pledează pentru unitatea speciei umane. Teoria policentristă sau poligenismul susține apariția omului în patru locuri diferite ale pămîntului, dînd naștere la patru rase omenești, fără nici o înrudire între ele, cu deosebiri profunde și fizice și psihice. De aci s-a ajuns foarte repede la formularea unor idei de superioritate biologică și socială a unei rase sau a unui popor față de altele. Și acesta este rasismul. Adică încercarea de justificare și fundamentare științifică a inegalității biologice, sociale, psihice și economice dintre oameni, fapt ce i-a îndreptățit pe unii, pretinși «superiori», să-i stăpînească, să-i exploateze și să-i oprime pe alții, socotiți «inferiori». În acest fel, rasismul devine expresia hipertrofică a forței și egoismului. S-au găsit și autori care să încerce argumentarea pretinsă «științifică» a existenței rasismului și îndreptățirea unor rase de a se considera superioare față de altele. Aceștia — fie că se numesc Arthur Gobineau sau S. Chamberlain, și fie că au fost argumente și observații de natură filologică, fiziologică, filozofică sau genetică —, au fost **rău-intenționați și lipsiți de discernămînt științific**. Analizînd substratul argumentației lor, s-a putut constata că «rasismul este o doctrină politică bazată pe o interpretare greșită a raportului dintre diferite rase umane... pentru a afirma inegalitatea oamenilor și dreptul raselor superioare de a dispune de cele inferioare»[10].

Rasismul și demnitatea umană. — Rasismul este și rămîne «o concepție pseudoștiințifică»[11] ce jignește însăși demnitatea umană. Distrugînd egalitatea și frățietatea ființelor umane, se desființează însuși temeiul colaborării și încrederii dintre oameni. **Sub acest aspect**, privind lucrurile mai de aproape, se poate vedea **cît de adîncă este** drama ce o reprezintă rasismul și consecințele lui. Rasismul este temeiul acțiunilor opresoare și al celor ce se opun dezvoltării popoarelor, generator de conflicte sociale și discriminare rasială. Pentru că «mitul și psihoza rasistă nu întreține numai curentele discriminării rasiale și șovinismul naționalist, ci au devenit și instrument de acțiune a imperialismului, care a transformat ideologia rasistă într-o doctrină războinică și agresivă»[12]. Unde tronează asemenea principii nu mai poate fi vorba de demnitate

7. Sub redacția V. Preda, *Biologia*, București, 1963, p. 305.
8. *Ibidem*, p. 305. 9. *Ibidem*, p. 306 și N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 198.
10. Acad. Dr. Șt. Milcu : *Despre rase și rasism*, București, 1955, p. 3.
11. *Ibidem*, p. 16.
12. Pr. Prof. C. Sîrbu : *Creștinismul și rasismul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 9—10, p. 731.

umană, nu mai poate fi vorba de morală, de egalitate, căci «egalitatea stă mai înainte de toate în demnitatea morală a oamenilor», cum zice Dostoevski [13]. Egalitatea oamenilor rezultă din originea comună a tuturor, din asemănarea însușirilor sufletești și trupești. Neținînd seamă de aceste elemente, rasismul devine «din punct de vedere al moralei creștine un păcat, care depășește în gravitate toate celelalte păcate, fiind o călcare în picioare și o nesocotire a Legii celei Noi» [14]. Această opoziție între morala creștină și ideologia rasistă este categorică. Nu poate fi creștinism acolo unde e rasism. Rasismul izgonește pe Hristos. Creștinismul a proclamat demnitatea omului și unitatea neamului omenesc, deci universalitatea demnității umane, valoarea și drepturile omului» [15].

Aspecte actuale ale problemei rasiale. — Rasismul este o formă de manifestare a păcatului, una din consecințele lui grave care cauzează «suferința a milioane de oameni pe care alți oameni îi maltratează, îi insultă, îi exploatează și îi ucid» [16]. Forme grave și colective ale acestei manifestări rasiale condamnabile a fost nazismul, fascismul și altele asemănătoare.

Dar ceea ce este mai grav este că rasismul încă există și se manifestă mai sălbatic sau mai camuflat, în diferite părți ale lumii. Lumea în rapidă schimbare ca și mutațiile economice și permanența unor inegalități sociale solicită Biserica la un studiu mai atent asupra diferitelor manifestări contestatare din lumea capitalistă. Acestea sînt expresia generalizată a unor stări sociale nesănătoase și Biserica trebuie să le cunoască spre a putea evita complicitatea cu un regim opresor sau rasism camuflat. Sub aspecte de măsuri civilizatorii, rasismul poate ascunde alte intenții.

De aceeași natură este problema indienilor din America de Sud, a negrilor din Nord, a aborigenilor din Australia, precum și dreptul la viață și proprietate funciară a băștinașilor din Alaska și Noua Zeelandă. Aici sărăcia, violența, starea de înapoiere și rasismul se asociază pentru a perpetua injustiția economică și politică, făcînd să sufere milioane de ființe omenești. În aceste locuri și probleme, rasismul se camuflează prin «participarea la puterea economică și politică» [17]. Mai violent însă, tiranic și pe față, se manifestă rasismul în Republica Sud-Africană și Rhodezia unde se duce o sălbatică politică de apartheid și în «lumea nouă» unde segregarea rasială pătrunde pînă și în Biserică. Acest fapt a fost denunțat chiar și la Conciliul Vatican II unde Episcopul Grutka (S.U.A.) a afirmat: «e un scandal să vezi păstori părăsind locurile lor cînd sosesc oameni de culoare. Să strigăm de pe acoperișuri ca trîmbițele din Ierihon, refuzul discriminării rasiale din partea noastră» sau Episcopul Abaiderat (Acra-India) care semnalează că apartheidul și segregarea rasială există «chiar în țări care se laudă că sînt creștine» [18]. Atîta vreme cît vor exista asemenea forme de manifestare a discriminării rasiale și de apartheid, problema rasismului va fi și pentru Biserică mereu actuală.

---

13. F. M. Dostoewski, *Frații Karamazov*, București, 1965, p. 437.
14. Pr. O. Căciulă, *Ura de rasă, păcat strigător la cer*, în «Ortodoxia», III (1952), nr. 3—4, p. 344.
15. Prof. T. M. Popescu, *Rasism și creștinism*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 9, p. 891.
16. Georges Richard-Molard, *Conférences oecuméniques à Londres sur la Racisme*, în «Etudes», juillet 1969, p. 97.
17. Réné Marichal, *Les conférences oecuméniques à Chanterbury*, în «Etudes», oct. 1969, p. 442.
18. Barbu Gh. Ionescu, *A treia sesiune a Consiliului Vatican II*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 495.

Iisus Hristos, răscumpărătorul celor credincioși. Rasismul și creștinismul

Pentru Biserica creștină, rasele sînt o realitate de necontestat. Ele sînt «apariții naturale posterioare căderii în păcat și ca toate aparițiile naturale posterioare păcatului, nu sînt forme desăvîrșite, iar urmele păcatului originar stăruie și-n ființa lor ca și-n ființa individului [19]. Ca manifestare a universalității păcatului și pentru aceasta «se găsește remediul corespunzător: universalitatea răscumpărării. Ea se oferă tuturor celor ce cred în Iisus Hristos, fără nici o deosebire» [20]. «De aceea creștinismul nu nimicește rasele, nu le neagă, ci le înnobilează» [21], pentru că Iisus Hristos este răscumpărătorul nostru. Așa cum Adam cel dintîi, în care își are originea întregul neam omenesc, ne-a cuprins pe toți, Mîntuitorul Hristos care «deține în ansamblul omenității poziția unui nou Adam care ne cuprinde pe toți» [22], s-a adus pe Sine jertfă pentru toți oamenii, toate rasele și neamurile, îndumnezeindu-i și făcîndu-i frați și fii ai lui Dumnezeu. Cuprinzînd prin jertfa și învierea Sa toate dimensiunile, «omenirea este înțeleasă ca un întreg solidar inclus în planul iubirii lui Dumnezeu, toți oamenii fiind implicați în una și aceeași istorie a mîntuirii» [23]. Pentru realizarea perpetuă a actului răscumpărării, Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa ca organ al mîntuirii și sfințirii. În această Biserică, «creația a devenit o comunitate ecumenică, un trup universal în mod virtual» [24], «păgînii sînt împreună moștenitori (cu iudeii) și mădulare ale aceluiași trup și împreună părtași ai făgăduinței, în Iisus Hristos, prin Evanghelie (Efes. III, 6). Evanghelia pentru cei credincioși creează o comuniune adevărată între rase, depășindu-se în interiorul dragostei tot ce era despărțitor. Această viață de comuniune în duhul dragostei au trăit-o mai intens creștinii veacurilor primare «pentru că între ei nu mai erau sclavi și stăpîni ci toți erau egali și înfrățiți în Hristos» [25]. În această comunitate exista chiar «o Biserică africană», fără impedimente rasiale, în care au strălucit minți luminate, ca să nu amintim decît de Fericitul Augustin.

Învățătura cea nouă a Evangheliei propovăduite de Iisus Hristos ne aduce o deplină egalitate și frățietate. Căci altfel cum s-ar putea ruga credincioșii unui singur Tată: Tatăl nostru care ești în ceruri (Matei VI, 9) dacă nu ar fi toți frați? Și nu pot să fie altfel de vreme ce toți au origine comună în Dumnezeu care i-a făcut după chip și asemănare iar «în Iisus Hristos se realizează pentru toți eliberarea din robia păcatului și posibilitatea de a deveni fii, după har» [26]. Între fiii lui Dumnezeu după creație și după har nu pot să existe decît relații de frățietate și de dragoste. Acestei forme noi de existență Iisus Hristos îi aduce model dragostea intratreimică: «precum M-a iubit pe Mine Tatăl» (Ioan XV, 9), iar ucenicilor le dă poruncă: «să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi așa și voi unul pe altul să vă iubiți» (Ioan XIII, 34). Nu poate exista pentru viața morală a credincioșilor o mai sublimă exemplificare decît această dragoste a Sfintei Treimi. Pentru comunitatea aceasta s-a rugat în clipele dinaintea patimilor zicînd: «nu numai pentru aceștia Mă rog ci și pentru cei

19. Liviu Stan, *Rasă și religiune*, Sibiu, 1942, p. 97.
20. Diac. Dr. Gr. T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 203.
21. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 96.
22. *Teologia Dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, 1958, p. 637.
23. Diac. Asist. I. Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 148.
24. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, art. tradus în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 419.
25. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963) nr. 1, p. 57.
26. Nicolae (Mladin) Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 70.

care vor crede în Mine, prin cuvîntul lor, ca toți să fie una după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una» (Ioan XVII, 20—21). În această unitate realizată prin dragoste, Biserica lui Hristos, oare unde ar mai putea fi loc pentru cea mai mică diferențiere de rasă și de neam? Unde ar putea fi aici o împărțire a dragostei, mai cu prisosință sau cu micșorare, după criteriul rasial al aspectului extern? Căci aici nu este o iubire oarecare, ci este iubirea lui Dumnezeu pentru noi toți, ca toți să fie una în iubirea lui Dumnezeu. Și aceasta îl definește pe Dumnezeu Care este iubire (I Ioan IV, 8) Acestei dragoste a lui Dumnezeu îi răspund credincioșii cu dragoste către Dumnezeu și a unuia către altul «pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească» (I Ioan IV, 21).

Egalitatea și înfrățirea credincioșilor, după celelalte cărți ale Noului Testament. — În acest fel dragostea față de oricare semen al nostru, de orice rasă ar fi el, devine criteriu al dragostei față de Dumnezeu. Nici nu se poate altfel pentru că nu poți iubi pe Creator fără să iubești și creatura Sa, făcută după chipul și asemănarea Lui. În această dragoste, noțiunea de om capătă în creștinism dimensiuni noi care îl leagă de cer prin îndumnezeire și de semenii săi prin înfrățire. «Prin Dumnezeu el iubește întreaga umanitate cu o iubire divină» cum recunoaște Bergson[27]. În virtutea acestei iubiri, Sfîntul Apostol Pavel proclamă egalitatea deplină între credincioși: «toți sîntem fii ai lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» (Gal. III, 26); «nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și nici parte femeiască pentru că voi toți una sînteți prin Iisus Hristos» (Gal. III, 28; Col. III, 11). În mod ontologic, ca om, Iisus Hristos realizează această unire a tuturor credincioșilor fără nici o deosebire de rasă, de sînge, de sex sau de stare. În lungile drumuri misionare din Asia Mică, la Roma și mai departe în Spania, Sfîntul Apostol Pavel — la fel ca toți ceilalți apostoli — învață că Iisus Hristos este Răscumpărătorul nostru (Rom. V, 18). Nu era numai o învățătură și propovăduire a apostolilor, ci era și o împlinire a proorociei făcută prin glasul psalmistului, care zice: «Te voi lăuda întru neamuri» (Ps. XVII, 46; Rom. XV, 9).

Înainte de Iisus Hristos, între credincioșii iudei, care-L așteptau pe Mesia, și credincioșii celorlalte religii — oricare ar fi ele — era un perete despărțitor pe care-l surpă Hristos, «desființînd vrăjmășia prin jertfa Sa și făcînd din toți aceștia — una, prin Cruce (Efes. III, 14, 16). Unii dintre ei erau cei tăiați împrejur, iudeii care așteptau un Mîntuitor iar ceilalți erau neamurile, păgînii, barbarii, de toate limbile și de toate rasele. Prin Cruce toți devin una și — împreună, cetățeni cu sfinții, în Biserica lui Hristos. Nu este deci îngăduit ca în numele Crucii care i-a unit pe toți aceștia în și prin Iisus Hristos, să se facă vreo deosebire între oameni, nici după limbă, nici după culoare, nici după sînge. Și cu atît mai puțin ar fi îngăduit a se urî oamenii între ei — căci zice Sfîntul Apostol Ioan: «oricine urăște pe fratele său este ucigaș de oameni și știți că orice ucigaș de oameni nu are viață veșnică» (I Ioan III, 15). În această concepție, frate este oricare dintre ființele omenești deoarece «nici o deosebire — fizică sau spirituală — nu poate egala sau întrece chipul lui Dumnezeu, care este imprimat în ființa fiecăruia dintre noi. Mai mult decît legătura de sînge trebuie să ne unească legătura de chip al lui Dumnezeu»[28]. În virtutea acestei unități a omenirii, toți cei ce cred în Iisus Hristos de pe toată fața pămîntului și se botează în numele Lui, for-

27. Apud I. Brucăr, *Bergson*, București, 1935, p. 174.
28. Pr. Prof. C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 735.

mează aceeași unitate în trupul tainic al Lui, Biserica, fie ei elini, iudei, barbari sau altceva (Efes. II, 14) [29].

Concepția patristică despre om și omenire. — Potrivit acestei concepții despre unitatea neamului omenesc, «Lumea este, în gîndirea patristică, expresia bunătății divine. Ea este o operă ieșită dintr-un act de iubire» [30]. În această lume, «omul este singura oglindă reală a lui Dumnezeu pe pămînt» [31]. Antropologia patristică reunește într-un sistem desăvîrșit și unitar contribuția minților luminate ale lui Tertulian, Origen, Grigore de Nissa sau Augustin, Nemesiu de Edessa, Ioan Gură de Aur sau părinții Filocaliei.

Pentru Sfîntul Ioan Hrisostom, «omul este un altar», iar Sfîntul Grigore de Nazianz spune că «nimic nu are omul așa de mult comun cu Dumnezeu ca însușirea de a face binele» [32]. Comentînd Epistola I către Corinteni, Sfîntul Ioan Gură de Aur «socotește întreaga omenire ca un trup unitar, în care fiecare mădular slujește celorlalte într-o deplină armonie, iar dacă unul din mădulare face rău celorlalte, se păgubește pe sine», trăgînd concluzia că «dacă cineva luptă împotriva fratelui său, luptă chiar împotriva sa și paguba nu se oprește la frate, ci el însuși se va păgubi» [33]. Iar în alt comentariu la Psalmul LXVIII zice: «toți fără excepție sîntem de aceeași natură» [34]. După această interpretare a Sfîntului Ioan Gură de Aur lupta fratricidă și segregaționistă a rasismului este o gravă păgubire a frățietății omenești.

Mergînd pe drumul învățăturii evanghelice nici nu poate să se dezvolte în creștinism o altă concepție decît aceea a deplinei egalități între oameni, căci «acolo unde este Iisus Hristos este și Biserica...» — cum zice Sfîntul Ignatie Teoforul în *Epistola către Smirneni* [35] iar autorul *Epistolei către Diognet* spune că precum «sufletul este răspîndit în toate membrele corpului, creștinii sînt răspîndiți în toate cetățile lumii» [36]. Lactanțiu precizează [37]: «Dacă noi toți am ieșit dintr-un singur om, pe care l-a creat Dumnezeu, atunci sîntem în mod cert toți înrudiți prin sînge și de aceea este o așa de mare crimă a urî un om» [38]. În creștinism nu poate avea loc ura de vreme ce el s-a născut din dragoste și propovăduiește dragostea. «Multe sînt cele ce caracterizează creștinismul — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur în *Omilia a XXXIII la Epistola către Evrei* — dar mai mult și mai puternic decît toate, dragostea față de semeni» [39]. Sfîntul Ciprian, comentînd Rugăciunea domnească spune: «Rugăciunea ne este publică și comună și cînd ne rugăm nu numai pentru unul ci pentru tot poporul ne rugăm deoarece tot poporul una sîntem. Dumnezeul păcii ne-a învățat unitatea, astfel a vrut să ne rugăm unul pentru toți după cum Însuși în Unul pe toți îi purta» [40].

Dintre părinții Filocaliei, mai ales Sfîntul Maxim Mărturisitorul pune un accent deosebit pe egalitatea și frățietatea tuturor oamenilor [41], considerînd pe toți oamenii

---

29. Diac. Dr. Gr. T. Marcu, *op. cit.*, p. 206.
30. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București, 1944, p. 36—37.
31. *Ibidem*, p. 38.
32. Apud Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat Social*, vol. X, București 1971, p. 336.
33. *Ibidem*, p. 336. 34. Pr. Prof. C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 736.
35. *Scrisoare către Dicgnet*, VI, 1—5; Pr. M. Pîslaru, *Scrierile Părinților Apostoli*, vol. II, Rm. Vîlcea, 1936, p. 40.
36. Lactanțiu, *Divinae Institutiones* VI, 3, 16 apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 171.
37. *Ibidem*, p. 187.
38. Pr. Prof. C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 736.
39. Apud Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 261.
40. Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Iohannes Verlag, 1970, p. 307.
41. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 11.

ca unul [42]. Arătînd scopul întrupării Domnului, Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască și pentru toți a murit, ca toți să se mîntuiască» [43]. În Biserică se creează o nouă unitate a tuturor creștinilor prin dragoste, căci «cel ce iubește pe Dumnezeu, cu siguranță că iubește și pe aproapele» [44], fiindcă «cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și *pe tot omul* ca pe sine însuși» [45] sau «cel ce iubește pe Dumnezeu păzește ce vrea Dumnezeu» [46].

Unitatea neamului omenesc și egalitatea dintre oameni

În concepția Sfinților Părinți ai Bisericii, omul și omenirea formează o unitate. Creștinismul nu îngăduie o împărțire a realităților umane pentru a împărți apoi dragostea lui Dumnezeu. Creștinismul se propovăduiește în lume tocmai pentru a-i aduna pe toți în Biserica mîntuirii, în care este o deplină egalitate între toți. Această egalitate nu se referă numai la cei din trupul Bisericii, ea îi cuprinde pe toți, și pe cei din afară, fără nici o deosebire, din orice parte a pămîntului, «Biserica fiind legată cu lumea prin umanitatea comună a membrilor ei și a celorlalți oameni, prin lumea comună în care își desfășoară viața... prin unirea ontologică a lui Hristos ca om, cu toți oamenii» [47]. Cardinalul Suenens zice: «Creștinismul a apărut în lume ca o inestimabilă forță roditoare pentru umanizare. A contribuit la introducerea și menținerea viu în lume a respectului sacru pentru viață și moarte, un simț de egalitate radicală a tuturor ființelor umane» [48].

Creștinismul — scrie Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — «pretutindeni pe unde s-a vestit — pînă la marginile pămîntului a îmbrăcat forme tot atît de variate și deosebite, pe cît de variată este însăși alcătuirea neamului omenesc. Dar dacă stăm să ispitim și să cîntărim aceste deosebiri, ne convingem că zidurile lor nu se înalță pînă la ceruri și nu pot covîrși dragostea și bunătatea lui Dumnezeu, care trebuie să lucreze și în noi» [49].

*

Biserica este comunitatea credincioșilor și în această comunitate nu este, nu poate exista și nu trebuie să existe discriminare rasială. Rase omenești există, dar aceasta nu justifică rasismul. Rasismul este o dezmințire flagrantă a credinței creștine. El neagă umanitatea noastră originară, comună și credința noastră, după care toți oamenii sînt creați după chipul lui Dumnezeu, cum conchide și o secție a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la Upsala în 1968.

Într-adevăr, așa cum zice Berdiaeff, «rasismul este un fenomen eminamente anticreștin» [50].

Așa cum a evoluat în istoria socială și politică, rasismul a devenit o atitudine antiumană, iar din punct de vedere creștin, este o negare, cu dimensiuni demonice, a doctrinei creștine despre om și omenire. Din nefericire, acest cuvînt rușinos încă nu a dispărut din vocabularul contemporan și — ce este mai grav — n-a dispărut din realitate. El definește acțiunea inumană a politicii de apartheid și discriminare rasială ce

42. *Ibidem*, vol. III, p. 143. 43. *Ibidem*, vol. II, p. 118.
44. *Ibidem*, vol. II, p. 49. 45. *Ibidem*, vol. II, p. 49.
46. *Ibidem*, vol. II, p. 118.
47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 536.
48. Leon Joseph, Suenens, Cardinal, *Coresponsability in the Church*, London, 1968, p. 67.
49. Justinian, *op. cit.*, p. 166.
50. F. Charmot, *L'humanisme et l'humain*, Paris, 1934, p. 42.

se practică încă în unele locuri din Apus și din Africa [51]. Deși rasismul este legat îndeosebi de exploatarea economică și de viața politică, Biserica trebuie să dea atenție acestei atitudini pentru a o extirpa din sînul ei, atît sub formele manifeste cît și sub cele ascunse. Aceasta deoarece în fața credincioșilor de altă culoare și veniți mai tîrziu la creștinism, cele două aspecte ale vieții, politic și religios, uneori se confundă datorită faptului că prin albi au cunoscut Evanghelia [52], iar această societate a albilor deține puterea. Cum din învățătura Evangheliei deduc identitatea de origine a oamenilor, trebuie aspru judecată, sub aspect moral, atitudinea de discriminare rasială. Față de aceste probleme morale, Bisericile creștine luptă pentru «curmarea dominației rasiale și a oricărei forme de rasism, deoarece rasismul contrazice conștiința creștină. Pe linia acestei atitudini, Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a stabilit la Canterbury, în august 1969, o seamă de principii pentru un program de luptă contra rasismului» [53]. S-a hotărît aici a se acorda subvenții mișcărilor de luptă împotriva rasismului, pentru că «Biserica trebuie să fie totdeauna alături de cei asupriți» [54].

Pentru Biserica Ortodoxă, în doctrina căreia «oamenii, indiferent de rasa sau popoarele cărora aparțin, sînt deopotrivă vrednici de respect» [55], rasismul este o atitudine condamnabilă și de respins cu toată tăria. Rasismul este încălcarea tuturor principiilor de morală creștină.

Morala creștină, întemeindu-se pe unitatea de origine și menire a neamului omenesc, afirmă deplina egalitate a tuturor descendenților lui Adam, și deplina lor îndreptățire la toate binefacerile vieții, la mijloacele de mîntuire pe care le oferă Biserica. Și în sînul Bisericii toți credincioșii sînt frați, fiindcă prin Iisus Hristos «ei se află într-o nouă stare de comuniune, de aceea pentru credința creștină oamenii sînt ființial și existențial inseparabili» [56]. De aceea «ca instituție a iubirii, Biserica a proclamat egalitatea și fraternitatea tuturor fără deosebire de neam, credință, sex etc. și a aplicat și aplică aceste principii și luptă pentru realizarea lor [57].

Rostul nostru pe pămînt este umanizarea și să aducem prin rugăciune și muncă laudă Creatorului, înlăturînd orice formă de egoism și separare. Rasismul este separare, este egoism, iar înlăturarea egoismului este umanism, este omenie.

Noi, în plinătatea noțiunii creștine, sîntem chemați să trăim voia lui Dumnezeu pe pămînt, în împlinirea căreia este deplina egalitate, frățietate, dragoste.

51. «Pentru Apărarea Păcii», nr. 2/1971, p. 9.

52. Georges Richard-Molard, *art. cit.*, p. 102.

53. «SOEPI», din 21.I.1971 și J. Grootaers : *Crise et avenir de l'oecuménisme*, în «Irénikon», nr. 2/1971, p. 178.

54. «Le Monde» din 20.I.1971, p. 14.

55. Pr. Prof. D. Belu, *Ortodoxia și discriminarea etnico-rasială*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 47.

56. Diac. Asist. I. Bria, *art. cit.*, p. 151.

57. Prof C. Pavel, *Opera mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și slujirea Bisericii Sale*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 454.

Doctorand Mihail Popescu

CONTRIBUȚII ALE CERCETĂTORILOR ROMÂNI LA STUDIUL CULTELOR RELIGIOASE GRECO-ROMANE DE PE TERITORIUL PATRIEI NOASTRE*

Pătrunderea, statornicirea și organizarea cultelor religioase greco-romane pe teritoriul patriei noastre a fost și continuă să fie un interesant obiect de studiu pentru mulți cercetători români. Pînă la sfîrșitul secolului trecut însă, învățații români au avut la îndemînă, ca izvoare pentru cercetarea acestor culte, numai cîteva mărturii ale scriitorilor antici. Abia începînd cu secolul nostru, odată cu primele săpături arheologice sistematice, cînd au fost descoperite, rînd pe rînd, o serie de monumente religioase greco-romane, studierea acestor culte a fost foarte mult ușurată.

Cei dintîi cercetători în această direcție au fost arheologii Alexandru Odobescu și Grigore Tocilescu. Aceștia însă, în studiile lor, s-au mărginit, după cum vom vedea, să prezinte numai unele vestigii arheologice greco-romane cu caracter epigrafic.

O importantă contribuție la studierea credințelor și cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre a avut-o marele istoric român Vasile Pârvan — întemeietorul școlii arheologice românești — ale cărui cercetări au fost continuate de o serie de discipoli ai săi, ca Prof. Radu Vulpe, Prof. Dumitru Tudor, Acad. Emil Condurachi, Prof. Dionisie M. Pippidi și alții. Este de remarcat faptul că, cel mai adesea, aceste culte nu au fost studiate în chip special, ci în legătură cu alte probleme din istoria formării poporului nostru.

În cele ce urmează, vom prezenta numai cîteva din contribuțiile mai importante ale cercetătorilor români la studierea cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre.

Colonizarea greacă din secolul al VIII-lea și al VII-lea d. Hr. în regiunea Pontului Stîng, precum și instaurarea stăpînirii romane la sfîrșitul secolului I și începutul secolului al II-lea în Dacia au determinat o pătrundere largă a cultelor religioase greco-romane pe actualul teritoriu al patriei noastre, ajungîndu-se în cele din urmă la un mare amestec al acestor culte între ele și cu credințele religioase geto-trace. Aceasta constituie, desigur, un interesant obiect de studiu pentru cercetătorii români, din ale căror contribuții redăm mai jos, așa cum am spus, ceea ce ni se pare mai important.

1. *Grigore Tocilescu.* — Cel dintîi arheolog român care a contribuit la elucidarea problemei cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre, a fost Grigore Tocilescu (1850—1909), la vremea sa profesor la catedra de Istorie veche și epigrafie a Universității din București. Acesta, în capitolul al III-lea al importantei sale lucrări *Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie* (Bucarest, 1900, 237 p.), se ocupă cu descrierea amănunțită a mausoleului de la Adamclisi, ridicat de împăratul Traian în cinstea soldaților romani căzuți într-o bătălie contra dacilor, dar nu scoate în evidență semnificația religioasă a acestui monument. În capitolul următor al acestei

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul pentru publicare.

lucrări însă, intitulat *Fouilles et nouvelles recherches archéologiques en Roumanie* (p. 79—141), prezintă o serie de inscripții grecești și latinești care atestă existența unor zeități romane adorate pe teritoriul Dobrogei, ca Jupiter Optimus Maximus și Junona, precum și cultul imperial. Mult mai important este însă capitolul *Inscriptions inédites* (p. 185—237), în care Gr. Tocilescu menționează o serie de texte epigrafice închinate zeilor Mani, Dianei, lui Neptun, Jupiter și Junonei.

Contribuții de o oarecare însemnătate aduce Gr. Tocilescu și în cartea sa *Monumente epigrafice și sculpturale ale Muzeului Național de antichități din București* (București, 1902, 188 p.). În secțiunea I-a a acestei cărți — *Monumente religioase* — sînt prezentate o serie de vestigii arheologice religioase de proveniență greco-romană, selecționate din diferite părți ale țării noastre și din bazinul Dunării. Prin comentariile făcute cu privire la aceste monumente, Gr. Tocilescu aduce multe noutăți legate de studiul religiei greco-romane de pe teritoriul patriei noastre. Interesante sînt în acest sens documentele epigrafice care menționează zeii militari (p. 6), pe cei cu însușiri agreste etc. Cu privire la cultele sincretiste, Gr. Tocilescu este primul care aduce o serie de mărturii, arătînd modul cum s-a produs contopirea cultelor religioase locale cu cele greco-romane și unele mărturii cu privire la cultul imperial.

2. *Vasile Pârvan.* — Cel dintîi cercetător român care a adus însemnate contribuții la studiul cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre a fost însă Vasile Pârvan (1882—1927), care, în 1909, a preluat catedra de «Istorie veche și epigrafie» de la Universitatea din București, rămasă vacantă prin moartea lui Gr. Tocilescu. În calitate de director al Muzeului național de antichități din București, V. Pârvan a întreprins vaste acțiuni de exploatare arheologică a Dobrogei, cu scopul de a reconstitui liniile esențiale ale trecutului istoric al acestei provincii.

Valorificînd toate datele epigrafice și arheologice obținute pe vremea predecesorului său, Gr. Tocilescu, și în special rezultatele săpăturilor arheologice conduse de el însuși într-o serie de localități antice greco-romane, ca Tropaeum Traiani, Ulmetum și Histria, V. Pârvan a reușit să strîngă un prețios material documentar cu privire la vechile culte religioase greco-romane din Sciția Mică.

Pe baza acestui material, V. Pârvan a făcut în anul 1919, la Academia Română, importanta sa comunicare cu tema: *Gînduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul Stîng*, publicată ulterior în mai multe ediții [1]. În această comunicare, el a expus, într-o formă eseistică, concepția religioasă despre lume și viață a vechilor credincioși greco-romani din Sciția Mică.

În legătură cu subiectul comunicării, a vorbit și despre cîteva din cultele religioase ale acestor credincioși și în special despre cultul morților. Este amintit astfel cultul lui Dionysos (p. 9), al Cibelei și al lui Attis, al Cabirilor (p. 10) etc. De asemenea, este evidențiată concepția vagă a romanilor despre viața viitoare. În timp ce unii credincioși romani considerau că după moarte nu mai urmează nimic, alții aveau credința că sufletul se întoarce la divinitatea supremă de unde a fost primit (p 13—14). Sînt apoi menționate în comunicarea amintită o serie de asociații religioase puse sub patronajul diferiților zei. Importanța asociațiilor religioase consta, mai ales, în faptul că acestea se îngrijeau în mod deosebit de cultul morților. Integrat în viața colectivă a grupului social ori etnic, credinciosul se temea mult mai puțin de moarte decît dacă ar fi fost lăsat singur în fața ei, deoarece se simțea ocrotit de semenii lui, spune

1. Vezi «Revista istorică», VI, nr. 1—2, și *Gînduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul Stîng*, București, 1920.

V. Pârvan. În legătură cu aceasta, el arată pe larg și semnificația religioasă a sărbătorii Rozaliilor și rostul banchetului funebru organizat cu acest prilej la mormintele răposaților.

V. Pârvan aduce o importantă noutate afirmînd că și femeile aveau dreptul să ia parte activă în diferite categorii religioase, fie ca «mame» ale acestor asociații, fie ca preotese sau ca simple membre. El arată de asemenea rostul misterelor în viața religioasă a greco-romanilor din Dobrogea.

În ultima parte a comunicării amintite, V. Pârvan expune și concepția unora dintre credincioșii greco-romani, după care nemurirea constă în renumele celor răposați, care rămîne în urma lor.

Despre credințele religioase ale credincioșilor romani din Dobrogea, Vasile Pârvan vorbește însă mai ales în importanta sa operă intitulată : *Începuturile vieții romane la gurile Dunării* (București, 1923, 247 p.). El menționează aici cîteva din principalele culte religioase practicate de către coloniștii romani pe teritoriul Sciției Mici. Este amintit astfel cultul lui Jupiter cel prea bun și prea mare (Jupiter Optimus Maximus), adorat de cele mai multe ori cu soția sa, Junona Regina. De asemenea, sînt amintite și unele culte agreste practicate de către credincioșii de la țară în cinstea unor divinități ca Silvan sau Diana. Deosebit de importantă este contribuția pe care V. Pârvan o aduce cînd vorbește despre schimbul de credințe dintre romani și traci (p. 166—167). În continuare, el vorbește despre cultul lui Mithras — Soarele Nebiruit — și despre misterele isiatice aduse de către unii coloniști romani din regiunile mai îndepărtate ale Imperiului. O importantă contribuție aduce V. Pârvan și la studiul cultului agrest al zeului italic Silvan, despre care afirmă că «era foarte cinstit de romanii din Dacosciția», avînd funcția de ocrotitor al țăranilor. Menționează cetățile Ulmetum și Capidava, unde s-au găsit foarte multe monumente arheologice cu caracter epigrafic, în care este atestat cultul acestui zeu, cult practicat de către vechii localnici din împrejurimi (p. 171—172).

Referindu-se la grija pe care colegiile religioase din Sciția Mică o purtau pentru cultul morților, Pârvan afirmă următoarele : «Cetățenii se strîngeau în asociații *(collegia)* și făceau danii bogate acestor societăți pentru cinstirea morților, cu legămîntul ca după moarte să li se facă praznic la mormînt, de sărbătoarea Rozaliilor» (p. 175) [2].

În continuare, Pârvan evidențiază și importanța deosebită pe care grecii din Sciția Mică o acordau cultului imperial [3], ca recunoștință pentru liniștea de care se bucurau grație legiunilor romane, care țineau piept barbarilor (p. 181).

În capitolul intitulat : *Închinări de monumente zeilor*, V. Pârvan menționează principalele culte religioase din Sciția Mică practicate de către o serie de credincioși romani (ofițeri, soldați, funcționari de stat la orașe și sate, preoți ai religiei oficiale sau particulare etc.) în cinstea unor divinități ca Jupiter, Junona, Minerva, Dionysos, Hercules, Zeii din Samothrache etc. Aceste culte sînt atestate de numeroase monumente arheologice (altare, chipuri cioplite, inscripții, mese ridicate «pentru sănătatea împăraților» într-o serie de localități ca : Ulmetum, Clementianum, Tropaeum Traiani etc. (p. 190—192).

2. Puțin mai înainte, la p. 74, autorul reproduce chiar piatra de mormînt a unui subofițer de cavalerie roman, la Tomis, pe care este reprezentat praznicul viilor cu morții, organizat cu prilejul banchetului funebru.

3. Pârvan arată că, încă din anii 102—103, locuitorii Tomisului au început să ridice treptat o serie de construcții religioase în cinstea unor împărați romani ca Traian, Adrian sau Antonini (Vezi V. Pârvan, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, București, 1923, p. 183).

În capitolul : *Morminte greco-romane*, V. Pârvan afirmă că «grecii și romanii aveau mare grijă de locuința lor de după moarte. Ei își clădeau morminte care adesea erau mai frumoase decît casele unde locuiseră în viața lor de pe pămînt. Pe toate șoselele care intrau într-un oraș, adică într-o cetate antică, drumețul întîlnea mai întîi palatele morților, așezate de-o parte și de alta a căii pînă chiar la poarta orașului» (p. 207). Este subliniată astfel încă o dată grija deosebită a greco-romanilor de pe pămîntul Sciției Mici pentru cultul morților și sînt menționate cu acest prilej o serie de monumente funerare de proveniență romană descoperite la Histria, Ulmetum, Capidava, Callatis și Tomis (p. 208—214).

Mai puține date referitoare la vechile culte religioase greco-romane găsim în marea operă istorică a lui V. Pârvan *Getica. O protoistorie a Daciei* (București, 1926, 851 p.). Ocupîndu-se de cultura getică (după știrile literare antice), el amintește foarte pe scurt de cultul Dianei, atestat de cîteva inscripții din vremea romană, cult despre care afirmă că prezenta «caractere ciudate de sincretism, cu Nemesis de-o parte, cu Juno Regina de alta, Diana fiind probabil una și aceeași divinitate cu acea Artemis-Bendis despre care vorbește și istoricul Herodot (p. 163) [4].

Unele contribuții prețioase la studiul vechilor culte grecești aduce V. Pârvan în cartea sa *Dacia, Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene* (ed. a IV-a, trad. Radu Vulpe, Editura științifică, București, 1967, 237 p.). În capitolul al III-lea al acestei cărți, intitulat *Carpato-danubienii și grecii*, el afirmă că în Sciția Mică sub influența civilizației grecești, cu religia sa politeistă, se arată către sfîrșitul secolului al IV-lea î.d.Hr. Se ocupă mai ales de cultele religioase grecești de la Histria, unde o serie de inscripții descoperite dovedesc că principalul sanctuar de aici a fost, vreme îndelungată, templul lui Apolo, zeul protector al acestei cetăți. Sînt amintite în treacăt dedicațiile către Apolo Ietros, făcute pe un postament de marmură neagră și pe o arhitravă de marmură albă de la un templu, dedicații care datează de la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al IV-lea î.d.Hr. și care reprezintă cele mai vechi inscripții histriene la data cînd a apărut lucrarea amintită, în prima sa ediție. V. Pârvan amintește și de zeul Helios, al cărui cult se bucura, pe la anul 300 î.d.Hr., de o cinstire entuziastă în Histria.

Publicînd rezultatele cercetărilor sale arheologice de la Histria [5], Pârvan a menționat, cu acel prilej, numeroase monumente epigrafice și sculpturale care atestă sau aduc noi informații cu privire la vechile culte religioase greco-romane de pe teritoriul acestei cetăți. Cele mai importante publicații ale sale în acest sens sînt : *Histria IV și VII*, în care marele istoric menționează monumentele respective în ordine cronologică. În *Histria IV* [6] el se ocupă cu studiul a peste 60 de inscripții de proveniență romană sau greacă, aducînd totodată noi date cu privire la religia vechilor credincioși greco-romani histrieni. Astfel, în inscripția de pe un bloc dreptunghiular de marmură neagră, scrisă în grecește, inscripție ce datează din secolul al V-lea î.d.Hr., găsim confirmat eponimatul sacerdoțiului zeului Apolo Ietros la Histria, arătîndu-se că acest cult a fost instituit chiar de la întemeierea cetății (p. 3). Importante sînt, de asemenea, și informațiile culese de pe o stelă de marmură înaltă de 3,7 m. și lată de

4. Vezi Herodotus, *Istorii*, vol. I, trad. Felicia Vanț — Ștef., Editura științifică, București, 1961, cartea IV, 33.

5. Vezi *Histria*, IV, Academia Română, Memoriile secțiunii istorice, seria III-a, inscripții găsite în 1916, 1921 și 1922, București, 1923.

6. Autorul menționează încă de la început că toate monumentele epigrafice prezentate în această lucrare a sa «au ajuns pînă la noi ca material de construcție a zidului cetății ori a clădirilor din interior» (Vezi V. Pârvan, *Histria*, IV, p. 1).

0, 87 m, pe care este săpată o mare inscripție greacă ce datează de la anul 138. Din relatările autorului cu privire la sărbătoarea Rozaliilor, aflăm că această sărbătoare era celebrată la Histria, întocmai ca și în Italia, cu mare fast, după felul sărbătorilor de stat grecești. Reprezentanții oficialităților luau astfel parte activă la executarea ceremoniilor, cînd se acordau diferite recompense și onoruri, între care, în primul rînd, era încoronarea în public cu anunțarea meritelor celui încununat. Tot din această inscripție aflăm că în ziua Rozaliilor se încoronau cu trandafiri, de către preoții zeilor — în legătură cu această sărbătoare — statuile lui Dionysos, Demeter și Silvanus, apoi cele ale împăraților și, la sfîrșit, persoanele care s-au distins prin merite deosebite. După ce se aduceau rugăciuni și jertfe către zei și împărați, urma banchetul funebru de la morminte, făcîndu-se libațiuni pentru Dionysos, Demeter și Silvanus și mai ales pentru Ἥρωες și Ἡρωασσαι (p. 77).

3. *Prof. Radu Vulpe.* — Discipol apropiat al lui Vasile Pârvan, Prof. Radu Vulpe a prezentat într-o serie de lucrări ale sale, numeroase monumente arheologice importante pentru cunoașterea vieții religioase a greco-romanilor de pe teritoriul patriei noastre. O deosebită importanță în acest sens o are cartea sa: *Histoire ancienne de la Dobroudja* (Bucarest, 1938, 454 p.). În capitolul al IX-lea al acestei lucrări, intitulat *La Dobroudja sous la paix romaine* (p. 156—243), vorbind despre artele din Sciția Mică în timpul stăpînirii romane, Prof. R. Vulpe afirmă că «motivele plastice ale artei romane a Dunării de jos sînt luate cel mai adesea din repertoriul religios grecesc: banchetul funerar, Meduza, amorașii etc.» (p. 219). De asemenea, remarcă faptul că ospățul funebru este foarte răspîndit în această mică provincie și face o descriere amănunțită a modului cum este reprezentat în general ospățul funebru pe pietrele funerare ale celor răposați. Sînt menționate numeroase ex-voturi — mici plăci cu reliefuri executate de meșteri locali, sau statui reprezentînd o serie de divinități — dedicate unor divinități ca Diana, Isis și Cibele (la Tomis) sau Pan (la Callatis).

La capitolul consacrat religiilor, după ce amintește cultul lui Jupiter Optimus Maximus și al Junonei, enumeră aproape toate divinitățile panteonului greco-roman care erau adorate în Sciția Mică. Între acestea, de o favoare deosebită se bucura Hercule, căruia împăratul Comod îi rînduise un cult bine organizat. Apolo-Agyeus era adorat la Tomis ca protector al drumurilor. Fiecare divinitate avea cercul ei de credincioși care o adorau de preferință: Apolo în coloniile milesiene, Hercule la Callatis, Diana și Silvanus în provinciile rurale pentru caracterul lor agrest etc. Sînt menționate o serie de monumente epigrafice, care atestă existența acestor culte închinate zeităților amintite.

De o largă popularitate se bucura cultul zeului Mithras, adorat de soldații romani la Tropaeum Traiani, Troesmis, Ulmetum, Tomis și Histria (p. 229—230). Este amintit și schimbul de credințe religioase între greci și romani pe de-o parte și localnici getodaci și traci pe de alta, fiind menționate cîteva culte sincretiste, între care și cel al Cavalerului trac, care, sub numele de Hero și sub ipostaza de zeu funerar identificat cu mortul eroizat, a fost adoptat atît de greci cît și de romani (p. 230—231). Importante noutăți aduce Prof. Radu Vulpe cu privire la colegiile religioase din Dobrogea, despre care afirmă că erau «foarte numeroase». Este adus la cunoștință colegiul asiaticilor romanizați din Tomis, colegiu prezidat de către o femeie (Mater Romanorum Subscriptorum) și care avea ca patroană pe Cibele.

Sînt amintite colegiile de adoratori ai lui Isis și Serapis (la Tomis), cele ale lui Dionysos (cele mai multe la Callatis), ale zeilor din Samothrache (Tomis și Callatis). O noutate deosebită aduce Prof. R. Vulpe cînd afirmă că «colegiile religioase nu lip-

sesc nici în afara oraşelor greceşti... la ţară, lîngă Ulmetum, în centrul Dobrogei, zeul agrar italic Silvanus Sator este adorat de un colegiu de consacraţi» (p. 235—236). Reţinem, de asemenea, unele date interesante cu privire la sărbătorile religioase şi la cultul morţilor (p. 237—238).

Într-o altă lucrare a sa mai recentă, *Vechi focare de civilizaţie : Istria, Tomis şi Callatis* (Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, 96 p.), Prof. R. Vulpe revine asupra celor spuse în opera precedentă, aducînd şi noi ştiri despre cultul morţilor practicat de credincioşii callatieni. După ce descrie imensa necropolă tumulară de la Callatis, prezintă pe scurt mormîntul cu papirus, pe care îl vom menţiona în continuare.

4. *Prof. Dumitru Tudor.* — Ca şi predecesorii săi V. Pârvan şi R. Vulpe, Prof. Dumitru Tudor, de la Universitatea din Bucureşti, aduce importante contribuţii la cunoaşterea cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre, pe baza interesantelor sale cercetări arheologice.

Astfel, în studiul său *Morminte romane din judeţul Romanaţi*, apărut mai de mult (Craiova, 1937, 17 p.), Prof. D. Tudor descrie sistemele de înmormîntare ale vechilor colonişti şi prezintă credinţele lor religioase legate de cultul morţilor. Aceasta pe baza cercetării necropolei oraşului Romula şi a mormintelor romane descoperite la Sucidava, Orlea şi Caracal. Cele mai multe morminte sînt de înhumaţie, conţinînd sarcofagii îngropate adînc şi sînt acoperite cu tumuli, spre a fi ferite de profanare (p. 6—15).

Dintre numeroasele publicaţii mai recente ale Prof. D. Tudor[7], ne oprim mai întîi la contribuţia sa la *Istoria României* (vol. I, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1960), unde la capitolul despre religii în epoca veche (p. 438—445), afirmă, între altele, că divinităţile adorate în Dacia oferă aspectul unui adevărat mozaic nemaiîntîlnit în alte provincii ale Imperiului roman. Şi, într-adevăr, din totalul divinităţilor adorate în Dacia între secolele I şi al III-lea, aproape jumătate sînt zeităţi romano-italice, care găseau aderenţi mai ales în rîndurile soldaţilor, ale funcţionarilor din aparatul administrativ de stat, printre marii proprietari etc.

Prof. D. Tudor face, în acest capitol din *Istoria României*, o descriere sumară a principalelor culte greco-romane cu caracter sincretist, dînd o deosebită atenţie cultului imperial din Dacia, cult lăsat oficial în sarcina organizaţiilor de Augustales, care existau în mai multe oraşe ale Daciei. Cu acest prilej, este descris palatul Augustalilor de la Sarmizegetusa în curtea căruia se afla altarul unde se oficiau de către marele preot al provinciei (sacerdos arae Augusti) sacrificii solemne în cinstea împăratului divinizat şi a Romei eterne (p. 440—441). Vorbind apoi despre principalele monumente religioase din Dacia, Prof. D. Tudor menţionează faptul că numai la Sarmizegetusa au fost descoperite, în urma cercetărilor arheologice, peste zece temple dedicate unor zeităţi ca Mithras, Diana, Nemesis, Aesculap şi Hygia, Jupiter şi alţii (p. 442—443).

Importantă, din punctul de vedere pe care îl urmărim aici, este şi lucrarea *Romula* (Editura Meridiane, Bucureşti, 1968, 78 p.), în care Prof. D. Tudor vorbeşte,

7. De pildă : *Monumente inedite din Romula*, Vălenii de Munte, vol. I — 1938, vol. II — 1940 (studiu cu comentarii) ; *Inscripţii romane inedite din Oltenia şi Dobrogea*, în «Materiale şi cercetări arheologice», vol. II, 1956, nr. 2, 5, 21, 22, p. 565—624 ; — *Cîteva descoperiri din Dacia inferioară*, în «Anuarul Institutului de Studii clasice», II, 1933—1935, nr. 1, p. 181, şi nr. 4, p. 184 ; *Antichităţi din Romula*, în «Arhivele Olteniei», Craiova, XII, 1933, nr. 28 p. 221—228 şi 235 ; *Jupiter Zbelsurdos à Drobeta*, în «Revista istorică română», XVII, 1947, p. 145 şi urm. ; *Ordo Augustalium în Dacia*, în «Studii şi articole de istorie», III, 1961, p. 7—24.

între altele, și despre cultele religioase greco-romane practicate în această veche cetate romană, ale cărei urme se află astăzi la circa 10 km. nord de Caracal. În capitolul *Urme istorice* sînt menționate o serie de monumente arheologice cu caracter epigrafic și sculptural, care aduc noi mărturii cu privire la cultele religioase ale vechilor locuitori ai Romulei. Sînt amintite cultele unor divinități ca Diana, Apolo, Fortuna, Bacus, Flora, Pan etc. (p. 15). Între aceste divinități, un loc important îl deține Jupiter Optimus Maximus, al cărui chip apare frecvent pe unele geme produse de meșteri locali. Noutatea pe care o mai aduce această lucrare a Prof. D. Tudor este aceea că zeul Mitra-Sol se bucură în secolul al III-lea de cea mai largă popularitate la Romula, fiind atestat aici prin aproape 30 de monumente, deși Fortuna era zeița protectoare a acestui oraș (p. 30).

O altă lucrare a Prof. D. Tudor, care cuprinde un orizont de studiu mult mai întins: *Oltenia romană* (ed. III-a, Editura Academiei R. S. România, București, 1968, 601 p.), tratează în partea a VI-a despre *Religiile și grija pentru morți* (p. 343—425). Sînt prezentate pe larg în această lucrare cultele a aproape 30 de divinități greco-romane adorate pe teritoriul Olteniei în timpul stăpînirii romane. «Monumentele descoperite în Oltenia conțin aproape întreg repertoriul religios al panteonului roman», spune Prof. D. Tudor. Ocupîndu-se de cultul morților, afirmă că și în Oltenia, ca în tot Imperiul, se practicau două feluri de ritualuri de înmormîntare: incinerarea și înhumarea, cu ponderea deosebită a acesteia din urmă. Sînt amintite mormintele de înhumare ale necropolei plane romane de la Celei, cercetată în anii 1966—1967. Este menționat și faptul interesant al acoperirii trupului mortului cu frunze de dafin — rit foarte rar observat la mormintele de înhumare romane.

O importanță deosebită o are cartea Prof. D. Tudor *Orașe, tîrguri și sate în Dacia romană* (Editura științifică, București, 1968, 432 p.), în care ni se oferă o imagine generală a vieții religioase romane din Dacia, în special de la Apulum, Potaissa și Napoca.

La Apulum, interesante sînt cele două necropole mari, descoperite una pe platoul «Podei» și cealaltă în zona actualului spital veterinar. Sînt prezentate cîteva sisteme de înmormîntare practicate de către romanii de aici (p. 148). Inscripțiile arată că asociația religioasă a negustorilor din Apulum a fost cea mai puternică după aceea din Sarmizegetusa (p. 155). Cît privește cultele religioase practicate de către credincioșii romani din această cetate, autorul afirmă că «panteonul din Apulum a fost extrem de întărit». Un loc de seamă l-au deținut aici cultele zeilor Aesculap și Hygea, considerați de unii cercetători ca patroni ai orașului. Despre acești doi zei, autorul afirmă că li s-au închinat 23 de altare (p. 159).

La Potaissa, o organizație de Augustales s-a constituit numai odată cu ridicarea acestei așezări la situația de *municipium*, dată pînă la care Augustalii din Potaissa activau în organizațiile de la Napoca. Despre Jupiter Optimus Maximus, Prof. D. Tudor afirmă că la Potaissa i se dăduse epitetele de «conservator», «patrius», «stator», «depulsor» ș.a., obișnuite în lumea soldaților adoratori ai zeului (p. 214—215).

La Napoca, cultul imperial era de asemenea intens practicat de o puternică organizație de augustali. Panteonul roman era foarte bogat.

5. *Acad. Emil Condurachi.* — În lucrările sale, Acad. Em. Condurachi prezintă monumentele religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre numai sub aspect arheologic, fără să facă anumite comentarii cu privire la importanța și semnificația

lor religioasă. Lăsînd de-o parte alte lucrări ale D-sale [8], vom spune cîteva cuvinte numai despre conținutul acelora dintre ele care ne interesează mai mult aici. Astfel, în lucrarea *Descoperiri arheologice în Republica Populară Română* (București, 1960, 72 p.), D-sa prezintă cîteva monumente religioase mai importante din cele trei orașe pontice principale: Histria, Tomis și Callatis [9], afirmînd că, încă din epoca arhaică (sfîrșitul secolului al VII-lea—începutul secolului al VI-lea î.d.Hr.), s-au ridicat la Histria unele edificii religioase care aduc cîteva mărturii despre cultele unor divinități grecești din acea vreme [10]. Templul din partea de nord-est a promontoriului cetății, dedicat probabil Afroditei, este primul dintr-o serie de morminte religioase descoperite cu ocazia săpăturilor arheologice efectuate la Histria. Pentru faptul că cele mai multe dintre acestea au fost grupate în această parte, Acad. Em. Condurachi ajunge să facă interesanta afirmație că în această parte a cetății se găsea o așa-numită «zonă sacră», care se observă și la celelalte cetăți grecești din acea vreme (p. 28). Autorul face apoi o descriere sumară a templului Afroditei, despre care spune că datează din secolul al V-lea î.d.Hr. În rest, vorbește despre un alt templu în care se oficia cultul «Marelui Zeu», divinitate pe care Prof. D. M. Pippidi nu o consideră a fi de origină greco-romană [11]. Acad. Em. Condurachi prezintă pe scurt mormîntul grecesc cu papirus (p. 30—31) și amintește și despre săpăturile arheologice efectuate în 1958 la necropola romană de la Piatra Frecăței (jud. Constanța), necropolă care a aparținut trupelor romane din cetatea învecinată. Este pentru prima dată cînd a fost cercetată integral o asemenea mare necropolă, unde au fost descoperite peste 800 de morminte de soldați din secolele III—VII (p. 40) [12].

Menționăm, de asemenea, ca fiind importante pentru scopul ce-l urmărim aici, unele capitole din *Istoria României*, vol. I — semnate de Acad. Em. Condurachi — și în care sînt amintite divinități greco-romane adorate în actuala provincie Dobrogea. Astfel, în capitolul *Orașele grecești în timpul stăpînirii romane* (secolele I—III), este amintită zeița Demetra, al cărei chip apare la Callatis foarte frecvent, atît pe unele monede cît și pe unele monumente închinate divinităților protectoare ale agriculturii (p. 493).

În alt capitol, se arată că în colegiile religioase din Sciția Mică aveau dreptul să intre, ca simpli membri, și sclavii, alături de alți credincioși de origină tracă sau greco-romană. Astfel de colegii religioase, care grupau credincioși cu convingeri religioase comune, existau între secolele I—III la Troesmis și la Tomis. În capitolul *Cultura greco-romană în Dobrogea, în secolele I—III* e.n. (p. 538—554), Acad. Em. Condu-

8. *Coloniile grecești din Pontul Stîng și lupta lor împotriva cotropirii romane*, în «Buletinul științific al Academiei R.P.R.», II, 1950, p. 67—76; *Burebista și orașele pontice*, în «Studii și cercetări de istorie veche», IV, 1953, p. 515—523; *Histria*, ed. III-a, Editura Meridiane, București, 1968, 36 p.

9. Acad. Em. Condurachi afirmă că — spre deosebire de Tomis și Callatis, ale căror monumente religioase vechi sînt acoperite de clădirile orașelor moderne Constanța și Mangalia — Histria, fiind părăsită definitiv în sec. VII-lea d. Hr., a permis o mai mare dezvoltare a săpăturilor și o cercetare arheologică mai sistematică a monumentelor respective care ne interesează.

10. Este amintit, în acest sens, un fragment de statuie dedicată zeului protector al orașului, Apolo Tămăduitorul (Ietros) (*op. cit.*, p. 27).

11. Vezi D. M. Pippidi, *Culte și credințe în Vechea Histrie*, în vol. *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*, Editura științifică, București, 1969, p. 37.

12. Vorbind despre mormintele de aici, Acad. Em. Condurachi nu uită să amintească și unele elemente materiale «sigure» ce aparțin unor populații neromane, fapt care aduce prețioase lămuriri cu privire la infiltrațiile «barbare» în armata romană de la sfîrșitul Imperiului (Em. Condurachi, *op. cit.*, p. 40).

rachi enumeră o serie de monumente arheologice cu caracter epigrafic sau sculptural care atestă cultul unor divinități ca Dionysos, Cibele, Mithras sau Fortuna. Deosebit de interesantă este descrierea banchetului funebru de pe unele pietre de mormînt din Dobrogea (p. 547).

6. *Prof. Dionisie M. Pippidi.* — O atenție cu totul deosebită a fost acordată cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre de către Prof. Dionisie M. Pippidi de la Facultatea de istorie a Universității din București. Ca și pentru maestrul său, Vasile Pârvan, aria preferată a cercetărilor arheologice ale D-sale a fost și este teritoriul Dobrogei, cu principalele orașe pontice: Histria, Tomis și Callatis.

Astfel, într-un studiu intitulat: *Sectorul templului grec*, publicat de Prof. D. M. Pippidi în anul 1958[13], găsim o amplă prezentare arheologică a templului de la Histria, închinat zeiței Afrodita și presupunerea existenței, tot la Histria, a unui alt templu, construit din «lemn și vălătuci», în cinstea aceleiași zeițe, încă din secolul al VII-lea î.d.Hr.

În studiul: *Monumente epigrafice inedite*[14], Prof. D. M. Pippidi descrie 36 de inscripții grecești și latine, dintre care 12 provin din descoperiri anterioare anului 1949, restul constituind rezultatul campaniilor de săpături din anii 1949—1951. Prin comentariile făcute la aceste inscripții se aduc contribuții cu privire la studiul cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre, respectiv al Sciției Mici. Din cele 36 de inscripții descrise și comentate, numai 10 pot furniza date noi, de oarecare însemnătate, referitoare la cultele respective[15]. Pe cît a fost cu putință, autorul a editat textele epigrafice în ordine cronologică. Dintr-o astfel de inscripție aflăm că la Histria a existat un templu închinat Muzelor, destinat perpetuării unui cult al cărui sacerdoțiu a fost conferit de Adunare unui generos donator. O noutate mai însemnată pe care o aduce inscripția respectivă constă în aceea că, în măsura în care era închinat Muzelor, sanctuarul era închinat și defunctului, cu rostul de a asigura acestuia o nemurire către care orice credincios năzuia, dar spre care puteau să nădăjduiască numai muritorii ale căror merite îi destinau din viață pentru situația postumă de ἥρως (p. 482—484).

Dintr-o altă inscripție aflăm că divinitatea protectoare a Histriei a fost Apolo, iar invitația de a asista la jertfă și de a participa la ospățul celebrat în sanctuarul acestui zeu era considerată o cinste (p. 495).

Sînt aduse, de asemenea, contribuții noi cu privire la cultul morților și credința în viața viitoare (p. 520), la cultul zeului Dionysos și la sacerdoțiul care-l oficia (p. 526—529 și 534—536). O știre prețioasă este aceea că la Histria a existat și o asociație de închinători ai lui Poseidon Heliconios și că numele sărbătorii celebrată de acest colegiu, ταυραία, perpetuează amintirea ipostazei de taur sub care a fost la început adorat acest zeu al mărilor (p. 554).

Noutăți interesante cu privire la cultele greco-romane din Sciția Mică sînt aduse de către Prof. D. M. Pippidi și în paginile semnate de D-sa în: *Istoria României*, vol. I (Editura Academiei, București, 1960). Astfel, vorbind despre viața religioasă în orașele grecești din Dobrogea în epoca elenistică (secolul al V-lea î.d.Hr.), afirmă că «religia cetăților grecești din Dobrogea este religia claselor dominante din metropolele Greciei

13. În vol. I din *Histria, monografie arheologică*, sub îngrijirea Acad. Em. Condurachi, Editura Academiei, București, 1958, p. 231—278.

14. Publicat în același volum, p. 473—564.

15. Inscripțiile se află expuse la Muzeul de antichități Histria, cu nr. de inv. 35, 143 și 99, 114 și 105, 157, 137, 31, 29, 150, 160 și 261.

și ale Asiei Mici» (p. 207). Subliniază în mod deosebit popularitatea mare de care se bucura cultul lui Dionysos și al zeilor din Samothrache printre locuitorii traco-greci din Sciția Mică. Despre Dionysos spune că acest zeu s-a bucurat în Sciția Mică, de-a lungul epocii elenistice, de un cult public — ca zeu al vinului și al viței de vie — și de unul tainic — ca patron al unor grupări de credincioși, purtînd numele consacrat de Θίασοι.

Referindu-se la cultul lui Apolo, afirmă că acesta era adorat de grecii histrieni în ipostaza de zeu vindecător sau «medic». După ce face o scurtă enumerare a cultelor religioase grecești de la Histria, se ocupă pe scurt și de viața religioasă din celelalte două orașe pontice: Tomis și Callatis. Spre deosebire de Histria și Tomis, la Callatis zeul Apolo era adorat în unele cazuri ca Pythios, iar în altele ca Agyeus.

În alte pagini din *Istoria României*, vol. I[16], Prof. D. M. Pippidi postulează, pe baza unei indicații epigrafice, existența la Histria a unui templu închinat împăratului August, încă de cînd acesta era în viață, de un personaj necunoscut (p. 481)[17]. Cînd vorbește despre viața religioasă din Dobrogea în secolele I—III, amintește și de rolul religiilor «de mistere» și de cultul imperial, frecvent întîlnit în Dobrogea, fiind condus de o tagmă ierarhizată de slujitori provinciali și municipali. Pe măsura populării Dobrogei cu coloniști veterani din corpurile de trupă cantonate de-a lungul Dunării, mărturiile despre cultul imperial se înmulțesc tot mai mult. Alături de cultele religiilor «de mistere» și de cultul imperial, mai este celebrat cultul lui Jupiter Optimus Maximus, al Junonei, Sivanus, Marte etc. Despre zeul Silvanus Prof. D. M. Pippidi spune că acesta era adorat la Ulmetum în ipostaza de «Semănător», iar Hercule într-o carieră de lîngă Cernavodă, ca «domn al pietrarilor» (p. 551). O atenție deosebită acordă Prof. D. M. Pippidi sărbătorilor religioase ale greco-romanilor din Sciția Mică. Astfel, amintește așa-numitele Hermaia, în cinstea lui Hermes, Targeliile închinate lui Apolo și surorii sale Artemis, Tauriile legate de cultul lui Poseidon și Dionysiile închinate lui Dionysos (p. 551—552).

Cele mai însemnate contribuții, însă aduse de Prof. D. M. Pippidi la studiul cultelor greco-romane de pe teritoriul patriei noastre, le găsim în culegerea de studii publicate de D-sa sub titlul *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări* (Editura științifică, București, 1969, 334 p.). Într-unul din aceste studii[18], D-sa afirmă că o trăsătură caracteristică a vieții religioase din coloniile grecești din Dobrogea e atașamentul lor la tradițiile metropolelor respective, fapt care explică ușor caracterul curat grecesc al cultelor și instituțiilor religioase de la întemeiere pînă la triumful creștinismului. În același studiu sînt prezentate cultele unor divinități grecești, ca Zeus Polieus, Demetra, Afrodita, Asclepios etc., arătîndu-se la fiecare cult în parte vremea de cînd a început să fie atestată, prin documente epigrafice, existența sa în viața religioasă a Histriei.

O noutate importantă aduce Prof. D. M. Pippidi într-un alt studiu[19], cînd afirmă intensele legături religioase tradiționale dintre locuitorii greci ai Callatisului și celebrul oracol de la Delfi al lui Apolo Pythianul (p. 89).

16. *Ovidiu la Tomis*, p. 479—482.

17. Cu privire la acest templu, Prof. D. M. Pippidi vorbește mult mai pe larg într-un alt studiu intitulat *Un templu al lui August în Dobrogea*, în vol. *Studii de istorie a religiilor antice*, p. 157—163.

18. *Culte și credințe din vechea Histrie. Note pentru o istorie a cultelor dobrogene în epoca elenistică*, p. 36—60.

19. *Inscripție oraculară din Callatis*, p. 83—94.

Importante contribuții cu privire la cultele dionysiace din Dobrogea sînt aduse de Prof. D. M. Pippidi în studiul intitulat: *Noi documente despre religia lui Dionysos la Callatis* (p. 94—120), studiu bazat pe mărturiile a o serie de texte epigrafice și din care reiese că acest zeu se bucura la Callatis de un dublu cult — obștesc și tainic — și că sărbătorile închinate lui se numărau printre cele mai însemnate ale anului religios (p. 94—95). Misterele lui Dionysos erau oficiate în peșteri, unele din ele fiind construite pe cheltuiala unora dintre membrii inițiați în cultul acestui zeu.

În studiul: *Dedicații păgîne din primele veacuri ale erei noastre* (p. 218—233), Prof. D. M. Pippidi prezintă o serie de monumente epigrafice inedite cu inscripții închinate unor divinități greco-romane, ca Demeter, Atena, Cibele etc., și aducînd importante mărturii cu privire la viața religioasă din Dobrogea.

În sfîrșit, de o mare însemnătate pentru noile informații aduse cu privire la cultul lui Dionysos în orașele pontice este și studiul: *Inscripții dionysiace din Dobrogea romană* (p. 234—266). Numai la Callatis, spune Prof. D. M. Pippidi, existau mai multe temple închinate lui Dionysos, iar la Tomis este cunoscută deja existența unui θίασος condus de o femeie și a unei σπεῖρα alcătuită după toate probabilitățile din romani stabiliți pentru anumite sarcini în metropola Pontului Stîng. Referindu-se la popularitatea de care s-a bucurat cultul lui Dionysos printre locuitorii Sciției Mici, Prof. D. M. Pippidi afirmă că «patria de elecțiune a zeului este constituită de Asia Mică și regiunile din jurul Mării Negre», între care este menționat și Pontul Stîng (p. 258).

7. *Acad. Constantin Daicoviciu.* — În importantele sale lucrări, Acad. Constantin Daicoviciu a adus însemnate contribuții la studiul cultelor religioase greco-romane din Transilvania. Astfel, în lucrarea sa *Sarmizegetusa (Ulpia Traiana) în lumina săpăturilor* (Cluj, 1938, 62 p.) evidențiază, în prima parte a acestei lucrări, caracterul variat al vieții religioase din această metropolă, care prezenta un mozaic de culte și credințe venite din toate părțile Imperiului roman. Cultele religioase erau oficiate de o serie de «pontifices, flamines sau augures». Cele mai pompoase sărbători religioase erau acelea închinate nebiruitului zeu al soarelui, Mithras, fiind însoțite cu multe procesiuni și cîntece rituale (p. 12—13). Autorul arată însă că «în fruntea tuturor cultelor sta cultul Romei și al Împăratului. La marele altar al divinității împăratului și Romei, ridicat în interiorul Palatului Augustalilor din centrul orașului, Marele Preot al Daciei (Sacerdos arae Augusti sau Coronatus Daciorum trium), aducea pioasă jertfă de recunoștință și închinare către ocrotitoarea maică Roma și augustului ei suveran» (p. 14). Cultul imperial era oficiat de o asociație de preoți — Augustalii — recrutați din păturile de frunte ale populației.

În partea a II-a a acestei cărți — *Săpăturile arheologice* — este descris templul zeului Mithras și al zeiței Nemesis. Cu privire la monumentele arheologice care atestă cultul lui Mithras, Acad. C. Daicoviciu notează că acestea constau în «nenumărate reliefuri reprezentînd scene din viața de pe pămînt a zeului, grupate în jurul marei scene a jertfei taurului, pe care o face însuși Mitra» (p. 22). Vorbind despre palatul Augustalilor — principalul sanctuar religios din Sarmizegetusa —, autorul afirmă că acesta a fost construit pe la mijlocul secolului al II-lea.

În cartea *La Transylvanie dans l'antiquité* (Bucarest, 1945), Acad. C. Daicoviciu afirmă că în Dacia era «un fel de parlament care se reunea la Sarmizegetusa în jurul altarului imperial din palatul Augustalilor, pentru a celebra cultul oficial al împăratului sub conducerea preotului provinciei» (p. 142). Cît privește organizarea religioasă din mediul rural, autorul spune că nu diferă de aceea a restului lumii romane; sînt aceiași pontifi, flamines, sacerdotes sau augures etc.

8. *Victor Canarache.* — Arheologul Victor Canarache prezintă, între altele și lucrarea sa intitulată *Tomis* (Editura Meridiane, București, 1961, 72 p.), cu principalele monumente arheologice religioase greco-romane din această metropolă a Sciției Mici.

*

În continuare, ar trebui amintită contribuția unei întregi serii de alți cercetători români care s-au ocupat de cultele greco-romane de pe teritoriul patriei noastre, ca de pildă: Petre Alexandrescu, autorul unui deosebit studiu intitulat: *Necropola tumulară* [20] în care prezintă cultul morților în religia greco-romană din Histria; Mihai Bucovală, care în lucrarea sa: *Necropole elenistice la Tomis* (București, 1966, 136 p.) prezintă același cult practicat în Sciția Mică; Constantin Preda, care se ocupă de asemenea de cultul morților în lucrarea [21] sa *Callatis* (ed. a II-a, Editura Meridiane, București, 1968, 40 p.); Gabriela Bordenache [22] și I. Barnea [23], ostenitori zeloși și experimentați pe terenul cercetărilor arheologice din Dobrogea, ca și alții.

Dar și din cele spuse pînă aici s-a putut vedea, credem, cît de importantă este contribuția cercetătorilor români la studierea cultelor religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre. Nădăjduim chiar ca această modestă prezentare să poată servi ca punct de plecare pentru eventuale lucrări similare de mai mari proporții și îmbrățișînd întregul domeniu de cercetare în acest sens.

Nădăjduim, de asemenea, ca dezvoltarea cercetărilor arheologice să aducă în viitor noi date cu privire la cultele religioase greco-romane de pe teritoriul patriei noastre și, în general, cu privire la cultele religioase precreștine din Dacia și din Sciția Mică, ajungîndu-se astfel la o cunoaștere mai aprofundată a trecutului îndepărtat al poporului nostru și la o mai mare dezvoltare a studiului istoriei religiilor în țara noastră.

20. În vol. II din *Histria, monografie arheologică,* sub îngrijirea Acad. Em. Condurachi, Editura Academiei, București, 1966, p. 133—295.

21. În prima sa ediție (București, 1963), această lucrare a fost publicată în limbile română, franceză, germană și rusă, cuprinsul ei avînd o deosebită importanță științifică.

22. Gabriela Bordenache, *Sculture greche e romane del Museo Nazionale di Antichité du Bucarest,* 1969.

23. Ion Barnea, *Perioada Dominatului (sec. IV—VII),* în *Din istoria Dobrogei,* vol. II, Editura Academiei R. S. România, București, 1968, p. 369—500.

NOTE BIBLIOGRAFICE

The Society for distributing the Holy Scriptures to the Jews : *The New Testament in hebrew and french* (Noul Testament în limba ebraică și franceză), London, 1970, 519 p.

Societatea biblică britanică pentru răspîndirea Sfintei Scripturi între evrei, a dat la lumina zilei o nouă ediție a Sfintei Scripturi a Noului Testament, cu titlul : «Haberith hadașa». În această epocă a ecumenismului cînd se duce un dialog dincolo de hotarele confesiunilor creștine, Noul Testament ebraic are o semnificație deosebită.

De altfel, Biserica Anglicană a tipărit și desfăcut Biblia sau părți din ea în multe limbi în cei peste 160 de ani de existență a Societății biblice. Ediția prezentă dă textul Noului Testament în limba ebraică și franceză. Textul francez este tradus din greceşte de Louis Segond.

Segond este un bun cunoscător al limbilor biblice, ebraică și greacă. În traducerea lui s-a tipărit Biblia întreagă încă în 1910 cu titlul *L'Ancien Testament et le Nouveau Testament d'après les textes originaux, hébreu et grec.* Este un text consacrat prin desele lui tipăriri. Cel de care ne ocupăm (1970) este un text revizuit față de edițiile anterioare. Are un caracter mai adecvat spiritului de astăzi, mai adaptat concepției protestante la care lipsește cultul Sfinților. Cîtă vreme în edițiile mai vechi Evangheliile erau intitulate ale Sfîntului Matei, Marcu, Luca, Ioan iar Epistolele ale Sfîntului Petru, Ioan și Iuda, în ediția din 1970, Evangheliștii se numesc simplu : Matei, Marcu, iar ceilalți Petru, Iuda, Ioan.

Această atitudine va fi luat-o și pentru a apropia pe evrei, cărora le este rînduită ediția, care sînt, deocamdată, departe de învățătura creștină, pentru care titulatura de sfînt este neobișnuită.

Haberith hadașa (NT) este tradus după textul grecesc «iavan», cum citim în titulatură.

Sf. Evanghelie, cea după Matei (Habeșurah așer lematitiahu), inaugurează, după cum este firesc, șirul cărților Noului Testament. În fruntea ei este faimoasa genealogie «Cartea neamului». Din modul cum se împarte acest capitol biblic rezultă că traducătorul a avut la temelie un text grecesc intrat în uzul tradiției. Se observă clar cele trei perioade din cartea neamului : 1. Avraam-David, 2. David-strămutarea în Babilon și 3. Strămutarea în Babilon-Iisus Hristos.

Textele vechitestamentare, care survin în Noul Testament ebraic sînt în general bine traduse. Așa apare Isaia XI, 1 la Matei I, 1, Isaia VII, 14 la Matei I, 23, Miheia V, 1 la Matei II, 6, Oseea XI, 1 la Matei II, 15, Ieremia XXXI, 55 la Matei II, 17, Isaia XI, 3 la Matei III, 3, Deuteronom VIII, 3 la Matei IV, 4, Isaia IX, 1 la Matei IV, 16, Maleahi III, 1 la Marcu I, 2, Isaia VI, 9—10 la Marcu IV, 12, Isaia XXIX, 13 la Marcu VII, 7, Geneză XI, 27 la Marcu X, 8, Daniel XII, 10 la Marcu XIII, 11, Zaharia XIII, 7 la Marcu XIV, 27 ; Isaia XI, 3—5 la Luca III, 4, Daniel XII, 2 la Ioan V, 30, Miheia V, 1 la Ioan VII, 42, Ezechiel XXXIV, 23 la Ioan X, 17, Ps. II, 1—2 la Fapte IV, 26 etc.

La Matei II, 6 textul ebraic este conform celui din Vechiul Testament (Miheia V, 1), în schimb cel francez uneori este mai explicativ în loc «de miile Iudei», «Cetățile principale ale Iudei». De fapt prin «miile Iudei» nu se înțeleg «cetățile principale», ci cetățile de rînd, cele mici, care au cam 1000 (una mie) de locuitori, adică Betleemul e mic, fără însemnătate între cele mici și totuși va ajunge la renume prin nașterea lui Mesia acolo.

În ce privește Sf. Evanghelie cea după Marcu (habeșurah așer lemarcos) facem unele observări la textele luate din Vechiul Testament. Întîiul text este Marcu I, 2—3, care este un citat din Isaia 40, 3 și Meleahi III, 1. Titulatura citatului este cum este scris în Isaia, ori nu e scris numai în Isaia ci și la Maleahi, de aceea mai potrivit ar fi fost să figureze în titlu : «cum este scris în prooroci», pentru că citatul

e combinat din doi profeți. Poate traducătorii consideră că și Maleahi a avut în vedere pe Isaia. Ei s-au luat după isaici în care stă: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαια τῷ προφήτῃ.

Din modul cum face legătura la subsol cu textele vechitestamentare, traducătorul stăruie asupra împlinirii profețiilor mesianice în persoana lui Iisus Hristos, Marcu VII, 7 cu Isaia XXXIX, 13, Marcu IX, 11 cu Mal. IV, 5—6; Marcu IX, 12 cu Isaia LIII, 3; Marcu XIII, 24 cu Isaia XIII, 10, Marcu XIII, 26 cu Daniel VII, 13—14; Marcu XIV, 27 cu Zaharia XIII, 7; Marcu XIV, 62 cu Daniel VII, 13; Marcu XIV, 65 cu Isaia VI, 1 ș.a.

În ce privește Sf. Evanghelie după Luca «habeșurah așer lelukas» nu avem de făcut constatări.

Sf. Evanghelie după Ioan are puține referiri la Vechiul Testament, doar 31 mai directe. Faptele Apostolilor «Mifalat hașelihim» deși descrie începutul Bisericii cu evenimente trăite de martori oculari, totuși are texte biblice la bază, pentru a justifica că comunitatea cea nouă, Biserica, este o realitate prevăzută de Ioil II, 28—32, Is. LIII, 3—12; Avacum I, 5, Amos IX, 11—12. Nu se redau toate aluziile ci numai textele de bază, profetice propriu-zise. Modul cum se redau, în evreiește, aceste texte corespund cu cele ebraice ale V. T. încît n-ar putea fi obiect de discuție.

În Fapte XIV, 23 pe πρεσβύτεροι îl traduce cu אנשים = anașim zekerim = bărbați vîrstnici, oameni bătrîni și nu cu כהן = Kohen resp. לכהנים = Kohanim = preoți, tot așa și în Fapte XV, 2, I Tim. V, 17. Din modul acesta de a traduce apare evidentă aluzia la preoție generală. Psalmul CX, 4 (text ebraic) este nepotrivit tradus în textul francez cu «sacrificateur», căci în textul ebraic este «Kohen» כהן preot. Expresia «preot în veci după rînduiala lui Melhisedec» a devenit text consacrat, nu cred că era cazul să se mențină această abatere.

Epistolele Sf. Apostol Pavel, care abundă cu referiri la V.T. le putem privi prin cîteva texte de bază, cum sînt Rom. VII, 12, Rom. X, 4, Gal. III, 24 și mai ales epistola către Evrei, care este o paralelă la V. T.

Rom. VII, 12 este o apreciere justă a V. T. Cuvîntul «justification» din Rom. X, 4 spune mai puțin decît românescul «îndreptare» în schimb evreiescul «liṭdakah» acoperă termenul grecesc δικαιοσύνη. La Gal. III, 24 textul francez are «pedagog» echivalentul ebraic ar fi fost = educator, pedagog.

La Evrei I, 13 redă mai evolutiv textul de la Isaia VIII, 18. În V. Testament stă Adonai, în această ediție redă ca și cînd ar sta Elohim.

Referindu-se la Prov. III, 34 Sf. Iacob introduce în Epistola sa o glosă explicativă în loc de pronumele «el» textul Noului Testament are Dieu — Elohim (Iacob IV, 6). Traducătorul redă clar deci.

În Apoc. textul ebraic este mai cuprinzător adăugîndu-se uneori termeni noi, la VII, 5 cuvîntul «bene» înaintea fiecărui trib, pentru a se zice: «tribul fiilor lui Iuda, tribul fiilor lui Ruben, Gad, Așer» etc. Apărut în condiții grafice deosebite: hîrtie velină, tipar mare și legătură de pînză, aprecierile noastre nu pot să fie decît favorabile. Apreciem și că venerabila Societate popularizează publicarea Noului Testament pe seama cititorilor de limbă ebraică. Într-o epocă de activitate ecumenică această tipăritură constituie o oarecare contribuție la stăruința ca toți să cunoască învățătura revelată în Sfintele cărți ale Noului Testament.

Karl Würzburger, *Was habe ich mit dir zu schafen?* Leseübungen eines Bibellesers (Exerciții ale unui cititor al Bibliei), Neukirchen 1970, 195 p.

Volumul este conceput ca să fie un ghid pentru toți cei care doresc să citească cu folos Biblia. Cînd se gîndește la folosul citirii Sfintei Scripturi, autorul, Karl Würzburger, nu are în vedere numai sensul religios al Cărților sfinte ci ansamblul ideilor dintr-un text sau altul. Autorul afirmă că azi se citește foarte mult, cititorul nu e totdeauna atent la ceea ce citește și la sesizarea adevăratului sens al unui text citit. Biblia este o carte care se deosebește de alte scrieri. Se cer anumite cunoștințe preliminare și se cere o stare sufletească deosebită. La citirea Bibliei trebuie să devii un fel de copil, să silabisești textul. Dacă credinciosul citește pregătit sufletește Biblia, ajunge la înnoirea vieții sale. Credința lucrează îndreptare «iar îndreptarea duce la lupta împotriva păcatului».

Prin urmare cititorul va căuta să desprindă cugetul autorului. Acest cuget al autorului trebuie să-l afle cititorul cu ajutorul modului de a citi, de a compara textele pentru a stabili dacă este vorba de un sens profetic, dogmatic, moral sau de alte sensuri. Acest sens trebuie dedus fără a fragmenta textul. Se va cerceta natura unui text biblic cu părțile contextului. Numai așa se obține cheia în succesul interpretării corecte a lecturii biblice.

În Biblie nu e nimic de prisos. Fiecare cuvînt își are marea sa importanță. De înțelesul unui singur cuvînt depinde, adesea, sensul unui întreg text.

În lumina adevărurilor, mereu proaspete ale înțelepciunii divine, analizează autorul următoarele texte: Fac. III, 19; III, 7—8; XIV, 18—21; Ieș. II, 16; III, 14; XII, 12; XV, 20; Lev. XIV, 2—3; Deut. VIII, 3; Judecători XI, 12—40; I Regi XVI, 9; II Regi XVI, 5—19; III Regi XVI, 29—30; XVII, 1—29; V, 31—33; IV Regi II, 12 și Isaia LIII, 3.

Cartea conține mai multe reproduceri picturale, după schițele biblice ale lui Rembrandt, strînse din diferite Colecții, precum: din Institutul pentru arte frumoase din Birmigham, Muzeul Condè din Chantilly, Muzeul Boyman van Beuningen, din Rotterdam, Muzeul britanic (Britisch Museum) din Londra, The Metropolitan Museum of Art, din New York, Muzeul Teyler din Harlem.

Bogată în idei, este schița de la p. 52, înfățișînd pe profetul Ilie și femeia (văduva) din Sarepta. Schița e alcătuită pe baza cărții III Regi XVII, 10 ș.u.

Schița confirmă lămurit învățătura biblică, că profeții sînt organe ale Revelației divine. Puterea rugăciunii, stăpînirea morții, iubirea cea curată, neprihănită, milostenia și alte atîtea virtuți umane rezumă schița aceasta. Apariția profetului Ilie pe arena istoriei e plină de cea mai înaltă semnificație. Era pe vremea regelui Ahav, unul care înfrînt de superstițiile epocii slujea idolului Baal. Acestuia i se ruga, și lui îi ridicase casă de rugăciune. El a sculptat chipul Așerei. A fost căsătorit cu Isabela, o femeie din Sidon, poate mai puțin vinovată pentru nelegiuirile lui Ahav. Dumnezeu a trimis pe Ilie-proorocul, la văduva din Sarepta «de lîngă Sidon», și i-a dat suveranului Ahav o lecție, aceea că, fericirea nu-i în pungile pline, nici în rang, în stăpînire, ci înăuntrul omului, adică în anumite stări sufletești, care îl pun în cea mai strînsă legătură cu Dumnezeu și îl fac să devină părtaș la binefacerile lui.

Cartea de care ne ocupăm, se citește ușor. Autorul își expune clar ideile. Pare a fi un moșneag sfătos care-și deapănă cu multă căldură amintirile trăite citind Biblia. Ceea ce se deduce, citindu-se cartea este spiritul individualist în interpretarea textelor biblice, care dă dreptul fiecăruia să fixeze singur sensul unui text biblic.

Prea puțin despre adevărul că Biserica este tîlcuitoarea Bibliei. — *(Pr. Prof. N. Neaga).*

Pierre Grelot, *De la mort à la vie éternelle.* Etudes de théologie biblique, Collection «Lectio divina», 67, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, 276 p.

Profesor la Institutul catolic din Paris, P. Grelot reunește într-un tot unitar articole proprii, publicate în diverse reviste și la intervale diferite, în decurs de 10 ani.

Articolele respective, de genuri variate ca formă (de la scurt comentariu de texte la analize mai tehnice, de la expunerile teologice de-o oarecare adîncime la vederi de ansamblu, mai largi), sînt omogene prin conținut și în suită logică (p. 7).

O *Prefață* (7—10) prezintă considerații de ordin tehnic privitoare la constituirea acestui ansamblu.

Zece mari capitole formează coloana vertebrală a volumului prezent, fiecare cu subdiviziunile lor principale și ideile dezvoltate:

Capitolul I. *Teologia biblică a păcatului.*

A) *În Vechiul Testament.* — 1. *Perioada veche.* Aici autorul tratează despre ideea de păcat în religiile Vechiului Orient, noțiunea biblică a păcatului, noutatea acestei concepții și drama păcatului în istorie; 2. *Revelația profetică.* În lumina revelației profeților, este prezentat păcatul omenesc în fața Legii și a legămîntului, taina păcatului și triumful eshatologic al lui Dumnezeu asupra păcatului; 3. *Iudaismul așteptării* (mesianice). Doctrina păcatului în textele inspirate și cele necanonice (iudaismul tardiv).

B) *În Noul Testament.* — 1. *Iisus și păcatul după Sinoptici.* Se ocupă cu gravitatea păcatului și de iertarea lui; 2. *Teologia păcatului în epistolele pauline.* Dezvoltă mai întîi unele date tradiționale și apoi drama păcatului în istoria umană și în conștiința umană. 3. *Teologia păcatului în scrierile ioaneice.* Două sînt ideile înfățișate: păcatul în viața creștină și în jurul lui Hristos.

Capitolul II. *Omul înaintea morții.*

A) *În Vechiul Testament.* — 1. *Reprezentarea morții.* Trei aspecte sau unghiuri de vedere: teologia morții și antropologie, experiența morții și cosmologie mitică, concepția dramatică despre moarte; 2. *Moartea și păcatul,* în care autorul se ocupă de păcat ca putere a morții și de credincios în fața morții; 3. *Moartea și nădejdea omului* unde se relevă nădejdea omului într-un triumf al lui Dumnezeu asupra morții, așteptarea învierii, așteptarea vieții veșnice și experiența duhovnicească.

B) *În Noul Testament.* — 1. *Iisus în fața morții,* unde îl privește ca învingător; 2. *Duelul între viață și moarte;* 3. *Trecerea de la moarte la viață.* Aici sînt adunate mărturii din Sfintele Evanghelii și Epistolele Sfîntului Pavel.

Capitolul III. *Revelația despre fericire în Vechiul Testament.*

1. *Vechile credințe,* înainte de tradiția biblică, în Israel, primele întrevederi ale unei alte fericiri. Israel ia cunoștință de fericirea vieții cu Dumnezeu; 2. *Tradițiile profetice și sapiențiale.* Se întrezărește o eshatologie, o reîntoarcere în Rai, o vanitate în toate; 3. *De la psalmi la apocalipse,* transpare bucuria de-a fi cu Dumnezeu, nădejdea învierii și a vieții eterne.

Capitolul IV. *Bunurile promise de Dumnezeu lui Israel.*

1. *Speranța fundamentală.* Legămîntul și făgăduința. 2. *Speranța în iudaismul postexilic.*

Capitolul V. *Prezența lui Dumnezeu și comuniunea cu El în Vechiul Testament.*

1. *La nivelul religiilor prebiblice.* — 2. *Semnele lui Dumnezeu în Vechiul Legămînt.* Din acestea se pot vedea prezența Lui în istorie, comuniunea omului cu El în cult și sensul religios al universului; 3. *Problema pusă de păcat.* Limitele iconomiei veterotestamentare și făgăduinței eshatologice; 4. *Anticipări figurative ale Noului Testament.*

Capitolul VI. *Făgăduința învierii și a vieții eterne.*

1. *Apocalipsa lui Daniel.*

Capitolul VII. *Eshatologia Înțelepciunii* (lui Solomon) și *Apocalipsele iudaice.* Se pune problema relațiilor Înțelepciunii lui Solomon cu cultura greacă, problema recompensei drepților și aceea a sorții necredincioșilor în Vechiul Testament.

Capitolul VIII: «Astăzi tu vei fi cu Mine în rai» (Luca XXIII, 43). Folosindu-se de limbajul timpului, Domnul anunță tîlharului de pe cruce înfăptuirea mîntuirii lui. «A fi cu» Dumnezeu, expresie care ocupă un loc central în Vechiul Testament (Exod III, 12; Isaia VII, 14; Ps. LXXIII, 23—25).

Capitolul IX. *Bogăția și sărăcia în Scriptură.*

1. *În Vechiul Testament* (valoarea bogăției, smerenia înaintea lui Dumnezeu, bogățiile nepieritoare).

Capitolul X. *Problema credinței în Evanghelia a IV-a.*

1. Revelația lui Iisus. Este actul prim; 2. Refuz sau consimțire din partea omului; 3. Opțiunea decisivă. Se pune problema libertății omului în actul credinței.

Majoritatea capitolelor sfîrșesc cu o concluzie în care ideile dezvoltate sînt precizate.

Lucrarea lui P. Grelot este un studiu abundent, utilizînd cea mai mare parte a cărților Sfintei Scripturi, precum și apocrife.

André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: èvêques, presbyteres, diacres,* Collection «Lectio divina», 68, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, 249 p.

Problema originii și structurii funcțiunilor oficiale în Biserică se pune cu deosebită acuitate în Biserica Romano-Catolică astăzi, prilejuind numeroase studii întocmite nu numai de canoniști, ci și de exegeți, istorici, dogmatiști, sociologi și alți specialiști.

Încercarea de reînnoire interioară inaugurată de Vatican II, criza inserării sociale a slujitorilor Bisericii Romano-Catolice într-o societate secularizată și dezvoltarea dialogului ecumenic ar fi, după autor, cauzele care au produs această situație și care pun la încercare mai ales pe dogmatiști (p. 9). Între acestea, însă dialogul ecumenic ocupă locul întîi.

Se cer să fie lămurite raportul dintre harismă și slujire, semnificația și locul fiecăreia din cele trei trepte ale Ierarhiei, posibilitatea angajării femeilor în slujire pastorală. Studiul lui A. Lemaire încearcă rezolvarea mai curînd pe planul istoriei religiilor, urmărind organizarea Ierarhiei creștine la origini și concentrîndu-se în special asupra termenilor *episcopos, presbyteros, diaconos*. Cercetările merg pînă în a II-a jumătate a secolului al II-lea, cînd cu Sfîntul Ignatie, cei trei termeni se impun.

Astfel, autorul procedează la analiza termenilor episcopos, presbyteros și diaconos așa cum erau în uz la greci și iudei, apoi în textele Noului Testament după ordinea obișnuită, și, în sfîrșit, la Părinții Apostolici: *Didahia, Clement Romanul, Păstorul lui Herma* și *Sfîntul Ignatie*.

Lucrarea comportă o introducere și unsprezece capitole și concluzii. Un excursus intitulîndu-se *Organizația de la Qumran și slujitorii Bisericii*, după care urmează o bibliografie bogată (p. 219—236), sînt adăugate la sfîrșitul lucrării.

Relevăm cîteva din concluziile la care ajunge autorul:

1. Teza lui A. Harnack, după care ar fi fost o separare și chiar o opoziție între slujitorii «harismatici» și slujitorii «funcționali» sau «administrativi», nu pare justificată. Totuși se consideră probabilă existența a două grupuri de slujitori: misionarii itineranți, ținînd de un centru misionar, și slujitorii diverselor comunități locale.

Cei din urmă erau chemați la început *presbyteroi* sau *hegumenoi* în bisericile iudeo-creștine și *episcopoi kai diaconoi* în cele constituite din creștini proveniți de la alte religii ale imperiului, în timp ce misionarii itineranți puteau purta diverse titluri: «apostoli», «profeți», «învățători» sau, într-un mod mai general, *diaconoi* (p. 191—192).

2. Instituirea celor «șapte», istorisită în Faptele Apostolilor VI, «nu privește originile instituirii diaconatului» (p. 193).

3. Titlul de «apostol» pare să fi fost utilizat mai ales la Antiohia, centru misionar foarte activ (p. 195).

4. Comunitatea iudeo-creștină, organizată în jurul celor «Doisprezece» după cincizecime, după modelul comunităților sinagogale, care aveau în frunte un Bătrîn (Barsabbas), trimiteau comunităților din diaspora reprezentanți (apostoli) care instituiau aci presbyteroi (p. 197), responsabili permanenți de activitatea pastorală.

Fără să aibă pretenția de a fi elucidat chestiunea, autorul se întreabă dacă n-ar fi bine să se respecte diversitatea titlurilor existente în diferitele biserici de azi și dacă nu s-ar recomanda o suplețe și o inventivitate pentru adaptarea sacerdoțiului (le ministère) la fiecare epocă și civilizație, ținînd cont de faptul că «diaconia» este un element caracteristic necesar vieții oricărei biserici autentice, și că tripla ierarhie n-a fost definitiv fixată decît în epoca scrierilor Sfîntului Ignatie, în timp ce mai înainte coexistau mai multe tipuri de organizare a slujirii locale și misionare. În consecință, problema numelor și funcțiilor trebuie recunoscută ca fiind secundară (p. 199). — *(C. M. Iana)*.

Imanuel L a i ș, *Milon ivri romani* (Dictionar ebraic-român), fără dată și fără indicarea locului de apariție, 769 p.

Imanuel Laiș publică un dicționar ebraic-român pentru evreii de limbă română și pentru uzul semitologilor. Nu indică data apariției. După toate aparențele dicționarul a apărut în anul 1970 în localitatea Tel-Aviv, din Israil. Imanuel Laiș a mai publicat un dicționar ebraic-român în anul 1958 în Tel-Aviv. Ediția de care ne ocupăm este identică cu cea din 1958 cu deosebirea că cea din 1970 are format mic, portativ.

Dicționarul conține o prefață, nesemnată, urmează apoi dicționarul propriu-zis. Cuvintele sînt rînduite în ordinea alfabetică, observîndu-se întocmai succesiunea alfabetului ebraic alef, bet, ghimmel, dalet... tau.

La sfîrșitul dicționarului se găsesc completări cuprinzînd :

1. Un tablou al prescurtărilor curente, în limba ebraică, folosite adesea în acest dicționar și în uzul public, în Israil.

2. Un supliment de cuvinte, care desăvîrșesc dicționarul de care ne ocupăm, cuprinzînd cuvinte întîlnite adesea în presă și în literatura ebraică mai nouă, din ultima vreme.

Dicționarul e metodic și sistematic lucrat. La substantive se indică genul iar celor mai neregulate li se dă pluralul și statul construct (b.o.av, «avot», tată pl. tați, părinți «iș» pl. «anașini» = bărbat, bărbați.

La verbe se dă de obicei infinitivul și nu perfectul, care este forma cea mai simplă a verbului. Această metodă a utilizat-o pentru a aduce gramatica limbii ebraice în armonie cu alte limbi, unde cea mai simplă formă este infinitivul. Pentru verbele cu caracter tare «se dă numai infinitivul, pentru cele mai puțin regulate se indică și alte timpuri și conjugări și cu osebire sensul reflexiv Hitpaelul, uneori și Piel, Pual. La participii se referă mai adesea, ca unele care servesc și pentru formarea timpului prezent. La adjective se indică ambele genuri — masc. și fem., cum face și cu numeralele «ehad» (unu) «ohat» — (una).

Unde este cazul se face o descriere a termenilor și se dau sinonimele. Astfel în dreptul cuvîntului «șabat» se dă nu numai sensul imediat, pe cel uzual al cuvîntului ci și sensurile mai îndepărtate : «sîmbătă», ziua odihnei, «ziua a 7-a» a săptămînii. Alt caz este cel al substantivului «aielet», care înseamnă nu numai aurora dimineții ci și luceafăr.

Pentru anumiți termeni dă aplicarea sensului tradițional, de ex. «kohen» = în vechime urmașul lui Aaron, azi «funcțiunea kohenului», preot.

O atenție deosebită li se dă expresiilor biblice mai uzuale, b.o. «hagada șel pesah» = istorisirea ieșirii din Egipt. Tot așa se introduc în dicționar formule în uz la anumite servicii religioase, b.o. «halvei» = «dă Doamne !».

Se redau formulele de politeță, în uz, b.o. «eved-tov» = «bună seara», «avraham avinu alaiv hașalom» = patriarhul Avraam odihnească în pace», «baruk hașem» = «slavă Domnului», «has leșalom» = «ferească Dumnezeu» !

Dicționarul nu conține numai termenii biblici, vechitestamentari ci și pe cei noi b.o. «Kadur regel» = «foot-ball», «kadursal» = «basket ball», «keric» = «sandwich».

Se dau numirile noi ale unor țări cum e b.o. «berith hamoațat» = Uniunea Sovietică... etc.

Nu lipsesc titulaturile unor demnități, de ex. «bet hair» = primar, sau «roșhair».

Dicționarul mai conține prescurtarea celor mai importante numiri de instituții : «av beth din» = președintele tribunalului, în prescurtare «av d.».

Se redau numirile noi ale unor organizații politice : «m ki», în loc de «miflagah komunistit isrelit» = partidul comunist israilit, «Ah k» în loc de «ereț hakodeș» = pămîntul (țara) sfînt, «im» în loc de «Ierușalaim», «nk» în loc de «neviim chetuvim» = profeți, scrieri «tl» în loc de «todah la el» = slavă Domnului.

Observăm că ortografia românească e cea nouă.

Exemplarul, pe care-l posedăm, este legat în pînză, și socot că toate au aceeași înfățișare plăcută și trainică.

Autorul Imanuel Laiș a făcut un bun serviciu doritorilor de a studia limba ebraică și mai ales studenților teologi. — *(N. Neaga).*

Emilianos Timiadis, Métropolite de Calabre, *L'Orthodoxie face à l'Oecuménisme*, în «Abba Salama. A Review of the Association of Ethio-Hellenic Studies», vol. II, Athens, 1971, p. 231—239.

Autorul pornește de la constatarea că, deși există numeroase deosebiri între Bisericile și confesiunile creștine, totuși există și ceva care le unește : critica îndreptată împotriva întregului creștinism, fapt care duce la colaborarea între Biserici.

Problemele abordate în lumea contemporană sînt identice cu acelea ce au confruntat Biserica de la nașterea ei. Iar problemele noi nu trebuie privite ca o surpriză pentru Biserică, întrucît Biserica n-a fost concepută niciodată ca un corp static, ci ca un organism aflat în acțiune.

Problemele actuale au, desigur, unele trăsături particulare, ele privesc sensul și scopul comunității. «Adevărata viață voită de Dumnezeu nu cunoaște lacune. Ca un lanț, ea are verigi care o leagă cu trecutul și se prelungește în viitor». De aceea, creștinul nu trebuie să uite originea, drumul și destinația sa ultimă. Viața creștină trebuie să fie adînc înrădăcinată în Tradiția Bisericii, iar aceasta trebuie concepută ca un adevăr trăit, nu ca un «adevăr cerebral».

Adeseori — sesizează Mitropolitul Timiadis — creștinii adoptă o falsă rezolvare a problemei. Se pleacă de la om, pentru a se ajunge la Dumnezeu, riscînd astfel ca Biserica să-și piardă caracterul său divin și să devină o organizație filantropică sau o unitate umanitară, complementară, ca atîtea altele. Fiind confruntată cu atîtea probleme complexe, Biserica trebuie să se ocupe în primul rînd cu problemele ei de bază. Chiar dacă prin aceasta ea ar putea să pară, pentru unii, învechită, în realitate ea se ocupă de credinciosul esențial, așa cum a fost din totdeauna. Biserica e de origine divină, dar ea nu se îndepărtează de realitatea actuală, nepierzînd niciodată din vedere scopul ultim al credinciosului.

La ora actuală, spune autorul, e foarte greu să se caracterizeze situația ecumenică. Ea e în funcție de anumite curente de idei și de felul în care se ivesc diferitele probleme. Mișcarea ecumenică e formată din grupuri confesionale foarte diferite, nu numai ca situație geografică și sociologică, ci și ca puncte de vedere teologice. Ceea ce pentru o Biserică apare ca problemă fundamentală, pentru alte Biserici constituie un lucru mărunt. Neputînd da o rezolvare imediată problemelor dogmatice, Mișcarea ecumenică a trecut la tratarea unor probleme de altă natură, practică.

Mitropolitul Timiadis sesizează că, în cadrul diferitelor confesiuni, se folosesc aceiași termeni, atribuindu-li-se însă sensuri diferite. Adică, de pe poziții teologice diferite, se încearcă să se dea temelor esențiale — tradiție, preoție, comuniune, eclezziologie etc. — o interpretare care convine confesiunii respective.

Un alt factor al «crizei ecumenice actuale», pe care îl descoperă autorul, este creșterea continuă a numărului membrilor Consiliului Ecumenic al Bisericilor și greutatea coordonării acestora. Se adaugă, de asemenea, o adevărată mișcare de indiferentism și contestație din partea laicilor contra clericilor, în Apus.

Față de această «criză», Mitropolitul Timiadis propune să se caute o nouă rezolvare, activîndu-se ideea unității în pluralitate. Nu e vorba numai de o îmbunătățire a raporturilor doctrinare interconfesionale, ci de un dialog obiectiv în vederea găsirii unor puncte comune și a lărgirii progresive a domeniilor de interes comun. Diferitele probleme care confruntă creștinismul actual nu pot fi soluționate toate în același timp. Trebuie să se înceapă de acolo de unde se întrevăd posibilități mai mari, eșalonînd pe etape și pe sectoare lucrarea ecumenică.

Autorul invită pe teologi și păstorii sufletești în vederea îndrumării credincioșilor în spiritul iertării și înțelegerii reciproce, al deschiderii către o mentalitate cu adevărat ecumenică. El face deosebirea între existența unui ecumenism «parțial și teoretic» și a unui alt ecumenism «complet sau total», acesta din urmă fiind demn de atenția deosebită a teologilor. Fără pasiuni și fără intenții de confruntări doctrinare, «un ecumenism realist va examina, fără teamă, piedicile reale de ordin doctrinar și psihologic care se ridică în drumul unității». E necesar să lăsăm la o parte toate cele petrecute în 1054 și în momentul Reformei, pentru a participa cu adevărat la o operă de apropiere și împăcare.

Scopul esențial al ecumenismului, spune autorul, nu este numai găsirea unui acord pe plan pur teologic, ci și pe «linie orizontală», prin iubirea și iertarea acordată semenului nostru de pretutindeni. Unitatea creștinilor cu Dumnezeu este strîns legată de «koinonia» cu ceilalți semeni. «Adevăratul ecumenism trebuie să țină seamă de această dimensiune, care este tot atît de fundamentală ca și acordul cu privire la doctrină».

Mitropolitul Timiadis încheie cu apelul de a se dezvolta «o teologie a aproapelui, de a-l cunoaște, de a înlătura piedicile și de a umple distanțele ce ne despart de el. Ghiața despărțirii trebuie topită cu căldura dragostei unora față de ceilalți, față de frații noștri, copii ai lui Dumnezeu, membri ai aceleiași familii, care recunosc cu toții un singur și același Părinte comun». — *(Pr. Dumitru Soare).*

Charles H a u r e t, *Amos et Osée*, Paris, 1970, 282 p.

Colecția «Verbum Salutis», sub direcția Prof. Mathias Delcor, prezintă în seria Comentariilor închinate Vechiului Testament cel de al 5-lea volum dedicat exegezei profeților Amos și Oseea. Cei doi profeți sînt prezentați ca remarcabile personalități ale secolului al VIII-lea. Ei activează într-o perioadă de criză culturală, politică și religioasă a poporului biblic. O perioadă dominată de nedreptăți sociale, caracterizată printr-un formalism religios primejdios, la care se adaugă închinarea lui Israel în fața cultelor religioase străine, care pun în pericol credința tradițională. În aceste împrejurări, Amos devine predicatorul intransigent al dreptății, vestitorul pedepselor pentru greșeli, iar Oseea se face reprezentantul dragostei divine și al propovăduirii. Prin mesajul lor, cei doi profeți vin în ajutorul nostru, îndemnîndu-ne să căutăm pe Dumnezeu pentru a putea trece perioada de criză.

Comentariul aparține Mgr Charles Hauret, decanul Facultății de teologie catolică din Strasbourg, care prezintă pe cei doi profeți cu multă competență. Lucrarea, concisă și clară, este însoțită de o listă bibliografică, care permite o aprofundare a subiectului pentru cei ce doresc o cercetare amănunțită. — *(M. Basarab).*

Samuel A m s l e r, *Le livre de Ruth*, în «Le journal de la vie : aujourd'hui la Bible», nr. 47, din 20 iunie 1971, p. 4—11.

Revista săptămînală «Aujourd'hui la Bible», editată de «Societé d'Histoire Chrétienne», închină fiecare număr unui pasaj unitar din Sfînta Scriptură, în ordinea cărților în Sfînta Scriptură.

Organizarea fiecărui număr de revistă respectă următoarea schemă :

— un scurt *articol editorial*, care introduce problema generală a pasajului în viața creștină ;

— un *comentar biblic*, intitulat «Comprendre» (înțeles), care este împărțit în paragrafe independente după problemele principale pe care le pune textul ;

— *textul biblic*, traducerea în limba franceză a pasajului biblic (făcută pentru Vechiul Testament de Pierre de Beaumont) ;

— *actualizarea* textului biblic, intitulată «Aujourd'hui» și care cuprinde foarte scurte exemplificări pozitive sau negative din viața socială și religioasă din vremea noastră, în care se pot reflecta anumite aspecte ale ideilor cuprinse în pasajul biblic cercetat în fiecare număr.

Prezentarea noastră se va opri îndeaproape asupra comentariului biblic.

*

În primul paragraf al *Comentariului* său *succint la cartea Rut*, profesorul de la Facultatea de teologie protestantă din Lausanne, Samuel Amsler, remarcă faptul că în cartea Rut Dumnezeu pare absent, adică nu intervine în nici un fel pentru a sprijini neputința oamenilor. Într-adevăr, întreaga acțiune a cărții Rut este întreprinsă de oameni : fie că este vorba de gesturile generoase ale lui Booz, ori de contractul încheiat între doi locuitori ai Betleemului ; fie că este vorba de inițiativele luate de Noemi și Rut, care găsesc în sărăcia lor destulă energie și imaginație pentru a forța destinul. Samuel Amsler încheie acest paragraf cu afirmația că textul cărții Rut constituie o istorie umană care revelează cît are nevoie Dumnezeu, pentru a interveni în istoria lumii de oameni vii cum sîntem noi.

În paragraful al doilea — intitulat *Enigma unei capodopere* — autorul subliniază măiestria compoziției care reiese din : sobrietatea prezentării personajelor, alternanța scenelor în planul general și tranzițiile care fac acțiunea să progreseze, întîlnirile neașteptate și totuși presimțite, evocarea unei zile de seceriș sau unei adunări a sătenilor, momentele de încordare și deznodămîntul acțiunii. Forma dialogului — preponderentă (55 de versete din 85) în cartea Rut — îngăduie prin redarea cuvintelor personajelor care-și exprimă durerile, nădejdile, hotărîrea, uimirea ori supunerea să se pătrundă în intimitatea umană a personajelor.

Prezența în Biblie a acestei istorioare pur umane la prima vedere și cu toate calitățile de capodoperă literară face să se simtă că estetica literară în acest caz se află în slujba unui scop superior. Într-adevăr cartea Rut aduce în istoria evreilor, istorie abundent ilustrată de dovezi că Dumnezeu este fidel legământului Său, o idee nouă : Dumnezeu vrea să împărtășească mîntuirea Sa tuturor, adică și celor străini de evrei. Iar scurta genealogie de la sfîrșitul cărții (Rut IV, 18—22) prin încadrarea femeii Rut moabiteanca între strămoșii lui David demonstrează că David — de care Dumnezeu avea nevoie pentru conducerea evreilor — s-a născut prin intervenția lui Dumnezeu.

Paragraful al treilea — intitulat *Dreptul de răscumpărare* — demonstrează că, fără cunoașterea legii vechitestamentare a solidarității familiale, cartea Rut nu poate fi înțeleasă. Într-adevăr concepția de solidaritate familială, după care fiecare membru al familiei reprezintă întreaga familie și este personal responsabil de asigurarea vieții materiale și a viețuirii în posteritate a tuturor celorlalți membri ai familiei, a dus la crearea *dreptului de răscumpărare* a averii familiale înstrăinate (Lev. XXV) și la crearea legii de levirat (Deut. XXV, 5—10), adică ridicarea de urmași în numele celui decedat din familie, ca el să trăiască în posteritate.

Rut moabiteanca, văduva unui israelit, pretinde lui Booz — rudenia soțului mort — să împlinească datoria solidarități familiale, exercitînd dreptul de răscumpărare a pămîntului familial înstrăinat și legea de levirat pentru a ridica urmași rudei moarte.

În paragraful al patrulea — intitulat *Femeia israelită* — autorul arată că, împotriva părerii că în Vechiul Testament femeia ar fi doar obiect de procreare și pusă în slujba bărbatului, atîtea femei vechitestamentare demonstrează că chipul femeilor este la fel de divers și înaintat ca și al bărbaților, femeile fiind ca și bărbații capabile de lucruri și mai bune și mai rele.

În această perspectivă femeia apare ca parteneră cu drepturi depline alături de bărbat la dialogul între Dumnezeu și poporul israelitean. Rînduită de la început (Fac. II, 18) să fie tovarășa cu care bărbatul să poată împărți totul, femeia constituie împreună cu bărbatul cei doi poli ai întregii măreții a existenței, ajutîndu-se unul pe altul să devină ei înșiși.

În dialogul multiplu dintre Dumnezeu și israelieni, femeia vechitestamentară a îndeplinit două roluri : în primul rînd rolul de *sfătuitoare a bărbatului.* De aceea cărțile sapiențiale evocă pe femeia sfătuitoare și sub aspectul pozitiv și sub aspectul negativ. În al doilea rînd rolul femeii *de a asigura viitorul prin nașterea de fii* prin care cei ce mor continuă să trăiască. De aceea cea mai grea încercare pentru familia israelită o constituia sterilitatea femeii. Iar legea de levirat ajută pe femeia rămasă văduvă fără să fi născut urmași să iasă din această stare.

Iar paragraful ultim — intitulat *Rut moabiteanca* — constituie o repovestire succintă plină de limpezime și viu colorată a textului cărții Rut cu încadrarea povestirii în trei momente : «un drum fără ieșire» (cuprinsul capitolului I) ; «o lovitură de îndrăzneală» — obligarea lui Booz să exercite drepturile de răscumpărare a pămîntului și de a ridica urmași rudeniei sale decedate (cuprinsul capitolelor II și III) ; «moment de încordare și deznodămînt» — greutățile întîmpinate în împlinirea formalităților în fața bătrînilor cetății (cuprinsul capitolului IV), pentru căsătoria lui Booz cu Rut moabiteanca, din care s-a născut strămoșul lui David.

Dominique Auscher, *Le livre de Samuel : des Juges aux Rois,* în «Le Journal de la vie : aujourd'hui la Bible», nr. 48, din 27 iunie 1971, p. 4—10.

Pentru partea generală asupra ținutei revistei, trimitem la nota bibliografică : Samuel Amsler, *Le livre de Ruth,* publicată mai înainte.

Numărul 48 din revista «Aujourd'hui la Bible» este închinat traducerii și comentării succinte a primelor 11 capitole din cartea I Samuel (sau I Regi), care descriu evenimentele petrecute în viața poporului ales la sfîrșitul epocii judecătorilor, evenimente care au dus la instaurarea regalității prin marele preot, judecător liberator și profet, Samuel.

Traducerea *textului biblic* este făcută de Pierre de Beaumont, iar comentariul biblic aparține lui Dominique Auscher, absolvent al Școlii biblice din Ierusalim și colaborator la «Editions du Cerf». «Editorialul» și articolele mici din «actualizarea», care încheie numărul, sînt semnate de diferiți autori.

În *Comentariul biblic*, Dominique Auscher prezintă la început raportul dintre cărțile Iosua, Judecători și Samuel, precizînd că dacă Iosua înfățișează evenimentele din vremea cuceririi Canaanului, iar Judecătorii prezintă dificultățile de instalare și organizare a treburilor în țara cucerită, Samuel înfățișează instaurarea regalității, o nouă etapă în viața poporului Israel. Din cauza prezenței sale în fruntea poporului în vremea acestei cotituri istorice a fost dat, la evrei, numele lui Samuel unor cărți în al căror conținut el nu este personajul principal. Și datorită semnificației religioase pe care povestirea evenimentelor din vremea instaurării regalității o are în istoria mîntuirii, prin apariția încetul cu încetul a «așteptării lui Mesia», în tradiția veche iudaică a celor două cărți I și II Regi (din tradiția creștină fixată prin Septuaginta), li s-a dat numele Samuel (și au fost concentrate uneori într-o singură carte).

În paragraful intitulat *O carte compozită, eteroclită*, Dominique Auscher demonstrează că datorită textului extrem de divers (divergențe, repetiri, contraziceri), cărțile I și II Samuel (sau I și II Regi) nu pot fi atribuite unui singur autor. Încercarea de reconstituire a istoriei redactării textului a scos la iveală existența a numeroase tradiții mai mult sau mai puțin independente, cu stil și gîndire aparte.

Astfel *partea cea mai veche* o constituie *istoria domniei lui David*, II Samuel (II Regi) IX—XX, cu continuare în cap. I—II din I Regi (sau III Regi). Autorul acestei părți dovedește ținută de istoric, expunînd faptele cu corectitudine și cu credință, ca un martor ocular. Cercetătorii cred că el ar fi fost membru al clerului din Ierusalim atașat ca scrib la curtea lui Solomon unde a redactat această istorie a domniei lui David socotită pe drept o capodoperă.

Alte texte vechi au fost adunate la un loc mai tîrziu (în veacul al IX-lea î.d.Hr.); fără a avea caracter unitar ele prezintă valoare istorică și calități literare; astfel: — istoria capturării de către filisteni a Arcei alianței (I Sam. IV—VI) reprezintă o veche tradiție populară; — istoria instaurării monarhiei (I Sam. IX—X, 16) înfățișează pe Samuel în calitate de profet care anunță lui Saul voia lui Dumnezeu. Istoria lui Samuel ar fi fost completată mai tîrziu cu povestirea copilăriei lui Samuel (I Sam. I—III) și cu cea despre înlăturarea lui Saul (I Sam. XIII, 8—14; XV); — o parte veche constituie și *istoria războiului împotriva filistenilor* (I Sam. XIII, 1—7; XIII, 15; XIV, 52) la care se adaugă istoria tinereții și a certurilor lui David cu Saul (I Sam. XVII—XXXI; II Sam. I) și istoria începutului domniei lui David (II Sam. II—VI).

Partea mai nouă din textul cărților Samuel prezintă pe Samuel ca ultimul judecător și liberator (I Sam. VII), precum și partea numită antimonarhistă manifestată față de instaurarea regalității (I Sam. VIII; X, 17—24; XII).

Aceste părți fundamentale, în etape succesive, au primit unele adaosuri (cîntarea Anei — I Sam. II, 1—10; lista copiilor lui David — II Sam. III, 2—5; V, 13—16; lista ofițerilor — II Sam VIII, 16—18; XX, 23—25) și ar fi fost regrupate și combinate pentru a forma o istorie continuă într-o «redactare deuteronomistă» spre veacul al VI-lea, adică înainte sau chiar în timpul robiei babilonice. În vremea acestei redactări unitare textul care redă urcarea pe tron a lui Solomon în loc să fie lăsat ca încheiere la cărțile Samuel a fost trecut ca introducere la cărțile Regi (I Regi I, II).

În forma lor unitară cărțile I și II Samuel au fost centrate asupra lui David, cel iubit de Dumnezeu, regele credincios și drept, care devine tipul «instituției monarhice purtătoarea făgăduințelor mesianice».

În paragraful *Samuel-judecător și profet*, Dominique Auscher repovestește conținutul primelor unsprezece capitole din cartea I Samuel, grupîndu-l în chip logic astfel: — «nașterea copilului la bătrînețe» (I Sam. I); — prototipul imnului «Mărește suflete al meu...» rostit de Fecioara Maria (Luca I, 46—55) în cîntarea Anei (I Sam. II, 1—11); — «un sacerdoțiu puțin edificator» (preoția lui Eli) și «prima chemare a lui Samuel» (I Sam. III); — «cel din urmă dintre judecători» (I Sam. VII); — «Vrem rege!» (I Sam. VIII; X, 17—27, XII); — Saul și măgărițele pierdute (I Sam. IX—X, 16). — Textul I Samuel IV, V, VI este redat de Dominique Auscher într-un paragraf aparte — intitulat «Arca Alianței la filisteni», pentru a evidenția ideea pe care o cuprinde această povestire: prezența Domnului nu este legată în chip automat de Arca Alianței, iar

Arca nu împiedică venirea nenorocirii, a pedepsei. Era anticiparea ideii evidențiate cu veacuri mai tîrziu că «Dumnezeu nu este legat de nimic» nici chiar de Templul Său din Ierusalim.

Cărțile Samuel constituie însă un testament al lui Samuel, care conține mesajul că aducerea aminte a minunilor pe care le-a săvîrșit Dumnezeu față de Israel trebuie să întărească credința și nădejdea acestuia că Dumnezeu rămîne fidel legămîntului său: «Fiți fără teamă... Domnul nu va părăsi pe poporul său».

Instaurarea regalității prin Samuel deschide o nouă etapă în istoria poporului Israel: dintr-o adunare de triburi mai mult sau mai puțin independente trebuia să iasă un popor unit; începe așadar o nouă școală dificilă a unității. Într-adevăr prin instituirea monarhiei poporul Israel ajunge la conștiința de sine: că el este un popor și anume poporul purtător al făgăduinței mesianice pentru ceilalți.

François Brossier et Dominique Auscher, *Saül et David,* în «Le journal de la vie: aujourd'hui la Bible», nr. 49, din 11 iulie 1971, p. 4—8.

Pentru partea generală asupra ținutei revistei, trimitem la nota bibliografică: Samuel Amsler, *Le livre de Ruth,* publicată mai înainte.

Numărul 49 din revista «Aujourd'hui la Bible» este închinat traducerii și comentării succinte a capitolelor XII—XXI, 1 din *Cartea I Samuel,* care istorisesc alegerea și domnia lui Saul, alegerea și ungerea tainică a lui David, viața lui David în timpul domniei lui Saul.

Cei ce fuseseră cîndva doar un clan al lui Abraam, cu care alte clanuri nomade se unesc, deveniseră triburi nomade care se federalizează trecînd la viață sedentară. Ajungînd la un început de conștiință națională instaurează regalitatea — dorită de unii, contestată de alții. În această perspectivă se desfășoară conținutul textului I Samuel XII—XXI, 1, pe care-l traduce Pierre de Beaumont. Iar «editorialul» și «actualizările» sînt semnate de diferiți autori.

Comentariul biblic la acest pasaj este mult mai succint (întrucît aspectele generale au fost prezentate la pasajul precedent (I Sam. I—XI, în nr. 47 al revistei) și aparține lui François Brossier și lui Dominique Auscher.

Primul paragraf, intitulat *Saul și David,* este semnat de François Brossier și precizează că Saul este un personaj puțin cunoscut și puțin iubit: abia este proclamat rege (I Sam. X—XI) că se și istorisește înlăturarea lui principială de la domnie (I Sam. XV), fiind uns în taină ca viitor rege David. Tăcerea în jurul persoanei lui Saul și prezentarea numai din umbre a portretului celui dintîi rege în Israel se datorează faptului că personajul principal al cărților I—II Samuel este David, nu Saul și faptului că istorisirea, fiind scrisă între iudei — tribul lui David —, a glorificat chipul lui David și a întunecat pe cel al lui Saul. În acest fel Saul, care a reunit pentru prima dată triburile israelite într-un popor, nu a rămas între marile figuri ale Bibliei, pentru că nu înțelesese că «regele nu trebuie să uite că deține regalitatea de la singurul rege adevărat, Dumnezeul lui Israel».

Paragraful al doilea, intitulat *Saul cel puțin iubit,* semnat de Dominique Auscher, arată că în chip practic textul nu spune nimic despre domnia lui Saul, decît că a întocmit pentru prima dată o armată regulată (I Sam. XIV, 52) și că tot timpul s-a aflat în războaie. Autorul (sau autorii) cărților Samuel nu acorda interes deosebit istoriei militare căreia se dedicase Saul; iar ruptura lui Samuel de Saul (I Sam. XIII, 7—14), prezentarea lui Ionatan ca prieten al lui David (I Sam. XIV, 1—23) și încălcarea postului proclamat de Saul și ca urmare greșeala rituală a poporului (I Sam. XIV, 24—45) demonstrează ideea dominantă în text că «Saul a fost îndepărtat de Dumnezeu».

Istorisirea, destul de vagă, a războiului împotriva amaleciților (I Sam. XV) argumentează îndepărtarea lui Saul: temîndu-se de popor (XV, 24) Saul nu a dat pieirii întreg poporul și întreg avutul amaleciților în conformitate cu legea războiului sfînt (Ieș. XVII, 8—16) ca omagiu total adus lui Dumnezeu-biruitorul. Prin mărturisirea că «s-a temut de popor», în loc să impună tuturor desăvîrșita supunere față de Dumnezeu, Saul recunoștea vinovăția sa și deci, într-un fel și renunțarea la domnie. Pentru mărturisirea greșelii i s-a îngăduit însă să domnească pînă la sfîrșitul vieții, dar succesorul lui a fost de atunci ales în persoana tînărului David.

Paragraful intitulat *David a fost ales*, semnat tot de Dominique Auscher, începe cu precizarea că fondatorul statului independent al lui Israel, David, a fost idealizat de posteritate, iar chipul lui avea să devină model pentru regii ce i-au urmat și chip al regelui mesianic, mîntuitorul și restauratorul poporului Său. De aceea devine explicabil de ce tradițiile care au raportat episoade din viața lui David, reprezentînd laturile cu totul omenești ale vieții lui, l-au idealizat ca strămoș al lui Mesia.

În continuare, Dominique Auscher repovestește conținutul capitolelor XV—XXI, 1 din I Samuel, grupîndu-l după ideile principale, astfel: — «ungerea de la Betleem» (I Sam. XVI, 1—13) constituie o tradiție independentă de restul cărții, și vrea să evite inegalitatea între Saul (care fusese uns de Samuel) și David, arătînd că și acesta fusese desemnat de mai înainte ca rege al lui Israel de către Dumnezeu, prin același profet Samuel; — «David în slujba lui Saul» (I Sam. XVI, 14—23; XVIII, 30) urmărește să arate permanent deosebirea dintre Saul și David, a cărui credință făcea din el pe regele prin excelență, ceea ce face ca Saul să se teamă de acest slujitor prea dotat și apreciat și să-l căsătorească cu fiica sa; — «David fugar» și «o prietenie nepieritoare» (I Sam. XIX și XX) descriu dușmănia lui Saul împotriva lui David și prigonirea acestuia; povestirea împletește prigonirea lui David cu prietenia dintre David și Ionatan, fiul lui Saul, care a rămas ca model de prieten, asemănător cu Sfîntul Ioan Botezătorul «prietenul mirelui».

Într-un paragraf aparte, intitulat *David și Goliat*, François Brossier se oprește asupra conținutului capitolului XVII din I Samuel, arătînd că, deși textul are la bază tradiții diferite și conține unele contradicții, totuși are un singur scop: să arate că David a fost ales de Dumnezeu pentru a salva pe poporul Său și că toată puterea lui David vine de la Dumnezeu. Adică, într-un stil foarte popular, este scos în relief tot ceea ce ar putea manifesta acțiunea lui Dumnezeu prin David, culminînd cu plecarea lui David la luptă fără armură, pentru că «eu vin împotriva ta în numele Domnului, Care este stăpînul luptei...» (I Sam. XVII, 45—47).

Din întreg contextul pasajului (XII—XXI, 1) din I Samuel, reiese că David fusese ales ca păstor și liberator al lui Israel. — *(I. V. G.)*.

Dominique Auscher, *Du maquis à la royauté. Le généreux David*, în «Le Journal de la vie: aujourd'hui la Bible», nr. 50, din 15 iulie 1971, p. 4—208.

Pentru partea generală a ținutei revistei trimitem la nota bibliografică: Samuel Amsler, *Le livre de Ruth*, publicată mai înainte.

Numărul 50 din revista «Aujourd'hui la Bible» este închinat pasajului din I Samuel XXI, 2— II Samuel IV, care istorisește: viața zbuciumată dusă de David între «tîlhari» în timpul prigonirii lui de către Saul; consacrarea lui David ca rege și începutul domniei lui glorioase peste Israel.

Traducerea *textului biblic* este făcută de către Pierre de Beaumont; iar «editorialul» și «actualizările» de la sfîrșitul numărului sînt semnate de diferiți autori.

Comentariul biblic, care ne interesează și este semnat de Dominique Auscher, înfățișează în primul paragraf peregrinările pe care le-a urmat viața lui David în timpul prigonirii neîncetate a sa de către Saul: refugiat la Nob și la Akiș (I San. XXI, 2—16); ascuns în propria sa țară (I Sam. XXII); refugiat la filisteni, urmărit, ascuns și trădat de locuitorii din Zif (I Sam. XXIII); acțiuni întreprinse ca șef de bandă (I Sam. XXIV—XXX); sfîrșitul aventurilor și peregrinărilor după bătălia de la Ghelboa și moartea lui Saul (I Sam. XXXI — II Sam. I); începutul perioadei de glorie în viața lui David ca rege (II Sam. II—IV), după înăbușirea unui război civil.

David, urmărit de oastea lui Saul să fie ucis, că ar fi trădat, a fost nevoit să se încadreze între tîlhari, și ajungînd conducătorul unei cete de tîlhari s-a refugiat la filisteni propunîndu-și serviciile ca mercenar, «continuînd astfel tradiția ebreilor».

În legătură cu aceasta în Comentariul biblic este introdusă o notă semnată de François Brossier care — pornind de la faptul că în cărțile Samuel filistenii numesc în chip regulat pe israeliți «ebrei» (I Sam. IV, 6—9; XIV, 11; XXIX, 3), în timp ce redactorul cărților nu numește niciodată astfel pe israeliți și face deosebire între israeliți și «ebrei» (I Sam. XIV, 21) — precizează că termenul «ebrei» pare a avea ca origine pe acei «abiru» — vechii războinici din regatul Mitani care, izgoniți din țara lor s-au

pus în slujba diferiților prinți străini. De aci toți seminomazii care practicau acest fel de a fi au fost desemnați cu numele de «abiru» (ebrei) și alături de aceștia și israeliții seminomazi refugiați în munți erau numiți de filisteni tot «ebrei» (abiru). Într-adevăr o grupă de «ebrei» (abiru) neisraeliți intră în slujba lui Saul (I Sam. XIV, 21).

Așadar cînd David s-a pus în slujba filistenilor continua tradiția acestor grupe seminomade numite «abiru» = ebrei, care au dispărut odată cu absorbirea și sedentarizarea lor în regatul lui David, de cînd numirea «abiru» = ebrei, nu a mai fost folosită.

Moartea lui Saul și a lui Ionatan, fiul său și prietenul lui David a făcut ca sufletul lui David să-și dovedească însușirile deosebtie : pe de o parte l-a afectat profund moartea prietenului său în cinstea căruia a scris aleasa pagină de poezie din II Samuel I, 19—27 ; iar pe de altă parte nu s-a grăbit să încrînceneze lupta cu un alt fiu al lui Saul (susținut de tribul Beniamin) pentru tronul pentru care David fusese ales și uns de Samuel, ci a așteptat cu răbdare vremea ca domnia să-i fie dată nu prin arme ci prin voința lui Dumnezeu și a poporului Său.

În paragraful intitulat «Generosul David», Dominique Auscher semnalează cîteva episoade din viața de surghiunit a lui David, în care acesta a demonstrat mărinimia și marea sa credință, nelăsîndu-se mînat de ură împotriva lui Saul care-i căzuse în mînă (I Sam. XXIV și XXVI), ci îl cruță socotindu-l — cu toate că era nebun și ingrat — încă «unsul lui Dumnezeu ca rege».

Încît se poate spune că în cărțile I și II Samuel, David este înfățișat ca un om asupra căruia și-au pus pecetea timpul de violențe și obiceiurile războinice, dar care a știut să depășească epoca sa, avînd puterea să recunoască greșelile sale și valoarea dușmanilor săi, să respecte rînduielile dumnezeiești și să-și țină cuvîntul dat. Înzestrat cu asemenea calități David a lăsat o urmă de neșters în amintirea poporului israelit.

Jean L e v e q u e, *Le livre des Rois*, în «Le journal de la vie : aujourd'hui la Bible», nr. 53, din 5 septembrie 1971, p. 4—9.

Pentru partea generală asupra ținutei revistei trimitem la nota bibliografică : Samuel Amsler, *Le livre de Ruth*, publicată mai înainte.

Numărul 53 din revista «Aujourd'hui la Bible» este închinat traducerii și comentării succinte a primelor șapte capitole din cartea I Regi (III Regi după Septuaginta), care descriu sfîrșitul domniei lui David, ungerea ca rege a lui Solomon și domnia lui Solomon cu înfățișarea activității lui ca organizator al regatului și constructor al marilor edificii religioase și civile.

Traducerea *textului biblic* este făcută de către Pierre de Beaumont, iar comentariul biblic aparține lui Jean Leveque, profesor la Institutul catolic din Lille ; «editorialul» și articolele scurte din «actualizările» cu care se încheie revista sînt semnate de diferiți autori.

În *Comentariul biblic*, Jean Leveque precizează la începutul paragrafului intitulat «Cartea regilor» că cele două cărți I și II Regi (sau III și IV Regi după Septuaginta) formează o singură lucrare care continuă cartea (I și II) Samuel în înfățișarea istoriei regalității în Israel, cuprinzînd trei mari despărțăminte : — istoria lui Solomon (I Regi I—XI) ; — istoria celor două regate (I Regi XII — II Regi XVII) despărțite la 931, a căror istorie este prezentată împreună ; — istoria regatului lui Iuda (II Regi XVIII—XXV) rămas singur de la distrugerea la 721 a regatului de Nord pînă la distrugerea la 587 și a regatului de Sud.

Cărțile Regi prezintă un gen literar special cu o metodă uniformă : povestește fiecare domnie ca un întreg, precizînd data urcării pe tron a fiecărui rege ; trece continuu de la regatul de Nord la cel de Sud, cu inevitabile reveniri ; observă un schematism rigid în redarea fiecărui tablou : pentru fiecare rege sînt indicate cel puțin durata domniei, concordanța cu domnia regelui vecin și analele care pot fi consultate pentru o mai largă cunoaștere a domniei fiecărui rege ; respectă cu strictețe indicarea pentru regii din Iuda a vîrstei la care au luat domnia, a numelui mamei lor și a locului unde au fost înmormîntați.

Documentele pe baza cărora autorul a compus această frescă au fost documente serioase ca : o *istorie a lui Solomon* scrisă în veacurile al X-lea—al IX-lea (azi pier-

dută); *Analele regilor* din Iuda și din Israel (probabil compoziție particulară dar conținînd documente de cancelarie); *marea istorie a familiei lui David; documente de origine sacerdotală* (care descriu Templul și mobilierul lui); un ciclu de istorisiri referitoare la profeții Ilie și Elisei; relatări detaliate cu privire la domnia lui Iezechia și la dărîmarea Ierusalimului. Aceste documente au fost foarte adesea confirmate de textele descoperite prin săpăturile arheologice din Mesopotamia.

Datorită faptului că autorul trimite în completare la alte documente și faptului că trece repede în revistă domniile chiar ale regilor importanți din punct de vedere politic, dar se oprește pe larg asupra regilor «iahviști convinși», reiese că autorul urmărește să schițeze în primul rînd *istoria religioasă a poporului Israel.* De aceea el prezintă evenimentele petrecute prin perspectiva credinței și scrie pentru a instrui și a îndemna religios, adică el povestește dar în același timp judecă.

Așadar se poate spune că cele două cărți Regi constituie o *istorie interpretată.* Într-adevăr autorul reproșează în primul rînd regilor din Israel și din Iuda că nu au distrus «locurile înalte», sanctuarele locale în care poporul aducea jertfe (I Regi XIV, 21—24). De acest reproș sînt scutiți doar regii reformatori Iezechia și Iosia.

În al doilea rînd el reproșează regilor (îndeosebi din Israel) de a se fi rupt de bunăvoie de Templul din Ierusalim. Este așa-numitul *păcat al lui Ieroboam,* primul rege al regatului de Nord care a înfăptuit în chip premeditat o schismă religioasă pentru a consolida schisma sa politică.

În al treilea rînd el reproșează cu cea mai mare tărie regilor din Israel și din Iuda că săvîrșesc *păcatul lui Ahab,* care a instituit oficial adorarea zeilor străini (I Regi XVI, 31—33).

În perspectiva aceasta autorul renunță adesea la schematismul *Analelor* și stăruie îndeaproape asupra acelor evenimente care sprijină ideea de bază a operei lui — *înfățișarea istoriei religioase a monarhiei.*

Acest criteriu general în redactarea cărților I și II Regi se încadrează total în axa Deuteronomului, descoperit la Templu în vremea lui Iosia reformatorul (I Regi XXII) și ca, urmare, autorul înlătură și dezaprobă tot ce contravine spiritului Deuteronomului, iar tot ceea ce se încadrează în spiritul reformei «deuteronomiste» a lui Iosia este apreciat.

Prin aceasta autorul aproape se definește a fi un «deuteronomist», care ar fi făcut *prima redactare* a cărților I și II Regi înainte de începerea exilului babilonic la 587; el pare a fi ierusalimitean, poate chiar preot atașat total ideilor reformei lui Iosia și care în timpul ultimelor două decenii de regalitate în Iuda a urmărit să dea poporului Israel o «teologie a propriei sale istorii».

Iar *revizuirea acestei prime redactări,* revizuire făcută în timpul exilului babilonic, în același spirit «deuteronomist», integrează în cărțile I și II Regi povestirea despre distrugerea Ierusalimului și despre cele două deportări din 597 și din 587, cu scopul de a demonstra că distrugerea Templului și exilul poporului din regatul Iuda constituiau pedeapsa pentru infidelitatea regilor și a poporului, care n-au dat ascultare profeților care i-au avertizat la vreme.

Jean Leveque, *Salomon,* în «Le journal de la vie: aujourd'hui la Bible», nr. 53, din 5 septembrie 1971, p. 7—9.

Articolul este încadrat ca un paragraf aparte în *Comentariul biblic* la pasajul I Regi (II Regi), I—VII, căreia revista «Aujourd'hui la Bible» îi închină acest număr. Prezentarea în mod separat a chipului lui Solomon se datorește faptului — menționat de autor la începutul articolului — că textul biblic abundă în date precise de mare valoare istorică asupra lui Solomon și asupra activității lui, date care nu mai fac parte din anale fragmentare (ca cele privitoare la domnia lui Saul și David), ci dintr-o «adevărată cronică a domniei lui Solomon» scrisă în veacul al IX-lea î.d.Hr.

Prezentînd viața și opera lui Solomon, autorul se oprește la patru aspecte principale ale activității lui: Solomon înțeleptul; Solomon constructorul; Solomon comerciantul; Solomon credinciosul.

Înțelepciunea lui Solomon, devenită proverbială, se întemeia înainte de orice pe o veritabilă cunoaștere a omului și a imboldurilor ce îl mînă la acțiune. Urmărind

aplicarea acestei înțelepciuni în activitatea lui Solomon ca rege, autorul evidențiază manifestarea acestei înțelepciuni în ordinea politică prin renunțarea la acțiunile de cucerire și prin trecerea la preocuparea de a asigura pacea și integritatea regatului. Pentru aceasta creează o armată puternică, reorganizată și dotată cu carele de luptă ale vremii, dar în raporturile internaționale nu se întemeiază pe forța militară ci pe diplomație. În acest fel ajunge la îmbunătățirea relațiilor cu vecinii, dar pentru a putea intra în dialog cu marile puteri ale vremii, Solomon înțelege că noul lui regat trebuie să asimileze rapid elementele cele mai de seamă ale culturii; pe lîngă arhitectură, geografia militară și teoriile politice cu privire la cadastru, fiscalitatea și recensămintele, dar în același timp arta de a reuși în afaceri, știința obiceiurilor omenești, pedagogia, muzica și cele dintîi cunoștințe și clasificări botanice și zoologice. În acest scop a instituit personalul specializat funcționăresc, tehnic, comercial și diplomatic.

S-a efectuat astfel trecerea la manifestarea înțelepciunii lui în ordine literară, întrucît «înțelepții» folosiți au introdus în regatul lui Solomon cunoștințele marelui curent internațional cultural al epocii, dînd naștere unei activități literare și creînd școli de scribi care să continue această activitate literară, școli ce au existat pînă la robia babilonică. Întrucît la originea acestei activități literare se afla Solomon, roadele ei *(Proverbele, Ecleziastul, Înțelepciunea lui Solomon)* au fost atribuite lui.

Pentru ridicarea statului și în interior la nivelul obținut în ordinea politică externă și în ordinea literară, Solomon aplică înțelepciunea sa și în ordinea administrativă, reușind să sfărîme particularismele locale, să controleze toate forțele centrifugale și să dea fiecărui trib un minimum de sens național și comunitar. Împărțind țara în 12 prefecturi (obligate să întrețină fiecare cîte o lună curtea regală), Solomon reușește să pună sub controlul puterii centrale toate resursele națiunii. Iar planificarea economică — devenită necesară odată cu organizarea întreprinderilor comerciale externe și odată cu exploatarea rațională a minelor de fier existente — duce la crearea de construcții administrative care să permită buna organizare și funcționare a aparatului de stat.

Activitatea constructoare în care s-a manifestat înțelepciunea lui Solomon depășind construcțiile administrative, fortărețele care apărau marile drumuri comerciale de atunci și diferitele palate ale curții regale culmină în zidirea mărețului Templu din Ierusalim, pe care-l proiectase regele David. Cronicarul biblic prezintă această impunătoare construcție ca un act de credință și de supunere față de Iahve, deși ea contribuia și la mărirea prestigiului politic al țării. Autorul înfățișează în legătură cu zidirea Templului manifestarea înțelepciunii practice a lui Solomon în organizarea și în perfecta funcționare ritmică a tuturor sectoarelor ce participau la munca de pregătire a materialelor din țară și dinafara țării necesare construcției.

Manifestarea înțelepciunii lui Solomon în *activitatea comercială* duce la înflorirea economică israelită în timpul domniei lui, demonstrînd o pricepere rar-întîlnită în organizarea afacerilor comerciale rentabile. Statul monopolizează întregul comerț cu străinătatea și organizează schimburi avantajoase, astfel: cumpără din Cilicia cai, pe care-i schimbă cu care de luptă egiptene, pe care le vinde prinților sirieni și hitiți; organizează o turnătorie a fierului în afara granițelor țării, aproape de golful Akaba; organizează împreună cu marele armator, Hiram al Tirului, o mare flotă comercială pe Marea Roșie pentru comerțul cu Arabia occidentală și cu Somalia, anulînd astfel traficul comercial făcut de secole cu caravane de cămile pe uscat. Toate acestea fac ca reputația lui Solomon să se răspîndească în toată lumea cunoscută atunci și să mărească prestigiul țării.

Autorul urmărește la început pe Solomon — angajat prea mult în treburile lumii, în care manifestă mai ales caracterul profan al înțelepciunii sale — și sub aspectul *credincioșiei sale față de Iahve*. În legătură cu aceasta autorul analizează aspectele religioase-teologice ale solemnităților mutării Arcei Alianței din Cort în Templu, prin care Solomon, ca demonstrație a credinței sale (sintetizate în I Regi VIII, 12—13), vrea să lege cultul de la Templu de cultul adus lui Dumnezeu-Iahve în pustie de către poporul ebreu; pentru a sublinia permanența angajamentelor cuprinse în legămîntul încheiat de Dumnezeu-Iahve cu poporul ales prin Moise.

Teologia pe care o evidențiază acțiunile și cuvintele lui Solomon în textul biblic este inspirată de Deuteronom și este sintetizată în: cuvîntarea lui Solomon către

popor, în rugăciunea personală a regelui, în rugăciunea lui Solomon pentru popor și în binecuvîntarea finală (I Regi VIII, 14—60).

Aspecte caracteristice proprii ale regalității primilor trei regi ai poporului ebreu — Saul, David și Solomon — sînt scoase în evidență într-o notă (semnată G.B., — probabil Gilles Becquet), care urmează articolului lui Jean Leveque.

Încadrată în mentalitatea timpului și comparată cu monarhia celorlalte popoare — unde: în Egipt monarhia era considerată ca o funcție a zeilor (regele fiind într-o oarecare măsură divinizat); în Mesopotamia regii erau socotiți «fii ai lui Dumnezeu»; în timp ce în Israel regele nu este nici zeu nici fiu al lui Dumnezeu — concepția biblică despre regalitate introduce o noutate neașteptată. Într-adevăr Dumnezeu este «ca un tată» (II Sam. VII) pentru rege, care este un om între oameni, pe care regele este dator să-L slujească după indicațiile pe care i le dădea Dumnezeu prin intermediul profeților, pentru că poporul nu este poporul regelui, ci «poporul lui Dumnezeu» (I Regi III, 10).

Așadar concepția biblică despre regalitate — cel puțin în epoca începutului ei — secularizează felul de a concepe regalitatea.

Jacques Liébaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques*, Collection «Recherches et Synthèses», Section de Morale, IV, Editions Duculot, 1970, XIII + 398 p.

Titlul indică precis obiectul studiului profesorului J. Liébaert de la Facultatea de teologie din Lille: *Învățăturile morale ale Părinților Apostolici*. Autorul nu-și propune să degajeze din scrierile lor o etică comună, deși cu toții au avut grijă să amintească destinatarilor operelor lor exigențele practice al credinței creștine. El preferă să consacre fiecărui părinte apostolic o monografie, comparîndu-i apoi pe toți, punînd în lumină punctele asupra cărora sînt de acord și evidențiind trăsăturile proprii fiecăruia.

După tradiție, calificativul de «apostolic» este rezervat autorilor bisericești care au cunoscut pe Sfinții Apostoli și au scris pe la sfîrșitul secolului I și prima jumătate a celui de-al II-lea. Interesant este faptul că Liébaert adaugă la numărul de Părinți Apostolici deja cunoscut, autori de opere întotdeauna considerate apocrife. Astfel, după ce studiază în șapte capitole, respectiv, *viața virtuoasă* după *Scrisoarea* lui Clement al Romei, *Mesajul* lui Ignatiu al Antiohiei, *Scrisoarea* lui Policarp, *Omilia* Pseudoclementină, *Cateheza* și reglementările practice ale Didahiei, exegeza spirituală și cateheza *Scrisorii* lui pseudo-Barnaba, *Pareneza* iudeo-creștină a Păstorului, autorul cercetează într-un al optulea și ultim capitol, *Pildele lui Solomon* și *Evanghelia după Toma*.

După cum se exprimă în introducere, «Pildele lui Solomon ...» ne fac cunoscut un tip de «gnoză» specific iudeo-creștină și o mistică caracteristică poate creștinismului sirian». Cît despre Evanghelia după Toma, «este un martor foarte vechi al pătrunderii unei etici encratite, dacă nu gnostice (în sensul eterodox al cuvîntului), în anumite cercuri iudeo-creștine» (p. 2).

Prin cele două lucrări, autorul atrage atenția specialiștilor. — *(M. Iana)*.

Rev. P. R. Janin, *Les basiliques paléochretiennes des pays grecs*, în «Revue des études sud-est européennes»; tom. II, nr. 1, 1969.

Autorul este specializat în cercetări referitoare la locașurile de cult și ne gîndim îndeosebi la cercetările sale privitoare la bisericile rupestre din Asia Mică. De data aceasta, Rev. P. R. Janin se ocupă de basilicile paleocreștine din ținuturile grecești.

Dacă de la Renaștere, Apusul se arăta foarte fericit de a regăsi urme sigure de biserici primare, în Orient nu a fost același lucru. Triumful islamismului, în secolul al XV-lea, împiedica de a se face ceva, pînă la retragerea lui, în secolul al XIX-lea. Occidentul a dat un exemplu orientului, încă de la începutul secolului al XVII-lea, inițiind cercetările pentru cunoașterea antichității creștine. De la începutul secolului al XX-lea, arheologii din Grecia ajung la unison cu cei din Apus, dovedind interes

pentru un trecut ce fusese oarecum desconsiderat ca neprezentînd valoare istorică și artistică.

Fără să neglijeze complet țările de influență greacă, arheologii apuseni și-au îndreptat cercetările de preferință către regiuni mai îndepărtate: Egiptul, Siria, Armenai, Georgia, deja cunoscute prin literatura lor religioasă, și au obținut rezultate importante.

La data cînd Sfîntul Constantin recunoaște libertatea cultului creștin, s-a simțit nevoia de a se înmulți locașurile de cult. Atunci s-a ivit ideea firească, de a se utiliza monumentele ajunse fără obiect fie temple păgîne, fie edificii civile. Faptul s-a produs în special în Atena și Tesalonic și s-a reînnoit pînă în secolul al VI-lea. Astfel, în capitala Greciei, Panteonul, Erecteionul, Teseionul, Pinacoteca Propileelor Acropolei, Asclepionul, monumentul coral din Trasilos, și Metoonul de Agra, au fost amenajate în biserici. «Basilici» au fost construite în interiorul templului lui Zeus Olimpian, în flancul teatrului lui Dionisos și în Biblioteca lui Adrian. La Tesalonic, amenajamentul vechilor monumente în Biserici, pare a se fi mărginit la utilizarea a două monumente din epoca imperială: unul, care a devenit Biserica Sfîntul Gheorghe și altul descoperit abia în 1950 și care a fost numit Octogonul, din necunoașterea numelui. Ambele se găseau la Palatul lui Galeriu și au servit de morminte ale familiei imperiale. Se semnalează de asemenea, că în Olimp, către anul 425, Teodosie al II-lea amenajează o biserică creștină într-o sală situată aproape de templul lui Zeus și pe care Pausania o recunoscuse ca, «atelierul lui Phidias».

Basilica ajunge modelul obișnuit de construcție al bisericilor creștine, dar cu multe feluri de concepție. Astfel, se întîlnesc: 1) basilici de stil elenistic cu trei nave din care centrala se termină printr-o absidă semicirculară pronunțată; 2) basilica transept cu trei sau chiar cu cinci nave; 3) basilica în formă de T; 4) basilica octogonală. Aproape toate aveau un nartex, unele, în plus, și un atrium.

Se amintesc orașele care au fost mai bogate în astfel de clădiri. Acestea sînt: *Atena*, unde în afară de șapte monumente antice transformate, se mai află încă cinci biserici; *Tesalonicul*, în afară de cele două monumente citate mai sus, are două biserici din secolul al V-lea, două din secolul al VI-lea și încă două din secolul al VII-lea. *Nicopole* (Epir) are patru basilici zidite sub episcopul Alkyson, † 516, și sub episcopul Dometius, în secolul al VI-lea; *Amphipolis*, centru important creștin, are opt basilici; *Filippi* (Macedonia), localitate care pînă în secolul XX, nu era cunoscută decît prin ruinele numite de turci Direkler sau Dikili Taș (Coloanele sau pietrele ridicate).

Cu începere din 1930, Școala franceză din Atena și apoi Societatea arheologică din Atena au descoperit și studiat aici cinci basilici din secolele IV—VI. La Demetrias, în Thesalia, au fost descoperite și studiate două basilici din secolele IV—V și VI. Cea mai importantă posedă un vast atrium, lucru deosebit de rar pentru această epocă. *Taba* (Thesalia), oraș antic situat la sud-vest de Volo, dispăruse de multă vreme; în 1907—1908 au început să se facă lucrări pentru construirea unui nou oraș: Neo-Anchialos, cu scopul de a se stabili aici refugiații greci din Bulgaria. Cu ocazia acestor lucrări au fost descoperite patru basilici: trei sînt din secolele V și VI. Dintre acestea, două mai importante erau situate în Agora. Toate au conservat pardoseli într-un excelent mozaic.

Corintul. Din secolul al IV-lea pînă în secolul al VI-lea în acest oraș au fost construite cel puțin șapte basilici, răspîndite în diverse cartiere. Toate au fost distruse în urma marelui cutremur de pămînt din 551—552. Cele două basilici mai importante erau aceea a Sfîntului Leonida, situată la nordul orașului în portul Lechaiom din golful Corint și basilica Skutela.

Insulele grecești, la rîndul lor, posedau mai multe basilici paleocreștine decît continentul.

Un mare număr de basilici paleocreștine sînt de asemenea în insulele Dodecanese. Aici avem de menționat, spune autorul, varietatea modului de construcție.

Autorul se simte dator a felicita pe colegii greci care se ocupă cu descrierea și studierea acestor vestigii ale creștinismului, obținînd bune rezultate. Tesalonicul în special, ilustrează ceea ce aceștia au realizat și sînt capabili a da istoriei creștinismului, după ce acesta a căpătat libertatea de cult prin dispozițiile Sfîntului Constantin cel Mare. Studiul Rev. P. R. Janin, bogat în amănunte, este deosebit de interesant pentru arheologia și istoria artei creștine. — *(Prof. T. G. Bulat)*.

S. Pierre Pétridès, *Essai sur l'évangélisation de l'Ethiopie, sa date et son protagoniste*, în «Abba Salama. A Review of the Association of Ethio-Hellenic Studies», vol. II, Athens, 1971, p. 77—104.

Articolul cuprinde prima parte a unui studiu care își propune să elucideze principalele probleme legate de pătrunderea creștinismului în Etiopia. Încercarea e meritorie, întrucît ea constituie o luare de atitudine împotriva celor ce au urmărit să discrediteze Etiopia, considerînd-o «țară sclavagistă» și tratînd Biserica Etiopiană drept «exemplul cel mai tragic de descompunere morală și de decădere intelectuală» (*Grande Encyclopédie «Civilta cattolica»*, 1935, vol. IV, p. 2048).

După o scurtă introducere, autorul examinează izvoarele evanghelizării Etiopiei, pe care le împarte în : *primare* și *complementare*.

În prima categorie sînt incluse : 1. *Faptele Apostolilor* (VIII, 24—40) ; 2. *Faptele apocrife ale Apostolilor* (Viața Sfîntului Matei) ; și 3. Rufinus Tyrannius, *Historia Ecclesiastica* (lib. I, 9).

Izvoarele complementare sînt clasate în trei mari compartimente : 1. *Cronicari și compilatori greci și latini* (secolele al VI-lea—al XI-lea) ; 2. *Sinaxarul etiopian* (secolul al XIV-lea) ; și 3. *Compilatori ulteriori de tradiții orale* (secolele al XVII-lea—al XX-lea).

Autorul a încercat să enumere toate izvoarele cunoscute care se referă, mai mult sau mai puțin direct, la creștinarea Etiopiei și să elimine pe acelea care, după părerea sa, oricît ar fi de autentice, nu sînt de «primă mînă» și nu aduc nimic nou sau substanțial la rezolvarea problemei. În urma acestui fapt, a reținut ca «valabile» doar două izvoare : *Izvorul «prim» al lui Rufinus* și *Izvorul «complementar» al Sinaxarului etiopian*, pe care le analizează cu minuțiozitate, cu ajutorul metodologiei moderne și în lumina noilor cunoștințe aduse de arheologie în domeniul istoriei și al geografiei.

De asemenea, sînt examinate și mărturiile aduse de savantul german Ludolf (1624—1707) și călătorul englez James Bruce (1730—1794). Aceștia cunoșteau bine pe scriitorii greci (Socrate și Sozomen) și latini (Baronius și Surius), care s-au ocupat cu persoana lui Frumentius și opera sa de evanghelizare, desfășurată în Etiopia.

Din analizarea izvoarelor amintite, autorul conclude că pătrunderea creștinismului în Etiopia nu se datorește nici Sfîntului Apostol Filip, cum s-ar putea deduce din Faptele Apostolilor, nici Sfîntul Apostol și Evanghelist Matei, cum se insinuează în *Faptele apocrife ale Apostolilor*. Adevăratul izvor îl furnizează călugărul latin Rufinus Tyrannius (345—410), în capitolul 9 din cartea I a *Istoriei* sale *bisericești*, din care reiese că evanghelizarea Etiopiei a fost opera lui Frumentius din Tyr. Relatarea aceasta poate fi considerată autentică, deoarece ea a fost culeasă de autor de la însuși Aidesios, fratele lui Frumentius, în orașul Tyr din Fenicia, în anul 378. Izvorul acesta este apreciat de autor drept «piatra din capul unghiului pe care s-a clădit edificiul creștinismului etiopian». El este confirmat de unele mărturii istorice importante, ca :

— Scrisoarea adresată, în anul 356, de împăratul Constanțiu al Bizanțului regilor Etiopiei Aeizanas și Sezanas ;

— Faptul că Sfîntul Atanasie, patriarhul Alexandriei, care a hirotonisit pe Frumentios, a inclus textul acestei scrisori în *Apologia* sa ;

— Descoperirea monedelor regelui etiopian Aeizanas, care, îndată după convertirea sa, a înlocuit emblema lunii cu aceea a crucii ;

— Cronciile regale etiopiene și legendele orale locale.

Frumentius a fost hirotonit episcop de Axum, de către Sfîntul Atanasie cel Mare. Convertirea etiopienilor s-a făcut în mod pașnic, fără constrîngeri și fără vărsare de sînge. Evenimentul a avut loc în jurul anului 330, sau ceva mai tîrziu.

Conform calculelor lui Bruce, *Sinaxarul etiopian* fixează convertirea etiopienilor la creștinism în anul 333.

În concluzie, după același Bruce, se relatează că Frumentius, primul episcop al Etiopiei, a fost instruit și hirotonit de Sfîntul Atanasie, care ocupa atunci scaunul Alexandriei. De aici urmează că etiopienii, convertindu-se la creștinism, au primit toate riturile și ceremoniile Bisericii Răsăritene. În timpul vieții episcopului Frumentius, Biserica Etiopiană a mărturisit credința ortodoxă.

În a doua parte a lucrării, se anunță că autorul se va ocupa cu analiza textelor privind data, împrejurările și motivele pătrunderii creștinismului în Etiopia, precum și persoana lui Frumentius. — *(Pr. Dumitru Soare).*

Cezar Vasiliu: *Le relazioni tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa, dall'annuncio del Concilio Vaticano II (gennaio 1959) fino ad oggi (dicembre 1970). Punto di vista ortodosso.* Palermo, 1971, 174 p. (teză de doctorat).

Din prezentarea lucrării, făcută de profesorul referent principal Rev. Wilhelm de Vries S. J. de la Institutul pontifical pentru studii orientale din Roma, observăm că lucrarea cuprinde numai o parte din textul ei (perioada postconciliară 1967—1970) al cărei volum ar fi însumat probabil, un număr întreit de pagini.

Urmărind planul, autorul prezintă cronologic și detaliat desfășurarea încercărilor de apropiere între cele două mari Biserici creștine, având același fond doctrinal-tradițional cristalizat în perioada sinoadelor ecumenice.

În prima parte a lucrării *(perioada preconciliară — 1959—1962)*, dl. Cezar Vasiliu tratează două capitole. Primul capitol este intitulat: *Viitorul Conciliu și Ortodoxia.* Din cuprinsul subdiviziunilor acestui capitol, reies intențiile ecumeniste și atmosfera de pregătire a acestui Conciliu inițiate de personalitatea marcantă a Bisericii Romano-Catolice, papa Ioan al XXIII-lea, precum și atitudinea lui pozitivă față de Ortodoxie. La sfîrșitul acestui capitol, se remarcă poziția ortodoxă a autorului răspunzînd la întrebarea: *Il Vaticano II è stato veramente un Concilio ecumenico?*

Capitolul II intitulat: *Raporturile directe între Bisericile Catolică și Ortodoxă în perioada preconciliară (1959—1962)*, înfățișează două moduri de relații în această perioadă. A. — *Relații de ordin general.* În acest gen de relații se analizează poziția Bisericii Ortodoxe de Răsărit față de catolicism îndeosebi în urma anunțării Conciliului Vatican II, poziție definită în cadrul Conferinței Panortodoxe de la Rodos (1961). B. — *Relații speciale cu fiecare din Bisericile Ortodoxe locale.* Pe prim plan se înscriu relațiile inițiate între Biserica Romano-Catolică (Roma) și Patriarhia Ecumenică (Constantinopol) în urma vizitei Mitropolitului grec al celor două Americi, Iacobos, făcută Papei în anul 1959.

Partea a II-a a lucrării este consacrată *perioadei conciliare* (1962—1965) și cuprinde trei capitole importante, care tratează desfășurarea propriu-zisă a Conciliului Vatican II, urmărind îndeosebi documentele conciliare privitoare la Bisericile ortodoxe orientale.

Capitolul I urmărește ideea catolică despre unirea creștinilor oglindită în discursurile și documentele pontificale în perioada conciliară precum și activitatea observatorilor ortodocși prezenți la conciliu. Autorul urmărește de asemenea cu deosebită atenție activitatea Secretariatului pentru unitatea creștinilor creat ad-hoc în perioada preconciliară.

Capitolul II din această perioadă cuprinde esențialul dezbaterilor Conciliului Vatican II intitulat: *Poziția Bisericii Romano-catolice față de Ortodoxie oglindită în documentele Conciliului: De Ecclesia, De Oecumenismo, De Ecclesiis orientalibus catholicis.* În atenția autorului a rămas ca un permanent *memento* poziția ortodoxă.

Capitolul III intitulat: *Relațiile directe între Bisericile Catolică și Ortodoxă în perioada Conciliară (1962—1965)* dezvoltă aspectele acestor relații pe aceleași coordonate ca și în perioada precedentă, preconciliară.

Partea a III-a a lucrării cuprinde *perioada postconciliară (1967—1970).* Remarcăm de la prima vedere în cuprinsul acestei perioade diversitatea și amplitudinea ce o dobîndesc problemele de ordin doctrinal-ecumenic în urma dezbaterilor și hotărîrilor Conciliului Vatican II.

Printre principalele probleme de ordin doctrinar, canonic sau liturgic, autorul pune în lumină hotărîrile conciliare privitoare la: a) comuniunea euharistică reală dar imperfectă; b) poziția catolică și ortodoxă privind intercomuniunea euharistică; c) căsătoriile mixte. Capitolul II din cea de a treia parte a lucrării ne introduce în textul propriu-zis al lucrării. Construindu-l după aceeași structură a celor două categorii de relații, generale și speciale, cu Biserica Ortodoxă, autorul înserează în cuprinsul acestui capitol principalele Congrese, Conferințe și Simpozioane mixte. În această serie de întîlniri ecumenice autorul relatează: a) Congresul de studii asupra Orientului creștin din anul 1967; b) a 4-a Conferință Panortodoxă de la Chambesy din anul 1968; c) Simpozioanele ecumenice de la Viena; d) Congresul interbisericesc de istorie de la Bari din 1969; e) Simpozioanele ecumenice de la Ratisbona; f) Unificarea datei serbării Paștilor și altele.

O deosebită atenție se acordă în partea a II-a a capitolului privind relațiile Bisericii Romano-Catolice cu fiecare Biserică Ortodoxă locală. Un loc deosebit ocupă relatarea întîlnirilor de la Constantinopol și Roma între Papa Paul al VI-lea și Patriarhul ecumenic Atenagora.

Autorul nu putea trece desigur peste relațiile ce s-au stabilit între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică. De aceea, în partea ultimă a studiului, acordă o deosebită importanță informațiilor în legătură cu vizitele ecumenice pe care Prea Fericitul Patriarh Justinian le-a făcut Bisericii Romano-Catolice din Austria și din R. F. a Germaniei, precum și vizitelor făcute Bisericii Ortodoxe Române de către Cardinalul König din Austria și a Episcopului romano-catolic Graber din Ratisbona. În același context sînt analizate relațiile celorlalte Biserici ortodoxe locale cu Biserica Romano-Catolică.

Partea finală se intitulează: *Perspective de dialog între Bisericile Catolică și Ortodoxă* în care Dl. Cezar Vasiliu înscrie prețioase considerații critice asupra posibilităților actuale de a începe dialogul ecumenic cu Biserica Romano-Catolică.

«Biserica Romano-Catolică, după urcarea pe scaunul pontifical a papei Ioan al XXIII-lea, s-a deschis spre dialog, recunoscînd greșelile ei față de Ortodoxie, reconsiderînd părerile sale asupra valorilor Ortodoxiei» (p. 54).

«Dialogul iubirii, scrie autorul, citînd concluziile profesorului român D. Stăniloae, nu corespunde spiritului și tradiției ortodoxe, deoarece comuniunea euharistică și spirituală presupune și exprimă aplicarea adevărurilor de credință, deoarece un dialog al iubirii ar provoca un indiferentism religios» (p. 55). Adevăratul dialog, viu și activ, propune autorul, ar fi *dialogul slujirii*, formulă ce aparține Prea Fericitului Patriarh Justinian.

*

În urma lecturii acestui studiu, cititorul rămîne cu o imagine clară a ideilor ce le sugerează subiectul și planul lucrării. Scrisă într-o italiană ușor accesibilă, așa cum remarca și profesorul Wilhelm de Vries, această lucrare constituie «o dizertație ce aduce o adevărată contribuție la dialogul ecumenic». — *(Pr. Vasile Ignătescu).*

Alexandru Efrenov, *Portrete de donatori în pictura de icoane din Țara Românească*, în «Buletinul Monumentelor Istorice», XL, (1971), nr. 1, p. 41—48.

Autorul se ocupă cu analiza stilistică și iconografică a portretelor de ctitori sau donatori pictate pe șapte icoane din Țara Românească, toate din secolul al XVIII-lea. Între acestea, la primul loc se situează cele patru icoane «de familie» ale lui Neagoe Basarab. Astfel, pe o icoană a Sfîntului Nicolae, azi la muzeul Mănăstirii Antim din București, apar — pe sacosul sfîntului — Neagoe Basarab cu fiii săi Teodosie, Petru și Ioan (în partea stîngă) și doamna Despina, cu fiicele ei Stana și Ruxandra (în dreapta). În icoana cu sfinții Simion și Sava, aflată în Muzeul de artă al R. S. România, la picioarele acestor doi sfinți naționali sîrbi apar: doamna Despina, cu fiicele ei Stana și Ruxandra, îngenunchiate, în atitudine de rugă, îmbrăcate în bogate costume de curte. A treia icoană reprezintă Coborîrea de pe cruce, aflată în Muzeul de artă al R. S. România. Pe această icoană e pictată și doamna Despina, în haine de doliu, în picioare, purtînd în brațe trupul neînsuflețit al fiului său Teodosie, îmbrăcat în costum fastuos. O a patra icoană, azi dispărută, se afla odinioară în biserica Sfîntul Nifon din Tîrgoviște. Pe lîngă Sfîntul Nifon, fost patriarh al Constantinopolului și reorganizator al bisericii din Țara Românească, erau aici două scene din viața sfîntului, legate de a lui Neagoe Basarab, ambele lucrate pe baza unor texte din viața Sfîntului Nifon a lui Gavril Protul. Prima reprezintă pe Nifon binecuvîntînd pe tînărul Neagoe, care îi aduce de mîncare, iar a doua era visul lui Neagoe, referindu-se deci la aducerea moaștelor Sfîntului Nifon de la Athos în țară, pentru ridicarea blestemului pe care-l aruncase asupra lui Radu cel Mare.

În afară de aceste icoane, binecunoscute pînă acum, autorul se mai ocupă cu altele, mai puțin studiate. Este vorba de portretele lui Matei Basarab și al Mitropolitului Ștefan, pictați la baza crucii care încoronează tîmpla Schitului Crasna (jud.

Gorj). Autorul crede că inițial această tîmplă a aparținut bisericii «Sfîntul Dumitru» din Craiova. Domnitorul și mitropolitul sînt redați în atitudine de rugăciune, îngenunchiați și cu mîinile împreunate, iar privirile le sînt îndreptate spre Iisus răstignit.

Se remarcă talentul de portretist al pictorului, care a izbutit «să redea trăsăturile psihice, morale și intelectuale» ale lui Neagoe Basarab și ale mitropolitului său.

Mitropolitul Ștefan mai apare și în altă parte, împreună cu unul din urmașii în scaun ai lui Matei Basarab, Mihnea III (1658—1659). Este vorba de o icoană aflată altă dată pe tîmpla bisericii din Bălănești-Rîmești, ctitoria mitropolitului Ștefan.

Alte icoane pe care apar figurile donatorilor nu mai cunoaștem pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Probabil în 1697 s-a zugrăvit o icoană pe tîmpla paraclisului Mănăstirii Hurezi, care reprezintă pe Sfinții împărați Constantin și Elena, avînd între ei o cruce de dimensiuni neobișnuit de lungi, în care apare, tot în mod neobișnuit, figura de mici proporții a lui Iisus răstignit. La baza crucii sînt pictați donatorii ei: Constantin Brîncoveanu și soția sa Maria, cu fii lor Constantin, Ștefan și Radu, toți cinci în poziția tradițională de rugăciune, îngenunchiați și cu mîinile împreunate. Ea este ultima icoană în care apar și figuri de laici.

Autorul caută apoi să explice apariția acestor donatori, pe cele șapte icoane amintite, arătînd că ei au ajuns să fie reprezentați alături de personaje bisericești datorită faptului că toți aceștia «au o trăsătură comună în ceea ce privește lupta pentru înfrățirea națională. Fiecare în felul său, în funcție de împrejurări și personalitate, cu sabia (Mihnea al III-lea), cu cuvîntul (mitropolitul Ștefan I), cu politica și cultura (Neagoe Basarab și Constantin Brîncoveanu) sau cu toate laolaltă (Matei Basarab) — au apărat integritatea națională, fizică și spirituală, au militat pentru afirmarea ei» (p. 46). Astfel, reprezentarea lor pe icoane ar putea fi interpretată ca un simbol cu adînci semnificații. Cu alte cuvinte, acești donatori, apărători ai ființei noastre naționale, merită aceeași venerare ca și persoanele sfinte reprezentate pe icoane.

Arh. Eugenia Greceanu, *Țara Făgărașului, zona de radiație a arhitecturii de la sud de Carpați,* în «Buletinul Monumentelor Istorice», anul XXXIX (1970), nr. 2, p. 32—50.

Strînsele legături politice, economice și culturale ale Țării Românești cu «Țara Făgărașului», se reflectă și în arhitectura bisericilor românești din această regiune. În secolele XV—XVII se constată o tot mai puternică influență bizantină în arhitectura bisericească de aici, venită prin intermediul Țării Românești (absida în hemiciclu înscrisă într-un poligon exterior și pridvorul). După 1700, cele două ctitorii brîncovenești din Țara Făgărașului (biserica din Făgăraș și Mănăstirea Sîmbăta) au influențat atît de puternic arhitectura din Țara Făgărașului, încît s-a creat o adevărată școală de arhitectură românească locală, care a realizat o sinteză între elementele bizantine grefate pe tradițiile romano-gotice locale.

Autoarea face o amplă analiză a influențelor bizantine venite din Țara Românească, arătînd că acestea constituie o nouă dovadă a permanenței unității culturale a românilor de pretutindeni.

Vasile Drăguț, *Picturile bisericii din Sîntă-Măria Orlea — cel mai vechi ansamblu mural din țara noastră,* în «Buletinul Monumentelor Istorice», XL (1971), nr. 3, p. 61—74.

Biserica din Sînta-Măria Orlea, monument de arhitectură romano-gotică, situată în imediata vecinătate a orașului Hațeg și ansamblul ei mural au fost, pînă în prezent în atenția mai multor cercetători, fie străini, fie români (I. D. Ștefănescu, V. Vătășianu ș.a.). Cei mai mulți arată că biserica datează din ultimul sfert al secolului al XIII-lea. În studiul de față, autorul readuce în discuție picturile murale din această biserică, formulînd noi concluzii în ce privește datarea lor.

Partea cea mai veche a picturilor murale consta din cîteva cruci pictate pe pereții altarului, precum și în navă. Autorul consideră că acestea au fost executate cu

ocazia sfințirii bisericii sau curînd după zidirea ei, astfel, încît ele pot fi considerate între cele mai vechi din țară.

În altar se păstrează două grupuri de cîte trei apostoli, reprezentați în picioare, cu evangheliile în mînă. Pe pereții naosului se păstrează un vast ansamblu mural, avînd ca teme principale scene din viața Mîntuitorului, altele cu Maica Domnului și Judecata de apoi. Autorul consideră picturile din naos «printre cele mai valoroase din cîte există în țara noastră» (p. 63).

Pe peretele de nord, în registrul superior nu se mai păstrează nici o pictură. Pe cel din mijloc, Iisus în templu, Iisus al mulelor (?), Înălțarea, Schimbarea la Față, doi sfinți, Intrarea în Ierusalim. Pe cel inferior: Întîlnirea lui Ioachim cu Ana la poarta de aur, aducerea Fecioarei la templu, Descoperirea sfintei cruci. Pe peretele de răsărit se păstrează: Bunavestire, Nașterea Domnului, Punerea pe cruce, Răstignirea și Coborîrea de pe cruce, Peretele de sud este ocupat în cea mai mare parte cu scena Judecății de apoi.

Autorul face o amplă descriere a acestor picturi stabilind asemănările care există între ele și unele picturi sîrbești din aceeași epocă, ceea ce îl face să creadă «că meșterul provenea din mediul sîrbo-italian din zona Dalmației sudice» (p. 72).

O inscripție, în limba latină, pe peretele sudic, arată că «această biserică a fost închinată spre cinstea Fericitei Născătoare, anul Domnului 1311». Pe baza acestei inscripții, autorul afirmă că picturile de la Sîntă-Măria Orlea datează din prima jumătate a secolului al XIV-lea. «Rezultă de aici — conchide autorul — că ansamblul de picturi din naosul bisericii din Sîntă-Măria Orlea este cel mai vechi din cîte ni se păstrează în țară, devansînd cu jumătate de veac pe cel existent în biserica domnească Sfîntul Nicolae din Curtea de Argeș» (p. 72). — *(M. Păcurariu).*

Direcția generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România. Catalogul documentelor moldovenești din Direcția Arhivelor Centrale, vol. IV, 1676—1700, București, 1971, 640 p.

Arhiva istorică centrală din București păstrează în depozitele sale un mare număr de documente, provenind din trecutul țărilor române sub diferite aspecte. Ele au fost colectate în decursul secolului al XIX-lea și mai ales, cu ocazia secularizării averilor mănăstirești, din 1864. Mai mult, comisia, zisă documentară, a strîns acest material prea prețios, la București din ambele Principate ale fostei țări, Muntenia și Moldova.

Pînă nu de mult, o mare parte din aceste documente nu constituiau decît o mare colecție de acte, neavînd nici o evidență. Abia în 1839 a început lucrarea de inventariere, dar din cauza lipsei de personal pregătit, lucrarea a mers greu și cu multe lipsuri, aceasta, mai ales, privitor la documentele moldovenești. Cînd, în anul 1949 Institutul de Istorie al Academiei R. S. România a început publicarea colecției *Documente privind Istoria României,* Direcția Arhivelor bucureștene, pentru a-i veni în ajutor, a hotărît efectuarea unor lucrări arhivistice necesare cunoașterii acestor documente de către cercetători. În acest scop s-a alcătuit în același an, 1949, un colectiv de muncă special, pentru evidența documentelor moldovenești. Pînă azi, adică pînă în 1970, s-au tipărit patru volume, cuprinzînd indicații privitoare la acest material documentar, și anume:

Volumul I, cuprinde catalogul de documente din intervalul de ani 1387—1620, și s-a tipărit în 1957. Documentele din acest prim volum se referă mai ales la dezvoltarea societății feudale în Moldova. Se constată eforturile domniei moldovene de a-și întări poziția în stat, față de tendințele particulariste ale boierilor. În lupta contra acestora, domnia căută să se sprijine pe clerul superior, căruia îi acorda sau îi confirma mari beneficii, moșii, sate, vămi. Pe de altă parte, documentele înfățișează și acțiunea pe care o duc marii proprietari, boieri și clerici, pentru a-și consolida și extinde latifundiile și privilegiile economice, în detrimentul răzeșilor și masei țărănești. În altă ordine se constată din aceste documente, cum, economia naturală cedează locul economiei de mărfuri. Moneda începe a juca un rol din ce în ce mai mare.

Volumul al II-lea al acestei colecții, a apărut în anul 1959 și cuprinde catalogul de documente dintre anii 1621—1652. Cea mai mare parte din acestea sînt în legătură cu stabilirea, transmiterea și fixarea proprietății asupra pămîntului, cu toate cele

aflate pe el și chiar asupra celor care-l muncesc: vecini și țigani. Domnii țării fac danii în scopul atragerii sprijinului boierilor sau al clerului, «pentru slujba dreaptă și credincioasă». Proprietățile mici sînt transmise pentru plata datoriilor făcute. La vînzări, în această epocă, pe lîngă bani, apar vitele, uneori și diferite lucruri. Din foarte multe documente reiese marele număr de obligații, care apasă clasa exploatată. Cînd dările sînt prea apăsătoare, în această perioadă, vecinii și țăranii fug de pe moșia unde stau, la altele, în țară sau chiar peste hotare.

Acest volum este o foarte bogată frescă a întregii vieți social-politice moldovenești, pe care o cuprinde.

Volumul al III-lea al acestei colecții a apărut în anul 1968, adică după mai mult de un deceniu de la apariția primului volum și cuprinde perioada dintre anii 1653—1675. El continuă prezentarea prin rezumate, regeste sau mențiuni ale conținutului documentelor moldovenești, păstrate în Arhiva Centrală a Statului, începute cu editarea celor două volume apărute în 1957 și 1959. Volumul respectiv cuprinde 2518 rezumate, regeste și mențiuni din perioada menționată mai sus. În această parte de timp se observă un fenomen deosebit de îmbucurător, și anume, acela al biruinței limbii românești, în redactarea acestor mărturii scrise. Pentru un total de 1856 documente, proporția este de numai 72 acte în limba slavă. Cea mai mare parte din aceste documente aparțin fondurilor bisericești. Din acestea se capătă informații de ordin istoric ca, spre exemplu, mișcarea boierilor avînd în fruntea lor pe Gheorghe Ștefan, care a dus la detronarea lui Vasile Lupu; foametea care a făcut mari ravagii pe vremea lui Ștefăniță Lupu, reinstalarea pe scaun a lui Gheorghe Duca, revolta țăranilor sub conducerea lui Mihalcea Hâncu și Apostol Durac, războiul turco-polon din anii 1672 și 1673 și altele. Necesitatea de a avea muncitori pe moșii, făcea ca domnitorii să dea voie mînăstirilor și boierilor să aducă locuitori din țările vecine, care erau scutiți de biruri pentru mai mulți ani. Negustorii care își procurau mărfuri din străinătate se bucurau de asemenea de privilegii. Tîrgurile și orașele se dezvoltă neîncetat. Cu toate greutățile, în Moldova bogată înfloreau noi meșteșuguri, comerțul lua un nou avînt iar cultura se răspîndea din ce în ce. Aceste documente, în cea mai mare parte pun în lumină aspectele foarte felurite ale vieții moldovenești din această perioadă ce numără 23 de ani.

În sfîrșit, ultimul *volum, al IV-lea,* a apărut în 1970. Lucrarea de 647 pagini, în afară de facsimilele anexe, conține menționarea a 2216 documente originale, copii sau traduceri și cîteva documente false sau dubioase. Cuprinsul documentelor menționate aci este foarte important din punct de vedere istoric, politic și social-economic. Cea mai mare parte se referă la problemele de proprietate, caracterizată în această perioadă prin creșterea puterii economice și politice a voievodului și a marilor boieri. Această perioadă este remarcabilă prin fiscalitatea excesivă exercitată asupra poporului, care se văzu nevoit să-și vîndă pămîntul odată cu libertatea. Această situație a împins țărănimea la mișcări, ca refuzul de a munci, sau fuga în masă și mai mult chiar, la revolte organizate. Unele din aceste documente furnizează știri despre incursiunile în Moldova ale feluritelor armate străine, foarte frecvente în epoca respectivă — care au lăsat amintiri triste în istoria țării, ca pierderi de documente, jafuri, sume de bani dați pentru elibearea din captivitate la turci sau la tătari. Documentele acestea mai dau mărturii bogate asupra sistemului de judecată. Dezvoltarea agriculturii și viticulturii din acest timp a favorizat dezvoltarea comerțului și a diferitelor meserii. Se mai găsesc de asemenea informații asupra evoluției culturii și învățămîntului, dezvoltarea limbii românești scrise, care devine din ce în ce mai dominantă, și multe alte informații asupra unor chestiuni foarte variate. Volumul acesta, ca și volumul III, are o fișe bibliografică, menționînd lucrările în care se mai află indicate unele din documentele respective. Se dă apoi lista logofeților (ispravnicilor) și a grămăticilor (diecilor), precum și o tablă de corespondență pe fonduri, foarte bogată. Urmează apoi un indice de nume deosebit de folositor și altul de materii, de mare ajutor pentru cercetători. În sfîrșit, impozantul volum se termină cu un bogat număr de facsimile de documente minunat de clar redate.

Cu acest admirabil instrument de lucru, viitorii cercetători istorici ai trecutului Moldovei și ai institutiilor sale, vor avea o mare înlesnire în preocupările lor. Ei nu-și vor mai cheltui timpul și puterile în depistarea datelor precise de care vor avea nevoie, cînd au aceste indicatoare atît de bogate, la îndemînă. Direcția Arhivelor Statului merită toată lauda pentru fericita inițiativă luată, cît și lucrătorii care au contribuit la această operă cu munca lor atît de grea dar cu atît de mare folos pentru istoriografia românească. — *(B. G. T.).*

Fontes Historiae daco-romanae (Izvoarele Istoriei României), II, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, XXII + 768 p.

Volumul pune la îndemîna tuturor iubitorilor trecutului ţării noastre un număr de 87 de extrase din izvoarele greceşti şi latineşti (în limbile originale şi în traducere), privitoare la istoria noastră în perioada 300—1000 e.n. Redactarea a fost încredinţată cunoscuţilor specialişti: Haralambie Mihăescu Gheorghe Ştefan, Radu Hîncu, membri corespondenţi ai Academiei Republicii Socialiste România, Vladimir Iliescu şi Virgil C. Popescu. Prof. Gh. Ştefan, semnează şi «Introducerea».

Izvoarele publicate au un conţinut foarte variat: literar (narativ) geografic, juridic, religios, corespondenţă etc. Astfel, găsim extrase din lucrările istorice ale lui Eutropius, Ammianus Marcellinus, Rufins Festus, Pristus, Zosimos, Iordanes, Procopius din Caesarea, Teofilact Simocata, Constantin Porfirogenetul ş.a. Dintre izvoarele juridice, sînt reproduse părţi din *Corpus Iuris Civilis* al lui Iustinian (de pildă novela pentru înfiinţarea Arhiepiscopiei Iustiniana Prima).

Volumul cuprinde apoi numeroase texte din Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti, privind istoria Bisericii în ţinuturile dunărene (răspîndirea creştinismului, organizarea bisericească, martiri creştini la noi şi Sudul Dunării, dispute teologice la care au participat ierarhi de la Tomis sau clerici din Dobrogea etc.). Astfel, găsim texte din Lactanţiu, Eusebiu din Caesarea, Sfîntul Atanasie cel Mare, Sfîntul Vasile cel Mare (corespondenţa cu Iunius Soranus, comandantul militar al Sciţiei Mici, prin care-i cerea moaştele sfinţilor de la noi), episcopul eretic Auxenţiu din Durostorum (viaţa lui Ulfila), Sfîntul Paulin de Nola (din poemul dedicat Sfîntului Niceta de Remesiana), Sfîntul Ioan Casian, istoricii bisericeşti Socrate, Teodoret din Cir şi Sozomen (despre episcopii Bretanion şi Teotim de la Tomis ş.a.), din corespondenţa papilor Hormisda şi Virgilius (cel din urmă cu episcopul Valentinian de la Tomis), din Actele martirice (martiri sud-dunăreni: Sfîntul Sava Gotul, Sfîntul Nichita ş.a.).

Aşadar, din simpla înşirare a acestor nume de autori şi texte, se poate constata că volumul publicat este de un real folos şi celor ce ostenesc întru cercetarea trecutului Bisericii noastre strămoşeşti. — *(M. Păcurariu).*

Cloşca L. B ă l u ţ ă, *O lampă paleocreştină de la Apulum,* în «Apulum», IX (1971), p. 701—704.

Autorul valorifică documentar opaiţul creştin descoperit de A. Cserni cu prilejul săpăturilor arheologice sistematice întreprinse în complexul termelor romane de la Apulum în 1894 şi care a rămas necunoscut, alături de alte materiale romane.

Opaiţul măsoară 7,8 cm lungime şi 2,6 cm înălţime fără toartă, precum şi 3,4 cm cu toartă, 5,2 cm diametrul rezervorului. Exemplarul este piriform, cu ciocul rotund, cu un orificiu larg de inserţie a fitilului, afumat şi zdrobit în partea dreaptă, cu bordura netedă, discul circular, concav, ornamentat cu o rozetă aplatizată, cu toarta în formă de limbă, supraînălţată. Baza, cu convexitatea mare, are gravată în relief o *crux immissa* cu braţele asimetrice. Este modelată neîngrijit din lut fin, tenta brun-cărămizie, cu urme de vopsea roşie-brună, slab aderată.

Prin caracteristicile generale — piriformă, lampa apulensă este tipică secolelor IV—V.

O lampă asemănătoare, descoperită la Mercheaşa, jud. Braşov, se păstrează în Muzeul Brukenthal din Sibiu (inv. 7492).

Lampa descrisă este de factură locală şi a aparţinut populaţiei autohtone daco-romane, care, după retragerea aureliană şi-a continuat existenţa în incinta complexului termelor romane de la Apulum.

Produs aproape sigur al unor ceramişti din sînul populaţiei daco-romane care şi-au continuat existenţa în fosta provincie, opaiţul prezentat, acest nou document

modest al unei existențe pe care vitregia migrațiilor a urgisit-o, este de o deosebită importanță documentară, arată îndreptățit autorul, ca mărturie vie a gradului de dezvoltare a creștinismului, proces care a evoluat firesc, neforțat, păstrînd, în perioada sa arhaică, un caracter strict popular. — *(Pr. I. Ionescu).*

I. Rizescu, *Pravila ritorului Lucaci.* Text, studiu introductiv și indice. București, Editura Academiei R. S. România 1971 ; 390 p. (1—244 p. + 245—390 texte fotocopie).

Pravila ritorului Lucaci, (1581), cunoscută și sub numele de *Nomocanonul* sau *Pravila de la Putna* e considerată ca cel mai vechi manuscris juridic românesc. Manuscrisul se găsește în Biblioteca Academiei (ms. sl. 692) și conține 354 foi, 22 × 16 cm. Din totalul filelor, 210 sînt text slavon, 134 pagini text slavon cu traducere interlineară și 10 pagini exclusiv text românesc.

La fila 8 verso, o însemnare a lui Lucaci în slavonă precizează «Cu voia Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu săvîrșirea sfîntului Duh, iată eu, Eustație, care după schimnicie mă numesc Eremia, de la mînăstirea Putna, fost și episcop în tîrgul Roman, — am dat să se scrie această Pravilă a sfinților apostoli și a sfintelor șapte săboare... *Și s-a scris cu mîna ritorului și sholasticului Lucaci.* Și am plătit-o din agonisita mea cea dreaptă. De aceea, după moartea mea las această carte sfintei mînăstiri Putna, unde este hramul Adormirei preasfintei stăpînei noastre Născătoare de Dumnezeu, Maria. Iar cine va încerca să o înstrăineze din sfînta mînăstire, ori să o nimicească, unul ca acela să fie nimicit de mînia lui Dumnezeu ... Și s-a isprăvit această carte în anul 7089 (= 1581), luna iulie, 8 zile».

Textul românesc se găsește între f. 204 v—210 v, cu titlul: «Pravila sventților oteți după învățătura marelui Vasile». Partea finală conține două fragmente: 1) De se va ispovedi de toate păcatele sale la duhovnicul său. 2) Fiiu, cîndu veri vrea să te ispovedească, închină-te înaintea tătușului tău (p. 209).

Lucaci, a fost profesor la școala din puternicul centru cultural al Mînăstirii Putna în anul 1580, pe vremea domniei lui Petru Șchiopu. Se știe că școala de la Putna a funcționat fără întrerupere, avînd ca dascăli, ritorul Eustratie (1493), Antonie Protopsaltul (1549) ritorul și sholasticul Lucaci (1581). În secolele XVII—XIX școala continuă (Evloghie, 1577), pînă pe vremea lui Vartolomeu Măzăreanul.

În ceea ce privește traducerea românească interlineară a textului slavon, I. Rizescu subscrie la opinia lui P. P. Panaitescu, după care scopul inițial și fundamental al tuturor textelor slavone cu traducere românească interlineară, — era cel didactic. Comparînd textul Pravilei lui Lucaci cu «Pravila sfinților părinți» (sec. XVI) din mînăstirea Sucevița, autorul constată o mare apropiere, ca și față de Pravila de la Bisericani (anul 1512). Textul românesc deși apropiat de cel slavon, are unele cuvinte în plus.

I. Rizescu afirmă existența unui original nemoldovenesc, după care a fost copiată «*Pravila lui Lucaci*». Se poate susține că există o apropiere între vechile scrieri juridice și Pravila de față (Pravila lui Eustratie, 1632, Pravila de la Govora, 1640—1641 ; Îndreptarea legii, 1652). Aceste scrieri au uneori pasaje asemănătoare, decurgînd probabil din folosirea unor *izvoare comune.* Din studiul limbii reiese că manuscrisul reflectă graiul din nordul Moldovei, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Unele corecturi, «îndreptări», din manuscris făcute îndeosebi asupra unor fonetisme — par să ne sugereze ideea că un copist a revizuit textul Pravilei, confruntîndu-l cu originalul care se mai găsea pe atunci la mînăstirea Putna. I. Rizescu afirmă că traducerea primelor pravile în românește a fost realizată la începutul secolului al XVI-lea în sudul Ardealului sau în Muntenia.

Unele «ardelenisme» din Pravilă nu exclud ipoteza că Lucaci ar fi utilizat și o versiune intermediară din Transilvania.

Ținuta științifică a lucrării, analizele minuțioase de structură a limbii, — fac din volumul prezentat un valoros instrument pentru studierea istoriei dreptului bisericesc românesc. — *(C. Bărbulescu).*

Elena Dunăreanu, *Calendarele românești sibiene (1793—1970)*, Sibiu, 1970, 339 p.

Lucrarea face parte din planul Serviciului de informare bibliografică al Bibliotecii «Astra» din Sibiu, — după cum ne mărturisește autoarea lucrări, în «Cuvînt înainte». Tot în «Cuvînt înainte» aflăm precizarea că între diferitele publicații periodice, calendarele reprezintă una din cele mai interesante și importante categorii de acest gen». Calendarele au înlocuit la Sibiu, pînă în anul 1853, data apariției «Telegrafului Român», presa timp de șase decenii. Și literatura originală din Principatele Române a fost răspîndită în Transilvania, tot prin intermediul lor.

Autoarea prezintă 28 de calendare, care «au fost destinate, la începutul lor, puținilor știutori de carte, mai ales la sate». Visarion Romanul, redactorul «Amicului poporului» vorbea pe la 1863 despre «însetarea ce mare a poporului nostru tieranu după scrieri populare» și constată că marea trecere a calendarelor «ne înmărește datoria de a stărui, ca întreprinderea să devină cît mai folositoare». În felul acesta numărul calendarelor crește, ele fiind adresate plugarilor, sătenilor, cooperatorilor, ostașilor, orășenilor etc. Se constată că alcătuitorii acestor calendare au îmbinat în mod fericit materialele care au alcătuit calendarele tipărind literatură scrisă din toate provinciile locuite de români «prefațînd unitatea națională prin cea culturală». Așa se face că întîlnim în aceste calendare legende despre Dragoș Vodă, Negru Vodă, și mai ales despre Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul. În cuprinsul calendarelor din Sibiu întîlnim opere ale poeților și scriitorilor din toate cele trei provincii românești.

Trebuie să subliniem faptul îmbucurător că multe din calendarele recenzate au fost scrise de oameni ai Bisericii și au apărut în Tipografia arhidiecezană din Sibiu.

Prin această lucrare, autoarea a reușit în bună parte să pună «la îndemînă celor interesați, un instrument de lucru util». — *(Pr. Prof. Al. Moisiu).*

Bibliografia istorică a României, I, 1944—1969, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970, XL + 486 p.

Cu acest prim volum Editura Academiei Republicii Socialiste România inaugurează o nouă colecție, de o mare importanță științifică, *Bibliographia Historica Romaniae*, care va cuprinde întreaga bibliografie istorică românească. În acest prim volum sînt cuprinse peste 7 700 titluri, care înfățișează producția istoriografică românească pe o perioadă de 25 de ani, de la 23 August 1944 pînă la 23 August 1969.

Volumul este însoțit de un «Cuvînt înainte» al Acad. Prof. Constantin Daicoviciu, după care urmează o «Introducere» a Prof. Ștefan Pascu, membru corespondent al Academiei R. S. România și Rector al Universității din Cluj, în care sînt înfățișate principalele realizări ale istoriografiei românești din perioada 1944—1969.

În partea întîia a volumului (p. 1—340), sînt prezentate lucrări privitoare la Istoria României, apărute în perioada 1944—1969 cu diferite capitole (Probleme generale, Istoria României pe epoci, Istoria locală, Istoria statului și a dreptului, Istoria Bisericii, Istoria culturii), fiecare cu diferite subîmpărțiri. Partea doua (p. 341—538) — mult mai scurtă — cuprinde lucrări privitoare la Istoria universală. Volumul se încheie cu un indice alfabetic de autori (p. 359—377).

Semnalăm faptul că între cele peste 7 700 de studii, cîteva sute privesc istoria Bisericii, fiind scrise în marea lor majoritate de slujitori ai Bisericii și apărute în revistele noastre bisericești, centrale și patriarhale.

Fără îndoială, acest prim volum din *Bibliographia historica Romaniae*, va fi de un real folos tuturor cercetătorilor trecutului nostru, deci și acelora care se ocupă de trecutul Bisericii noastre. — *(M. Păcurariu).*

Robert Dottrens, în colaborare cu: Gaston Mialaret, Edmund Rast și Michel Ray. *A educa și a instrui.* Traducător Manolache Andriescu Andriade, Editura didactică și pedagogică, București, 1970, p. 354.

Între problemele majore care fac parte din programul de activitate pe plan mondial al UNESCO este și aceea a sistemului de învățămînt și de educație școlară.

Întemeindu-se pe experiențe didactice concrete, lucrarea își propune să fie «un instrument de lucru» pus la îndemîna «tuturor educatorilor care caută informații și sugestii pedagogice cu caracter practic» *(Prefață,* p. 4). Privită din această perspectivă, ea este deci un ghid pedagogic.

UNESCO i-a încredințat sarcina de a întocmi acest ghid pedagogic profesorului R. Dottrens, cunoscut specialist în materie, și care, în colaborare cu alți cunoscători, și-a concentrat silințele în a ajuta cadrele didactice în munca de «a educa mai întîi, pentru a instrui după aceea (p. 4).

După un scurt *Cuvînt înainte* al colaboratorilor, urmează introducerea, în cadrul căreia se precizează care este scopul educației în democrație și se specifică aspectul «intenționat, voit al activității educative». În ceea ce privește scopul, acesta stă în «a pregăti și ușura integrarea copilului în societate, făcîndu-l să dobîndească cunoștințe, priceperi, deprinderi, norme morale. Și aceasta prin «deplina înflorire a personalității umane».

Spre deosebire de trecut, cînd educația urmărea pregătirea generației tinere într-un cadru închis, îngust, azi ea trebuie să-l orienteze spre integrare în umanitate, să facă din copii «oameni care să fie în stare să contribuie direct și mai mult ca înaintașii lor la înțelegerea între popoare și între țări, pentru a îndrepta lumea spre o epocă de pace și prosperitate, care să ia locul celei de violență, de neîncredere, de contradicții și de războaie, în care trăim astăzi».

Lucrarea tratează în mod succesiv: a) «despre educație (a învăța să se conducă); b) despre predare (a învăța să învețe); c) despre învățarea limbii materne; d) metodologia predării bazelor diferitelor obiecte de învățămînt». Aceste părți mari din lucrare se desfășoară în 19 capitole, după care întîlnim concluzii practice.

Este de subliniat caracterul practic al lucrării. Fiecare obiect de învățămînt este ilustrat prin lecții sistematice și pe temeiuri științifice. Dar esențialul constă în aceea, că întreg procesul de învățămînt își rezumă scopul în *a educa* tînăra generație. Spre exemplu, în *cap. XVI,* privind educația morală și cetățenească (și în care este amintită și educația religioasă), se pecizează necesitatea ca elevii să «respecte condițiile vieții în comun, pentru ca această viață să fie armonioasă și să ofere condiții normale de lucru» (p. 367). De asemenea, că «oricare ar putea fi pozițiile filozofice, religioase ori ideologice adoptate, atribuțiile școlii în ceea ce privește educația morală constau în a dezvolta în fiecare copil deprinderi sănătoase de gîndire și de activitate, în a-l ajuta să devină o personalitate conștientă de demnitatea și de răspunderea sa, în a-i perfecționa sensibilitatea sa morală, în a-i întări caracterul și voința, în a-l face să devină politicos, ordonat, curat, în a-l antrena într-o viață de bună colegialitate, în a-l face să se comporte ca un om cinstit» (p. 267—268).

Dar la asemenea rezultate poate duce numai activitatea acelor educatori «care au viziunea clară a scopului pe care trebuie să-l atingă: perfecțiunea individuală, pregătirea unor indivizi educați în așa fel încît atunci cînd vor intra, mai tîrziu, în societatea adulților, să devină agenți ai perfecționării ei». Însăși profesiunea le impune educatorilor «să fie totdeauna model, după cum trebuie să fie toți cei care sînt învestiți cu autoritate» (p. 268). Ei au «obligația permanentă de a se supraveghea și de a se perfecționa». Căci un educator nu poate «face» pe educatorul ci trebuie «să fie» educator (p. 269), ca să poată contribui astfel la formarea unor oameni adevărați.

La rîndul ei, educația cetățenească are menirea să pregătească «cetățeni conștienți de răspunderile ce le revin față de țara lor în ceea ce privește relațiile sociale și economice, viața politică și apărarea militară» (p. 278); să dezvolte simțul demnității, respectul obligațiilor de ordin social, sentimentul răspunderii, al solidarității, al înțelegerii, «respectul față de convingerile și de drepturile altuia, respect față de cuvîntul dat, colaborare» (p. 279).

În fond educația cetățenească este o educație morală și prin ea trebuie cultivate, în spirit de moralitate, îndatoririle față de stat, față de Patrie, accentuîndu-se faptul

că «educația cetățenească și cultura națională au în toate țările o importanță capitală, cu condiția ca ele să respecte celelalte culturi orientate spre progres și viitor» (p. 280).

În concluzie se subliniază că menirea școlii de azi stă în a da prioritate educației asupra instrucției. Deși cunoștințele sînt «o necesitate care nu poate fi pusă la îndoială, fapt este că nu atît cantitatea lor contează în primul rînd, ci felul în care au fost predate și asimilate». Școala trebuie să facă educație, deoarece «a educa înseamnă a elibera! A educa înseamnă a pregăti pentru o viață solidară. A educa înseamnă a-i face pe copii să-și însușească prin experiență un sistem de valori care să le dea posibilitatea să se integreze în mod inteligent și în mod moral într-o lume în rapidă prefacere» (p. 342—343).

Am reprodus, în această prezentare, mai ales acele considerații care se adresează nu numai învățătorilor, ci educatorilor în general, deci și preoților. Și ei pot trage un real folos din lucrarea de față.

Fundamenta paedagogiae. Editura didactică și pedagogică, București, 1970, vol. I 325 p. vol. II 315 p.

Lucrarea cu acest titlu, elaborată sub redacția Prof. univ. dr. doc. D. Todoran și conf. univ. Dr. G. Văideanu, coordonarea științifică revenindu-i Prof. univ. Dr. P. Apostol, cuprinde o serie de studii documentate strict științific și care aparțin mai multor specialiști în probleme de pedagogie și de educație. Materialul, deosebit de bogat și ancorat în plină actualitate, este grupat, deocamdată, în două volume masive. Deocamdată, pentru că înșiși zvoditorii califică lucrarea ca o contribuție modestă ce va urma să fie împlinită prin noi cercetări științifice la nivel mondial, printr-un schimb liber de opinii, și pe baza cărora «să se armonizeze cercetarea concretă și practica educativă curentă» (p. 6).

Trebuie precizat faptul că lucrarea este de strictă specialitate. Dar, tocmai pentru acest motiv, ea suscită atenția generală, datorită varietății preocupărilor pe care le abordează cu o competență evidentă și în perspectiva unor realizări în pedagogie și în educație pe plan major. Opera educațională, cum este concepută în lucrare, vizează realizarea individului într-o ipostază prin care el să se încadreze conștient și activ în societate, «în așa fel încît să devină cît mai folositor progresului, realizînd și dezvoltînd în același timp capacitățile, aptitudinile sale, în mod echilibrat, integrîndu-se într-o personalitate armonioasă, liberă» (p. 51). Dar aceasta nu numai prin contribuția lui, ci în largă măsură prin aceea a societății (p. 64).

O sarcină de asemenea dimensiuni nu poate fi împlinită de pedagogie decît cu sprijinul mai multor discipline, între care sînt de notat: estetica, sociologia, psihologia, sexologia, pedagogia comparată etc., care, prin metodele aplicate în cunoașterea vieții umane, oferă elemente de prim rang și pentru acțiunea educativă.

În lucrare se întîlnesc nu numai considerații teoretice, ci și de ordin școlar practic de evidentă însemnătate. Iar personalitatea educatorului, ca o coordonată de neîntrelăsat în problemă, este reliefată cu precădere (p. 239—250), el fiind «considerat, mai ales, ca un agent dinamic și conștient al devenirii sociale pe căile socialismului. Acest rol se impune în fața profesorului cu atît mai mult cu cît societatea noastră este prin natura ei o societate angajată pe căile unei conștiente și dirijate dezvoltări sociale în care este strict necesar efortul susținut al tuturor membrilor săi» (p. 240).

Alte studii din corpul lucrării adîncesc probleme ca: *Legitatea în pedagogie* (p. 22—33), *Subiectul și obiectul educației* (p. 33—48), *Învățămîntul formativ și sensul lui contemporan* (p. 48—67), *Pedagogia învățămîntului superior — cerințe și perspective* (p. 67—75), *Orientări în definirea pedagogiei ca știință* (p. 124—137), *Obiectul și sarcinile științei educației comparate* (p. 185—206) etc.

Este cazul să reținem constatarea, că lucrarea prezentată aci, succint, este de însemnătate deosebită și că poate fi considerată drept cea mai substanțială contribuție din ultimele două decenii în știința pedagogiei românești, în pedagogie în general. — *(Pr. Prof. D. Călugăr).*

Dizionario dei concili. Vol. VI (U—Z), Città Nuova Editrice, Roma, 1968, XXIII + 415 p.

Volumul de față, apărut sub egida Institutului «Ioan al XXIII-lea» al Universității Pontificale Lateranense din Roma, încheie opera redactată sub conducerea lui G. Palazzini dedicată tuturor Conciliilor Bisericii creștine de la cel din Ierusalim până la Vatican II.

Volumul al VI-lea al acestei colecții începe cu o listă a colaboratorilor, urmată de o notă în care-s indicate colecțiile generale, edițiile critice și colecțiile particulare ale sinoadelor prezentate. Opera propriu-zisă constă din înșiruirea și prezentarea pe scurt a sinoadelor ținute în localități care încep cu litere de la «U» la «Z», mai precis de la sinodul din Udine (1310) până la cel din Zoug (1831). Cum era de așteptat, s-a dat o deosebită importanță Conciliului Vatican I (1870) prezentat de A. Piolati (p. 49—56) și Conciliului Vatican II, prezentat de G. Palazzini, al «21-lea Conciliu Ecumenic» pentru catolici, căruia i se face istoricul și se analizează cele *16 documente.* O listă bibliografică amplă încheie prezentarea Conciliului Vatican II (p. 56—103).

Ultimul volum al acestei colecții se încheie cu o listă bibliografică pe autori (p. 209—331) și cu două indice, unul analitic, în ordinea alfabetului latin a tuturor sinoadelor creștine, cu prezentarea și a numelui italian al orașelor care le-au găzduit, altul, cronologic, cu indicarea numai a anului și a datei la care au avut loc.

Lucrarea este un instrument util de consultare pentru specialiști. — *(Cezar Vasiliu).*

Pompiliu Teodor, *Evoluția gîndirii istorice românești,* Cluj, Editura Dacia, 1970, L + 477 p.

În ultimii ani a început să se contureze o nouă disciplină istorică și anume istoria istoriografiei. La noi în țară au existat încă mai de mult preocupări de acest gen, publicîndu-se diferite lucrări care «au încercat și adeseori au și reușit să fixeze evoluția scrisului istoric, pe istorici în curente și școli, urmărind o explicitare a operei istorice dintr-o epocă sau alta» (p. VII).

Printre precursorii acestei discipline istorice se numără: Mihail Kogălniceanu, *Cuvînt pentru deschiderea cursului de istorie națională,* Nicolae Bălcescu, *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor* și alții, care supun unei critici — deși sumare — produsele istoriografice ale trecutului.

Cei care ne introduc în adevărata problematică de istorie a istoriografiei au fost Nicolae Iorga, *Despre adunarea și tipărirea izvoarelor relative la istoria românilor,* dar mai ales Ion Bogdan, *Istoriografia română și problemele ei actuale,* discurs de recepție la Academie în 1905, «în care se încearcă, în concordanță cu istoriografia europeană, o prezentare sintetică a evoluției istoriografiei românești» (p. IX). În aceeași epocă apare lucrarea lui Constantin Giurescu privitoare la istoriografia cronicărească, *Contribuțiuni la studiul cronicilor muntene* — 1906, *Contribuțiuni la studiul cronicilor moldovene* — 1907.

După primul război mondial, apar noi puncte de vedere exprimate prin lucrările profesorului Alexandru Lapedatu de la Universitatea din Cluj *(Noi împrejurări de dezvoltare ale istoriografiei naționale,* 1922 și *Istoriografia română ardeleană în legătură cu desfășurarea vieții politice a neamului românesc de peste Carpați,* 1923), apoi lucrarea lui Constantin C. Giurescu, *Considerații asupra istoriografiei românești în ultimii douăzeci de ani,* 1926.

După cel de-al doilea război mondial, se cristalizează treptat o istoriografie marxistă «care și-a propus o reconsiderare a istoriografiei românești» (p. X). Noua istoriografie a pornit de la lucrările lui Lucrețiu Pătrășcanu *(Un veac de frămîntări sociale, Problemele de bază ale României* și *Curente și tendințe în filosofia românească).* Au apărut de atunci numeroase ediții din vechii istorici, studii privitoare la marile personalități ale istoriografiei noastre etc. În 1964 apare lucrarea *Introducere în istoriografia română pînă la 1918,* în mai multe limbi, în care — pentru prima dată — se urmărește istoriografia română din perspectivă marxistă, urmată de lucrarea lui

Ştefan Pascu şi Eugen Stănescu: *Istoriografia modernă a României. Încercare de periodizare şi fixare a principalelor curente şi tendinţe.*

D-l Pompiliu Teodor, conferenţiar la Facultatea de istorie a Universităţii din Cluj, încearcă, în lucrarea sa, să înfăţişeze evoluţia gîndirii istorice româneşti, aşa cum este oglindită fie în lucrări istorice propriu-zise, fie în lucrări teoretice privitoare la istorie. Totodată face şi o nouă împărţire a istoriografiei româneşti.

Prima epocă a istoriografiei româneşti este *analistica medievală* (sec. XV: Letopiseţul de cînd s-a întemeiat Ţara Moldovei, Povestirea despre Dracula voievod, Chronicon Dubnicense; sec. XVI: Cronicile lui Macarie, Eftimie şi Azarie, Nicolae Olachus, Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie şi Cronica domniei lui Mihai Viteazul a lui Teodosie Rudeanu (aceasta fiind prima operă istorică în limba română).

În secolul al XVII-lea şi începutul celui următor se înregistrează o nouă etapă în studiile de istorie, aceea a *umanismului*. Este vorba de lucrările pătrunse de o viziune general-românească şi de conştiinţa unităţii de neam, ale lui Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, Constantin Cantacuzino Stolnicul, *Istoria Ţării Româneşti*, Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor* şi Ion Neculce. Toţi sînt oameni de cultură, încît folosesc izvoare umaniste, poloneze sau transilvănene. Prin lucrările acestora se face trecerea la lucrările istorice propriu-zise.

Ideile fundamentale care apar în aceste lucrări (latinitatea, continuitatea şi unitatea poporului român), vor constitui punctul de pornire al istoriografiei secolului al XVIII-lea, numită *iluministă*, dominată de ideile luminilor europene. O primă etapă din istoriografia iluministă ardeleană este dominată de Şcoala ardeleană. Prin reprezentanţii acesteia, s-a născut o istorie politică, pentru că românii, neavînd posibilitatea unor acţiuni politice deschise, lucrările de istorie erau chemate să dovedească originea noastră romană, unitatea românilor şi continuitatea în Dacia, şi în acelaşi timp să difuzeze ideile emancipării noastre politice. Acum apar lucrările lui Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, 1796, *Istoria, lucrurile şi întîmplările românilor*, 1801—1805, Gheorghe Şincai, *Hronica românilor şi a mai multor neamuri*, 1809 şi Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, 1812, *Istoria Bisericii românilor*, 1813. «Apelul la documente, la diferitele categorii de izvoare, confruntarea şi ierarhizarea lor lasă să se întrevadă istoricul, istoricul modern» (p. XXX). Iluminismul este prelungit — în deceniul al treilea al secolului al XIX-lea — de o pleiadă de preromantici, ca Damaschin Bojincă, Vasile Pop şi Aaron Florian.

Prin deceniul al cincilea al secolului al XIX-lea îşi face apariţia noua şcoală istorică numită *romantică*, prin Mihail Kogălniceanu cu «Arhiva Românească», prima revistă istorică la noi, Nicolae Bălcescu şi August Treboniu Laurian, «Magazinul istoric pentru Dacia».

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un rol important în dezvoltarea studiilor istorice a revenit *Societăţii Academice Române*, 1866, devenită *Academia Română*, 1879, care avea şi o secţie istorică-arheologică, cu membri din toate provinciile româneşti. Acelaşi rol l-a avut în Transilvania *Astra*, înfiinţată în 1862. În această epocă romantică se creează un stil critic ştiinţific în lucrările de istorie, se organizează cercetările pe baze moderne, prin instituţii şi publicaţii de specialitate, tinzîndu-se la formarea specialistului, încît — prin unele cercetări, ne impunem chiar şi pe plan european. După N. Bălcescu, studiile de istorie sînt continuate de Al. Odobescu, Gr. Tocilescu, B. P. Hasdeu, Al. Papiu-Ilarian, Timotei Cipariu, George Barițiu, Nicolae Densuşianu, V. A. Urechia, D. A. Sturdza ş.a.

Către sfîrşitul secolului al XIX-lea, istoriografia păşeşte spre spiritul critic, spre antiromantism, sub influenţa şcolii critice germane. Pe la mijlocul deceniului al optulea, apare lucrarea lui Gh. Panu, *Studiul istoriei la români*, în care era criticat vehement romantismul, militîndu-se pentru noi metode istorice şi un spirit critic în istoriografie.

Un rol remarcabil îndeplineşte în istoriografia românească A. D. Xenopol, care ne-a dat prima sinteză istorică modernă, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, precum şi primele lucrări de filozofia istoriei, *Les principes fondamentaux de l'Histoire*, 1899, *La Théorie de l'Histoire*, 1908. Tot el are meritul de a fi făcut cunoscută istoria românilor istoriografiei universale, *Histoire des Roumains de la Dacie trayane*, 1896.

Către sfîrşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului nostru începe să se afirme *istoriografia pozitivistă*, cu Nicolae Iorga, Ion Bogdan, Dimitrie Onciul,

Constantin Giurescu și Vasile Pârvan. În Transilvania se remarcă — încă de la începutul secolului al XX-lea — Ioan Lupaș și Silviu Dragomir. O piatră de hotar în istoriografia românească a fost desigur lecția de deschidere rostită de N. Iorga la Universitatea din București, în 1894: *Despre concepția actuală a istoriei și geneza ei.* Toți acești istorici posedă o pregătire istorică specială, dobîndită în marile centre europene, sînt istorici de profesie, ale căror lucrări — bazate pe cercetări minuțioase de arhivă — sînt străbătute de un spirit critic, absolut necesar în asemenea lucrări. Ei îmbrățișează o problematică vastă, unii elaborează lucrări istorice de valoare universală: *Istoria imperiului otoman* și *Istoria imperiului bizantin* ale lui N. Iorga; unii sînt creatori de școală istorică prin seminariile pe care le conduc.

Între cele două războaie mondiale istoriografia românească vine cu elemente noi, apar noi școli istorice: N. Iorga, V. Pârvan, I. Minea, C. C. Giurescu, P. P. Panaitescu, Al. Lapedatu, I. Lupșa, S. Dragomir, A. Oțetea, C. Marinescu, C. Daicoviciu, I. Moga, D. Prodan, Șt. Pascu ș.a.

După cel de-al doilea război mondial se cristalizează o istoriografie nouă la români, care pornește de la lucrările teoretice ale lui Lucrețiu Pătrășcanu, P. Constantinescu-Iași, Andrei Oțetea, Miron Constantinescu.

În partea a doua a lucrării, D-l Pompiliu Teodor, reproduce diferite fragmente, fie din lucrări de istorie propriu-zisă, fie din lucrări teoretice privitoare la istorie.

Lucrarea lui Pompiliu Teodor, fiind prima de acest gen la noi este bine-venită. De altfel, însuși autorul mărturisește că intenționează să publice un nou volum care să cuprindă perioada interbelică și epoca istoriografiei marxiste. Îl așteptăm cu plăcere, mai ales că această primă lucrare se dovedește de un real folos pentru toți profesorii de istorie și mai ales pentru cercetătorii tineri. — *(M. Păcurariu).*

Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos,* traducere de Vasile Grecu, Editura Academiei R. S. România (Scriptores Byzantini VII), București, 1971, 124 p.

Scrierea istorică-bizantină a învățatului împărat Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913—959), a fost alcătuită cu menirea să fie o lectură de îndrumare pentru viitorul împărat, fiul său, Romanos (959—963).

Inițial cartea n-a fost destinată publicării, dar datorită valorii conținutului ei a fost tipărită, mai de mult, de bizantinologi cunoscuți, din alte țări.

Textul acestei lucrări a lui Constantin Porfirogenetul ni s-a păstrat în patru manuscrise, dintre care cel mai vechi, «Parisinus 2009», datează din secolul al XI-lea.

Celelalte trei manuscrise păstrate, unul la Vatican, altul la Paris și al treilea la Modena, sînt mai recente, din secolul al XVI-lea.

Prima ediție a textului grec a apărut la Leyden în 1611, fiind urmată de reeditări la 1617 și 1745. În secolul trecut, textul a fost reeditat în Corpusul bizantin de la Bonn de J. Bekker, în anul 1840. În zilele noastre a apărut o ediție critică, însoțită de o traducere în limba engleză de Gy. Moravcsik și R. Y. H. Jenkins (Budapesta, 1949 și Dumbertin Oaks, 1967), urmată de un volum de comentarii întocmit de specialiști.

Lucrarea are 53 de capitole. Valoarea acestei scrieri constă în faptul că cuprinde știri despre popoare și țări cu care poporul român a avut legături (ruși, tătari, maghiari, pecenegi).

Această scriere tradusă și îngrijită de cunoscutul bizantinolog V. Grecu, este un izvor de seamă pentru studierea trecutului poporului nostru, din neamurile mai vechi și pînă în secolul al X-lea, în contact continuu cu popoarele menționate.

Cuprinsul variat, prezentările și descrierile referitoare la țări și popoare, realizate într-un stil colorat și atrăgător, dovedesc că lucrarea urmărea să-i ofere viitorului împărat numeroase cunoștințe dar și momente de desfătare. În sfîrșit, lucrarea se încheie cu o serie de știri felurite, izolate.

Ultima parte a volumului, despre eroina Ghicia, se poate compara cu o nuvelă istorică din zilele noastre.

Traducerea este corectă, fidelă textului original, cu numeroase trimiteri și bogate note explicative.

Scrierea se încheie cu un indice de nume în transcrierea românească și grecească — în limba așa-numită katharevusa clasicizantă. Lucrarea se adresează tuturor categoriilor de cititori și este o reușită realizare științifică și grafică. — *(V. Popovici).*

Radu V u l p e, *Tomis : de la orăşel la Metropola Pontului stîng*, în «Magazin istoric», V, nr. 12, (57).

După o prezentare istorică, autorul trece la documentele arheologice, care nu sînt concludente, dar pot fi argumente cheie. Greutatea formării unei idei generale despre Tomis constă în aceea că actualul oraş Constanţa acoperă în întregime vechea cetate, iar «descoperirile sînt disparate şi mai mult întîmplătoare».

R. Vulpe subliniază faptul că istoricul *Memnon* vorbeşte de intervenţia Bizantinului în favoarea Tomisului, la anul 260 î.d.Hr. Din acest timp Callatisul şi Histria decad, iar Tomisul are o perioadă de rapidă dezvoltare, devenind un oraş-cetate, dintr-un tîrguşor-port.

Mai mult, pentru înlesnirea comerţului ia fiinţă, pe Dunăre, oraşul Axiopolis tot în această vreme, iar Tomisul devine «metropolă prea strălucită a Pontului stîng» (p. 70), avînd chiar episcopie în secolul al IV-lea, ceea ce dovedeşte că la începutul secolului al III-lea, creştinismul nu numai că pătrunsese izolat, ci era deja organizat în episcopie. Aşa se face că Sciţia Mică a jucat un rol important în misiunea creştină atît în timpul romanilor, dar mai ales în timpul masivei migraţii a popoarelor slave.

Autorul aminteşte şi despre «tezaurul de la Constanţa» ce cuprinde şi nişte zeităţi ale timpului, ale căror semnificaţii nu se cunosc încă. — *(Diac. P. I. David).*

Prof. univ. dr. doc. Alexandru E l i a n, *Românii despre bizantini — bizantinii despre români*, în «Magazin istoric», nr. 9/1971, p. 13—20.

Autorul, cunoscut bizantinolog, face în acest articol o substanţială incursiune în istoria relaţiilor româno-bizantine, oprindu-se la cîteva momente-reper.

Românii cu grecii din Bizanţ — precizează din capul locului autorul — s-au cunoscut, luînd contact unii cu alţii, în secolul al XIV-lea.

Astfel, Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364), domnitorul Ţării Româneşti, în dorinţa de a avea o ierarhie bisericească superioară proprie şi bine organizată, apelează în acest sens la Bizanţ, — acte care are, în primul rînd, o importanţă politică, după cum aprecia N. Iorga, potrivit raţiunii că «în ideologia medievală un stat tînăr nu se afirma numai prin propriile sale puteri, ci şi prin recunoaşterea pe care o căpăta de la o sursă superioară de legitimitate politică şi spirituală » — sursă care «pentru răsăritul şi sud-estul Europei ...era Imperiul bizantin..., moştenitorul netăgăduit al Romei şi al împărăţiei romane». Din raţiuni similare cu cele din Ţara Românească se petrec lucrurile şi în Moldova la începutul secolului al XV-lea, cînd aceasta «a izbutit să smulgă Bizanţului încuviinţarea pentru ierarhul pe care singură şi-l alesese».

O bogată corespondenţă se poartă în a doua jumătate a secolului al XIV-lea între Bizanţ şi voievozii Ţării Româneşti şi ai Moldovei : Nicolae Alexandru Basarab, respectiv Ştefan I (1394—1399) şi Alexandru cel Bun (1400—1432), care erau gratulaţi cu titluri şi apelative superlative. Pe de altă parte, căpetenii bisericeşti bizantine vizitau ţările române, trimise de însuşi bazileul bizantin, care «dorea să întărească influenţa bizantină la nord de Dunăre».

La începutul secolului al XV-lea, după înfrîngerea sultanului Baiazid I de către Timur, hanul tătarilor, la Ankara (1402), expansiunea otomană fiind oprită pentru un timp, Ţara Românească şi Bizanţul — remarcă autorul — aveau un «prilej de apropiere între ele», pe care însă «nu l-au folosit, fiindcă s-au aflat în tabere potrivnice» cînd a fost vorba să fie sprijinit unul sau altul dintre fiii lui Baiazid».

Potivit ştirilor furnizate de istoricul bizantin medieval Dukas, «Dan II, nepotul de frate al lui Mircea cel Bătrîn, aflat în oastea sultanului Murad II, pe cînd acesta împresura Constantinopolul», a reuşit să se strecoare în cetate şi să se înfăţişeze împăratului (Manuel II Paleologul sau fiului acestuia Ioan VIII, asociat la domnie) şi apoi să lupte în rîndul bizantinilor, săvîrşind — spune Dukas — «fapte mari de vitejie împotriva turcilor» După terminarea asediului şi retragerea sultanului din faţa zidurilor cetăţii, românul Dan III, după ce s-a închinat bazileului, i-a cerut slobozenia să plece «pe drumul cel mai scurt acasă», în Ţara Românească, unde — odată ajuns după călătoria, în corabie imperială, pe Marea Neagră — a fost proclamat domn. Autorul subliniază, în legătură cu aceasta, «ospitalitatea de care Dan s-a bucurat la Constan-

tinopol» și «ajutorul» primit din partea Bizanțului. Scurtă vreme după aceasta, împăratul Bizanțului, Ioan VIII, «pornit după ajutoare în Europa..., s-a întors în patrie străbătînd Țara Românească, unde domnea Dan».

Mai tîrziu — după informația aceluiași cronicar Dukas — alt român, Vlad Dracul, înainte de a ajunge domn al Țării Românești se găsea la curtea împăratului Ioan, în palatul căruia «stătea zi de zi la sfat cu oamenii mai tineri și îndemînatici și la lupte și la răscoale, căci pe atunci se găseau și oarecare români la Constantinopol». Cu prilejul conciliului de la Florența, din 1439, cînd se discuta unirea Bisericilor Ortodoxă și Catolică și «chipul în care răsăritenii și apusenii puteau lupta mai cu folos împotriva turcilor..., un apropiat al Împăratului Ioan Paleologul, anume Ioan Trozello, a susținut că este nevoie să se cîștige sprijinul voievodului Țării Românești, Vlad Dracul, care putea aduce cu sine peste 15.000 călăreți, socotiți «printre cei mai temuți oșteni care sînt pe lume».

Relații româno-bizantine în acea vreme s-au stabilit și prin călători și călătorii. Cu prilejul sinodului de la Ferrara — Florența (1437—1439), de pildă, din partea Bisericii Moldovene au participat mitropolitul Damian, protopopul Constantin și boierul Neagoe, care s-au dus mai întîi la Constantinopole, de unde apoi — cu ceilalți delegați ortodocși, în frunte cu împăratul bizantin — s-au îmbarcat pentru Italia. Pe de altă parte, de la Constantinopol veneau în țările române ierarhi și clerici, cu diferite rosturi : «unii ca să-și ocupe scaunele mitropolitane de la Argeș sau de la Suceava, alții împlinind alte misiuni».

Cu aceste prilejuri, bizantinii «ne-au cunoscut și au adus cu sine și ceva din cultura scrisă, cu care de veacuri se mîndrea Bizanțul», ca de pildă — printre alte manuscrise — și «un prea frumos codice grec scris cu siguranță în această vreme și cuprinzînd o vestită culegere de legi bisericești și mirene datorită lui Matei Vlastares».

Tot în această vreme — prima jumătate a secolului al XV-lea — două ambasade bizantine, conduse de Dimitrie Paleologul fratele împăratului Ioan VIII, au trecut, în 1422 și 1434, în drum spre Buda, și prin țările române, cu care prilej s-au putut culege unele impresii de la noi și s-au legat poate și prietenii.

Uneori grecii din Bizanț — cum ne încredințează *Mazaris*, o scriere satirică bizantină de prin 1414—1415 — zăboveau mai mult timp pe meleagurile noastre și se puneau în slujba domnului, unde aveau ocazia «să se îmbogățească ușor».

În afară de negustori, «așezați sau numai în trecere prin țările noastre, încă înainte de căderea Constantinopolului.. trebuie să se fi aflat și oameni cu oarecare învățătură, care știau să privească în jurul lor și să rețină ce este mai de seamă, ca să-și împărtășească mai apoi, cunoștințele unor concetățeni rămași departe în patria lor».

Chalkokondyl, vestit istoric al căderii Constantinopolului, vorbind despre români îi numește «daci», iar țara lor «Țara dacilor», care se întindea din «Ardeal» pînă la Marea Neagră. «Dacii» au un «grai asemănător cu al italienilor» ; obiceiurile lor sînt «de ale romanilor». Românii sînt împărțiți în două țări : în «Bogdania» (Moldova) și țara aceasta de la Istru» (Dunăre), adică Țara Românească. Bogate informații dă istoricul grec despre Mircea cel Bătrîn și fiii săi, despre Ioan de Hunedoara, dar mai cu seamă despre Vlad Țepeș și campania lui Mahomed al II-lea în Țara Românească (1462).

O rudă a istoricului Chalkokondyl, umanistul Dimitrie Chalkokondyl, într-o călătorie prin Europa, în 1455, trecuse și pe la noi și a rămas surprins și încîntat că oamenii de la noi vorbesc «ca în Italia», încît «nimic nu este mai plăcut decît să-i auzi pe oamenii aceia vorbind în chipul vechi, al romanilor». Aceasta, conchide autorul articolului, înseamnă că «în preajma prăbușirii Bizanțului, sau în decadele următoare... bizantinii aveau o imagine destul de bine închegată cu privire la români, știind să le aprecieze calitățile».

Începînd cu veacul al XVII-lea, se poate vorbi de o «redescoperire a Bizanțului» la noi. «Contactul cu grecii noului Bizanț — dascăli și cărturari, clerici învățați, coborîtori ai marilor familii bizantine — a trezit interesul pentru Bizanț, sub influența unui umanism românesc, care, din motive obiective, nu putuse exista cu două veacuri în urmă». Este perioada acelui «Byzance après Byzance», după expresia lui N. Iorga.

Acum, aici, la noi, apar cronografe românești, vaste istorii universale ; se fac traduceri mijlocite sau nemijlocite din greceşte — unele din domeniul istoric. În felul acesta, un public românesc tot mai larg vine în contact cu istoria și cultura Bizanțului.

Pe de altă parte, cronicari români de cultură superioară, ca de pildă autorul *Cronicii Bălenilor*, se preocupă — descriindu-le uneori cu lux de amănunte — de evenimentele din veacurile trecute, pe bază de izvoare bizantine și grecești — căderea Constantinopolului fiind, de bună seamă, evenimentul asupra căruia se opresc.

În veacul al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea — spune autorul — s-au făurit și legende privind legături ale noastre cu Bizanțul... «Chiar dacă acestea nu-și găsesc o întemeiere documentară, ele ne fac, totuși, să simțim cu cîtă admirație cărturarii acelor vremi căutau spre Bizanț și spre binefăcătoarele contacte cu tinerele țări românești», iar cercetările din vremea noastră — conchide autorul — aduc «tot mai multă lumină asupra adevăratelor legături dintre Bizanț și țările românești». — *(A.N.P.)*.

Paul Mihail și I. Caproșu, *Despre ceremonialul domnesc*, în «Anuarul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol», VIII, Iași, 1971, p. 397—399.

Autorii prezintă două texte dintr-un *Arhieraticon*, manuscris slavo-român aflat în depozitul Bibliotecii Centrale Universitare din Iași. Din cercetarea scrierii acestui manuscris rezultă că el a fost copiat de Axente Uricarul la Iași, probabil în anul 1705 fiind dat apoi în folosința slujitorilor arhierei.

La f. 31—32, manuscrisul conține *Rînduiala ce se face la încoronația domnului*, iar la f. 32v — 33, *Molitvă la călătoriea domnului*.

Autorii observă că primul text, *Rînduiala ce se face la încoronația domnului*, nu apare în manuscrisele românești din secolul al XVIII-lea, nici în tipăriturile liturgice și nici măcar în traducerea făcută de Vartolomeu Măzăreanu după arhieraticonul slav, la Petersburg, în 1770. Textul amintit apare abia la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în *Liturghia* tipărită la Iași, în 1794, de mitropolitul Iacov Stamate. Întrucît acest text este identic cu cel din manuscrisul lui Axente Uricarul, se conclude că textul a fost copiat de pe acest manuscris, cu excepția cuvîntului «mărire» din manuscris, care a fost înlocuit în tipăritură cu echivalentul «slavă».

La întrebarea: de unde a copiat Axente Uricarul *Rînduiala*, de vreme ce aceasta nu se afla în epoca respectivă nici în *Arhieraticonul* slavon tipărit sub Petru I, nici în *Liturghierul slavo-român* tipărit la București, în 1680, nici în *Liturghia* în românește a mitropolitului Dosoftei, autorii opinează că Axente Uricarul a folosit o traducere românească mai veche, după un manuscris bizantino-slav. *Rînduiala* amintită, aflată în manuscrisul de față este anterioară *Condicii* de obiceiuri a lui Gheorgachi al II-lea logofăt, alcătuită la Iași, în 1762.

În ce privește cel de-al doilea text, *Molitvă la călătoria domnului*, se menționează că nici acest text nu se află în tipăriturile românești din secolul al XVIII-lea. O rugăciune pentru călătorie, destinată însă mirenilor de rînd și nu domnitorului, apare pentru prima dată în *Molitfelnicele* din secolul al XIX-lea.

Originalul rugăciunii, afirmă autorii, provine din Bizanț, patriarhii bizantini asumîndu-și sarcina de a alcătui o asemenea rugăciune cu prilejul întronizării împăraților. Astfel de rugăciuni, păstrate pe cît se pare în două manuscrise, «reflectă mentalitatea bizantină despre persoana împăratului și esența raporturilor dintre Biserică și Stat».

Axente Uricarul a copiat *Molitva la călătoriea domnului* de pe un text care avea circulație în Moldova în secolul al XVII-lea.

În continuare, sînt publicate cele două texte ale manuscrisului. — *(Pr. D. Soare)*.

ÎNDREPTARE

În nr. 9—10/1971, la nota 44, ultimul rînd se va citi:

O «gemă» descoperită la Romula, în «Studii și cercetări de numismatică», 1968, vol. IV, p. 277—278, datată din secolul al III-lea, afirmă că această gemă «nu are un caracter creștin»; Pr. I. Ionescu, *Insemnări despre gema descoperită la Romula*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1970), nr. 3—4, p. 212—215, o consideră o gemă creștină din secolele al IV-lea — al V-lea.